

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 LIV  
NUMER 4

---

Marian Przełęcki – Janina Kotarbińska (1901–1997). – Władysław Krajewski – Przemówienie nad grobem. – Jacek J. Jadacki – Cnota w życiu urzeczywistniona. – Stanisław Katafias – Czesław Znamierowski w 30-tą rocznicę śmierci. – Krzysztof Łastowski – Wspomnienie o Profesorze Zygmuncie Ziemińskim. – Czesław Głombik – Dzieło Jana Patočki w bibliograficznym przeglądzie. – Ryszard Wiśniewski – Dwie ogólnopolskie konferencje Elzenbergowskie. – Autoreferaty z odczytów i wykładów. – Recenzje i sprawozdania. – Autobiogramy. – Przegląd czasopism (W. Mincer). – Zapiski bibliograficzne (W. Mincer). – Wiadomości bieżące.

wydawnictwo  
**adam marszałek**



## SPIS RZECZY

Janina Kotarbińska .....	527
Marian Przełęcki: Janina Kotarbińska (1901–1997), s. 529. Władysław Krajewski: Przemówienie nad grobem, s. 532. Jacek J. Jadacki: Cnota w życiu urzeczywistniona, s. 533.	
Stanisław K a t a f i a s i – Czesław Znamierowski w 30-tą rocznicę śmierci .....	537
Krzysztof Ł a s t o w s k i – Wspomnienie o Profesorze Zygmuncie Ziemińskim .....	553
Czesław G ł o m b i k – Dzieło Jana Patočki w bibliograficznym przeglądzie .....	557
Ryszard Wi ś n i e w s k i – Dwie ogólnopolskie konferencje Elzenbergowskie .....	567
Autoreferaty z odczytów i wykładów .....	577
J. Woleński: Logika i determinizm, s. 577. J. Pietrzak: Choroba, seks i narkomania Fryderyka Nietzschego, s. 581. M. Grabowski: Dwie uwagi o aksjologicznych postawach we współczesnej nauce, s. 589. L. Hostyński: Wybór aksjologiczny w koncepcji antropologii wartości Henryka Elzenberga, s. 603. R. Jadczyk: Toruński okres w życiorysie naukowym Henryka Elzenberga, s. 609. C. Gorzka: Elzenberg o podstawach metafizyki Leibniza, s. 617. W. Tyburski: W kręgu myśli antropologicznej Henryka Elzenberga, s. 621. R. Wiśniewski: Henryk Elzenberg wobec brytyjskiej metaetyki, s. 629. Sympozjum „Podmiot – poznanie – dyskurs”: I. Lorenc: Poza filozofią cogito? Wybrane problemy świadomości afektywnej we współczesnej filozofii francuskiej, s. 635. W. Lorenc: Hermeneutyczny projekt współczesnej filozofii a idea hermeneutyki u Paula Ricoeura, s. 636. Z. Drozdowicz: Neokrytycyzm francuski przełomu XIX i XX wieku, s. 637. K. Szlachcic, Aktualność konwencjonalistycznej filozofii nauki, s. 639. A. Dubik: Miejsce kategorii oporu w epistemologii Emila Meyersona i Gastona Bachelarda, s. 640. A. Kapusta: Ostatni Foucault, Kant i krytyka, s. 642. J. Gościński: Co Jacques Lacan znalazł po drugiej stronie lustra, czyli czy można dotrzeć do wiedzy niewidzianej?, s. 643. S. Godlewski: Realność i rzeczywistość w koncepcji Jacquesa Lacana, s. 645. A. Doda: Myślenie seryjne – produkcja fascynacji (Baudrillard, Descombes, Lacan), s. 646. A. Skibiński: Derrida a Korzybski: de(kon)strukcja więzi logosu i alethei, s. 649. J. Niżnik: Klub Rzymski: filozofia problematyki globalnej, s. 651.	
Recenzje i sprawozdania .....	653
L. Kołakowski: Bóg nam nic nie jest dłużny ( <i>Bogdan Tadzik</i> ), s. 653. C. Głombik: Impulsy i zbliżenia ( <i>Józef A. Dobrowolski</i> ), s. 658. Gulio Cesare Vanini: Dal testo all'interpretazione. A cura di Giovanni Papuli ( <i>Józef A. Dobrowolski</i> ), s. 659. Roderick M. Chisholm: A Realistic Theory of Categories. An Essay on Ontology ( <i>Renata Ziemińska</i> ), s. 660.	
Autobiogramy .....	665
S. Folaron, s. 653. M. Gołaszewska, s. 667. E. Górski, s. 672. A. Grobler, s. 676. Z. Hajduk, s. 680. B. Hałaczek, s. 683.	

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 LIV  
NUMER 4

wydawnictwo  
**adam marszałek**

1997

Komitet Redakcyjny  
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO

Redaktor  
LEON GUMAŃSKI

Sekretarz Redakcji  
RYSZARD WIŚNIEWSKI

Korespondenci  
BOLESŁAW ANDRZEJEWSKI (Poznań), CZESŁAW GŁOMBIK (Katowice), MARIA  
GOŁASZEWSKA (Kraków), JACEK J. JADACKI (Warszawa), RYSZARD KLESZCZ (Łódź),  
TADEUSZ KWIATKOWSKI (Lublin), EUGENIUSZ ŻABSKI (Wrocław),  
EWA ŻARNECKA-BIAŁY (Kraków)

Adres Redakcji  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Instytut Filozofii,  
ul. Podmurna 74, 87-100 Toruń

Wydano z pomocą finansową Komitetu Badań Naukowych

©Copyright by Wydawnictwo Adam Marszałek  
Toruń 1997

Printed in Poland

WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK  
87-100 Toruń, ul. Przy Kaszowniku 37/23  
tel. 322-38, 282-46, 648-38-60  
Wydanie I. Ark. wyd. 13,7, ark. druk. 18.  
Druk: Drukarnia Marszałek  
87-100 Toruń, ul. Rydygiera 12<sup>a</sup>  
tel. 648-38-60



**Prof. dr Janina Kotarbińska (1901–1997)**

W styczniu 1997 r. Polskie Towarzystwo Filozoficzne z głębokim żalem żegnało swego zasłużonego Członka Honorowego

*Prof. Janinę Kotarbińską.*

Redakcja „Ruchu Filozoficznego” składa hołd Zmarłej, publikując poniżej dwa przemówienia wygłoszone na Jej pogrzebie oraz syntetyczny tekst prof. Jacka J. Jądackiego, a także wykaz ważniejszych Jej prac naukowych.

Marian Przełęcki

## Janina Kotarbińska (1901–1997)

W roku 1995 polski świat filozoficzny obchodził uroczyste stulecie powstania filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej, zaliczanej powszechnie do najdonioślejszych nurtów współczesnej filozofii polskiej. Dziś przychodzi nam żegnać Janinę Kotarbińską, która należała do wybitnych reprezentantów tej szkoły; Jej prace uważane być mogą za najczystszy bodaj wzór tego stylu filozofowania, który był charakterystyczny dla owej szkoły, a Ona sama – za symbol tej chlubnej tradycji naszej filozofii.

Urodzona w roku 1901, doktoryzowała się i habilitowała na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie też do roku 1939 pracowała w Seminarium Filozoficznym kierowanym przez Tadeusza Kotarbińskiego. Po wojnie była profesorem i kierownikiem Katedry Logiki naprzód w Uniwersytecie Łódzkim a od roku 1951 do 1972 w Uniwersytecie Warszawskim. Miałem szczęście należeć do Jej pierwszych uczniów i najbliższych współpracowników, wiem więc, ile zawdzięczają Jej wszyscy ci, którzy mogli słuchać Jej wykładów, brać udział w Jej seminariach, studiować Jej znakomite – uderzające swą wnikliwością i zwięzłością – prace.

Przedmiotem zainteresowań Janiny Kotarbińskiej była szeroko rozumiana logika – logiczna teoria języka i logiczna teoria nauki. W tej dziedzinie osiągnęła Ona cenne i powszechnie cenione wyniki (wyróżnione m.in. nagrodą Fundacji Jurzykowskiego). Zabierając głos w głównych sprawach diskutowanych we współczesnej semantyce i metodologii, wносиła do nich propozycje ze wszęch miar zasługujące na uwagę – skrupulatnie wyważone i przekonująco uzasadnione. Ale równie bodaj cenny jak owe konkretne wyniki jest sam wzór filozofowania – wzór myślenia i pisania – jaki nam w owych pracach przekazała. Każda z tych prac – to owoc wnikliwego namysłu i niezwyklej teoretycznej sumiennosci. Każdą cechuje ogromna odpowiedzialność za słowo, zwięzłość, jasność, prostota. Nigdy nie spotykamy tu frazesu, efekciarstwa, łatwizny. Za każdym sformułowaniem stoi autentyczna myśl. Całą swą teoretyczną działalnością uczyła nas Janina Kotarbińska naukowej rzetelności.

Jej analityczno-krytyczny styl filozofowania był wyrazem ogólnej postawy intelektualnej, którą określić można mianem racjonalizmu. Był to racjonalizm krytyczny, wolny od wszelkiego dogmatyzmu, a zarazem niezwykle kon-

sekwentny i uniwersalny. Przejawiał się nie tylko w dziedzinie refleksji teoretycznej – naukowej i filozoficznej; obejmował całość myśli i poglądów Janiny Kotarbińskiej. Zadziwiała nas zawsze racjonalność Jej spojrzenia na sprawy polityki, ideologii, religii – spojrzenia trzeźwego, rozumnego, wolnego od wszelkich uprzedzeń, skrajności i emocji. Wyznając i głosząc głęboko racjonalistyczny pogląd na świat, strzegła Janina Kotarbińska intelektualnej tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej w trudnych warunkach naszej powojennej rzeczywistości. Przekazując w swej wieloletniej działalności badawczej i nauczycielskiej najcenniejsze wartości tej tradycji, stanowiła w burzliwej historii powojennej filozofii polskiej niewzruszoną ostoję myśli racjonalnej – rzetelnej, światłej i rozumnej. I w tym duchu kształciła i wychowywała liczne pokolenia słuchaczy, uczniów i współpracowników. Brak dziś słów, aby wyrazić Jej za naszą głęboką wdzięczność.

Ale nie tylko za to. Jest coś równie ważnego, co koniecznie powinno być dziś powiedziane. Pogląd na świat Janiny Kotarbińskiej był – jak to podkreślałem – poglądem głęboko racjonalistycznym a w konsekwencji poglądem na wskroś laickim. Otóż – wbrew temu, co się o takiej możliwości niekiedy twierdzi – pogląd ten i związana z nim postawa intelektualna szły u Janiny Kotarbińskiej w parze z zasługującymi na najwyższe uznanie przekonaniem i zachowaniami moralnymi. Moralność reprezentowana przez Janinę Kotarbińską – wyznawana przez Nią i konsekwentnie realizowana – to moralność niezwykle szlachetna i w swych wymaganiach wysoce rygorystyczna. Wyznawane przez Nią ideały moralne odpowiadały głoszonym przez Tadeusza Kotarbińskiego ideom etyki opiekuńczej i realizmu praktycznego. Szczególnie bliska była Jej – przeciwstawiana przez Tadeusza Kotarbińskiego utylityzmowi – „etyka litości”. Ideałom tym pozostawała wierna przez całe swoje życie.

A było to życie wyjątkowo trudne i tragiczne. Wczesna śmierć ojca i spadający na córkę ciężar utrzymania całej rodziny, a potem wojna z wszystkimi jej okropnościami. Pobyt w getcie, z którego cudem tylko udało Jej się wydostać dzięki pomocy przyjaciół, aresztowanie w roku 1943 i pobyt na Pawiaku, a następnie w obozach koncentracyjnych w Auschwitz i Ravensbrück aż do wyzwolenia. Utrata najbliższych – ofiar holocaustu. A wreszcie w ostatnim okresie życia – ciężka choroba i śmierć męża, Tadeusza Kotarbińskiego, i własna długotrwała słabość.

To trudne zadanie, jakie postawiło przed Nią życie, wypełniła Janina Kotarbińska w sposób budzący najwyższy podziw i szacunek. Była kimś, na kim zawsze i wszędzie można było polegać. Mogli polegać na Niej nie tylko najbliżsi, do których była głęboko przywiązana, ale i wszyscy inni, których los z Nią zetknął: Jej koledzy i uczniowie, Jej obozowe towarzyszki, które do końca okazywały Jej serdeczną wdzięczność. Krzyż Oświęcimski był zresztą tym wyróżnieniem, które ceniła sobie najwyżej. Była wierną i ofiarną towarzyszką życia Tadeusza Kotarbińskiego, oddaną po jego śmierci całkowicie trosce o losy jego spuścizny naukowej i ideowej. Wszystkie funkcje społeczne – kierownika



katedry czy dziekana – spełniała, w niełatwych nieraz warunkach, z niezwykłą sumiennością i rzetelnością. Była człowiekiem wielkiego rozumu i wielkiej prawości, o ogromnym poczuciu odpowiedzialności za swe słowa i czyny. Cechowała Ją autentyczna skromność, ale zarazem pryncypialność i nieugiętość w sprawach zasadniczych. Pozostawiła nam wszystkim wzór myśli jasnej i niezależnej oraz wzór życia godnego i sprawiedliwego.

Władysław Krajewski

## Przemówienie nad grobem

Pragnę złożyć hołd Janinie Kotarbińskiej w imieniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Członkiem Towarzystwa była przez wiele dziesięcioleci. Piastowała w nim różne godności. Od wielu lat była profesorem Kotarbińska honorowym członkiem PTF. Nikt też nie miał wątpliwości, że godność ta Jej się należała.

Nie powtarzając tego, co tu już było powiedziane, chciałbym zwrócić uwagę tylko na niektóre strony Jej działalności naukowej. Chodzi mi o Jej dorobek w zakresie filozofii nauki. O ile bowiem w okresie powojennym Kotarbińska zajmowała się głównie logiką i semiotyką, pisząc o definicji, znaku itp., to przed wojną była przede wszystkim filozofem nauki. Wysuwają się tu na czoło Jej prace o konieczności związków przyrodzonych, o pojęciu przypadku, cykl artykułów o indeterminizmie – w fizyce, w biologii, w humanistyce, artykuł o fizykalizmie, a także recenzja książki Poppera *Logik der Forschung*.

We wszystkich tych pracach znajdujemy typowe dla całej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej nastawienie na analizę pojęć, na wyróżnienie różnych znaczeń analizowanych wyrażeń, a więc pracę analityczną, która musi poprzedzać dyskusję merytoryczną, jeśli ta nie ma grzęznąć w jałowych sporach. A spory te nie zawsze muszą być rozstrzygnięte. Np. we wspomnianym cyklu artykułów Kotarbińska nie kusi się o rozstrzygnięcie kontrowersji między determinizmem a indeterminizmem, ale analizuje te pojęcia i przytacza argumenty świadczące o tym, że spór ten nie jest jeszcze rozstrzygnięty, wbrew temu, co sądzą niektórzy uczeni i filozofowie.

Jeszcze o jednej sprawie, zupełnie incydentalnej z punktu widzenia naukowego, ale charakterystycznej. W pracach okresu międzywojennego, w szczególności w pracy o pojęciu przypadku, Kotarbińska cytuje wielu autorów marksitowskich, w szczególności radzieckich (Engels, Plechanow, Bucharin, Deborin, Spokojnyj), cobyło wówczas ewenementem. Natomiast w pracach pisanych po wojnie, w PRL, gdy cytowanie takich autorów stało się, mówiąc oględnie, modne, Kotarbińska tego już nie czyni. Może to przypadek, ale znamieny dla Jej antykoniunkturalistycznej postawy

Cześć Jej pamięci!

Jacek J. Jadacki

## Cnota w życiu urzeczywistniona

„Cnota w życiu urzeczywistniona” – jak pisał Tadeusz Kotarbiński – „przybiera różne postaci: [...] postać dobroci, postać prawości, postać odwagi, postać dzielności...”

Postacią szczególną cnoty prof. Janiny Kotarbińskiej był **hart ducha** połączony z **powściągliwością**.

\* \* \*

Hart ducha pozwolił jej przetrwać Pawiak, Auschwitz i Malhoff. Zapewne gehenna niemieckich obozów była źródłem powściągliwości w zachowaniu – nawet w uśmiechu. Ale poza powściągliwością **serca** właściwa jej też była powściągliwość **umysłu**: w budowaniu uogólnień naukowych i w sposobie ich językowego wyrażania.

Była to powściągliwość programowa. Znaną formułę metafizyczną Ockhama „Nie mnożyć **bytów** bez potrzeby” prof. Kotarbińska parafrazowała tak: „Nie mnożyć **zgrzytów** bez potrzeby”.

\* \* \*

We wstępie do *Elementów* – które odegrały tak niezwykłą rolę w wychowaniu polskiej inteligencji – Kotarbiński pisał, że jego późniejsza żona była właściwie ich współautorką.

Prof. Kotarbińska ze stanowiskiem filozoficznym męża była zasadniczo **solidarna**, ale nie bez pewnych zastrzeżeń, biorących się z chęci osłabienia radykalnego ostrza **reizmu ontologicznego**. Doktrynę zliberalizowanego reizmu wyrażała naśladując piękny dwuwiersz Juliana Tuwima z *Kwiatów polskich*:

*Niech istnieć zawsze istnieć znaczy,  
a rzeczywistość – rzeczywistość.*

\* \* \*

Postulatowi **precyzji** językowej – tak charakterystycznemu dla Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, której była jedną z eksponentek – prof. Kotarbińska nadała, zgodnie ze swym temperamentem naukowym, postać bardziej umiarkowaną, a przez to – bliższą realizowalności. Nie żądała, aby **wszystko**, co mówimy, było w **pełni** zrozumiałe. Zalecała, aby starać się raczej „czynić **coś** mniej zrozumiałego czymś **bardziej** zrozumiałym”.

\* \* \*

Co najmniej niektóre jej prace – a cała jej twórczość należała do logiki nieformalnej – realizowały ten postulat z powodzeniem. Dzięki przeprowadzonym przez prof. Kotarbińską analizom *indeterminizmu*, *neopozytywizmu* i *rekonstrukcjonizmu*, dzięki jej rozbirowi pojęć *prawa* i *definicji*, *konieczności* i *przypadku*, *wyjaśniania* i *rozumienia*, *znaku* i *znaczenia* – lepiej dziś rozumiemy kontrowersyjne tezy i związane z nimi kluczowe pojęcia metodologii i semiotyki logicznej.

\* \* \*

Prof. Kotarbińska urodziła się 10 października 1901 r. w Warszawie i była przez całe życie związana z tym miastem, a niemal przez pół wieku – jeśli nie liczyć kilkuletniego epizodu łódzkiego – z Uniwersytetem Warszawskim. W Uniwersytecie Warszawskim ukończyła studia i przeszła wszystkie szczeble kariery akademickiej. Przez ostatnie dziesięć lat przed przejściem na emeryturę kierowała Zakładem Logiki.

Siedemdziesiąt lat – jak nikt dotąd długo – należała najpierw do Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego, a potem do Oddziału Warszawskiego PTF. Była wielokrotnie wybierana do władz Towarzystwa; przez kilka kadencji sprawowała funkcję przewodniczącej Oddziału Warszawskiego. A przed jedenastu laty – jako czwarta w historii – otrzymała tytuł członka honorowego.

\* \* \*

Jednym z często cytowanych przykazań etycznych Tadeusza Kotarbińskiego było: „Żyj poważnie!”.

Poważne życie prof. Janiny Kotarbińskiej dobiegło końca 2 stycznia 1997 roku.

### **Ważniejsze prace Janiny Kotarbińskiej**

(przedwojenne były publikowane pod nazwiskiem panieńskim: Dina Szejnberg)

1. Dina Szejnberg: *Zagadnienie wyjaśniania zjawisk i praw przyrodniczych w naszej literaturze metodologicznej*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 7 (1928).
2. Dina Szejnberg: *O tzw. konieczności związków przyrodzonych*, „Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Wydz. 2” r. 24 (1931).
3. Dina Szejnberg: *Pojęcie prawa przyrodzonego u J. St. Milla*, „Przegląd Filozoficzny” r. 34 (1931).
4. Dina Szejnberg: *Zagadnienie indeterminizmu na terenie fizyki współczesnej*, „Przegląd Filozoficzny” r. 35 (1932).
5. Dina Szejnberg: *Zagadnienie indeterminizmu na terenie nauk biologicznych*, „Przegląd Filozoficzny” r. 35 (1932).

6. Dina Szejnberg: *Zagadnienie indeterminizmu na terenie nauk humanistycznych*, „Przegląd Filozoficzny” r. 36 (1933).
7. Dina Szejnberg: *Analiza pojęcia przypadku (Przyczynek do słownika filozoficznego)*, w: *Fragmenty filozoficzne* [ser. I], Warszawa 1934.
8. Dina Szejnberg: *Fizykalizm*, „Przegląd Filozoficzny” r. 37 (1934); przekł. pt. *Physicalisme* w: „*Library of the Xth International Congress of Philosophy*”, vol. I, Amsterdam 1948.
9. Dina Szejnberg: *Rozumienie i wyjaśnianie w doktrynach Diltheya i Spranger*, „Kwartalnik Psychologiczny” t. 7 (1935).
10. Janina Kamińska: *Idealizm*, „Wiedza i Życie” t. 15 (1946).
11. Janina Kotarbińska: *Ewolucja Kola Wiedeńskiego*, „Myśl Współczesna” t. 2, (1947); przedr. w: *Logiczna teoria nauki*, Warszawa 1966.
12. Janina Kotarbińska: *Definicja*, „Studia Logica” t. 2 (1955).
13. Janina Kotarbińska: *Pojęcie znaku*, „Studia Logica” t. 6 (1957).
14. Janina Kotarbińska: *Tak zwana definicja dejktyczna*, w: *Fragmenty filozoficzne*, ser. II, Warszawa 1959; przekł. pt. *On Ostensive Definitions* w: *Philosophy and Science* 1960, 27, I, oraz w: *Twenty-Five Years of Logical Methodology in Poland*, Synthese Library, Vol. 87, Warszawa–Dordrecht 1977.
15. Janina Kotarbińska: *The Controversy: Deductivism versus Inductivism*, w: *Logic, Methodology and Philosophy of Science. Proceedings of the 1960 International Congress*, Stanford 1962; polska wersja pt. *Kontrowersja: dedukcjonizm – indukcjonizm*, „Studia Filozoficzne” 1961, nr 1, oraz w: *Logiczna teoria nauki*, Warszawa 1966.
16. Janina Kotarbińska: *Spór o granice stosowalności metod logicznych*, „Studia Filozoficzne” 1964, nr 3.
17. Janina Kotarbińska: *Kłopoty z istnieniem. Rozważania z zakresu semantyki*, w: *Fragmenty filozoficzne*, ser. III, Warszawa 1967.
18. Janina Kotarbińska: *Wyrażenia okazjonalne*, „Studia Filozoficzne” 1971 nr 1.

Pozycje (2), (7), (9) ukazały się ponadto w tomie pism zebranych: Janina Kotarbińska: *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, Warszawa 1990.

Stanisław Katafias

## Czesław Znamierowski W 30-tą rocznicę śmierci

18 kwietnia 1966 roku na Uniwersytecie Poznańskim odbywała się podniosła uroczystość. Uchwałą Senatu profesor Czesław Znamierowski, związany od 40 lat z poznańską uczelnią, przyjmował honorowy doktorat. Z tej okazji wygłosił przemówienie, w którym dokonał bilansu swych naukowych i dydaktycznych osiągnięć. Stał przed gronem swych przyjaciół, współpracowników i uczniów człowiek bardziej zgorzkniały i zawiedziony, aniżeli usatysfakcjonowany swą imponującą rozmiarami spuścizną pisarską, który, jak sam powiedział, od pięciu lat wycofany z dydaktycznego obrotu jako moneta już zużyta, wiedzie żywot w dyskretnej izolacji. Ale nie tylko to, że mocą przepisów został przeniesiony w stan spoczynku stanowiło o przygnębieniu dostojnego Jubilata. Uskarżał się przede wszystkim nad ciężką do zniesienia dla autorskiego sumienia znowu milczenia, jaka zapanowała wokół jego pism. „Okryty jestem kirem milczenia, który ma tę własność magiczną, iż sam niewidzialny, czyni też niewidzialnym każdy wytwór mego pióra”<sup>1</sup>. Z właściwym sobie poczuciem humoru jednak dodał, że wina leży całkowicie po jego stronie. „Gdybym nie pisał, nikt by nie mógł czytać niepisanego. A już drukować za życia (...) to rzecz niegodna gentlemana. Jakże bowiem bardzo nie przystoi rozmyślnie wyrzekać się dalszego doskonalenia”<sup>2</sup>.

W czasie uroczystości wiele i ciepło mówiono o zasługach profesora dla nauki polskiej. Natomiast sam uhonorowany, znając również jako socjolog i psycholog nieuniknioną przy takich okazjach otoczkę, stwierdził, że „nim słońce zajdzie, z jubilata zostanie tylko zwykły pyłek ludzki w jego codziennym środowisku. A nad jego pracą rozpostrze się znowu sklepienie milczenia”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cz. Znamierowski, *Przemówienie z okazji doktoratu honorowego*, „Ruch Filozoficzny” 1967, R. XXVI, nr 1, s. 35.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Informacja biograficzna m.in. w: Z. Ziemiński, *Czesław Znamierowski 1988–1967*, „Ruch Filozoficzny” 1967, R. XXVI, nr 4; Tegoż, *Koncepcje filozoficzne Czesława Znamierowskiego a prawoznawstwo*, „Ruch Filozoficzny” 1968, R. XXVIII, nr 1–2; N. Łubnicki, *Czesław Znamierowski. Sylwetka uczonego i myśliciela*, „Studia Filozoficzne” 1968, nr 2.

Zebrani uświadomili sobie w tym momencie dramat tego człowieka. Dramat twórcy w środowisku znanego, a jednak niedocenionego, autora prac, które nie doczekały się nawet rzetelnej, syntetycznej krytyki. Było to tym bardziej bolesne, że prace były pisane z myślą o szerokich kręgach odbiorców spoza „akademickich chłodni” i miały przyczynić się do wielkiej odnowy moralnej społeczeństwa opartej na naukowo skonstruowanej etyce.

Trzeba bowiem pamiętać, że Znamierowski należał do pokolenia snującego w okresie niewoli rozbiorowej wizję moralnie odnowionej i sprawiedliwej Polski Niepodległej, a po roku 1919 – tym zaangażowanego w realizację Polski Odrodzonej i po dwudziestu latach przeżywającego koszmar powtórnej niewoli, po której powstała rzeczywistość znów nie przystawała do postulowanego ideału państwa i narodu.

Te swoiste dla naszego narodu doświadczenia dziejowe sprawiły, że polscy uczeni z pokolenia dwóch wojen światowych w równym stopniu oddawali się naukowym badaniom i praktyce społecznej. Stąd nieprzypadkowo: Czeżowski, Kotarbiński, Elzenberg, Znamierowski, Tatarkiewicz, Witwicki, Ossowsky obok hermetycznych problemów akademickiej filozofii podejmowali zagadnienia z zakresu etyki społecznej. Tak jak Sokrates i Platon kształtowali ideał prawego obywatela ateńskiego państwa, tak i nasi filozofowie w końcu XIX i w XX wieku propagowali wartości mające gwarantować społeczeństwu harmonijne współzycie oparte na człowieku dobrym i prawym obywatelu. Jednym z charakterystycznych rysów polskich myślicieli urodzonych i wychowanych w Polsce rozbiorowej, bez względu na uprawianą profesję, sympatie polityczne i filozoficzne był ich patriotyzm, który znajdował swój wyraz w pozytywistycznym, rzetelnym wykonywaniu swych naukowych i dydaktycznych obowiązków. To przekonanie o sprzężeniu patriotyzmu z wykonywaną pracą, przybierające formę moralnego imperatywu, tłumaczy, dlaczego w okresie okupacji hitlerowskiej, mimo terroru, nędzy, upodlenia i zagrożenia życia, polscy uczeni kończyli swe wcześniej rozpoczęte prace, tłumaczyli Platona, rozważali o istocie szczęścia i kontynuowali nauczanie. Sądzę, że przypomnienie o tej cesze ethosu polskiego uczonego jest nie mniej ważne od cytowania ich poglądów.

**Czesław Znamierowski** urodził się w Warszawie 8 maja 1888 roku i tu kończy 6 klas szkoły realnej. Świadectwo dojrzałości uzyskał w Rosji centralnej, w Jełatnie nad Oką w roku 1905, w tamtejszym gimnazjum filologicznym. W tymże roku podejmuje studia filozoficzne w Lipsku. W latach 1906/1907 studiował filozofię i historię na Uniwersytecie Petersburskim, powracając następnie na lata 1907 i 1908 do Lipska, gdzie obok filozofii studiował matematykę i fizykę. W roku 1909 studiuje psychologię i filozofię na uniwersytetach w Berlinie i Monachium. W roku 1912 uzyskuje doktorat na Uniwersytecie Bazylejskim na podstawie dysertacji: *Wahrheitsbegriff im Pragmatismus*. O początkach swej drogi naukowej tak mówił Znamierowski pod koniec życia: „Ja, na przykład, nie potrafiłbym jasno wyłożyć, dlaczego tak a nie inaczej ułożyły się dzieje mojej pracy naukowej i jej rozwidlenia na różne tematy. Powiedział-

bym chyba próbnie przede wszystkim, że z natury i wychowania byłem tak źle przystosowany do życia, iż nie stać mniej było na nic więcej niż na to, bym myślał, czytał i pisał, a więc zajmował się nauką. Drugą trwałą determinantą było chyba to, że w mojej psychice myśli zawsze były silnie zabarwione emocjonalnie. Pogrążam się zapewne w oczach tych, co w procesach myślenia widzą tylko mechanistyczny rachunek znaków, uroczyście odczłowieczający pewien gatunek dwunoga.

Taki właśnie stwór dwunogi, z wielorakimi „sprzężeniami zwrotnymi”, za wczesnych lat chłopięcych pochłaniał opowiadania o przeszłości, marząc o utraczonej wolności swojego narodu. Zdawało mu się wtedy, że z pozostałych pergaminów i ze znaków wyblakłych będzie za innymi wskrzeszał wprawdzie nie przeszłość samą, lecz dopełniał jej obraz, by zapomnieć o teraźniejszości. Ale przypadkiem przyszły inne bodźce, które inaczej skierowały moją ciekawość. Jako chłopiec piętnastoletni przeczytałem popularny szkic o filozofii Spinozy. Nieporadnie podążała moja myśl za spekulatywnymi konstrukcjami filozofa. Ale tą lekturą wszedłem w świat nowych, nie znanych mi zagadnień, w świat, który mnie urzekł. Mniej więcej w tym samym czasie kupiłem pierwsze dzieło filozoficzne: Wundta *Wstęp do filozofii*, a w dwa lata później pojechałem do Lipska, by słuchać jego wykładów. I tu się zaczęła moja wędrówka po uniwersytetach niemieckich.

Ale pierwszym prawdziwym moim nauczycielem był nie Wundt, lecz spotkany w Lipsku prawie rówieśnik, niezapomniany logik, Stanisław Leśniewski. Po każdym wykładzie wielkich sław ówczesnych pokazywał mi w kilku zapytaniach i uwagach, jak mętne są i wieloznaczne wywody tych autorów. Ciężka była ta prywatna szkoła myślenia dla siedemnastoletniego chłopca. Ale wyzwoliła mnie z uroku autorytetów i rozbudziła tendencje do jasnego i samodzielnego myślenia<sup>4</sup>.

Po uzyskaniu doktoratu Znamierowski wraca do Warszawy i pracuje jako nauczyciel propedeutyki filozofii i matematyki w szkołach średnich, jednocześnie publikuje szereg artykułów w „Przeglądzie Filozoficznym”<sup>5</sup>. W tym czasie zajmuje się głównie problemami z zakresu **filozofii religii**, zwłaszcza teorią religii Durkheima.

W roku 1919 podejmuje studia prawnicze na Uniwersytecie Poznańskim, zakończone w roku 1922 doktoratem na podstawie rozprawy: *Psychologistyczna teoria prawa*, w której poddaje krytyce poglądy Petrażyckiego.

Od roku 1922 osiedla się na stałe w Poznaniu i obejmuje stanowisko profesora teorii i filozofii prawa na Uniwersytecie Poznańskim. Pracę habilitacyjną: *Podstawowe pojęcia teorii prawa. Układ prawny i norma prawna*, przedkłada Znamierowski Radzie Wydziału w roku 1924. Pracę tę należy uznać

<sup>4</sup> Cz. Znamierowski, op. cit., s. 36.

<sup>5</sup> Bibliografię prac Czesława Znamierowskiego opracował W. Patryas, „Ruch Filozoficzny” 1968, R. XXVIII, nr 1–2.



za przełomowy moment w twórczości Znamierowskiego. Zostały w niej sformułowane podstawowe dyrektywy metodologiczne i problemy, które autor rozwiązywał w kolejnych swych pracach.

Przed wszystkim Znamierowski postulował oczyszczenie teorii prawa z pseudoproblemów w drodze racjonalnej rekonstrukcji aparatury pojęciowej, wykrywania pomieszkań kategorialnych i hipostaz. Tu znalazło się między innymi rozróżnienie tetycznego i aksjologicznego uzasadniania norm, problem stanowienia norm i rozróżnienie rodzajów ocen.

Od roku 1925 pełni funkcje redaktora działu socjologicznego wielce zasłużonego dla socjologii polskiej „Ruchu Prawniczego, Ekonomicznego i Socjologicznego”, zamieszczając tam wiele własnych artykułów i recenzji. Jednocześnie żywo angażuje się w dyskusję nad programem naprawy studiów prawniczych, wytykając tradycjonalizm i niski poziom metodologiczny aktualnych programów nauczania prawa.

28 października 1939 roku poznańskie gestapo wydało nakaz aresztowania Znamierowskiego za działalność antyniemiecką. Przyznaje po latach, że na tę dystynkcję w pełni zasłużył. „Przez 17 lat ukazywałem młodzieży pozory niemieckiej kultury i czające się za nią widmo barbarzyństwa. Tę kartę moich skromnych dziejów znalazł w archiwum poznańskiego gestapo śp. prof. Zygmunt Wojciechowski. Było jej trzy egzemplarze: dokładnie tyle, że po jednym otrzyma każde z moich dzieci”<sup>6</sup>. Znamierowskiemu udaje się szczęśliwie ukryć przed Niemcami i wojnę przeżywa na wsi w Lubelskiem.

Katastrofa wrześniowa tylko na pół roku przerwała wątek rozpoczętej na rok przed wybuchem wojny podstawowej pracy: *Oceny i normy*. Autor pisze o tym we wstępie: „(...) przypomniałem sobie, że na Titanicu telegrafista słał depeşe iskrowe, póki go nie pochłonięła woda. I już nie pozwalałem sobie na takie omdlenia ducha. Wznowiłem pracę systematyczną i pisałem nawet w dzień, gdy kapitulowała Francja, to znaczy: gdy się zdawało, że runął bezpowrotnie i wszystko zasypał swymi gruzami Świat Wolności. Dyrektywie telegrafisty starałem się być posłuszny przez cały dalszy ciąg wojny, staram się też i dzisiaj. Wydaje się bowiem, że ów telegrafista z Titanica był nie tylko wzorem gentlemana, który włada swymi odruchami, lecz i cennym członkiem tej społeczności, którą uparczywie chciał ocalić. Praca wytrwała, nawet bez nadziei, a choćby i wbrew nadziei, jest bronią groźną nawet dla przemocnego wroga. Wiedzieli dobrze o tym polscy pozytywiści”<sup>7</sup>.

Po zakończeniu wojny Znamierowski w roku 1946 powraca do Poznania i obejmuje swą dawną katedrę. W roku 1948 zostaje członkiem Polskiej Akademii Umiejętności. Przez lata nie ukazują się jego większe prace zbyt odbiegające od ówczesnego tonu panującego w humanistyce. Dopiero poczynając od roku 1957 kolejno zostały wydane: *Oceny i normy* (1957), *Wina i odpowiedzial-*

<sup>6</sup> Cz. Znamierowski, op. cit., s. 33.

<sup>7</sup> Cz. Znamierowski, *Oceny i normy*, Warszawa 1957, s. 7.

ność (1957), *Zasady i kierunki etyki* (1957), *O małżeństwie* (1958), *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie* (1964). We wszystkich tych pracach problemem wiodącym staje się problem współżycia opartego na wymaganiach uczucia życzliwości powszechnej.

W roku 1960 przechodzi Znamierowski na emeryturę, a 26 września 1967 roku po długotrwałej chorobie umiera.

Narczyz Łubnicki w okolicznościowym artykule pisał o Znamierowskim jako o „tytanie pracy”. Zwrot ten tak często nadużywany, ma pełne pokrycie w odniesieniu do pracy Znamierowskiego. Pozostawił on po sobie 14 dzieł systemowych, monografii i podręczników, 3 skrypty, 49 artykułów, 105 recenzji, not krytycznych i polemik, 64 prace publicystyczne, krytyki literackie i notki informacyjne. Osobny dział stanowią przekłady fundamentalnych dzieł z zakresu teorii poznania, logiki, psychologii, etyki i filozofii społecznej. Łącznie spuścizna przekładowa liczy około 10 tysięcy stron.

Obok twórczości uwiecznionej słowem pisanym pozostały wspomnienia o Profesorze Znamierowskim w pamięci jego uczniów. Ze wspomnień tych układa się obraz pedagoga akademickiego, dla którego wykład był w głównej mierze dialogiem z samym sobą, ukazywaniem rzetelnego warsztatu pracy naukowej, w którym dużo było prób, odrzuconych wyników, poszukiwań nowych rozwiązań. W cytowanym poprzednio przemówieniu Znamierowski stwierdził: „Moje wykłady miały podobno pewien walor sugestywności. Słuchacze czuli, że na wykładzie myślę, że z wysiłkiem prowadzę głośno dialog z samym sobą. (...) Ta dyskusja prowadzona z samym sobą na katedrze daleka była od wzorca akademickiego wykładu, nie było w niej uświęconej *tripartitio*, nie było ułatwiających streszczeń. Ale były czasem eksplozje myśli ani przedtem, ani później nie zapisane. I był ładunek emocjonalny, który sprawiał, że rzadko zasypiali słuchacze na moich wykładach”.

Nie odbywały się natomiast w Katedrze Teorii Państwa i Prawa seminaria doktoranckie czy magisterskie o jakiejś systematycznie omawianej problematyce. Jak wspomina profesor Ziemiński, ich uczestnik od 1946 roku, miały one charakter *privatissimum*, w ramach którego profesor odczytywał fragmenty przygotowywanych przez siebie prac, głównie w zakresie socjologii. Skutkiem takiego systemu było to, że mimo, iż miał wielu uczniów, niewiele powstało prac pod formalnym kierownictwem Znamierowskiego.

Na gruncie **etyki** naczelnym celem prac etologicznych i metaetycznych (w znaczeniu dziś przyjętym) deklarowanym przez Znamierowskiego było uściślenie pojęć, przeprowadzenie dokładnych dystynkcji znaczeniowych i analizy sytuacji empirycznych. Nieporozumieniem jednak, mimo uznania dla postępowania analitycznego, byłoby pomawianie Znamierowskiego o formalizm, o sprowadzanie problemów filozoficznych do analizy języka. Przeciwno takim zarzutom, które w krytykach się zdarzały Znamierowski sam protestował: „(...) nigdy w swych dociekaniach nie przestawałem na samej analizie pojęć – pisał – nigdy nie układałem ani filozoficznego, ani socjologicznego słownika. (...) Ale

zainteresowania moje wychodziły zawsze poza analizę terminów: chciałem zawsze choć trochę przyczynić się do tego, by moi czytelnicy dowiadywali się rzeczy nowych o życiu zbiorowym<sup>8</sup>.

Przez podkreślenie roli badań socjologicznych w etyce Znamierowski zbliżał się do postulatów Durkheima, przy stanowczym sprzeciwie wobec uznania odrębnej „duszy kolektywu”. Był przeciwnikiem hipostazowania zbiorowości. Zbiorowość sama nie ma głowy, aby myśleć, ani serca, które mogłoby odczuwać. Znamierowski wychodzi z założenia, że można badania rzeczy złożonych zastąpić badaniem rzeczy prostszych i to nie ze względu na dalekie analogie, ale tożsamość istoty<sup>9</sup>. Stąd we wszystkich podstawowych pracach mamy do czynienia z modelowym ujęciem sytuacji społecznej, gdzie analiza relacji zachodzących między dwiema, ewentualnie trzema jednostkami stanowi podstawę do uogólnień dotyczących całych zbiorowości.

Obok podbudowy socjologicznej dla rozważań etycznych nie mniej ważną podstawę stanowi w twórczości Znamierowskiego analiza psychologiczna. Autora *Ocen i norm* można bez przesady nazwać mistrzem introspekcji i niedoścignionym obserwatorem psychicznych determinantów ludzkich zachowań. Nie jest to psychologia ze współczesnym warsztatem i metodami badawczymi, w których statystyka i komputer często skutecznie eliminują humanistyczny charakter szacownej „nauki o duszy”. U Znamierowskiego mamy do czynienia ze spostrzeżeniami człowieka posiadającego wielką mądrość życiową i czule reagującego na przeżycia bliźnich. Ta postawa zbliżałaby naszego autora bardziej do starogreckich mędrców aniżeli dzisiejszych badaczy ludzkiej psychiki. Trzeba jednak przyznać, że przy niezaprzeczalnym uroku tego typu obserwacji powstają i niebezpieczeństwa. Wielu bowiem orzeczeniom psychologicznym sformułowanym w podstawowych pracach Znamierowskiego można zasadnie zarzucić arbitralność. Czytelnik może odnieść wrażenie, że ma do czynienia z osobistym przekonaniem autora na świat sfery psychicznej, mimo sugestywnej formy bezstronnego opisu, jak gdyby rzeczy tak się miały w istocie. Można sądzić, że zbyt wielkie zaufanie do znajomości emocjonalnej strony jednostki ludzkiej zastosowane do teorii ocen i norm prowadzi wbrew intencjom autora do relatywizmu i subiektywizmu. Z drugiej jednak strony z lektury pism Znamierowskiego wynieść można cenną naukę o konieczności uwzględniania w badaniach etycznych o ambicjach moralizatorskich wiedzy o psychice ludzkiej. Rzecz jedynie w tym, aby znaleźć proporcje między człowiekiem – członkiem grupy społecznej a człowiekiem – jednostką wyposażoną w pewne stałe predyspozycje w miarę odporne na wpływy środowiska. W wypadku Znamierowskiego odnosi się wrażenie, że mistrz analizy izolowanej jednostki, bierze górę nad socjologiem.

---

<sup>8</sup> Ibid., s. 12.

<sup>9</sup> Cz. Znamierowski, *Podstawowe pojęcia teorii prawa*, wyd. II, Poznań 1934, s. 14.

Na podkreślenie zasługuje również formalna strona pisarstwa Znamierowskiego. Wszechstronnie wykształcony humanista, odczuwał zdecydowaną niechęć do konwencjonalnych, oschłych metod wykładu przyjętych przez wielu autorów naukowych rozpraw. Stąd jego wielka troska o literacką rangę dzieła, nawet gdy trzeba to było okupić naruszeniem jego systematyki. Jednak ów literacki walor prac Znamierowskiego, bok niezaprzeczalnego uroku, ma i swoje złe strony. Częste operowanie analogiami i metaforami, sugestywne antropomorfizmy, miłe odczuciom krytyków literackich, nastęrczają niemało trudności interpretatorom doktryny Znamierowskiego.

Drugą typową cechą pisarstwa Znamierowskiego był sprzeciw wobec nągminnego zwyczaju budowania własnych konstrukcji teoretycznych w oparciu o szerokie rozważania historyczno-krytyczne wszelkich możliwych poglądów na dany problemat, jakie znalazły wyraz w literaturze przedmiotu. Zdaniem naszego autora ten „ekshibicjonizm erudycyjny” stanowi raczej wyraz niemocy intelektualnej niż objaw sumiennosci. „Kto chce jakieś zagadnienie rozważać, niechaj przygląda się z uwagą i natężeniem myśli przedmiotom, które chce badać, niech zaś na próżno nie rozpytuje innych, co myślą o tej sprawie, lub przynajmniej gdy rozpatrywać już zaczął, niechaj nie powtarza niepotrzebnie wszystkiego, co mu mówiono. Kto chce sam powiedzieć coś o jakiejś rzeczy, niechaj nie przygotowuje nas do tego długim wyliczaniem tego, co fałszywie inni o tej sprawie mówili. Wszystkich błędnych zdań o danym przedmiocie, jakie tylko są możliwe, nie obejmie nawet najbardziej skrupulatne przedstawienie manowców myśli ludzkiej”<sup>10</sup>. Sformułowanej tu zasadzie pozostał Znamierowski wierny całe życie. Wyrazem tego było całkowite pomijanie w tekstach przypisów, a autorzy, których koncepcje były wykorzystane, otrzymywali krótkie podziękowanie we wstępach. Na przykład we wstępie do *Ocen i norm* Znamierowski wspomina, że przez całe życie nieodstępnymi jego towarzyszami były dzieła W. Jamesa, T. Lippsa, A. Marshalla, B. Russela, Ch. Sigwarta, F. Brentana, A. Shanda, G. Simmla, C.D. Broada, G.F. Stouta, G.E. Moore’a oraz B. Malinowskiego. Pod ich łącznym i złożonym wpływem – stwierdza Znamierowski – uczył się myśleć o tym, co przeżywamy w naszej duszy i co się dzieje w życiu zbiorowym. Z podobnych wzmianek możemy wnosić o autorach, z których poglądami Znamierowski się solidaryzował. Natomiast nie lada zagadki stają przed czytelnikiem, który stara się rozszyfrować postać będącą przedmiotem krytyki.

Maniera pisarska Znamierowskiego szczególnie w okresie międzywojennym spotykała się z ostrymi zarzutami recenzentów. Przyjęta bowiem przez autora anonimowa metoda krytyki w wielu wypadkach ułatwia mu zadanie, pozwala na dość swobodne przedstawianie myśli przeciwnika, jednak poddane mu krytyce odmawia prawa polemiki, ponieważ imiennie nie został zaatakowany. Na ten między innymi brak zwrócił uwagę Kotarbiński, recenzując w 1931

---

<sup>10</sup> Ibid., wyd. I, 1927, s. 1.

roku *Prolegomena do nauki o państwie*. Oto fragmenty tej oceny: „Od razu przy pierwszym spojrzeniu uderza w tej książce to, czego w niej nie ma. Książka teoretyczna bez odnośników, bez cytat, bez nazwisk, z wyjątkiem kilku wymienionych w przedmowie i jednego – w indeksie. Świadomie i celowo wyrzucono ten balast za burtę, by tym swobodniej obcować z morzem oderwanych zagadnień. Takiej amnezji uniwersalnej towarzyszy – trudno przypuszczać inaczej – amnestia uniwersalna dla tych, którzy ewentualnie nie będą cytowali *Prolegomenów*. Nie ma polemiki w tej książce. Nie ma w niej tezy kardynalnej. Bo twierdzenia tu w ogóle roli głównej nie grają. (...) Gdyby nie barwne nitki wplecionych luźno spostrzeżeń psychologicznych i przygodnych różnotematycznych aforyzmów, miałyby się przed sobą samo prawie przedziwo arbitralnej w zasadzie konstrukcji pojęciowej. (...) Nie jest to ani system, ani traktat, ani kompendium. Jest to natomiast coś w rodzaju słownika umajonego dygresjami przy okazji słów. (...) Twórca słownika sam projektuje swój język, w zasadzie nie tłumacząc się, podobnie jak prawodawca nie tłumaczy się, ogłaszając prawo”<sup>11</sup>.

Wyżej wskazano, że w okresie okupacji i przez następne lata Znamierowski skupia się głównie wokół problematyki etycznej. Kilkudziesięcioletnia praca zaowocowała przede wszystkim systemowym dziełem *Oceny i normy* i mniej znaną rozprawą: *Etyka znów normatywna*, opublikowaną w: *Charisteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze W. Tatarkiewiczowi w 70 rocznicę urodzin*, wydane w roku 1960. W pracy tej Znamierowski sformułował swoją oryginalną koncepcję przedmiotu i struktury „etyki warunkowo normatywnej”, którą przeciwstawia dotychczasowemu rozumieniu etyki.

Według naszego autora etyka tradycyjna widziała swe zadanie w formułowaniu wskazań, jak należy postępować. Dlatego określano ją jako naukę o słusznym czy też należytych postępowaniu, przy najczęściej milczącym założeniu, że zwroty zawarte w tych określeniach są jednoznaczne i ogólnie zrozumiałe. Ów optymizm nie znajdzie jednak potwierdzenia, jeśli „krytyczna uwaga” wniknie głębiej w sens zwrotu „słuszne postępowanie”. Bo wówczas rozwinię się cały łańcuch pojęć, z których każde wymaga wnikliwego opisu. „Postępowanie składa się z działań; słuszne jest działanie, gdy stwarza to, co dobrze jest, by istniało; dobrze jest, by istniało to, co w danej sytuacji jest najlepsze z rzeczy możliwych; najlepsze jest to, co przerasta inne rzeczy dodatnio cenne”<sup>12</sup>.

Uświadomienie sobie przez etyków wagi analizy pojęć zawartych w prezentowanym wywodzie doprowadziło – zdaniem Znamierowskiego – do wyodrębnienia z etyki samoistnej dziedziny, **teorii ocen**, mniej szczęśliwie określanej

---

<sup>11</sup> T. Kotarbiński, *Czesław Znamierowski: Prolegomena do nauki o państwie*, „Przegląd Filozoficzny” 1931, z. 1.

<sup>12</sup> Cz. Znamierowski, *Etyka znów normatywna*, w: *Charisteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Wł. Tatarkiewiczowi w 70 rocznicę urodzin*, Warszawa 1960, s. 305.

jako teoria wartości. Teoria ocen stanowi według naszego autora dział psychologii, jest teorią przeżyć, w których dokonują się oceny, a nie teorią dotyczącą wypowiedzi wyrażających oceny.

Po wydzieleniu z etyki teorii ocen pozostaje w tradycyjnym jej rozumieniu rozległe zadanie formułowania wskazań, jak należy postępować. Zadanie to przeciwstawia etykę nauce. Nauki, według Znamierowskiego, chcą tylko stwierdzać, ustalać fakty oraz związki między faktami. „Etyka zaś ma **ustanawiać** wskazania, wzorce, normy, jak postępować. Tamte nauki czerpią swe twierdzenia z tego, co poddaje staranna obserwacja i myśl wnikająca w związki między danymi doświadczenia; tą obserwacją i myślą nie ma kierować żadne pragnienie poza dążeniem do poznania rzeczy. Etyka ma czerpać swe wskazania z jakiegoś innego źródła i ma dokonywać jakiegoś działania, które nie jest stwierdzeniem. Z mocy tego działania mają powstawać normy, które mają jakoś obowiązywać. Dlatego uznano ją za normatywną, stawiając ją obok dwóch innych nauk, również jakoby normatywnych, którymi miały być logika i estetyka, również stanowiące o tym, jak być powinno”<sup>13</sup>.

Przy takim określeniu zadań powstało kłopotliwe pytanie, czy dyscyplina dyktująca wskazania oparte na ocenach może pretendować do grona nauk. Wskazano przecie, że ocena nie należy do postawy badawczej i wprowadzona do niej, narusza bezstronność obserwacji i fałszuje wyniki badań.

Etyka tradycyjna broniła swych praw do dyktowania kategorycznych imperatywów, norm bezwarunkowych i niezrelatywizowanych przez odwoływanie się do normodawczej, nieomyłnej **intuicji** deontologicznej, rozumianej przez Znamierowskiego jako „bezpośrednie wyczucie czy poczucie, że to a to być powinno, że obowiązkiem jest czynić tak a nie inaczej”. Rzecz jednak w tym, że niezwykle trudno udowodnić istnienie owej nieomyłnej intuicji, o czym świadczą rozbieżności poczucia powinności u tego samego człowieka w różnym czasie, a tym bardziej u ludzi różnych epok.

Krytycy „bezwzględnej etyki w ujęciu tradycyjnym” otrzymują wiele argumentów, odwołując się do teorii ocen. Teoria ta bowiem wskazuje, że poczucie powinności nie powstaje w świadomości jako „głos nie znanego i nie dociezonego zaświata”, lecz że kształtuje się jako konsekwencja pewnego łańcucha przeżyć i jako takie „ma zawsze indeks indywidualny oceniającej jednostki i jest zrelatywizowane do pewnego określonego uczucia czy dążenia”<sup>14</sup>. Przy takim postawieniu sprawy słusznie pyta Znamierowski, jak jest możliwe, by czyjeś indywidualne poczucie mogło znajdować wyraz we wskazaniach etyki, i jaka jest racja, by ten, kto pisze traktat etyczny, podawał swe dyrektywy w aureoli

<sup>13</sup> Ibid., s. 306.

<sup>14</sup> Ibid., s. 307. Szeroko o przeżyciu oceny, ich rodzajach i poczuciu powinności w: *Ocenach i normach*. Również: S. Katafias, *Ogólna teoria ocen Czesława Znamierowskiego* (1988–1967) w: „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, *Filozofia* IV 1979, s. 47–67.

nieomyślności i powszechności? Jeśli nie ma podstaw do przyznania racji jednej spośród wielu koncepcji notowanych w historii etyki normatywnej, to jej „normodawcze roszczenia są równie bezpodstawne, jak urojenia obłąkanego, który by swym reskryptem chciał obdarzyć swój naród lepszym prawem”<sup>15</sup>. Ostateczny wniosek, do którego dochodzi Znamierowski może być tylko jeden: etyka normatywna odwołująca się do intuicji deontologicznej, roszcząca sobie pretensje do bezwzględności, nie ma racji bytu. „Chyba, że zacznie po prostu, bez **roszczeń normodawczych**, opisywać, jakie normy postępowania mają obieg w różnych zbiorowościach ludzkich, ale to rejestrowanie norm należy do opisu zbiorowości ludzkich, który już wzięła na siebie etnografia i socjografia. Władza dotąd i majestatem osnuta etyka ma teraz wybór: być skromnym działem etnografii, albo nie być w ogóle. Lecz nawet gdy już się godziła na takie swe pomniejszenie, ludzie konsekwentni niemiłosiernie chcieli jej zabrać jeszcze i tradycyjne miano i nazwać ją neologicznie **etologią**”<sup>16</sup>.

Znamierowski stwierdzając, że nie widzi racji bytu dla „wyniosłej uzurpatorki”, jaką była dawna etyka, stara się jednak znaleźć podstawy dla nowej etyki normatywnej przy innym niż tradycyjne wyznaczeniu zadań. Za punkt wyjścia przyjmuje fakt istnienia grupy nauk stosowanych, którym nikt nie odmawia prawa przebywania w rodzinie nauk co więcej, cieszą się one dobrą sławą i społecznym poparciem. Nauki te, np. nauka o hodowli roślin i zwierząt, o leczeniu chorób, o budowaniu maszyn itp., dają wskazania a więc są normodawcze. Z tym, że w odróżnieniu od tradycyjnej etyki są skromniejsze w swych normodawczych roszczeniach. Normy sformułowane na ich gruncie nie odwołują się do żadnej tajemniczej intuicji, nie są bezwarunkowe, a występują raczej w formie doradczej. I tak np. nauki medyczne nie narzucają dbania o zdrowie, a jedynie podpowiadają, że kto chce zachować zdrowie, powinien leczyć się określonymi środkami lub tak czy inaczej postępować. „Nie dokonują żadnych ocen w zastępstwie czy też w imieniu zainteresowanych i nie narzucają im żadnych bezwzględnych obowiązków”<sup>17</sup>. Uczony reprezentujący jakąś z nauk stosowanych stara się na podstawie praw ustalonych przez różne nauki wskazywać środki realizacji określonych celów tym, którzy te cele chcą osiągnąć.

Biorąc, w swym przekonaniu, dobry przykład z nauk stosowanych, Znamierowski proponuje nowe ujęcie przedmiotu etyki normatywnej. Ma ona wskazywać ludziom zgubionym w trudnych sytuacjach życiowych, jak działać, czy jak postępować. Powołanymi do udzielania takich rad mieliby być uczeni, którzy poznali „głębnię duszy ludzkiej”. Autor *Ocen i norm* żywi przekonanie, że biorąc sobie za wzór inne nauki stosowane, etyka normatywna znajdzie swe uzasadnienie i stanie się zbiorem wskazań poprawnie zbudowanych. „I nie bę-

---

<sup>15</sup> Ibid., s. 307.

<sup>16</sup> Ibid., s. 307. Również: Cz. Znamierowski, *Zasady i kierunki etyki*, Warszawa 1957.

<sup>17</sup> Ibid., s. 308.

dzie to nauka promulgująca nakazy nie wiedzieć czym legitymowane, nie będzie to więc etyka bezwzględnie normatywna, do czego miała pretensje stara etyka filozofów. Będzie to etyka znów normatywna, ale normatywna względnie, warunkowo. Nie będzie władczo stanowiła norm bezwzględnych, lecz będzie skromnie ustalała, że kto ocenia rzeczy w pewien sposób i dąży do pewnego celu, ten powinien uczynić to a to”<sup>18</sup>.

O tym, czy formułowane przez etykę normy są słuszne, czy prawdą jest, że kto chce osiągnąć dany cel, powinien im się podporządkować, można – zdaniem Znamierowskiego – dyskutować zupełnie tak samo, jak o tym, czy ciecz bordoska niszczy na roślinach pasożyty. Stwierdzenie, że etyka normatywna stanowi jedną z nauk stosowanych wskazującą należne postępowanie, nie wydziela jeszcze właściwego terenu jej badań. To było między innymi brakiem starej etyki filozofów, że nie uświadamiała sobie jasno, jakiej dążności służy i najczęściej starała się służyć jednocześnie wielu z nich. Aby uniknąć tego błędu, należy przeprowadzić ostre linie graniczne między różnymi naukami o postępowaniu. I tak dążeniu, by najmniejszym nakładem energii osiągnąć maksymalny skutek, służy **prakseologia**, nauka opisowa przedstawiająca różne sposoby wydajnego działania, na której następnie opiera się **technika działania**, nauka stosowana, „która swymi wskazaniem obejmuje działanie we wszystkich dziedzinach życia”<sup>19</sup>.

Obok troski o maksymalnie sprawne działanie tkwi w naturze człowieka potrzeba osiągnięcia szczęścia. W wielu koncepcjach filozoficznych właśnie wskazania, jak zdobyć szczęście, traktowano za właściwe posłannictwo etyków. Jednak „w ramach tych rozważań o szczęściu może się zgoła nie zjawić myśl o człowieku dobrym i o czynie słusznym, a w etyce wedle potocznego znaczenia tego terminu z pewnością mowa być musi i o jednym i o drugim”<sup>20</sup>. Stąd propozycja, by naukę lub technikę osiągania szczęścia nazwać **eudajmonologią**. W historii eudajmonologii zarysowały się dwa nurty. Jedni filozofowie skupiali uwagę wyłącznie na izolowanej jednostce, proponując jej indywidualną receptę na szczęście, przy maksymalnym uniezależnieniu jednostki od otoczenia. Drudzy, realnie dostrzegający sprzężenie jednostki z otoczeniem, wskazywali, jak ma się zachowywać, by od ludzi doznawać jak najmniej przykrości i jak najwięcej przyjemności. W ostatnim wypadku, mimo że dyktowane wskazania mają na widoku innych ludzi, nie wchodzi jeszcze w zakres etyki, ponieważ, zadaniem Znamierowskiego, nakazują zachowanie mające na widoku jedynie korzyść własną działającego.

„W potocznym rozumieniu, które my tu przyjmujemy, etyka daje wskazania, co czynić i czego nie czynić ze względu na dobro innych ludzi. Generatorem takich wskazań jest **życzliwość powszechna**, która właśnie troszczy się

---

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., s. 301.

<sup>20</sup> Ibid., s. 312. Również: Cz. Znamierowski, *Zasady i kierunki etyki*, wyd. cyt., s. 73.



o dobro wszystkich ludzi w równym stopniu i dezaprobuje czyny, które nie liczą się ze wszystkimi ludźmi i czynią krzywdę komukolwiek”<sup>21</sup>.

Przy takim rozumieniu zadań etyki normatywnej etyk jawi się jako specjalista wskazujący, co czynić i czego nie czynić, by jak największa była globalna suma szczęścia wszystkich ludzi przy najmniejszej sumie ich cierpienia. Według Znamierowskiego etyk „(...) przyjmuje to zamówienie od życzliwości powszechnej tak, jak lekarz przyjmuje zamówienie na swe wskazania od dążności, by zachować zdrowie. Nie musi etyk sam żywić tę życzliwość powszechną; wystarczy, jeśli umie kompetentnie ustalać, co zalecałby czynić, gdyby sam kierował się tym uczuciem”<sup>22</sup>.

Przez stwierdzenie możliwości zachowania neutralności aksjologicznej przez etyków autor przygotowuje sobie grunt do odparcia ewentualnego zarzutu, jakoby wskazania etyki były tylko wyrazem uczuć i dążności jej twórców. Etyk jedynie stwierdza, że tworząc normy, kieruje się wyłącznie nakazami uczucia życzliwości powszechnej i baczy, by żadne inne uczucie nie miało dostępu do jego badań. „Tak jasno i wyraźnie formułując swój punkt wyjścia i swą postawę oceniającą, etyk zdaje się usuwać wszelkie niebezpieczeństwo subiektywizmu, to znaczy: tego, iż każdy etyk będzie ustalał swe wskazania pod wpływem złożonego i swoistego indywidualnie splotu uczuć. Każde wskazanie etyki ma wszak taką postać: jeśli chcesz największej sumy szczęścia dla jak największej liczby ludzi, to powinieneś postępować w sytuacjach danego typu tak a tak. Takie wskazania nie narzucają nikomu powszechnej życzliwości, lecz tylko ustalają niezależny od indywidualnego kaprysu związek między tą życzliwością a tym, co z jej stanowiska czynić należy”<sup>23</sup>. Etyka normatywna w nowym ujęciu, a więc etyka względnie normatywna, zasługuje sobie według Znamierowskiego na miano nauki przez ograniczenie swych roszczeń do precyzowania dyrektyw technicznych, będących odwróceniem zdań opisowych w związkach między jakimś postępowaniem ludzkim a oczekiwanymi rezultatami.

Propozycje unaukowania etyki normatywnej przez wiązanie jej wskazań z naukami szczegółowymi (psychologią, socjologią, etnografią, historią) oraz przez ograniczenie jej imperatywnych roszczeń ma już w historii etyki swoją tradycję, sięgającą głównie początków drugiej połowy XIX wieku. Od tego czasu notujemy totalne ataki na „starą etykę filozofów”, „uliczny kram taniej moralistyki” (według określeń A. Świętochowskiego), przy jednocześnie podejmowanych próbach zrationalizowania nauki o postępowaniu powinnym. Uzasadnieniem tych poczynań miały być teorie wskazujące na genetyczny i funkcjonalny związek moralności z biologiczną i społeczną egzystencją człowieka.

Darwin włączył moralność do wielkiego procesu ewolucji gatunków i starał się wykazać jej służebną rolę wobec interesów grupy, w której obowiązuje.

---

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid., s. 312.

<sup>23</sup> Ibid., s. 313.

Przy stwierdzeniu, że ludzkość podlega rozwojowi, narzucało się samo przez się, że ewolucji muszą podlegać również przekonania moralne. Z kolei badania socjologów wskazały na społeczne determinanty akceptowanych przez grupę ocen i norm. W tym miejscu podkreśla się szczególne znaczenie i wpływ prac E. Durkheima.

Moralność stała się też przedmiotem zainteresowania psychologów. Współcześnie J. Pieter stwierdza, że „konstrukcja naczelnego dobra i naczelnej powinności jest niejako przetłumaczeniem wiedzy o tym, co jest, co tkwi faktycznie w człowieku, na to, co w nim być powinno. Jest niejako normatywną stylizacją przekonań o faktycznych zrębach natury ludzkiej. Ideał etyczny jest nadbudową wiedzy o faktach psychologicznych”<sup>24</sup>.

Rozwój nauk o jednostce i społeczeństwie odkrywających mechanizmy ludzkich zachowań, naturalne postawy i dążenia, budził nadzieję na możliwość konstruowania zbioru reguł uzasadnionych, a jednocześnie dostosowanych do obiektywnych tendencji rozwojowych rodzaju ludzkiego. Podkreślając rolę badań empirycznych, których przedmiotem byłyby zjawiska moralne lokowane w miejscu i czasie, krytykując tradycyjny model etyki, zdawano sobie jednocześnie sprawę z konieczności istnienia dyscypliny wspomagającej ludzi w ich trudnych życiowych wyborach. „Nasze badania – pisał Durkheim – nie zasługiwałyby nawet na godzinę trudu, gdyby miały zaspokajać wyłącznie pewne zainteresowania teoretyczne”<sup>25</sup>. Jego zdaniem czysto opisowe traktowanie moralności pozwoli na przejście do kompetentnego określenia ideału „stanu zdrowia moralnego”. Podobnie Świętochowski, traktując tradycyjną etykę jako „beżładne mędrkowanie”, postuluje nowy jej model, według którego etyka ma stanowić „uzasadniony psychologicznie i rozumowo zbiór reguł postępowania w danym czasie i miejscu”<sup>26</sup>.

Niemal równoległe do omawianego nurtu, opierającego etykę na naukach empirycznych, rozwija się od początku XX wieku stanowisko konkurencyjne, reprezentowane przez intuicjonistów. Odwołując się do przestrogi sformułowanej przez D. Hume’a, że ze zadań o faktach nie wynikają logicznie zdania o powinnościach, podważają oni optymistyczne przeświadczenie, jakoby można zbudować nową etykę wyłącznie na danych socjologii, psychologii czy etnografii. Odkrycie tego, czego ludzie zazwyczaj pożądamy, do czego zmierza w swym rozwoju ludzkość, nie może stanowić podstawy wskazań, do czego powinni dążyć. Intuicjonistów, generalnie biorąc, łączy przeświadczenie, że terminem „dobry” oznaczamy jedyną w swoim rodzaju, obiektywnie przysługującą przedmiotom cechę, która ukazuje się nam w bezpośrednim przeświadczeniu intuicyjnym. Natomiast poszczególnych przedstawicieli tego kierunku różni rozumienie samej intuicji (jedni przypisują jej charakter emocjonalny, inni ra-

<sup>24</sup> J. Pieter, *Etyka a nauki o zjawiskach moralnych*, Warszawa 1967, s. 156.

<sup>25</sup> E. Durkheim, *De la division du travail social*. 1893, s. XXXIX.

<sup>26</sup> A. Świętochowski, *Etyka i etologia*, „Przegląd Filozoficzny” 1900, s. 368.

cjonalny). Brak także zgody co do przedmiotów odkrywanych dzięki intuicyjnemu wglądowi. Niemniej rzecznicy intuicjonizmu są przeświadczeni, że istnieje możliwość zbudowania empirycznej etyki normatywnej, z tym, że przedmiotem doświadczenia, na którym powinna się opierać, są nie zmysłowo uchwytny cechy naturalne, lecz owe swoiste cechy odkrywane intuicją.

Jak więc z tego wynika, zabiegi wokół unaukowania etyki stanowią przedmiot rozważań niemal wszystkich liczących się kierunków etycznych. Wyjątek być może stanowi skrajny emotywizm dla którego, sądy wartościujące w ogóle nie są sądami a jedynie okrzykami wyrażającymi aprobatę bądź dezaprobatę. Przy takim podejściu co najwyżej można by mówić o unaukowieniu moralistyki skłaniającej ludzi do akceptacji określonych twierdzeń lub przyjęcia postaw zalecanych przez etyka.

Możemy więc stwierdzić, że Znamierowski włącza się swym głosem do dyskusji, która już wcześniej doprowadziła do polaryzacji stanowisk. W tej sytuacji powstaje pytanie, czy propozycja Znamierowskiego wnosi do tej dyskusji pomysły nowe, czy też odnajdujemy w niej wątki skądinąd znane. By na nie odpowiedzieć, zatrzymamy się przy dwóch, jak sądzimy, podstawowych kwestiach. Jedną byłaby ocena dotychczasowej etyki, drugą – sama propozycja unaukowania etyki normatywnej.

Zauważyliśmy, że Znamierowski zgodnie z duchem swojej epoki przejmując postawę krytyczną wobec „starej etyki filozofów”. Krytyka ta opiera się na dwóch różnych kryteriach. Gdy w *Zasadach i kierunkach etyki* klasyfikuje kierunki etyczne, miarą ich rangi staje się stopień angażowania uczucia życzliwości powszechnej w preferowanych ocenach i normach i zalecanych wzorach osobowych. Dlatego najwyżej zostaje ulokowany eudajmonizm społeczny, właściwie jedyna – zdaniem Znamierowskiego – *stricte* moralna koncepcja w dziejach etyki. Dla innych propozycji należałoby rezerwować termin „etos”.

Innym natomiast probierzem posługuje się wówczas, gdy ustosunkowuje się do rozmaitych sposobów uzasadniania zalecanych przez etyków wartości. W tym wypadku o sympatii naszego autora decyduje stopień nasycenia danej doktryny argumentacją psychologiczną i socjologiczną. Sądzić należy, że w tym wypadku Znamierowski pozostaje w zgodzie z tendencjami prezentowanymi przez ewolucjonizm, przez socjologizm szkoły Durkheima i przez ten odłam psychologizmu, który w znajomości praw rządzących ludzką psychiką upatruje grunt, na którym można wznosić system ocen i norm. Stąd ostra krytyka intuicjonizmu, nawiasem mówiąc, dość powierzchowna. To stanowisko nakazuje Znamierowskiemu wyłączyć z zakresu etyki naukowej wszelkie systemy szukające swych uzasadnień w sferze nadprzyrodzonej, aczkolwiek wysoko cenili wkład chrześcijaństwa w rozwój uczucia życzliwości powszechnej.

Próba wprowadzenia etyki do rodziny nauk stosowanych w postaci etyki względnie normatywnej nie było dla Znamierowskiego, o czym wyżej wspomnieliśmy, celem samym w sobie. Etyka naukowa miała przede wszystkim w stopniu wyższym niż dotychczasowa moralistyka udoskonalić człowieka

i jego stosunki z innymi ludźmi. Najdobitniej świadczą o tym zdania napisane w 1946 roku i zamieszczone we wstępie do *Ocen i norm*. „Nie tylko wiem, lecz czuję każdym fibrem ciała i duszy, że dziś więcej niż kiedykolwiek Dola Ludzka napuchła od cierpień i że ratunek jej potrzebny od zakłamania, barbarzyństwa i okrucieństwa natychmiast, bez straty jednej chwili. Ale wiem jednocześnie ze smutkiem, który graniczy z rozpaczą, że dziś, w obecnym swym zacofaniu i uwstecznieniu, nauki społeczne nie są zdolne dać pomocy życiu. Na pewien czas, nie wiedzieć jeszcze jak długi, sprawy bieżące trzeba zostawić, niestety, znachorom społecznym, którzy mają więcej intuicji czy tupetu niż wiedzy logicznie artykułowanej. I trzeba ku pocieszeniu własnemu wierzyć, że intuicja znachorów co najmniej podtrzyma i zachowa ludzkość aż do chwili, gdy nauki społeczne upodobnią się do biologii i zaczną służyć potrzebom lecznictwa społecznego”<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Cz. Znamierowski, *Oceny i normy*, wyd. cyt., s. 9.

Krzysztof Łastowski

## Wspomnienie o Profesorze Zygmuncie Ziemińskim

19 maja 1996 r. zmarł w Poznaniu Profesor Zygmunt Ziemiński, członek Poznańskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, emerytowany profesor Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, członek rzeczywisty Polskiej Akademii Nauk. Był wybitnym znawcą filozoficznych i logicznych problemów stanowienia prawa, twórcą poznańskiej szkoły teoretycznoprawnej. Społeczność Uniwersytetu obdarzała go wielkim zaufaniem. Był członkiem licznych towarzystw naukowych polskich i zagranicznych, członkiem Komitetów redakcyjnych serii monograficznych i czasopism naukowych, zarówno polskich jak i zagranicznych, redaktorem naczelnym „Ruchu Prawniczego, Ekonomicznego i Socjologicznego”. Ostatnim wystąpieniem publicznym Profesora był wykład plenarny na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu w 1995 r., poświęcony pojęciu sprawiedliwości.

Profesor Zygmunt Ziemiński urodził się 1 czerwca 1920 r. w Warszawie. Studia prawnicze ukończył w 1947 roku w Uniwersytecie Poznańskim, by po dwóch latach obronić pracę doktorską nt. *Procesy o zniewagę jako problem techniki społecznej*, pod promotorstwem prof. Czesława Znamierowskiego. Stanowisko docenta uzyskał w 1955 r. na podstawie książki *Podłoże społeczne przysposobienia dziecka*. W 1963 r. mianowany został profesorem nadzwyczajnym, a w 1970 roku – profesorem zwyczajnym.

Pracę w Uniwersytecie im. A. Mickiewicza rozpoczął w 1947 roku, najpierw jako wolontariusz, potem, od 1949 r., po ukończeniu studiów filozoficznych w zakresie socjologii, został asystentem, a następnie adiunktem w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa. Wtedy też związał się z prof. Kazimierzem Ajdukiewiczem, którego był seminarzystą. Od roku 1962 kierował w UAM Zakładem Prawniczych Zastosowań Logiki, a od 1981 – Katedrą Teorii Państwa i Prawa UAM. Wykształcił wybitnych znawców prawa – profesorów, którzy kontynuują obecnie jego badania, a także profesorów filozofii; do tego grona należą m.in. prof. prof.: L. Nowak, W. Patryas, A. Klawiter, K. Świrydowicz. Przez liczne pokolenia prawników nazwany był Gandhim.

Zygmunt Ziemiński zasadniczą część swej twórczości naukowej poświęcił filozofii prawa, zwanej w Polsce teorią prawa. Jego styl uprawiania tej

dziedziny wymagał respektowania ostrzejszych – niż zwykle przyjmowane – rygorów naukowości. Profesor Ziemiński postawił przed sobą ambitny program uczynienia z filozofii prawa ogólnej dyscypliny naukowej, wyjaśniającej wszystkie aspekty zjawisk prawnych: od aspektu językowego (problemów interpretacji tekstów prawnych) aż po aspekt aksjologiczny.

Ten program badawczy konsekwentnie realizował. Rezultatem tak szeroko zakrojonych badań była seria monografii, poświęcona kolejnym aspektom zjawisk prawnych (logicznym, filozoficznym, socjologicznym, etycznym, aksjologicznym). Aspektowi czysto językowemu poświęcona jest książka *Logiczne podstawy prawoznawstwa* (Warszawa 1966). „Czystej”, tradycyjnej filozofii prawa poświęcony jest jego podręcznik *Teoria prawa* (Warszawa–Poznań 1972). Aspekt socjologiczny podejmuje praca *Podłoże społeczne przysposobienia dziecka* (Warszawa 1956), a potem *Socjologia prawa jako nauka prawna* (Warszawa–Poznań 1975). Aspekt metodologiczny przedstawił w monografii *Metodologiczne zagadnienia prawoznawstwa* (Warszawa 1974), a aksjologiczny w pracach: *Etyczne problemy prawoznawstwa* (Warszawa 1972) i *Wstęp do aksjologii dla prawników* (Warszawa 1990). Dalsze rozprawy, rozwijające idee główne tego programu to m.in.: *Analiza pojęcia czynu* (Warszawa 1972) czy (wspólna z S. Wronkowską i M. Zielińskim) książka *Zasady prawa. Zagadnienia podstawowe* (Warszawa 1974). Zwieńczeniem poglądów była zaś monografia *Problemy podstawowe prawoznawstwa* (Warszawa 1980). Jak głosi opinia znawców dzieła Profesora: „Na tle światowej literatury filozoficznoprawnej dorobek naukowy Z. Ziemińskiego jest ewenementem: żaden z filozofów prawa nie stworzył podobnie wszechobejmującego dzieła”.

Profesor Ziemiński wysoko cenił filozofię analityczną, a w zakresie analizy pojęć prawnych starał się nawet stosować jej zasady. Jest autorem podręcznika logiki dla prawników pt. *Logika praktyczna* (ukazało się już 18 wydań, nie licząc wydań skryptowych i wydania angielskiego); wychowały się na nim pokolenia studentów prawa i kierunków humanistycznych Uniwersytetu. Z treści tej książki widać, że odnosił się z sympatią do pozytywizmu, cenił klarowność wywodów.

Profesor głęboko angażował się w działalność społeczną, wykorzystywał w niej swą ogromną wiedzę i doświadczenie dla dobra publicznego. W latach 1974–1979 był konsultantem Zespołu Rady Legislacyjnej do spraw przygotowania projektu ustawy o tworzeniu prawa, w latach 1969–1983 był członkiem Rady Naukowej Instytutu Państwa i Prawa PAN, a w okresie od 1987–1990 r. członkiem Komitetu Nauk Prawnych PAN. Od 1989 r. członkiem Rady Legislacyjnej przy Prezesie Rady Ministrów.

Na Wydziale Prawa i Administracji UAM, gdzie przepracował całe życie, uznawany był za „sumienie Wydziału”. W swych poglądach i radach czy polemikach odwoływał się do uniwersalnego systemu wartości. Był osobą bardzo religijną i tego nie ukrywał, ale i nie czynił ze swej wiary ostentacji. Nikomu nie odmawiał pomocy, ni rady. Był niepodważalnym autorytetem moralnym. Jed-

nocześnie miał wręcz niezwykle poczucie humoru. Odznaczał się też wysokim wzrostem. A w czasie wojny, gdy był żołnierzem Armii Krajowej, przyjął pseudonim „Krótki”. Zapewne jednak spokój, ważenie racji, przesądziły, że przyłnął do Niego – przekazywany przez liczne pokolenia prawników – przydomek Gandhi. Był – już za życia – legendą Wydziału i Uniwersytetu Poznańskiego.



**Jan Pátočka (1907-1977)**



Czesław Głombik

## Dzieło Jana Patočki w bibliograficznym przeglądzie

W kwietniu 1997 roku ukazała się długo przygotowywana i wielokrotnie zapowiadana bibliografia Jana Patočki (1907–1977)<sup>1</sup>. Pracę nad nią sygnalizował wiedeński Institut für die Wissenschaften vom Menschen już w roku 1993 i w kolejnych latach – w ogłaszanych programach działalności – wiadomość tę konsekwentnie potwierdzał. Bibliografia została ostatecznie wydana w Pradze, udostępniło ją praskie wydawnictwo *Oikoymenh* (oficyna całkowicie nastawiona na publikowanie dzieł z zakresu klasycznej oraz współczesnej literatury filozoficznej, która w 1990 powołała także nowy, jeden z aktualnie ukazujących się w Czechach periodyków filozoficznych: „Reflexe”), natomiast jej edycją zajęły się dwie instytucje – wspomniany już Institut w Wiedniu oraz Archiv Jana Patočki w Pradze. Wskazać należy, że bibliografia ukazała się w roku w dwójnasób upamiętniającym Patočkę: 90-lecia jego urodzin i 20-lecia śmierci.

Trzystustronicowa książka posiada strukturę trójdziałową. Część pierwsza, objętościowo największa (s. 11–184), zawiera w układzie chronologicznym teksty Patočki, opublikowane w latach 1928–1996. Uzupełnieniem tej części jest wykaz przekładów dzieł, także artykułów, z światowego piśmiennictwa filozoficznego, jakich dokonał czeski filozof. Kolejna część (s. 185–230) przynosi alfabetyczny rejestr tekstów Patočki wraz z odnotowanymi nazwiskami osób i kluczowymi pojęciami, jakie dla prac tych są charakterystyczne. Wydawcy zadbali o możliwie największą przejrzystość tego fragmentu bibliografii poprzez wskazanie języka, w którym dana pozycja jest dostępna: prace Patočki, drukowane w czternastu językach, doczekały się szerokiego umiędzynarodowienia czytelniczego. Dział ten uzupełnia przegląd nazwisk autorów, tytułów czasopism i pism zbiorowych, recenzowanych w swoim czasie przez Patočkę. Część ostatnia (s. 231–303) to bogaty zestaw literatury przedmiotowej – monografii, rozpraw, artykułów, materiałów pokonferencyjnych, omówień oraz not,

---

<sup>1</sup> Por.: *Jan Patočka. Bibliografie 1928–1996*. Sestavili Jiří Němec a David Souček, dohotovili Ivan Chvatik, Karel Novotný, Věra Soudilová-Schifferová a Ladislava Švandová. Na vydání se podílejí Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Wien a Archiv Jana Patočki, Praha 1997.

poświęconych to życiu i działalności Patočki, to analizie jego myślicielskiego dorobku.

Początki prac nad bibliografią Patočki związane są z inicjatywą, a jaką w roku 1984 wystąpił Institut für die Wissenschaften vom Menschen<sup>2</sup>. Chodziło przede wszystkim o gromadzenie, inwentaryzowanie i udostępnianie dla celów badawczych pism Patočki w taki sposób, by na miejscu, a więc w Wiedniu, mogły służyć zainteresowanym uczynom, a jednocześnie były skutecznie chronione przed możliwymi ingerencjami obcych służb, nie mających nic wspólnego z filozofią i kulturą. Z inicjatywą tą połączony był również zamysł – już zrealizowany – wydania w pięciu tomach, i w języku niemieckim, najważniejszych prac Patočki. Tomy wydano w latach 1987–1992 w Verlag Klett–Cotta w Stuttgarcie, a każdy z nich – niezależnie od powtarzalnej formuły *Ausgewählte Schriften* – posiada sobie właściwy tytuł, oddający dominującą problematykę zawartą w kolejnych księgach całego zestawu. A więc tom I: *Kunst und Zeit*, tom II: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, tom III: *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, tom IV: *Die Bewegung der menschlichen Existenz* i tom V: *Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte*.

Dla powodzenia wiedeńskiego projektu badawczo–edytorskiego istotne było to, że od początku aktywnie uczestniczyli w jego realizacji prascy uczniowie Patočki. Grono to już w roku śmierci ich Nauczyciela zajęło się tak zabezpieczeniem pozostawionej spuścizny, jak również jej udostępnieniem na drodze wydawnictw nieoficjalnych – tzw. *samizdatów*. Autorzy bibliografii przekazali w *Słowie wstępnym*, że znaczna część wydanych w ten sposób pism Patočki została uwzględniona w ich opracowaniu. A przedsięwzięcie wydawnicze – to związane z tekstami drugiego obiegu, podjęte w latach szczególnie trudnych dla czeskiej kultury (minione lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte) – okazało się czymś wyjątkowym, jeśli uwzględni się skromne środki techniczne, jakimi dysponowali inicjatorzy, a zarazem imponujące rezultaty, jakie osiągnęli i z jakimi weszli już w nową rzeczywistość polityczną swojej ojczyzny. Klaus Nellen przekazał w *Przedmowie* do I tomu *Pism wybranych* Patočki, że nieoficjalnie wydane teksty czeskiego filozofa, przygotowane w formie zwykłych maszynowych odbitek, zebrano w 9 częściach i – łącznie – aż w 20 tomach<sup>3</sup>. Nie chciał przy tym użyć zwrotu „wydawnictwa samizdatowe”. Skorzystał z formuły zaproponowanej przez Klause Schallera z Bochum, który o przygotowanych

---

<sup>2</sup> Projekt wiedeński został w późniejszych latach zaprezentowany na konferencji w Pradze, a jego referentem był K. Nellen, *Das Patočkas–Forschungsprojekt des Institut für die Wissenschaften vom Menschen*, w: *Intentionalität–Werte–Kunst. Husserl–Ingarden–Patočka. Beiträge zur gleichnamigen Prager Konferenz vom Mai 1992*. Ed. J. Bloss, W. Stróżewski a J. Zumr, Praha 1995, s. 277–284.

<sup>3</sup> Por. J. Patočka, *Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften*. Herausgegeben von K. Nellen und I. Srubar. Einleitung von W. Biemel, w: tegoż, *Ausgewählte Schriften*, Stuttgart 1987. Zu dieser Ausgabe, s. 9.

w Pradze odbitkach Patočkových prac pisał jako o „Prager Abschrift”. Pojęcie samizdat uznali ci autorzy za nazbyt obciążone politycznie i przez to nieodpowiednie, choć zarazem wysoko cenili sobie i mieli za pomocne dla własnych badań oraz publikacji to, co z dorobku Patočki zdołali ogłosić jego prasy uczniowie pod postacią materiałów powielonych<sup>4</sup>.

Bibliografia Patočki to przede wszystkim znakomity informator o życiu i poglądach czeskiego filozofa, o powiązaniach jego przemyśleń z późną fazą rozwojową ruchu fenomenologicznego, z nurtami XX-wiecznej filozofii europejskiej oraz z najbardziej znaczącą tradycją czeskiej kultury intelektualnej – tą bliższą, wypełnioną pracami Tomasza G. Masaryka (1850–1937), i tą odleglejszą, dokumentowaną ideami sformułowanymi przez Bernarda Bolzana (1771–1848) oraz Jana A. Komeńskiego (1592–1670). Dla studiów nad dorobkiem Patočki ważna jest całość udostępnionej bibliografii, z wszystkimi jej częściami, rejestrami i redakcyjnym wprowadzeniem. Poddana uważnej lekturze przez badaczy wywodzących się z różnych środowisk narodowych – np. przez polskich historyków filozofii – może dostarczyć w niejednym wypadku danych zaskakujących i najczęściej dotąd zupełnie nieznanymi. O *polonicach* obecnych w bibliografii należy stwierdzić, że wprawiają w zdumienie nie tyle może swą ilością, co przede wszystkim odniesieniami do wybitnych przedstawicieli polskiej filozofii kończącego się stulecia. Wydobyte z bibliografii tego rodzaju informacje, uzupełnione przy tym rękopisami i zespołami korespondencji, jakie znajdują się w archiwach czeskich (Praga, Brno) oraz w polskich zbiorach bibliotecznych, a także w kolekcjach osób prywatnych, wzbogacają wiedzę o czesko-polskich kontaktach filozoficznych. Temat badawczy: Patočka i polskie środowisko filozoficzne, rysuje się w tej perspektywie jako jeden z bardziej atrakcyjnych poznawczo, oczekujących podjęcia ze względu na niewykorzystane dotychczas źródła, a także potrzebny tak dla dopełnienia obrazu czeskiego, jak i polskiego życia filozoficznego w minionych dziesięcioleciach.

Już sama wstępna nota poświęcona życiu Patočki skłania do głębszej refleksji i uważnej lektury pism tego filozofa. Fragment zatytułowany *Vita* – tak objętościowo, jak i redakcyjnie – posiada postać jedynie noty biograficznej i z tego powodu mógłby się znaleźć w dowolnym, średniej wielkości słowniku filozoficznym. Nie jest to artykuł, tym bardziej nie ma nic wspólnego z jakimś szerszym zarysowaniem drogi filozoficznego rozwoju Patočki – pod tym wzglę-

---

<sup>4</sup> „Wir reden hier unpräzise – pisał Schaller – von der «Prager Abschrift». Diese politisch zum «Samizdat» hochzustilisieren, ist ganz unangemessen. Für uns ist diese Abschrift eine dankbar angenommene Hilfe bei unserm eigenen Editionsprojekten. In dieser Abschrift hat man zusammengebracht, was in Prag, sei es gedruckt, sei es ungedruckt, vorhanden war”. Patrz K. Schaller, *Die Comeniana Jan Patočkas. Editorische Probleme – philosophisches Profil*, w: *Studien zur Philosophie von Jan Patočka*. Herausgegeben von E.W. Orth, Freiburg (Breisgau) – München 1985, s. 56. „Phänomenologische Forschungen” Bd. 17.

dem nie sposób go zestawiać np. ze szkicem biograficznym, jaki Patočce poświęcił Milan Walter<sup>5</sup>, czy – tym bardziej – z opracowaniem Erazima Koháka<sup>6</sup>. W nocy odwołano się jedynie do podstawowych faktów oraz niezbędnych informacji – i mimo tak oszczędnego zapisu przekazano w niej wiele. Patočka to nie tylko ostatni już uczeń Edmunda Husserla (1859–1938) i czeski fenomenolog, jak skrótowo ale i nieprecyzyjnie sądzi się często o tym filozofie. Autorzy bibliografii przekazali o nim, że „był pierwszym reprezentantem i najwybitniejszym przedstawicielem ruchu fenomenologicznego w Czechosłowacji”. Zarazem dodali: „mimo, że jego myślenie pozostawało pod wpływem Husserla i Heideggera, to jednak nie należał do szkoły żadnego z nich. W Patočkowym rozumieniu fenomenologii mieszczą się motywy, które – zaczerpnięte od Platona i sięgające Hegla – prowadziły także do Hannah Arendt i Merleau-Ponty’ego. I przy tym przez całe życie Patočka pozostał wierny duchowej tradycji swej ziemi”. (s. 7) Jest to taka propozycja spojrzenia na dzieło Patočki, która akcentując jego powiązania z Husserlem, podnosi jednocześnie krytycyzm czeskiego uczonego, wielonurtowość inspiracji z jakich korzystał oraz gruntowne osadzenie dzieła, jakie pozostawił, w wielowiekowej historii europejskiego filozofowania. Ivan Blecha – docent związany z Katedrą Filozofii Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu – przypomniał w niedawno wydanej monografii słowa Patočki, za pomocą których ten często charakteryzował swą filozofię: przedstawiał ją jako „negatywny platonizm” czy też „asubiektywną fenomenologię”<sup>7</sup>. Biogram zaprezentowany w bibliografii Patočki ideowo odpowiada takiemu ujęciu życia czeskiego filozofa.

Przegląd *poloniców*, o jakich informuje bibliografia Patočki, nakazuje w pierwszej kolejności odnotować ważny artykuł Ireny Krońskiej (1915–1974), jaki w czasopiśmie „Česká mysl” ukazał się z początkiem 1938 roku – jego tłumaczem był Jan Patočka<sup>8</sup>. Artykuł Krońskiej został opublikowany jeszcze pod jej panięńskim nazwiskiem jako Ireny Krzemickiej – związek małżeński z Tadeuszem J. Krońskim (1907–1958) zawarła krótko po wybuchu wojny 15 listopada 1939 – natomiast okoliczności powstania oraz druku tekstu dużo mówią o wczesnej fazie kontaktów Patočki, sięgających połowy lat trzydziestych, z polskim środowiskiem filozoficznym.

Ścisłe grono osób związanych z losami tego artykułu – chodzi o autorkę, tłumacza, także o Krońskiego – łączyło wówczas, z naukowego punktu widze-

---

<sup>5</sup> Por. M. Walter, *Jan Patočka. Eine Biographische Skizze*, w: *Studien zur Philosophie von Jan Patočka*, s. 87–107.

<sup>6</sup> Por. E. Kohák, *Jan Patočka. Filosofický životopis*. Přeložil Josef Mural ve spolupráci s autorem, Praha 1993.

<sup>7</sup> Por. I. Blecha, *Jan Patočka a ochlas fenomenologie v české filosofii*, Olomouc 1995, s. 9, 18 i nast.

<sup>8</sup> Por. I. Krzemicka, *Poznámky k otázce literárního překladu*, „Česká mysl” 1938, R. XXXIV, č. 1–2, s. 41–51.

nia, zafascynowanie myślą fenomenologiczną oraz poszukiwanie możliwości wykorzystania metody fenomenologicznej w szeroko rozumianych analizach badawczych, nie ograniczających się tylko do filozofii. Sam Patočka dopiero co, w roku 1937, habilitował się na Uniwersytecie Karola w Pradze na podstawie rozprawy wydanej rok wcześniej *Přirozený svět jako filosofický problém*, w której wątki myślenia fenomenologicznego, przede wszystkim refleksja nad fenomenem świata naturalnego oraz późne przemyślenia Husserla nad kryzysem europejskich nauk i koniecznością wypracowania nowych idei racjonalności oraz kultury, należały do wewnętrznych wsporników opublikowanego dzieła. Gdy Kroński wystąpił w warszawskim „Ateneum” z recenzją rozprawy Patočki, w tym samym piśmie i w tymże numerze pisma Krzemicka ogłosiła artykuł omawiający idealizm fenomenologiczny i przedstawiający jej własne stanowisko wobec analiz Husserla<sup>9</sup>. Do podjęcia takiej próby była przygotowana w następstwie gruntownych studiów, jakie rozpoczęła we Lwowie, a następnie kontynuowała w Warszawie<sup>10</sup>. To przede wszystkim Uniwersytet Lwowski uformował ją intelektualnie i przesądził o jej badawczych zainteresowaniach. Tadeusz Kotarbiński (1886–1981) przekazał o Krońskiej, że była uczoną o wykształceniu niezwykle rozległym. Jako uczennica Ryszarda Gansińca (1888–1958), filologa klasycznego i historyka kultury, „celowała w znajomości antyku – pisał w poświęconym jej wspomnieniu Kotarbiński – biegłą będąc znawczynią greki i łaciny. Władza sprawnie nadto językami angielskim, francuskim i niemieckim. Jako uczennica Ingardena wdrożona była w problematykę myślenia filozoficznego”<sup>11</sup>. Zbigniew Kuderowicz dodał do tych charakterystyk osobowości Krońskiej jako uczoney i autorki, że to głównie dzięki swym uniwersyteckim nauczycielom osiągnęła „wszechstronną i subtelną wiedzę i kulturę wewnętrzną, wzbogacaną ciągle dzięki bezpośrednim kontaktom z tekstami klasycznymi mistrzów i nowoczesnymi dziełami filozoficznymi. Uzyskała rzadko spotykane wyczucie niuansów językowych i literacką intuicję trafnego i klarownego wyrażania najtrudniejszych myśli i przeżyć”<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Por. I. Krzemicka, *Filozofia Edmunda Husserla*, „Ateneum” 1939, R. II, nr 1, s. 117–125; także T. J. Kroński, *Filozofia i świat naiwny*, tamże, s. 126–131.

<sup>10</sup> Por. ze wspomnieniem, jakie na zaproszenie redakcji krakowskiego pisma poświęciła swej byłej uczennicy – poznanej jeszcze w klasie maturalnej lwowskiego Gimnazjum im. Królowej Jadwigi – I. Dąbska, *Irena Krońska*, „Tygodnik Powszechny” 1974, R. XXVIII, nr 6.

<sup>11</sup> T. Kotarbiński, *Irena Krońska*, w: tegoż, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*. Pod red. J. Kotarbińskiej, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986, s. 307.

<sup>12</sup> Z. Kuderowicz, *Pożegnanie Ireny Krońskiej*, „Twórczość” 1974, R. XXX, nr 4, s. 151.

Precyzyjne myślenie analityczne Krońskiej, wprost inspirowane rozprawą habilitacyjną Romana Ingardena (1893–1970) *Essentiale Fragen*<sup>13</sup>, – Profesor uważał Krońską nie tylko za swoją lwowską słuchaczkę, ale o ile chodzi o filozofię za swoją uczennicę<sup>14</sup> – znalazło potwierdzenie już w jej wczesnym artykule dotyczącym sztuki literackiego przekładu, jaki opublikowała w czeskim czasopiśmie filozoficznym. Nie tu miejsce do przedstawienia szczegółowych wywodów autorki na temat *ars vertendi*, sztuki przekładu której przedmiotem jest sam literacki przekład: jego istota i struktura, obowiązujące w tym postępowaniu metody, normy oraz kryteria pozwalające poddać ocenie osiągnięte rezultaty. Wskazać należy natomiast za *Bibliografią*, że artykuł został przetłumaczony przez Patočkę z polskiego oryginału i że jego wersja czeskojęzyczna jest **jedyną** znaną postacią druku, w jakiej się ukazał. Łatwo przyjąć, że tekst polski dotarł do Pragi i zainteresował Patočkę dzięki pośrednictwu Krońskiego. Kroński przebywał w roku ak. 1937/38 na uzupełniających studiach filozoficznych w Uniwersytecie Karola jako stypendysta rządu czechosłowackiego. Dostępne w archiwum praskiej uczelni wykazy studentów wskazują, że uczestniczył – między innymi – w zajęciach prowadzonych przez Patočkę, u którego zaliczył całoroczny wykład z zakresu wstępu do fenomenologii (*Úvod do fenomenologie*) oraz konwersatorium poświęcone tekstom Arystotelesa (*Četba a vyklad Aristotelovy*)<sup>15</sup>. W drugim semestrze praskich studiów Krońskiego ukazał się w „České mysli” artykuł autorstwa Ireny Krzemickiej. Należy o nim pamiętać przy uzupełnianiu bibliografii prac naukowych tej uczoney, podobnie jak o artykule jaki ogłosiła w „Ateneum”, gdyż nie tylko dopełniają o ważne pozycje jej opublikowany dorobek<sup>16</sup>, ale wzbogacają również naszą wiedzę o uczestnictwie polskich filozofów w późnej fazie rozwoju i ewolucji europejskiego ruchu fenomenologicznego.

Z nazwiskami Patočki oraz Krońskiego związana jest w bibliografii kolejna pozycja dotycząca filozofii polskiej. W ich przekładzie został opublikowany w „České mysli” artykuł krakowskiego filozofa i metodologa Joachima Metallmanna (1889–1942), poświęcony studiom nad współczesną filozofią polską Josefa Tvrdeho (1877–1942) – w latach międzywojennych profesora uniwersy-

---

<sup>13</sup> Por. R. Ingarden, *Essentiale Fragen*. Ein Beitrag zum Problem des Wesens, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1925, Bd. VII, s. 125–304.

<sup>14</sup> Por. I. Krońska, *Wspomnienie o Profesorze Ingardenie w pierwszą rocznicę jego śmierci*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”. Warszawa 1972, s. 63.

<sup>15</sup> Archiv Univerzity Karlovy v Praze. Katalog posluchaču Filosofické fakulty, zimni běh 1937/38, poz. 1652; letni běh 1937/38, poz. 1554.

<sup>16</sup> Bibliografię prac naukowych Ireny Krońskiej opracowała Teodozja Długokęcka – por.: „Studia Filozoficzne” 1974, nr 4, s. 210–212. Wykaz nie jest kompletny i nie objął także, między innymi, artykułów Krońskiej ogłoszonych w periodykach „Česká mysl” oraz „Ateneum”.

tetów w Brnie i Bratysławie<sup>17</sup>. Jak Kroński, a następnie Krońscy pozostawali w bliskich kontaktach koleżeńskich i naukowych z Patočką, które wraz z latami uległy jeszcze umocnieniu, tak Metallmann znalazł serdecznego oraz oddanego współpracownika w osobie Tvrdeho. Z tą jedynie różnicą, że o ile pierwszych łączyła bezpośrednia znajomość, a na temat studiów praskich Krońskiego można znaleźć bodaj wzmianki w polskim piśmiennictwie, o tyle związki między ostatnimi uczonymi oparte były o korespondencyjną wymianę myśli, zaś miejscem które ostatecznie ich połączyło i w sposób tragiczny dopełniło los każdego z nich z osobna, stał się obóz koncentracyjny w Mauthausen – zginęli w nim w tym samym roku.

Metallmann należy do stosunkowo mało znanych i poznanych polskich filozofów, a jego zainteresowania filozofią czeską, w tym powiązania z Tvrdeym, nie doczekały się odnotowania w naszych pracach historycznofilozoficznych. Jego biogramu nie znajdzie się nawet w „Polskim Słowniku Biograficznym”. Krótco po wojnie poświęcono Metallmannowi dwa wspomnienia w serii opracowań o polskich filozofach, którzy zmarli w latach 1939–45<sup>18</sup>, jego poglądy przypomniano dalej w sposób co prawda rzetelny, ale tylko w postaci encyklopedycznego hasła – a więc w rozmiarach dalekich od kompletności<sup>19</sup>, i dopiero w czasach stosunkowo niedawnych zyskał więcej miejsca w książkach Stanisława Borzyna dotyczących polskiej filozofii XX wieku, oraz w księdze przygotowanej przez Jacka J. Jadackiego i Barbarę Markiewicz, która wraz z wyborem tekstów i dołączonymi biogramami czciła pamięć żydowskich współtwórców polskiej kultury filozoficznej, zgładzonych w latach hitlerowskiej przemocy<sup>20</sup>.

Związki Metallmanna z Tvrdeym nie uszły natomiast uwagi czeskich historyków filozofii. Jiří Gabriel w monograficznym opracowaniu dzieła Tvrdeho na tle czeskiej filozofii pierwszej połowy XX stulecia nie tylko przedstawił Metallmanna jako „czołowego polskiego badacza w zakresie filozofii nauk przyrodniczych”, ale przypomniał także kilka prac autorstwa tych uczonych, które najlepiej zaświadczały o więzach przyjacielskiej czesko-polskiej wzajem-

---

<sup>17</sup> Por. J. Metallmann, *Proměň Josefa Tvrdeho k polské filosofii*, „Česká mysl” 1937, R. XXXIII, č. 5, s. 298–302.

<sup>18</sup> Por. Z. Zawirski, *Joachim Metallmann*, „Przegląd Filozoficzny” 1946, R. XLII, z. 3–4, s. 320–323; także D. Gromska, *Philosophes polonais morts entre 1938 et 1945*, „Studia Philosophica” 1948, Vol. III, s. 79–82.

<sup>19</sup> Por. W. Mejbaum, R. Wójcicki, *Metallmann Joachim*, w: *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971, s. 262–263.

<sup>20</sup> Por. S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, głównie s. 138–141, 253; tegoż, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, głównie s. 240–243; tegoż, *Tło filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do stalinowskiego Pierwszego Kongresu Nauki Polskiej. Przegląd stanowisk*, Warszawa 1995. Por. także, „... A mądrości zło nie przemoże”. Red. naukowa J.J. Jadacki i B. Markiewicz, Warszawa 1993.

ności, w jakiej pozostawali od początku lat trzydziestych<sup>21</sup>. Przypominając pozycje tylko najważniejsze: to Tvrđý pisał w roku 1932 o polskiej filozofii, że zajęła czołową pozycję w myśli europejskiej tak ze względu na cechujący ją rozmach wydawniczy, jak i rzeczową zawartość udostępnianych dzieł. Studia nad nią – do których zachęcał także filozofów czechosłowackich – uznał za ważne nie dlatego, że była słowiańska, ale że pociągała swym treściowym bogactwem, podejmowaniem współczesnych problemów oraz ich rozwiązaniem w sposób, który pozwolił filozofii polskiej współkształtować osiągnięcia myśli światowej<sup>22</sup>.

Przetłumaczony przez Patočkę i Krońskiego artykuł Metallmanna nawiązywał do tej właśnie rozprawy. Artykuł był zarazem darem, jaki polski filozof złożył Profesorowi Tvrđému w sześćdziesiątą rocznicę jego urodzin. Ten przyjacielski gest zrozumie się lepiej, gdy się uwzględni efekty naukowej współpracy, jaka ich łączyła, oraz wielką serdeczność bijącą z listów oraz z kart pocztowych (niestety – zachowanych jedynie w postaci szczątkowej w zbiorach Archiwum Uniwersytetu Masaryka) kierowanych przez Metallmanna do brneńskiego filozofa. To w przekładzie Tvrđého ukazał się w praskim piśmie „Ruch filozofický” tekst Metallmanna *Elementy determinizmu przyczynowego*<sup>23</sup>, zaś Metallmann recenzował na stronach „Kwartalnika Filozoficznego” prace swego czeskiego przyjaciela. Pisał o nim jako o „wybornym znawcy naszej filozofii”, który w sposób entuzjastyczny przedstawiał ją swoim rodakom, ponieważ w pracach polskich filozofów doszukiwał się rytmu światowej myśli<sup>24</sup>.

Bibliografia Patočki zostanie z zainteresowaniem przyjęta, a pewnie i z pożytkiem wykorzystana przez badaczy dzieła filozoficznego Romana Ingardena. Patočkę już w początkach kariery naukowej zajęły poglądy polskiego fenomenologa. Okazji do wysłuchania referatu Ingardena, zapewne także do osobistego poznania, dostarczył VIII Międzynarodowy Kongres Filozoficzny, jaki w początkach września 1934 roku obradował w Pradze. W sprawozdaniu z obrad praskich Patočka przekazał, iż wystąpienie Polaka – zwrócone przeciw logistycznym próbom zreformowania filozofii<sup>25</sup> – należało do najbardziej zajmujących i jedynie żałował, że zostało przedstawione w ostatnim dniu, gdy na dys-

---

<sup>21</sup> Por. J. Gabriel, *Filozofie Josefa Tvrđého. K dějinám české filozofie mezi dvěma světovými válkami*, Brno 1982, s. 18–19.

<sup>22</sup> Por. J. Tvrđý, *Soudobá filozofie polská*, w: *Současná filozofie u Slovanů. Přednášky Slovanského ústavu v Praze*. Svazek III, Praha 1932, s. 115–140.

<sup>23</sup> Por. J. Metallmann, *Elementy příčinného determinismu*, „Ruch filozofický” R.X, 1933–34, č. 1, s. 40, č. 2–3, s. 61–69, R. XI, 1936–37, č. 1–2, s. 8–15.

<sup>24</sup> Recenzja J. Metallmanna pracy J. Tvrđého, W. M. Kozłowski, Praha 1936, ogłoszona w: „Kwartalnik Filozoficzny” 1936, T. XIII, z. 4, s. 322–323.

<sup>25</sup> Por. R. Ingarden, *Logistyczna próba nowego ukształtowania filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, R. XXXVII, z. 4, s. 335–342; przekład czeski: *Logistický pokus přetvoření filozofie*, „Filozofická revue” 1934, R. VI, č. 4, s. 165–167.



kusje nie było już prawie czasu<sup>26</sup>. Z późniejszych prac, jakie Patočka już w całości poświęcił Ingardenowi, uwzględnia się dotychczas w bibliografii przedmiotowej Ingardena tylko jedną pozycję: to tekst o ontologii dzieła malarskiego<sup>27</sup>. Opublikowany po niemiecku w 1972 roku, został jeszcze w tym samym roku przetłumaczony z autorskiego rękopisu przez Irenę Krońską i – przy zmienionym tytule – znalazł się w księdze, jaką redakcja „Studiów Filozoficznych” poświęciła pamięci zmarłego polskiego fenomenologa<sup>28</sup>. Tak rzecz przedstawia *Roman Ingarden Bibliography* – jak dotąd najpełniejszy wykaz jego prac oraz literatury uzupełniającej<sup>29</sup>.

Informacja ta nie jest ścisła, a przede wszystkim nie można jej uznać za wyczerpującą. Różnica w polskim przekładzie tytułu pracy Patočki wzięła się najpewniej stąd, że Krońskiej udostępniona została przez autora inna wersja tekstu. Gdy w 1987 roku doszło do wznowienia artykułu Patočki *Zu Roman Ingardens Ontologie des malerischen Kunstwerkes* w ramach jego *Ausgewählte Schriften*, wydawcy przekazali w nocie informacyjnej, że z tego samego czasu, z 1972 roku, pochodzi maszynopis *Zu Roman Ingardens Philosophie des malerischen Kunstwerkes*, na którym przypuszczalnie oparte zostało polskie tłumaczenie; ujęcie to nie jest dosłownie zgodne z pierwszym tekstem niemieckim – wskazali wydawcy – ale treściowo nie wykracza też poza jego zawartość<sup>30</sup>. Tak czy inaczej: chodzi o dwa różne opracowania dotyczące Ingardena, i tak zostały odnotowane w bibliografii Patočki.

Patočka poświęcił Ingardenowi jeszcze dwa dalsze teksty. Najwcześniejszy z nich wszystkich przyniósł próbę charakterystyki dzieła oraz filozoficznej osobowości polskiego fenomenologa i został dołączony do czeskiego przekładu książki *O poznawaniu dzieła literackiego*<sup>31</sup>. Artykuł doczekał się również przedruku w połowie lat osiemdziesiątych w czwartym tomie rozpraw oraz wykładów Patočki z zakresu sztuki i filozofii. Wreszcie przypomnienia wymaga wspomnienie pośmiertne, jakim Patočka zegnał Ingardena. Napisane w roku 1970, doczekało się druku dopiero po z górą dwudziestu latach<sup>32</sup>. Są to te pozycje, jak też związane z nimi szczegóły edytorskie, jakie ingardenista znajdzie w bibliografii Patočki. Znacząco dopełniają zasób danych o związkach czeskie-

<sup>26</sup> Por. J. Patočka, *Osmý mezinárodní filosofický kongres v Praze*, „Nové školy” 1934–35, R. VIII, č. 2–3, s. 53.

<sup>27</sup> Por. J. Patočka, *Zu Roman Ingarden Ontologie des malerischen Kunstwerkes*, „Philosophische Perspektiven” 1972, H. 4, s. 117–125.

<sup>28</sup> Por. J. Patočka, *Uwagi o Romana Ingardena filozofii obrazu*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, s. 267–275.

<sup>29</sup> Por. *Roman Ingarden Bibliography*, w: R. Ingarden, *Selected papers in aesthetics*. Ed. by P. J. McCormick, München–Wien 1985, s. 246.

<sup>30</sup> J. Patočka, *Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften*, s. 584.

<sup>31</sup> J. Patočka, *Roman Ingarden. Pokus charakteristiky filosofické osobnosti a díla*, w: R. Ingarden, *O poznávání literárního díla*, Praha 1967, s. 261–276.

<sup>32</sup> J. Patočka, *Roman Ingarden*, „Slavia” R. LX, 1991, z. 1, s. 111–112.

go uczonego z polską filozofią. Większość z nich jest dotąd nieobecna w polskiej historiografii filozoficznej. Jeżeli jeszcze wskaże się, że bibliografia podaje aż 21 prac Patočki dostępnych polskiemu czytelnikowi – polskie tłumaczenia przewyższają przekłady w innych językach słowiańskich razem wziętych – wtedy trzeba ją nie tylko docenić jako ważne źródło informacji o filozofii współczesnej, ale – kierując się jej zapisami – przejść do lektury tekstów, które tak pięknie zaświadczały o czesko-polskich kontaktach filozoficznych.

Ryszard Wiśniewski

## Dwie ogólnopolskie konferencje Elzenbergowskie

W roku 1997 filozofowie polscy mieli okazję odnotować 110. rocznicę urodzin i 30. rocznicę śmierci Henryka Elzenberga. Opublikowane teksty i sukcesywnie opracowywane archiwalia budzą coraz większe zainteresowanie głębią intuicji filozofa, precyzją analitycznego wysiłku wkładanego w zrozumienie natury wartości, próbą specyfikacji rodzajów wartości, określeniem warunków poznania świata wartości i kultury. Nie ma chyba przesady w stwierdzeniu, że Elzenberg wydaje się dziś najciekawszym polskim aksjologiem upływającego wieku.

W konferencjach, które tu omawiam wzięli udział przedstawiciele różnych pokoleń i różnych orientacji metodologicznych, zastanawiające jest jednak to, że dominowali na listach referentów ludzie młodzi. Czyżby to świadczyło, że również aksjologia, główny przecież przedmiot zainteresowań Elzenberga przeżywa ostatnio renesans, czy może otwarty sposób uprawiania aksjologii przyciąga kolejne pokolenia do zmagania się z jednym z ważniejszych problemów filozofii?

Pierwsza konferencja odbyła się w Toruniu w dniach 15–16 maja 1997 pod tytułem *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo idei: Filozofia – Aksjologia – Kultura*. Organizatorem konferencji był Zakład Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, a osobiście prof. Włodzimierz Tyburski. Wygłoszono 19 referatów, wokół których toczyła się gorąca dyskusja.

Zarys drogi życiowej Elzenberga oraz główne obszary jego aktywności twórczej przedstawił na otwarciu konferencji Włodzimierz Tyburski (UMK) w referacie *Głos do biografii twórczej Henryka Elzenberga*. Autor skupił się na omówieniu antropologii, filozofii wartości i filozofii kultury Elzenberga, stanowiących podstawowy nurt i klucz całej jego filozofii. Aktualność dorobku filozofa zasadza się, zdaniem referenta, na niekonwencjonalności jego poglądów, na zmaganiu się ze sprzecznościami zarówno dziedzictwa filozoficznego, jak własnych prób ich rozwiązania.

Teresa Rzepa (Uniwersytet Szczeciński) przedstawiła *Psychologiczny autoportret Henryka Elzenberga*, opierając się na jego *Kłopotach z istnieniem*.

Referentka podjęła się opisu jego osobowości z perspektywy założeń teorii osobowości. Autorka uważa, że najbliższe osobowości Elzenberga są założenia psychologii humanistycznej, ze względu na skoncentrowanie się Elzenberga na podmiocie i jego doskonaleniu się. W dyskusji prof. Lech Witkowski zwrócił uwagę na konieczność uzupełnienia tego portretu wynikami badania listów, jakie opublikowała ostatnio Helena Wirska, a ukazują one złożoną stronę uczuciową życia filozofa.

Mirosław Tyl (Uniwersytet Śląski) w referacie *Aporie Elzenbergowskiej aksjologii – próba przybliżenia* podjął się analizy dwóch zagadnień, które nie znalazły zadowalającego rozwiązania w tekstach Elzenberga. Pierwszym zagadnieniem jest problem definicji wartości perfekcyjnej, drugim – kwestia prawomocności sądów wartościujących. Oba wiążą się z problemem deklarowanego przez Elzenberga obiektywizmu aksjologicznego oraz niezależności etyki. Autor porównuje Elzenberga poszukiwania poprawnej definicji (metoda aproksymacyjna) z Platońskim przybliżaniem się do prawdy przez odrzucanie znaczeń błędnych.

Andrzej Lorczyk (Uniwersytet Wrocławski) w referacie *O definicji perfekcyjnej Henryka Elzenberga* kontynuował analizę problemu definicji wartości perfekcyjnej, uwydatniając racje skłaniające Elzenberga do zmiany definicji. Polegała ona głównie na przejściu od rozumienia wartości w znaczeniu „taki, który powinien być” do – „taki, jaki powinien być”. Chodziło tu o to, że wartość jest stopniowalna i nie może być definiowalna przy pomocy pojęcia powinności, co najwyżej może być w tej terminologii analizowana. W tym ujęciu wartość nie jest ani przedmiotem, ani cechą, lecz faktem, że „przedmiot jest taki, jaki powinien być”. Autor referatu przedstawił argument przeciw tej definicji. Głównie podnosząc to, że jest ona obojętna na tzw. „powinność bycia”, że ta definicja nie rodzi obowiązków tworzenia ani ochrony wartościowych przedmiotów. Pozostaje więc aktualne pytanie o racje powinności. Problem zostaje przesunięty do sfery hiperwartości (ale to już mistyka).

Waldemar Prusik (KUL) w referacie *Poznanie aksjologiczne Henryka Elzenberga* poddał analizie epistemologię wartości filozofa. Autor dokonał interpretacji myśli Elzenberga w kontekście opozycji między realizmem epistemologicznym filozofii klasycznej a idealizmem subiektywnym Immanuela Kanta. Intuicjonizm Elzenberga został w referacie zakwalifikowany jako idealizm subiektywny, bowiem „woli metaempirycznej” przypisuje filozof zdolność syntezy *a priori* wrażeń zmysłowo-poznawczych. Podmiot konstytuuje wartość i prawomocność sądów o wartości polega na zgodności tych sądów ze strukturami woli metaempirycznej podmiotu wartościującego.

Anna Drabarek (UMCS) w referacie *Intuicyjne poznawanie dobra w rozważaniach Henryka Elzenberga* ujęła problem poznania aksjologicznego od strony teorii podmiotu, akcentując rolę zalet moralnych osoby wartościującej w rozpoznawaniu faktu posiadania przez przedmiot cech, jakie powinien posiadać. Dalej nacisk położony został na nieuchronność intuicyjnego poznania war-

tości jako faktów aksjologicznych oraz na konsekwencję takiego postawienia sprawy, a jest nią podział aksjologii na formalną i materialną. Jednak intuicja nie mieści się całkowicie w sferze racjonalnej, by ująć dobro, potrzebna jest miłość, a w związku z tym i etyka – konkludowała – nie mieści się całkowicie w granicach racjonalizmu.

Wacław Mejbaum (Uniwersytet Szczeciński) w krótkim referacie *Świat według biskupa Berkeley'a. Uwagi na marginesie „L'idéalisme de Berkeley est-il un idéalisme immanent?”* zwrócił uwagę na powody, dla których Elzenberg zainteresował się stanowiskiem Berkeley'a. Filozof ten nie był zrozumiany w swej epoce, ale na gruncie filozofii współczesnej problemy, z którymi się borykał są nadal istotne (antypsychologizm Husserla, antyindukcjonizm Poppera).

Jerzy Perzanowski (UMK) w referacie *Filozofia jako „stan wojny”* w nawiązaniu do wypowiedzi Elzenberga na temat istoty filozofowania wyodrębnił rozmaite sposoby uprawiania filozofii. Referent omówił konsekwencje tych wypowiedzi i poddał je ocenie. Na marginesie refleksji nad Elzenberga koncepcją filozofii sformułował typologiczne rozróżnienie filozofii naukowej i literackiej, co wzbudziło żywą dyskusję.

Ryszard Jadczyk (UMK) w wystąpieniu *Z lubelskich listów Henryka Elzenberga* omówił jego korespondencję z Tadeuszem Czeżowskim i Mieczysławem Wallisem dotyczącą przejścia Elzenberga do Torunia. Referent z właściwą sobie dokładnością zanalizował rozterki Elzenberga w trakcie jego rocznego pobytu w Lublinie, kiedy obok zajęć prowadzonych na tamtejszych uczelniach prowadził m. in. pertraktacje w sprawie przejścia do powstającego uniwersytetu w Toruniu.

Marek Rembierz (Uniwersytet Śląski, Filia w Cieszynie) w referacie *Obrazowość i argumentacja – o źródłach i zasadach myśli filozoficznej. Analiza niektórych wątków w rozważaniach H. Elzenberga* przedstawił podstawy jego polemiki z paradygmatem naukowości filozofii forsowanym przez szkołę lwowsko-warszawską, broniąc – w sporze o racjonalność – praw metafory, obrazowości i intuicji.

Lech Witkowski w referacie *Henryk Elzenberg wobec scjentyzmu w filozofii polskiej (na motywach dylematu: jak filozofować w Polsce?)* wystąpił w obronie szeroko rozumianej tradycji racjonalistycznej i przeciwstawił tradycję lwowsko-wileńską tradycji lwowsko-warszawskiej. Tej drugiej – w nawiązaniu do krytyki prowadzonej już przez Elzenberga – zarzucił redukcjonizm logistyczny, ignorowanie problemów filozofii kultury. Apodyktyczne uroszczenie „filozofii analitycznej” czy „filozofii logicznej” do ekstrapolowania swych „przymiotników” na całą filozofię może, zdaniem referenta, doprowadzić do zaprzepaszczenia znaczenia centralnego terminu, jakim jest „filozofia”.

Lesław Hostyński (UMCS) w referacie *Henryka Elzenberga teoria przeżyć estetycznych* poddał analizie przeżycia kontemplacji i ekspresji. Celem przeżycia estetycznego jest uchwycenie piękna, co dokonuje się w kontemplacji

i ekspresji (występujących łącznie). Referent zwrócił szczególną uwagę na pogląd, że kontemplacji towarzyszy miłość, że w samym przeżyciu kontemplacji zawarty jest zarówno moment poznawczy (ujęcie piękna przedmiotu), jak i ekspresyjno-liryczne uczucie.

Ryszard Wiśniewski (UMK) w referacie *Filozofia wartości Henryka Elzenberga z perspektywy metaetyki* zwrócił uwagę na ważny dla zrozumienia specyfiki myśli aksjologicznej Elzenberga kontekst rozwoju filozofii i etyki wartości w Europie i szczególnie w Polsce. Elzenberg nie był pierwszym polskim filozofem wartości, wyprzedzili go historycznie zwłaszcza Stanisław Brzozowski, Florian Znaniecki, Władysław Tatarkiewicz, ale był w polskiej kulturze najbardziej konsekwentnym i dogłębnym badaczem świata wartości, który ponadto otworzył przed następnymi pokoleniami pole problemowe pełne zadań badawczych. Na zbadanie czeka francuski kontekst powstania aksjologii, ale trudno nie zwrócić uwagi na pewne podobieństwa myśli aksjologicznej Elzenberga z początkami brytyjskiej metaetyki (G.E. Moore) i niemieckiej aksjologii (M. Scheler, N. Hartmann).

Eugeniusz Wasilewski (Uniwersytet Polski w Wilnie) w referacie *Elzenberg o pojęciach dobra i zła* skupił się na analizie tytułowych pojęć w kontekście dwu postaw wobec świata wartości: meliorystycznej i soterycznej.

Mirosław Strzyżewski (UMK) przedstawił referat zatytułowany „*Poezja to wielkość duszy pomnożona przez artyzm słowa*”. O *poetyckich refleksjach i poetyckich próbach H. Elzenberga*, w którym poddał krytycznej konfrontacji teoretyczne wypowiedzi Elzenberga na temat poezji z jego osobistymi próbami poetyckimi. Referent śledził wątki świadczące o związku osobowości artysty z osobowością myśliciela, aksjologa. Niewątpliwie Elzenbergowskie poszukiwanie absolutnej wartości znajduje odzwierciedlenie w jego próbach poetyckich, nasyconych mistyką.

Marcin Zdrenka (UMK) w referacie *Atrakcyjność światopoglądu Henryka Elzenberga. Kontekst powinności* wystąpił z tezą, że atrakcyjność ta, ograniczona do kwestii powinności, sprowadza się do łączenia budowanego przy pomocy kategorii powinności formalnego systemu aksjologicznego z osłabieniem charakterystycznego dla systemów powinnościowych napięcia między skłonnościami (teleologia) a imperatywnym rysem świadomości moralnej (deontologia). Elzenberg sprowadza ten konflikt na płaszczyznę introwertywną, gdzie człowiek sam w sobie zмага się o dobro w walce ze skłonnościami, mając za sprzymierzeńca idee moralne.

Michał Woroniecki (Akademia Medyczna w Gdańsku) omówił *Dylematy edytora pism Henryka Elzenberga*. Referent przedstawił historię powstania (z inicjatywy Bogusława Wolniewicza) projektu opracowania dorobku piśmienniczego Elzenberga i ich nie zamkniętej jeszcze realizacji, która odbiegła od planu. Podstawowym dylematem było napięcie między potrzebami rynku czytelniczego a dyspozycjami wynikającymi ze wskazówek Elzenberga. Zmiana kolejności edytowanych tomów zniszczyła wewnętrzną logikę projektu. Referent

rent jako edytor znacznej części tych pism uważa, że należałoby wrócić do pierwotnego projektu.

Na zakończenie Agnieszka Nogal (Instytut Nauk Politycznych PAN) przedstawiła referat zatytułowany *Wątki antropologiczne w myśli Elzenberga*, w którym skoncentrowała się na analizie ewolucji pojęcia i problematyki miłości w poglądach filozofa. Wątki dotyczące miłości są, jak twierdzi referentka, wczesne i przez to najmniej znane z dorobku Elzenberga. W kontekście aksjologii miłość jest relacją powstającą ze względu na wartości. Dojrzała koncepcja miłości ukazana została w referacie jako metafizyczny związek dwojga dusz – kobiecej i męskiej – tworzących całość doskonalszą. Związek ten realizuje się na trzech poziomach: duchowego magnetyzmu płci, psychiki i zmysłowości. Dezintegracja tych elementów staje się przyczyną miłości nieszczęśliwej.

Trudno oddać w tym omówieniu konferencji atmosferę dyskusji toczonych na sali obrad i poza nią. Należy dodać, że gośćmi konferencji byli bliscy znajomi i byli toruńscy studenci Elzenberga (wśród nich przybyła z Warszawy pani Helena Wirska i toruńska poetka pani Maria Kalota-Szymańska). Dyskusję wywołał zwłaszcza problem stosunku Elzenberga do szkoły lwowsko-warszawskiej, zagadnienie pojęcia wartości, nowatorstwa w pojmowaniu natury i metodologicznej struktury etyki, problem prawomocności odwoływania się postmodernistów do jego postawy filozoficznej.

Druga konferencja zatytułowana *Perfekcjonizm aksjologiczny. W kręgu myśli Henryka Elzenberga (w 110 rocznicę urodzin i 30 rocznicę śmierci)* odbyła się w Karpaczu w dniach 16–20 września 1997 roku. Przedmiot obrad został ograniczony już w tytule konferencji, ale zarazem stwarzało to szansę pogłębienia stopnia analityczności osiągniętego w Toruniu, tym bardziej, że część uczestników toruńskiej konferencji spotkała się ponownie. Organizatorem konferencji był dr Andrzej Lorczyk z Zakładu Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Merytoryczną część konferencji otworzył Michał Woroniecki wypowiedzią *Uzupełnienia do biografii Henryka Elzenberga* (nawiązując do niepublikowanego tekstu Marii Prüfferowej o Elzenbergu). W wystąpieniu tym przywołane zostały motywy poświęcenia się Elzenberga problematyce aksjologicznej. Wśród nich zwróciło uwagę to, że w 1916 roku, w jednym z tekstów o tragicznie, pisał filozof: „Co do mnie osobiście, jestem człowiekiem szukającym absolutu w dziedzinie wartości, tak jak metafizycy w dziedzinie bytu”. Dalszy tok konferencji toczył się właściwie w nawiązaniu do tego samookreślenia się Elzenberga, bowiem poszukiwanie tej wartości stanowi klucz do zrozumienia całej jego twórczości.

Serię referatów rozpoczął Ryszard Jadczyk wystąpieniem na temat *Wczesny okres twórczości Henryka Elzenberga*, w którym omówił na podstawie materiałów archiwalnych okres studiów zagranicznych i powstawania pierwszych prac naukowych Elzenberga. Referent zwrócił także uwagę na fakt, że praca

habilitacyjna Elzenberga o Marku Aureliuszcu jest wyrazem rozdźwięku między narracją historyczną (rekonstrukcja systemu, dociekanie istoty myśli filozofa) a krytycznym poszukiwaniem odpowiedzi na dręczące filozofa pytania aksjologiczne. Zwyciężyło to drugie.

Lucyna Wiśniewska (Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Kielcach) w referacie *Koncepcja wartości J. Brauna w świetle refleksji aksjologicznej Henryka Elzenberga* ukazała podobieństwo sposobów myślenia o wartościach obu myślicieli (Jerzy Braun – literat i filozof, znawca poglądów Hoene–Wrońskiego), co polegało na przeciwstawieniu się redukcji świata wartości do wartości użytkowych, podkreśleniu naczelnej wartości samodoskonalenia się, a także na przekonaniu, że wartości moralne wymagają uzupełnienia w sferze wartości mistycznych (mesjanistycznych).

Motyw mistycyzmu kontynuowany był w referacie Józefa Kosiana (Uniwersytet Wrocławski) *Henryk Elzenberg a mistyka*. W filozofii Elzenberga dostrzec można dwie tendencje: a) świat dany jest w perspektywie subiektywnej, b) to, co przedmiotowe jest nieokreślone. Początkowo filozof stoi na stanowisku racjonalności rozumiejącej, mistycyzm rozwinię się później z jego narastającego sceptycyzmu (antypistemizmu), albowiem przez sceptycyzm dochodzimy do „nieokreślonego”, które należy do sfery empiryczności. Wybór „nieokreślonego” jest sprawą naszej woli.

Ulrich Schrade (Politechnika Warszawska) w referacie *Henryk Elzenberg a chrześcijaństwo* poruszył wiele istotnych kwestii. Pierwszym i najważniejszym zagadnieniem uczynił referent antropologię zła. Twierdził, że Elzenberg był w tej sprawie bliski platońsko–gnostycznym koncepcjom zła (tkwi ono w bezrozumnej materii, ciele, naturze ludzkiej, choć sama w sobie natura ta jest neutralna aksjologicznie). W istocie dopiero wola ludzka jest źródłem zła przez to, że ulega bezrozumnej naturze. Nie ma woli ku złu, ale uległość bezwartościowej w sobie naturze jest zła. Tu Elzenberg jest bliski chrześcijaństwu. Z kolei na liście wartości perfekcyjnych umieścił filozof sztukę, piękno przyrody, piękno charakterów, ascezę, bohaterstwo, ale nie Boga. Świat wartości pokrywa się w koncepcji chrześcijańskiej z bytem (*Omne ens est bonum*), wartości chrześcijańskie są jednorodne, toteż nie zakłada się tu tak ostrego przeciwstawienia wartości użytecznych i perfekcyjnych, bytu i wartości, jak czyni to Elzenberg. Wreszcie etyka chrześcijańska jest etyką obowiązku, a Elzenberg przyjmuje etykę wolności. Tu istotne jest dążenie do wybawienia od zła, którego w ogóle ze świata usunąć się nie da. Możliwe jest jednak dążenie do zbawienia w tym życiu, w tym świecie. „Nieokreślone” – w tym kontekście – to przedmiot dociekań o tym, co będzie po nas.

Agnieszka Nogal w referacie *Perfekcjonizm Henryka Elzenberga* stwierdziła, że filozof ten niezupełnie się w nurt perfekcjonizmu wpisuje. Do 1930 roku traktuje on wartości jako wyrafinowany wyraz witalności. Później chodzi mu o to, żeby wznieść się ponad biologię (stanowisko ekskluzywistyczne). Dość wartości perfekcyjne wyrastały z witalnych, teraz im się przeciwstawiają.



Referentka wyróżniła dalej perfekcjonizm przedmiotowy (doskonalenie świata) i podmiotowy (doskonalenie siebie). To drugie jest ludzkim dążeniem do świętości, które ma wymiar soteryczny i meliorystyczny. Elzenberg jest przede wszystkim soterystą. Rozwój perfekcjonizmu Elzenberga przechodzi od fazy fascynacji stoicyzmem (stoik pozostaje w świecie) do fascynacji buddyzmem (buddysta odchodzi ze świata). Zbawienie jest więc ideałem, który wymaga pracy nad sobą, jak wszelkie dążenie do świętości.

Robert Zaborowski (redakcja pisma „Heksis”) w referacie *Świat uczuć w „Kłopotcie z istnieniem”* bronił charakterystycznego dla filozofii klasycznej związku racjonalności ze sferą uczuć w kontekście starogreckiej tradycji pojmowania relacji *thymos* i *phronesis*. Filozofia grecka z czasem uległa przeintelektualizowaniu. Elzenberg nawiązał więc do źródłowego związku obu stron duchowości człowieka, pokazał ich integralny związek. Intuicja jest spleceniem wątku intelektualnego z uczuciowym, jest uchwyceniem tego, co racjonalne w irracjonalnej rzeczywistości, wkraczaniem wartości w nasze istnienie. Wszelkie uczucie zwiększa istnienie, ale też uczucie wstydu rodzi cnotę – powiada Elzenberg.

Łukasz Nysler (Uniwersytet Wrocławski) przedstawił referat *Wartości i demokracja. O etyce J. Dewey’a w kontekście myśli Henryka Elzenberga*, w którym przyjął za podstawę rozważań poglądy amerykańskiego filozofa na naturę świata wartości, zdecydowanie odmienne od stanowiska Elzenberga, bowiem redukujące świat wartości do wartości instrumentalnych. Z analiz Dewey’a wynika, że po odrzuceniu teleologizmu i przy zachowaniu dążenia do pewności należałoby przyjąć istnienie idealnego świata wartości. Tymczasem wartości, według filozofa instrumentalizmu, należą do sfery behawioralnej. Jasne jest, że rozróżnienie wartości instrumentalnej i wartości ostatecznej nie ma tu miejsca, i to jest punkt odniesienia dla ukazania myśli aksjologicznej Elzenberga.

Marcin Zdrenka w referacie *Jak Elzenberg umyka Baumanowi. Konfrontacja z etyką ponowoczesną* wykazał, że etyczna myśl Elzenberga może wyjść obronną ręką z zarzutów Zygmunta Baumana, stawianych nowoczesnej tradycji myślenia o moralności. Elzenberg bowiem wbrew sformułowanym z perspektywy postmodernistycznej zarzutom nie rości sobie prawa do ferowania ekspertyz i kodeksów, lecz kieruje swoje rozważania ku doskonaleniu siebie. Po drugie autor *Kłopotu z istnieniem* przekracza granice racjonalizmu („bądź wartościowym i czyn to dobro, które najwięcej kochasz”). Wreszcie – po trzecie – Elzenberg abstrahuje w ten sposób od *wiedzy* i kieruje się w stronę „wiary w obiektywne istnienie wartości”, co daje sensotwórczą moc jednostkowej egzystencji.

Lesław Hostyński wystąpił z referatem *Czy wartości użyteczne są wartościami? Na marginesie perfekcjonizmu aksjologicznego Henryka Elzenberga*, w którym poddał analizie możliwość włączenia wartości użytecznych w obszar ogólnej kategorii „wartość”, która może wydawać się zarezerwowana dla „wartości perfekcyjnych”. Aby można było traktować wartości użyteczne jako

wartości w ogóle, należy w strukturze świata wartości wyróżnić wartości wyższe (idealne i perfekcyjne) oraz wartości niższe (użyteczne *sensu stricto*, przyjemnościowe, ekonomiczne, instrumentalne, witalne).

Marek Rembierz w referacie „*Dramatyczna wspaniałość życia*”. *Hermeneutyka ludzkiej egzystencji w rozważaniach Henryka Elzenberga (analiza niektórych wątków)* poruszył problem opozycji sensu i bezsensu życia w rozważaniach Elzenberga. Możliwość dzielenia się „sensem” wymaga komunikatywności, niezafałszowania własnej istoty, twarzy, nie maski. Referent ukazał tu myśl filozofa w jego zmaganiu się z problemem zła jako fałszu, słabości wobec naturalnych skłonności, nieumiejętności powiedzenia „nie”. Zagrożenie złem, wyzwanie ze strony zła stanowi więc pole nadawania życiu sensu.

Paweł Bortkiewicz (ATK) wygłosił referat *Człowiek wobec śmierci. Humanizm i heroizm umierania w „Kłopotcie z istnieniem” Henryka Elzenberga*, w którym ukazał myśl Elzenberga jako splot afirmacji życia i śmierci, medytację o własnym przemijaniu. W ujęciu filozofa śmierć nie ma sensu, ale jej fakt ma znaczenie, oczyszczając nas z empirii, wznosząc ku ideałowi. Śmierć napawa nas grozą, ale, zdaniem Elzenberga, warto się narodzić, by przejść przez groźbę śmierci.

Maria Kostyszak (Uniwersytet Wrocławski) przedstawiła referat *Mówienie według, myślenie przeciw wartościom*, w którym – przy świadomości zawężenia filozofii Elzenberga do antropologii i aksjologii – podjęła próbę interpretacji jego myśli w języku filozofii Heideggera. W tym ujęciu wartości – to odczytanie prawdy bycia. Wyjaśniając tytuł wystąpienia referentki, odnotujemy, że „myślenie według wartości” charakteryzuje postawę filozoficzną Elzenberga, podczas gdy „myślenie przeciw wartościom” – postawę Heideggera.

Artur Jeziorowski (Uniwersytet Wrocławski) w referacie *Skrytość i jawność wartości* nawiązał do trudności uchwycenia Elzenbergowskiego rozpoznania wartości na podstawie pozostawionych przez niego źródeł, a rozważania te referent prowadził w kontekście uwag na temat Platonskiego *Fajdrosa*, w którym słowo niepisane postawione zostało wyżej od pisanego.

Andrzej Lorczyk wystąpił z referatem *Próba rekonstrukcji późnej aksjologii Henryka Elzenberga*, w którym poddał wnikliwej analizie pojęcia wartości, nadwartości, powinności, słuszności, sensu i uzasadnienia, zawarte w toruńskich wykładach filozofa. Problematyka ta należy do tzw. aksjologii formalnej. Referent ukazał granice rozpoznania logicznej i ontycznej struktury świata wartości, do jakich Elzenberg doszedł, stawiając szereg pytań, które tworzą pole problemowe wszelkiej dalszej dociekliwości w badaniu natury wartości.

Marek Magdziak (Uniwersytet Wrocławski) w referacie *Modalności aksjologiczne* przedstawił w języku logiki modalnej niektóre charakterystyczne twierdzenia i ich konsekwencje, odnoszące się do aksjologii Elzenberga.

Bogusław Paż (Uniwersytet Wrocławski) w referacie *Rudymenty filozofii G.W. Leibniza w ujęciu Henryka Elzenberga. Wokół logicznej interpretacji metafizyki Leibniza* stanął po stronie przyjętej przez Elzenberga logiczno-

analitycznej interpretacji filozofii Leibniza, a przeciwko – ontologicznej. Zasada racji jest w tym ujęciu pierwotna wobec zasady substancji. Referent starał się w tym kontekście wyjaśnić, jaką rolę interpretacja Leibniza odegrała w Elzenberga drodze do aksjologii.

Tadeusz Kobierzycki (Akademia Muzyczna w Warszawie) przedstawił referat *Cierpienie jako sytuacja egzystencjalna i etyczna*, w którym najpierw zwrócił uwagę na zależności poglądów Elzenberga na cierpienie od stoików. Następnie dokonał kilku istotnych rozróżnień z zakresu teorii cierpienia, aby w tym kontekście osadzić poglądy Elzenberga. Celem etyki, zdaniem referenta, jest walka z cierpieniem, które jest zakotwiczone w bycie żyjącym w złudzeniach, i ten właśnie motyw widoczny jest w poglądach filozofa.

Krzysztof Skowroński (Uniwersytet Opolski) w referacie *Perfekcjonizm aksjologiczny a dzieje. Koncepcja dwutorowości dziejów Henryka Elzenberga* omówił historiozoficzne aspekty myśli filozofa, znajdując podstawy do traktowania historiozofii jako aksjologii dziejów. Problemem podstawowym jest tutaj kwestia postępu moralnego w dziejach. Elzenberg, zdaniem referenta, nie znajduje tu podstaw do optymizmu, dzieje bowiem nie zwiększają wartości perfekcyjnych w świecie.

Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski) przedstawił referat *Henryk Elzenberg a Nietzsche*, w którym okazał, jak liczne są wpływy i wątki niemieckie w myśli filozoficznej Elzenberga. Należą do nich indywidualizm, aksjologia wolności i etyka perfekcjonizmu. Różni ich natomiast pojmowanie wartości, ich statusu.

Na zakończenie Ryszard Wiśniewski w referacie *Elzenberg w perspektywie europejskiej filozofii wartości* sformułował kilka uwag na temat okoliczności powstania aksjologii w Europie i w Polsce, aby na tym tle ustosunkować się do filozofii wartości Elzenberga i jej problemów. Zdaniem referenta atrakcyjność Elzenbergowskiej aksjologii wynika nie tyle z oryginalności jej podstawowych tez, bo natura przedmiotu wyznacza te same dylematy metodologiczne i teoretyczne, ile z otwarcia Elzenberga na krytyczne poszukiwania rozwiązań wolnych od sprzeczności i jednostronności. Referent przestrzegał zarazem przed zacieśnieniem się młodych aksjologów do inspiracji wyłącznie filozofią wartości Elzenberga i samouzależnieniem się od autorytatywnych już jej interpretacji sformułowanych przez Bogusława Wolniewicza. Potrzebne jest szersze, uwzględniające kontekst historyczny i europejski spojrzenie na dylematy aksjologii Elzenberga. Referent postulował, aby organizator konferencji i zebrane grono badaczy potraktowali tegoroczne konferencje jako zaczyn dla organizowania w przyszłości systematycznych konferencji aksjologicznych, integrujących młodych polskich filozofów wartości, nawiązujących do inspiracji Elzenberga.

## Autoreferaty z odczytów i wykładów

Jan Woleński

### Logika i determinizm

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Poznaniu, 6 I 1997)

Nazwę „determinizm logiczny” wprowadził Moritz Schlick na oznaczenie poglądu, że pewne prawa logiki (prawo sprzeczności, prawo wyłączonego środka) pociągają skrajny determinizm czy też fatalizm. Problem jednak sięga Arystotelesa i jego rozważań nad „jutrzejszą bitwą morską”. Potem rzecz była badana przez stoików w postaci tzw. argumentu mistrzowskiego, a średniowieczu przez Wilhelma Ockhama. W Polsce, była przedmiotem prac Kotarbińskiego, Łukasiewicza i Leśniewskiego. Zasłużył się zwłaszcza ten drugi wskazując, że rzecz dotyczy nie tyle praw logiki, ile metalogiki, a ostatecznie zasady dwuwartościowości. Łukasiewicz zaproponował też rozwiązanie radykalne: logikę wielowartościową jako drogę dla ominięcia determinizmu. W szczególności, jeśli  $A$  jest zdaniem przygodnym o przyszłości, to jego wartość logiczna jest „trzecia” przed zrealizowaniem się (lub nie) stanu rzeczy, o którym mowa w zdaniu  $A$ .

Ponieważ zasada dwuwartościowości jest ściśle związana z absolutyzmem w teorii prawdy, cały problem można przedstawić tak: czy absolutystyczne pojmowanie prawdy wymusza skrajny determinizm? Zasada absolutności prawdy może być przedstawiona jako koniunkcja dwóch tez: (a) zdanie prawdziwe teraz, będzie prawdziwe zawsze (zasada wieczności prawdy; co się stało, to się nie odstanie), (b) zdanie prawdziwe teraz, było prawdziwe zawsze (zasada odwieczności prawdy). Tym, co ma prowadzić do fatalizmu jest zasada odwieczności prawdy, bo skoro zdanie „w przyszłości zdarzy się to a to” jest prawdziwe „od zawsze”, to przyszła rzeczywistość zdaje się być bez reszty wyznaczona przez przeszłą. Wszelako Leśniewski wykazał, że (a) i (b) są równoważne modułowo zasadzie biwalencji. Skoro zatem (b) prowadzi do determinizmu, (a) winno też. Tymczasem tak nie jest. To stanowi powód, dla którego warto rzecz jeszcze raz przedyskutować.

Jeśli ktoś na serio wygłasza przygodne zdanie o przyszłości, to intuicyjnie zakłada, że to, co się ma zdarzyć, może nastąpić, a może i nie nastąpić. Tedy, zdanie  $A$  wypowiedziane w chwili  $t$ , a głoszące, że coś stanie się w chwili  $t_1$  późniejszej niż chwila  $t$ , implikuje „w chwili  $t$  jest możliwe, że to o czym zdanie  $A$  powiada zdarzy się w chwili  $t_1$ ”. Nie mamy jednak żadnego powodu, aby odrzucać (c) „jeśli coś jest możliwe obecnie, to zawsze było możliwe”. Jest to zasada odwieczności możliwości, która wcale nie koliduje z absolutnością prawdy odpowiednich zdań posybilistycznych. To jednak nie wystarczy. Zdanie posybilistyczne ma strukturę „możliwe, że  $A$ ”. Nawet jeśli się uzasadni, iż nie ma powodu, aby odrzucać absolutystyczne pojmowanie całego zdania, to pozostaje jeszcze problem argumentu funktora możliwości, który jest zdaniem tensalnym w czasie przyszłym.

Określmy determinizm skrajny jako pogląd głoszący, że dla każdego  $A$ , konieczne, że  $A$  lub konieczne, że nie- $A$ . Łatwo zauważyć, że teza  $LA \vee L\neg A$ , nie wynika logicznie z formuły  $L(A \vee \neg A)$ , która bywa niekiedy uważana za jakieś modalne prawo wyłącznego środka. Jest akurat dokładnie odwrotnie, przy czym ta druga formuła nie jest w gruncie rzeczy prawem wyłącznego środka, ale stwierdzeniem, że coś jest zdeterminowane (można to nazwać determinizmem minimalnym). Prawo wyłącznego środka w wersji modalnej podpada pod schemat  $SA \vee \neg SA$ , gdzie  $S$  jest dowolnym operatorem modalnym (koniecznością, możliwością, realnością, niekoniecznością, niemożliwością, determinacją lub przypadkowością; wyliczenie to nawiązuje do uogólnionego kwadratu logicznego dla modalności). Na ogół jednak przez prawo wyłącznego środka rozumie się zasadę (d) dla każdego  $A$ ,  $A$  jest realne lub  $\neg A$  jest realne (realność jest uważana za odpowiednik prawdziwości). Jeśli założymy, że sprzeczność jest niemożliwa, a realność rozkłada się równoważnościowo na koniunkcję ( $RA \wedge RB \Leftrightarrow \Leftrightarrow R(A \wedge B)$ ), możemy udowodnić, że negacja prawa wyłącznego środka prowadzi do sprzeczności, gdyż pociąga, że możliwe jest  $A$  i nie- $A$ . To ostatnie akceptował Łukasiewicz, co znaczy, że jego rozumienie możliwości było inne niż w systemach typu Lewisowskiego. Można wykazać, że prawo wyłącznego środka jest niezależne od sporu determinizm/indeterminizm, o ile modalności spełniają zasady indukowane przez kwadrat logiczny.

Jak jednak pojmować przygodne zdania w czasie przyszłym, tak aby ich prawdziwość była absolutna? Kluczem jest tutaj rozumienie realności. Otóż realność nie jest niezależna od czasu, jest czymś narastającym (w tym realność różni się od prawdziwości pojmowanej absolutystycznie). Realne jest to, co realnie konieczne lub realnie przypadkowo. Przyjmijmy, że możliwe światy są wyznaczone przez maksymalnie niesprzeczne zbiory zdań. Niech  $P$  oznacza to, co zdarzyło się. Logika nie może rozstrzygnąć, czy  $P$  składa się wyłącznie ze zdań koniecznych czy wyłącznie ze zdań przygodnych czy też jednych i drugich. W kategoriach metalogicznych to ujmując, logika nie może rozstrzygnąć, czy  $P$  jest zbiorem rozgałęzianym wedle zdań o przyszłości czy też nie: niesprzeczny zbiór  $X$  jest rozgałęziany wedle formuły  $A$  wtedy i tylko wtedy, gdy

zbiory  $X \cup \{A\}$  i  $X \cup \{\neg A\}$  są niesprzeczne. Determinizm w tym języku byłby poglądem stwierdzającym, że realność ma jedno i tylko jedno maksymalnie niesprzeczne rozszerzenie na przyszłość. Tak być rzecz jasna może, ale z powodów pozalogiczny (w istocie rzeczy, Max Urchs wykazał, że argumentacje za determinizmem logicznym wymagają, aby odwiecznie istniały przyczyny prawdziwości zdań przygodnych). Logika nie może wyznaczać kardynalności zbioru przedłużeń realności.

To, co nazywamy tutaj realnością nie konstytuuje całości świata możliwego, ale tylko jego część przeszłą. Tedy nie można odnosić prawdziwości zdań o przyszłości do tej właśnie części. Prawdziwość i fałszywość trzeba relatywizować do całych światów możliwych. Jak się zdaje powodem dla głoszenia determinizmu logicznego było pytanie: czy zdanie o przyszłości jest prawdziwe w świecie realnym? Gdy wprowadzi się właściwą relatywizację, to nie zachodzą przeszkody, aby i zdania w czasie przyszłym stojące po funktorach modalnych rozumie jako prawdziwe lub fałszywe w sensie absolutnym, tj. wiecznie i odwiecznie.

Józef Pietrzak

## Choroba, seks i narkomania Fryderyka Nietzschego

(Wydział Humanistyczny WSP w Słupsku – 27 II 1997 r.)

Nietzsche cierpiał na chorobę centralnego układu nerwowego, odziedziczoną po ojcu. W dzieciństwie był epileptykiem, zawsze dokuczały mu bóle głowy, migrena, wymioty (3;– 6;– 7;– 8). Pierwsza, pełna i znana diagnoza znajduje się w jego karcie zdrowia w Pforcie z 1862 roku (6). Jego biografia została opublikowana wcześniej (6;– 7;– 8), tu trzeba przypomnieć, że urodził się on 15.10.1844 r., ostateczny atak choroby nastąpił 3.01.1889 r., śmierć 25.08.1900 r. Mimo, że ataki padaczki ustały w dzieciństwie, prawdopodobnie przez całe życie doznawał on wizji poprzedzających atak, do którego często nie dochodzi: atak poprzedza tzw. aura, której towarzyszy przeżycie *déjà vu*, szczegółowo opisane przez F. Dostojewskiego w *Idiocie*. Pisma Dostojewskiego poznał Nietzsche dopiero w 1887 r. i – jakkolwiek nie mogły mieć one wpływu na jego wcześniejszą twórczość – uważał rosyjskiego psychologa za pokrewną sobie duszę.

Po ostatecznym ataku choroby Nietzsche przebywał 16 miesięcy w klinikach neurologiczno–psychiatrycznych, w tym w klinice bazylejskiej w okresie 10 – 18.01.1889 r., w klinice jenajskiej: 18.01.1889 r. – 13.05.1890 r. Po opuszczeniu kliniki przebywał w domu matki w Naumburgu, a od 1897 r. do śmierci w Weimarze, w podarowanej mu przez Resę von Schrinhofer willi Silberblick. Od ataku choroby w 1889 r. postępował paraliż, co po opuszczeniu kliniki zmuszało go – zwłaszcza podczas długich, samotnych spacerów – do korzystania z laski, którą później jego siostra sprezentowała A. Hitlerowi.

W ówczesnych szpitalach neurologiczno–psychiatrycznych jako środki lecznicze stosowano tylko środki uspokajające, pacjentów kapano na przemian w gorącej i zimnej wodzie, stosowano elektroterapię i masaże. Chorych traktowano brutalnie (12.I,121). Los ten nie ominął Nietzschego (3.168).

O chorobie na jaką cierpiał Nietzsche, współczesny specjalista – neurolog i psychiatra pisze następująco: „badania nad mózgiem i zachowaniem stają się stopniowo coraz powszechniejsze w Wielkiej Brytanii, a jeszcze bardziej w Stanach Zjednoczonych i wielu krajach Europy. Nikła wiedza utrudnia znalezienie punktu wyjścia dla prac badawczych (...) wielu ludzi trwoży wciąż jeszcze sama myśl o badaniu mózgu. Nie dopuszczają do siebie myśli o tym, aby oni sami lub ktoś z ich bliskich mógł pewnego dnia zapaść na chorobę mózgu czy chorobę

psychiczną. Do szerokiej opinii nie dociera fakt, że połowę łóżek szpitalnych w Anglii przypada na szpitale psychiatryczne” (5.143).

Zarzut biseksualizmu Nietzschego pochodzi od Lou von Salomé, która u niego pobierała korepetycje z psychologii i filozofii. Nieodwzajemniona miłość Nietzschego do Lou była jeśli nie jedyną, to największą miłością w jego życiu. Była ona jedyną kobietą, której proponował małżeństwo. Jej życie seksualne – ze względu na jej ojca – długo było zahamowane, potem stała się Lou zwykłą „kurtyzana w rękawiczkach” (3;– 8). Jeśli w ogóle doszło do intymnych kontaktów Nietzschego z Lou, to mogło to mieć miejsce jeden raz, w 1882 r., na Monte Sacro w Orcie. To spotkanie Lou relacjonowała wymijająco, Nietzsche natomiast mówił, że było to „najbardziej zachwycający sen mego życia” (3.298).

Terminu „biseksualizm” Lou użyła albo za Nietzschem, albo za K. Darwinem, który po raz pierwszy zastosował go w 1878 r. do określonych cech dziedzicznych roślin i zwierząt. W zastosowaniu do ludzi teoria biseksualizmu była przedmiotem analiz Nietzschego w 1882 r., w obecności Lou i Resy von Schirnhofen. Sprawą tą zainteresował się później – znający pisma Nietzschego (3.312) oraz przedmiotowe poglądy W. Fliessa – Z. Freud, który w 1905 r. opublikował *Trzy rozprawy o teorii seksualizmu*. W rozprawach tych, zwłaszcza w pierwszej, omówił teorię biseksualizmu ludzkiego (3.303;– 12.II,57,383).

Dla Lou temat biseksualizmu był prawdopodobnie na tyle nowy (a w ogóle był on nowy), że analizy Nietzschego potraktowała jako jego spowiedź. Nie podała też nigdy przedmiotowych dowodów poza domysłami.

Sprawy onanizmu, homoseksualizmu i syfilisu Nietzschego wiążą się z nazwiskiem R. Wagnera, co wymaga przypomnienia, że Nietzsche poznał Wagnera w 1868 r. i początkowo darzył go uwielbieniem, jemu dedykował *Narodziny tragedii*, służył jego sprawie ryzykując tym stanowiskiem profesora Uniwersytetu Bazylejskiego i osobistym autorytetem (6;– 7). Pewne pokrewieństwo duchowe znalazł też Nietzsche w Cosimie Wagner: „surowa, niedostępna osoba, bardzo doń podobna. Nad jej ascetyczną postacią rozpościerał się uduchawiający welon melancholii i cierpiętniczej rozkoszy. Ta istota, która Nietzschemu jawić się musiała jako doskonała arystokratka, przyciągała go do siebie, rozmawiała z nim tak, jak żadna kobieta do tej pory. Od pierwszego momentu zaczął odczuwać z nią więź. Zaszlepiiony próżnością nie spostrzegł, że taki ktoś jak on potrzebny jest dla wspólnej sprawy o nazwie «Wagner»” (3.149).

Ponieważ „Wagner nie tolerował żadnej wielkości koło siebie” (3.152), jego przyjaźń z Nietzschem była najdłuższą przyjaźnią w jego życiu. Potrzebował wyznawców, nie przyjaciół. Z chwilą osiągnięcia celu nie potrzebował już Nietzschego, a i przedtem w domu Wagnerów miał on pogardliwy przydomek „Anzelmus” (3.153). „Wagneriańska idylla w Triebchen była (...) znakomicie obsadzoną farsą. Jednak nie Nietzsche odgrywał rolę błazna. Nie doceniano go, bowiem miał być wykorzystany. A jako że w odróżnieniu od innych wagnerianinów, nie był gotów «spuścić przed nimi spodni», nałożyli mu błazeńską czapkę Anzelma; i zblamowali się nieśmiertelnie, próbując mu spuścić spodnie, już



*post festum* i z najbardziej zawstydzającą dosłownością. Wagner, doświadczony morderca cudzej opinii, i Cosima, jako nadzwyczaj uzdolniona propagandystka, obniżyli poziom pogodnej farsy zmieniając ją w sowizdrzałski dramat, podnosząc ofiarę, która do tej pory dzielnie współgrała, do rangi tragicznej postaci (...) Tragiczny jest Nietzsche tylko raz: gdy Ryszard i Cosima z precyzją nakierowaną na cel załatwiają człowieka, który jako właściwy znawca i krytyk ich muzycznego *universum* był z nimi nierozzerwalnie związany” (3.155–156).

Nietzsche z czasem stracił podziw dla Wagnera: nie znosił jego egoizmu, bigoterii, antysemityzmu, germańskiego szowinizmu. Rozstanie musiało nastąpić, lecz Wagner nie tolerował apostazji i oczerniał Nietzschego na wszelkie możliwe sposoby i przed kim mógł. Wydawca dzieł Nietzschego, E. Schmeitzner, wspomina to z niesmakiem: „rozpowiadała także niegodziwości o Nietzschem, których nigdy nie zapomnę, których jednak ani Nietzsche, ani jego przyjaciele ode mnie nie powinni się dowiedzieć” (3.171).

W walce z Nietzschem Wagner wykorzystał m.in. swojego fana, osobistego lekarza Nietzschego, Otto Eisera, który pośpiesznie przyznał Wagnerowi rację, że choroba wzroku Nietzschego może być związana z onanizmem, mimo że Nietzsche był krótkowidzem od urodzenia. Do wspomnianego lekarza Wagner wówczas podstępnie napisał: „«obnoszę się, w odniesieniu do oceny stanu Nietzschego od dawna ze wspomnieniami takich samych i bardzo podobnych doznań, jakie zaobserwowałem u młodych ludzi o wielkich zdolnościach ducha. Widziałem, jak wykazując podobne symptomy pogrążają się w upadku, i z wielką wyrazistością dowiedziałem się, że mamy oto do czynienia ze skutkami onanii». Język zdradza zamiary. Wagner powiada, że «obnosi się ze wspomnieniami», podczas gdy zwykle stosuje się zwrot: «obnoszę się z myślami...», mając na myśli: zamierzam coś. I rzeczywiście, Wagner coś zamierzał. Gdyż nie istniały te liczne wspomnienia, chodziło raczej o wmówienie, o niejasne domysły na podwalinie niejasnych informacji. Wagner stawiał młodym mężczyznom zarzut onanii, np. synowi swej dobrodziejki, K. Rotterowi (...) Założywszy, iż wiedział, co ci nieposłuszni chłopcy wyczyniali – jak mógł twierdzić, że wie o wszystkim «z wielką wyrazistością»? Ma to brzmieć współczująco, ma jednak spowodować, by Eiser zaakceptował zaoczną diagnozę Wagnera (...) A Eiser zrozumiał, co Wagner miał tu na myśli: Nietzsche jest pedałem. Jego perwersja wciąga go w obszary dekadencji. Rozpad cielesny jest tylko zewnętrznym wizerunkiem nałogu. A na końcu mędrzec światowy zaleca wzmocnienie «nerwów, kręgosłupa pacjenta», najlepiej za pomocą zimnej wody” (3.168–169).

Eiser, żarliwy wagnerianin, opinie swego idola traktował niekiedy jak diagnozę. Jednakże biograf Nietzschego stawia tu interesujące pytanie: „dlaczego obydwaj nie mówią otwarcie o homoseksualizmie? Dlatego, że jest ścigany kodeksami prawa karnego? Dlatego, że nie mają żadnych dowodów? Albo dlatego, że do dobrej tradycji szkalowania należy sugerowanie, a nie nazywanie tego, co się ma na myśli, po imieniu? (...) Nietzsche znał Wagnera. Po jego śmierci napisał, że tylko on zdolny był do «tak przepastnej perfidii ze-

msty». Napętnowanych pieczęcią «pederasty» albo «pedała» wykluczano ze społeczeństwa, pozbawiano godności, często zamykano do więzień, gdzie oczekiwali na nich dalsze upokorzenia – o ile samobójstwo nie pozwalało im uniknąć dalszych kar” (3.170,173).

Mimo służalczości wobec Wagnera, O. Eiser stwierdza, że Nietzsche nie ma syfilisu (1878 r.) i że miewa stosunki seksualne z kobietami (3.170). Sam Nietzsche w liście do Gasta pisze, że posądzanie go o homoseksualizm jest obrzydliwą kalumnią (3.172).

Lou nigdy nie podała dowodów na biseksualizm Nietzschego. Eiser, osobisty lekarz Nietzschego, w 1878 r. zaprzeczył jakoby Nietzsche miał syfilis, którego rzekomo miał dostać w okresie listopad, tzn. przed 1869 r. Nikt nie podał też dowodów na homoseksualizm Nietzschego – Eiser pisze o heteroseksualizmie Nietzschego.

Wspierając swego męża, Cosima Wagner za dowód homoseksualizmu Nietzschego podaje jego „osobliwą płochliwość” i łakomstwo na słodczyce (3.166). Jednakże jej zasadnicze zarzuty wobec Nietzschego są innej natury: „dzienniki Cosimy przemawiają innym językiem. Bayreucka potwarz miała tło światopoglądowe. W wagnerowskiej wojnie o kulturę z dekadencją i żydostwem jeden z kombatantów zmienił front. Należało go więc załatwić, odsłaniając powody tego faktu. Jego motto: kto jest perwersyjny, myśli także perwersyjnie. W kwietniu 1878 r. Cosima donosi o «kategorycznej decyzji nieczytania książki przyjaciela–Nietzschego, którego osobliwość odsłania się perwersją już na pierwszy rzut oka». We wrześniu mistrz podczas domowej rozmowy wpada w gniew i nie jest w stanie, wedle słów małżonki, «się uspokoić (wzburzony) perwersyjnością takiej natury» (...) Katastrofa nosiła nazwisko Réé. Jemu to przypisano apostazję Nietzschego oraz inkryminowaną książkę *Ludzkie, arcy-ludzkie*. Dawniej, tak widnieje w dziennikach Cosimy, myśli Nietzschego były «refleksami» idei Wagnera, teraz można w nich odkryć jedynie «Réekleksy» – a więc rasowe splamienie (...) «wślizgnął się jako szpieg», prawdopodobnie światowego żydostwa, którego zamachów Wagner wciąż się obawiał” (3.173–174).

Prosemityzm Nietzschego (9;– 10) zawsze drażnił Wagnerów, a Nietzsche miał powody do takiej postawy: jego protektorem był prof. F.W. Ritschl, życzliwością i opieką otaczała go żona profesora, S. Ritschl, pierwsza kobieta, która była powiernicą jego najbardziej intymnych spraw (oboje Żydzi). To ona zorganizowała zapoznawcze spotkanie Nietzschego z Wagnerem (6). Antysemityczne przekonania Wagnerów sprowokowały Nietzschego do wyznania: „nie poznałem ani jednej osoby z przekonaniami, które nie sprowokowałyby mnie w krótkim czasie do ironii z powodu tych przekonań”.

O rzucanych na niego kalumniach Nietzsche dowiedział się 4.04.1878 r. od Eisera. Mimo wybuchu wściekłości, zamanifestowanego w mieszkaniu lekarza, Nietzsche zrezygnował z wywarcia natychmiastowej zemsty na Wagnerze. „Jakby nic się nie stało, Nietzsche posłał swą nową książkę do Bayreuth. Poni-

żony milczał, bo milczeć musiał. Jego wybuch wściekłości ograniczył się do lekarskiego gabinetu, bowiem tego pragnęła logika denuncjacji: kto się jej przeciwstawia, staje się propagandystą. Nietzsche wybrał milczenie, choć prowadzi ono do nieporozumień (...) Wagner (...) radował się perfidią. Dopiero po jego śmierci [Nietzsche – JP] podniósł przeciwko niemu zarzuty, okrucieństwo odpłacił

okrucieństwem, szyderstwem szyderstwem. Nie szkodzi, że już nie żyje – żyje wszak jeszcze adresatka” (3.175,182).

Wobec stworzonej przez Wagnerów sytuacji Nietzsche był bezradny: po-jedynek z 65-letnim muzykiem nie wchodził w grę, podobnie jak proces sądowy, co tylko nagłośniłoby sprawę. Z zimno zaplanowaną zemstą czekał Nietzsche wiele lat, wywarł ją już po śmierci Wagnera, umiłając życie Cosimie. Z pomocą przyszedł mu los: syn Wagnerów, Zygfryd, był homoseksualistą. Z tą świadomością prawdopodobnie umierał Wagner, z tą świadomością musiała żyć Cosima (3.166). Swoją twórczością, zwłaszcza rozprawami *Sprawa Wagnera i Nietzsche contra Wagner*, pomścił Nietzsche doznane krzywdy.

Plotka o rzekomym homoseksualizmie i syfilisie Nietzschego żyła już jednak swoim życiem: w obecności Z. Freuda i w kręgu jego psychoanalityków powtórzył ją Paul Federn (3.313), który w ogóle nie znał Nietzschego, a w chwili ostatecznego ataku choroby Nietzschego miał zaledwie 19 lat. Jego brat, Karl Federn, również związany z gronem freudowskich psychoanalityków, także osobiście nie znał Nietzschego, lecz po jego śmierci był żarliwym propagatorem jego filozofii. Nikt nigdy nie badał prawdziwości plotki P. Federna, co nie stanowiło przeszkody w jej powtarzaniu – mimo wcześniejszego zdementowania jej przez Eisera, co jednak wówczas mogło nie być jeszcze znane szerszemu ogółowi.

Eiser omawianym insynuacjom Wagnera zaprzeczył w 1878 r. W rok przed chorobą Nietzsche mówił o możliwości walki z syfilisem za pomocą kastracji (1.XII,512). Gdyby leczył się na tę chorobę, nie wydawałby na siebie takiego wyroku. Zarówno dr Wille – neurolog, który przyjmował Nietzschego do kliniki neurologicznej w Bazylei, jak później dr Möbius – neurolog i psychiatra z Jeny, stwierdzili u Nietzschego dziedziczną chorobę układu nerwowego, której na ogół towarzyszy amnezja bądź afazja, połączone z postępującym paraliżem (1.XV,2–210;–2.III,1379n). Möbius wyraźnie zaznacza, że była to dziedziczna choroba centralnego układu nerwowego, której rezultatem jest postępujący paraliż (4). Brak tu jakichkolwiek diagnoz związanych z kiłą, a chodzić by tu mogło tylko o kiłę nabytą, której nieodłącznie towarzyszy rozkład ciała, co u Nietzschego nie miało miejsca: od ostatecznego ataku choroby w styczniu 1889 r. postępował paraliż, lecz nie było rozkładu ciała, a żył jeszcze prawie 12 lat i zmarł dusząc się flegmą, czemu – sparaliżowany – nie mógł przeciwdziałać.

Omawiane sprawy były znane Freudowi, którego Köhler – nie podając żadnych dowodów – też zalicza do homoseksualistów (3.317), ale Freud nie przyłożył ręki do pogńębienia pamięci swojego wielkiego poprzednika. Wręcz

przeciwnie: na miarę swoich możliwości przeciwdziałał oszczerstwom rzuca-  
nym na Nietzschego. M.in. odradził A. Zweigowi, jednemu z fanów Nietzsche-  
go, pisanie o tych sprawach w biografii Nietzschego i odmówił mu jakiegokol-  
wiek pomocy w tym względzie, podobnie jak uczyniła to Lou von Salomé,  
ówczesna przyjaciółka Freuda. W 1934 r. Freud w liście do Zweiga napisał, że  
sprawa seksu Nietzschego jest zupełnie nie znana, całkowicie zagadkowa i że  
chodzą na ten temat różne wieści (3.315).

Do Freuda prawdopodobnie dotarły informacje, jakoby Nietzsche sam,  
będąc w klinice neurologicznej, przyznał się do tego, że jest chory na syfilis.  
Mimo, że brak jakichkolwiek dowodów na to rzekome przyznanie się Nie-  
tzschego do syfilisu, Freud odpowiadał jako lekarz, że znał liczne przypadki  
osób nerwowo chorych, którzy mówili o swej chorobie wenerycznej, mimo że  
wcześnie jej nie mieli (12.I,120n). Rozpowszechnianie tych plotek jest prawdopo-  
dobnie dziełem przede wszystkim chorych na syfilis i homoseksualistów – ze  
zrozumiałych względów.

Osobną sprawą, istotnie związaną ze zdrowiem Nietzschego jak jego  
twórczością, jest sprawa narkomanii Nietzschego, o której w polskiej literaturze  
filozoficznej pisano prawdopodobnie tylko raz (8). A Nietzsche brał narkotyki  
przynajmniej od 1868 r. i tym samym „od dawna był wtajemniczony w misteria  
rozszerzania i niwelacji świadomości” (3.323). Trudno dziś określić wszystkie  
rodzaje narkotyków branych przez Nietzschego, jednakże sądząc po pozostałych  
po nim receptach, przez niego samego wypisywanych (aptekarze honorowali je,  
biorąc go za lekarza), przeważało opium, haszysz i kokaina. Wbrew biografom  
napisanym przez jego siostrę (a także innych biografów), Nietzsche spożywał  
różne alkohole i – sprawa ważna – mieszał je z narkotykami. W relacji znają-  
cych go osób „Nietzsche potępiał narkotyki jako używki, uznając je za środki,  
które łagodzą obciążające cierpienia natury moralnej lub cielesnej” (3.325). Nie  
trudno zauważyć, że taka postawa dowodzi uzależnienia psychicznego, warun-  
kującego uzależnienie fizyczne.

W odróżnieniu od Freuda, który w latach 80-tych pod kontrolą J. Breuera  
eksperymentował oddziaływanie kokainy na sobie i swoich najbliższych (3;-  
12), Nietzsche przy pomocy różnych narkotyków samotnie eksperymentował  
swoją świadomość i przechodzenie z niej do innego wymiaru: do podświadomo-  
ści, co – w połączeniu z alkoholem i wrodzoną chorobą centralnego układu ner-  
wowego – musiało zakończyć się katastrofą, która – być może – w innym wy-  
padku by nie nastąpiła. Początkowo lekarswami preparowanymi z narkotyków  
łagodził on cierpienia wynikające z różnych dolegliwości, potem eksperymen-  
tował je na swojej świadomości, przy czym – być może – popadł w uzależnie-  
nie.

Były więc prawdopodobnie przynajmniej dwie przyczyny brania narkoty-  
ków przez Nietzschego: lecznicza i eksperymentalna (nie wykluczając uzależ-  
nienia). W obu wypadkach dokonywał tego bez czyjejkolwiek zewnętrznej kon-  
trolli (wyłączając lata 1868–1871). Przechodząc z krainy świadomości do krainy

podświadomości, w pewnej chwili zatrzasnęły się za nim drzwi świadomości na zawsze. Ten, kto rozwiązuje zagadki Sfinksa, jak Edyp musi ponieść karę. Być może Nietzsche dotarł do miasta Dis, przekraczając owe dziewięć kręgów dan-tejskiego Piekła, w którym poznał pełną prawdę o człowieku? Latami zmierzał do tego miasta, odkrywając cząstkowe prawdy w kolejnych kręgach i spisywał je w swych dziełach, lecz ostatniej prawdy, znalezionej w Dis, nie pozwolono mu już opowiedzieć: za to odkrycie Sfinks żąda ceny najwyższej i Nietzsche musiał ją zapłacić.

### Bibliografia

1. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin–New York 1980.
2. F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, hg. von K. Schlechta, München 1966.
3. J. Köhler, *Tajemnica Zaratusztry*, Wrocław 1996.
4. P.J. Möbius, *Über das Pathologische bei Nietzsche*, Wiesbaden 1902.
5. J. Oswald, Sen, Warszawa 1968.
6. J. Pietrzak, *Młodość F. Nietzschego*, „Ruch Filozoficzny” 1984, nr 2–3.
7. J. Pietrzak, *Bazylejski prof. Nietzsche*, „Ruch Filozoficzny” 1986, nr 2.
8. J. Pietrzak, *Zaratusztra*, „Ruch Filozoficzny” 1986, nr 2.
9. J. Pietrzak, *F. Nietzsche a antysemityzm*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 1.
10. J. Pietrzak, *Polskość Fryderyka Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 1.
11. J. Pietrzak, *Nietzscheańska koncepcja wychowania*, Słupsk 1997.
12. I. Stone, *Pasje ustajone czyli życie Zygmunta Freuda*, t. I–II, Warszawa 1978.

Marian Grabowski

## Dwie uwagi o aksjologicznych postawach we współczesnej nauce

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu 20 III 1997 r.)

### 1. Uczony poszukiwaczem prawdy czy producentem wiedzy?

Uczonego zwykło prezentować się jako taką postać naszej kultury, w której najdoskonalej urzeczywistnia się ludzkie dążenie do prawdy. On jest poszukiwaczem. Czy jednak człowiek oddający się zawodowo naukowej działalności rozpoznaje siebie w tej niepokojąco górnołotnie brzmiącej frazie „poszukiwacza prawdy”? Zestawienie codziennej praktyki badawczej z określeniami typu „miłość do prawdy”, „poszukiwanie prawdy” razi.

Czyż uprawianie nauki nie jest bardziej pracą w oryginalnym przedsięwzięciu, niż dociekaniami prawdy? Celem tego przedsięwzięcia jest zdobywanie, gromadzenie informacji i jej obróbka. Dzieli się ono na niezwykle wyspecjalizowane sekcje. Obowiązują w nim normy efektywności, którym przede wszystkim należy sprostać. Pracownicy są rozliczani z ilości opublikowanych prac. Ilość ta wpływa istotnie na uzyskanie środków materialnych na realizację kolejnego projektu badawczego. Jakże często chodzi tylko o sprostanie ustalonym instytucjonalnie kryteriom efektywności – zrobić na czas doktorat, habilitację, wykazać się wystarczająco długą listą publikacji. Te kryteria wyznaczają styl pracy, typ tematyki. Radykalność pytania o prawdę, jego wymagający charakter nie przystaje do tego rodzaju aktywności. Klimat współczesnej nauki – atmosfera „fabryki wiedzy” osłabia w poznającym podmiocie wolę dociekania, *jak rzeczywiście jest*. To paradoksalne, ale uczony nie ma na to czasu, boi się związanego z tym ryzyka, boi się, że wypadnie z gry, że nie podoła nałożonym na niego zobowiązaniom. Liczy się skuteczność funkcjonowania na naukowym rynku. Trzeba pozytywnie przejść system ocen, zgromadzić fundusze na badania, dostarczyć pokaźnych stosów publikacji, być widocznym w naukowym życiu. Nie o realizację ideału prawdy toczy się gra, ale o trwanie w instytucji, o swoje w niej uczestnictwo. Reguły funkcjonowania instytucji narzucają swoje wymogi, a uczony dopasowuje się do nich.

Myliłby się jednak ten, kto sam bieg instytucji uznałby za jedyny element kreujący „producenta wiedzy”. Oto ktoś skończył pisać artykuł naukowy na

zamówienie<sup>1</sup>. Żadnej roli nie odegrała forma instytucjonalnego przymusu. Rzecz wygląda uczenie. Mnóstwo w niej odesłań do tych, którzy wcześniej parali się daną kwestią. Przewija się wiele sławnych nazwisk. A przecież nie chodzi tu o prawdę, o to, jak rzeczywiście jest. Spoza tekstu wyziera erudycja, sprawność w relacjonowaniu cudzych poglądów, ale nie sposób wypatrzyć w nim pytania, zmagania się z problemem. Jest ciągiem gładkich, powierzchownych stwierdzeń. Autor demonstruje własne intelektualne sprawności, ale nie problematyczność omawianej kwestii. Tego nie widać spoza uładzonego tekstu posługującego się retoryką, która ma robić wrażenie na czytelniku. To, co problematyczne zostaje zgrabnie wyminięte, a może nawet autor tego w ogóle nie dostrzega. Zrozumieć zawilość i przyznać się do umiejętności posunięcia problemu, zmilczeć, bo nie ma się nic istotnego do dodania w interesującej kwestii, ilu potrafi? Ilu oprze się pokusie zbędnego powtórzenia, nic nie znaczącego opisu erudycji, ilu w porę dostrzeże jałowość pseudoproblemów wykreowanych przez modę na daną tematykę?

Publikuje się materiały z tematycznej sesji, drukuje monograficzny numer naukowego czasopisma. Śledząc zawartość wielu publikacji tego typu dostrzega się ich wewnętrzną amorficzność. Niby odnoszą się do tego samego, a każdy autor mówi przecież o czymś zupełnie innym. Jeden przeczy, drugi przytakuje, a trzeci w ogóle pisze nie na temat. Zapisy z dyskusji nad poszczególnymi referatami, które w tego typu publikacjach bywają umieszczane, zięją jałowością, nieumiejętnością porozumienia się w podstawowych sprawach, a nawet brakiem woli wspólnego pochylenia nad niby ożywiającym spotkanie problemem. Dzieje się to w gronie osób wyspecjalizowanych w danej tematyce badawczej. Takiej sytuacji nie tłumaczy ani panująca rozbieżność opinii, ani specjalizacja uczestników spotkania, która zwalnia od powtarzania rzeczy znanych wszystkim obecnym. Wkrada się podejrzenie, że może było to tylko kolejne towarzyskie spotkanie połączone z nieobowiązującymi prezentacjami własnych wyników dość przypadkowo zebranych pod wystarczająco pojemnym tytułem konferencji.

A ile jest zwartych publikacji, gdzie nie ma nawet żadnego wyróżnika tematycznego. Tytuł zbioru rozpraw dobranych celowo pojemnie, by wszystko, co zgłoszono do publikacji, dało się objąć. Widać, że prócz chęci opublikowania tekstów nie stoi za tym wola trafienia do określonego czytelnika, nie ożywia tego w żaden sposób wspólne badanie problemu, a już najmniej pragnienie dociekania, jak „się rzeczy mają”. Powodem powstania tego typu książek jest chęć udokumentowania własnej aktywności poznawczej i nic więcej.

---

<sup>1</sup> Brzmi to dziwnie. Często jednak w czasopismach i wydawnictwach organizuje się „call for papers”, bo na przykład wydaje się specjalny numer czasopisma z okazji jubileuszu znanego w danym środowisku uczonego. Rzadko recenzuje się nadsyłane wtedy prace. Podobnie rzeczy się mają z publikacjami materiałów z wielu naukowych konferencji. Wystarczy zgłosić pracę, by mieć tego typu publikację.

Wspólna dla wszystkich przedstawionych tu sytuacji jest *utrata*, albo *brak dociekliwości*, która po stronie poznającego podmiotu jest konkretnym wyrazem poszukiwania prawdy. Ten stan podmiotu, to *ulotnienie się woli dociekania prawdy*, daje się rozpoznać w wynikach. Zmieniają swój charakter na tyle, że widać po nich, iż ich twórcy nie zależy na odpowiedzi, na rozwiązaniu problemu, a zadowala się – w najlepszym razie – niewiele znaczącym przyczynkiem, w najgorszym – nie rozumie samego problemu, a mimo to wypowiada się. Jest wytwórcą informacji najczęściej zbędnej i jałowej, ale nie ma nic wspólnego z typem poszukiwacza prawdy. Widać, że pewien styl aktywności poznawczej daje się opisać jako poszukiwanie prawdy, inny jako wytwórczość „naukowej wiedzy”.

Producenta wiedzy i poszukiwacza prawdy różni skala zawziętości poznawczej, dociekliwości. Jeden pasuje się z problemem „na śmierć i życie”, drugiego zadowala jakakolwiek aktywność poznawcza, która daje rezultat. Jakość uzyskanej wiedzy nie ma dla większego znaczenia. Byle spełnić wymogi narzucane przez instytucję i móc w niej dalej funkcjonować. Producent wiedzy najczęściej świetnie wyczuwa niewyszukane wymagania instytucji i do nich się dopasowuje. Rozeznaje mechanizmy tu działające i dostarcza wyników oczekiwanych przez instytucję i poprzez rynek idei. Na ich kształt nie ma znaczącego wpływu jego samodzielny wybór. W tym wyborze zastępuje go naukowa moda, oczekiwania rynku, popyt na pewien typ informacji. Robi, co umie, czego się od niego oczekuje i na co ma zbyt. Jest rzeczywisti robotnikiem w fabryce wiedzy. Czy realizuje swoje marzenia? Czy je w ogóle posiada, czy stać go na taki luksus? Czy pozostaje wierny pytaniom, które w nim kiedyś powstały, traktuje je poważnie? Ile razy powracał do zagadnień, którym kiedyś nie mógł podołać, przeglądał nawet po latach literaturę szukając rozwiązań tego, co niegdyś nie dawało mu spokoju?

Oba opisywane typy odróżnia nie tylko ich stosunek do poznania i siła dociekliwości. Nie tylko mechanizmy instytucji kreują rzesze wytwórców wiedzy. Na pojawienie się zarówno producenta wiedzy jak i poszukiwacza prawdy potężny wpływ posiada charakter samego procesu poznawczego, klimat duchowy, który tu panuje. Hasłowo można wyrazić tę sytuację następująco: prawdę zaczyna się traktować niepoważnie tam, gdzie zaprzestaje się myślenia problemowego. Gdy poznanie humanistyczne zadowala się samym opisem idei, gdzie miejsce zmagania się z problemem zajmuje zestawienie cudzych pomysłów, gdzie nad wolą wyjaśnienia i zrozumienia zaczyna dominować pragnienie płytkiego poznania samej tkanki zdarzeń, tam przycicha pytanie o prawdę. Jeszcze gorzej jest, gdy temu „zwiedzaniu” rozmaitości świata zaczyna towarzyszyć ideologia o równowartościowości sądów, przekonań, przesadne podkreślanie niewspółmierności odpowiedzi udzielanych na wcześniej istniejące pytanie. Zbiór stwierdzeń o świecie i to stwierdzeń często egzystencjalnie najdonioślejszych staje się amorficzny, a ta amorficzność jawi się jako wysoce pozytywna.



Roszczenie do prawdziwości jest równocześnie roszczeniem do jedyności. Ono zostaje odrzucone.

Sytuacja poznawcza polegająca na jednoczesnym akceptowaniu rozbieżnych stanowisk odbiera wiarę w możliwość dotarcia do prawdy. Badaczom ani nie chce się, ani nie potrafią przekształcić wielości idei w wielość obecnych w nich problemów, których rozwiązanie może być niezwykle trudne, ale nie jest przecież z góry wykluczone. Często taki stan wyrasta z nieumiejętności gradacji: wyboru tego, co istotne, znaczące i tego, co trzeba zaniedbać, zapomnieć, bo bez znaczenia. Atmosfera, jaką wytwarza odwrócenie się od problemów ku niewątpliwie łatwiejszemu opisowi samych idei, ich wzajemnych transformacji sprzyja produkowaniu wiedzy, ale nie poszukiwaniu prawdy<sup>2</sup>. Do wielości prawd, pomysłów, idei można się przyzwyczaić i już więcej nie pytać o to, jak naprawdę jest.

Ten, kto nie rozwiązuje problemów, nie partycypuje w schemacie poznawczym, który jest naturalnym nosicielem klasycznej koncepcji prawdy. Pytanie odwołuje się do pewnej nieznannej rzeczywistości. Tę jakoś odłoni dopiero odpowiedź. Ta nie jest dowolna. Powinna być trafna. Taki układ jest układem, w którym naturalnie zjawia się i funkcjonuje klasyczne pojęcie prawdy. Napięcie pomiędzy pytaniem a trafnością odpowiedzi określa wymiar adekwatności pomiędzy sądem a rzeczywistością. Poznający podmiot zmagając się z problemami przebywa w klimacie sprzyjającym klasycznej idei prawdy.

Problem jest oporny, trudny. Wymaga koncentracji, wysiłku. Wywołuje on w podmiocie, który go podejmuje, napięcie. Dociekliwość, upór w dążeniu do rozwiązania są zachowaniami poznawczymi wywołanymi problematycznością badanej kwestii. Zabieganie o uzyskanie właściwej odpowiedzi wytwarza postawę poznawczą, dzięki której ideał dążenia do prawdy jest pojmowalny i rozpoznawalny nie tylko intelektualnie. Jego znaczenie i sens poświadcza praktyka badawcza. Odwrócenie się od problemów, zbyt długie przedstawianie w tych obszarach, gdzie poznanie jest zaledwie odtwarzaniem, porównywaniem, śledzeniem czegoś, nie tylko wyjaławia, ale pozbawia wiedzy o możliwościach poznawczych człowieka, wiedzy o tym, na co można się tu powołać.

Poszukiwacza prawdy i producenta wiedzy różni też istotnie stosunek do własnej niewiedzy. Pierwszy ma sokratyczne podejście do swojej niewiedzy. Świadomość własnej niewiedzy ma za coś pozytywnego, drugi za coś niebezpiecznego. Pierwszy przyznaje się do niej, wręcz zabiega o nią i w ten sposób potrafi często zarysować nowe i ważne pole problemowe, drugi lęka się niewiedzy i ukrywa ją przed sobą i innymi. Bardzo często jeden będzie myślał nad podstawami swojej dyscypliny, kwestionował jej podstawowe rozróżnienia w poszukiwaniu adekwatniejszego obrazu badanej rzeczywistości, szukał nie-

---

<sup>2</sup> Zamiast pytać na przykład w filozofii o wolność, studiuje się koncepcję wolności u Hegla, Spinozy, Schopenhauera... i na tym się kończy.

konwencjonalnych rozwiązań, drugi będzie wypełniał szczegóły już istniejącego programu badawczego uważając, by nie wypaść z obowiązujących standardów.

Każdy badacz po swojemu kwestionuje bądź przyświadcza oczywistościom, prawdom w danej dziedzinie niekwestionowalnym. Iluś zgodzi się na każdą uznaną w środowisku opinię i będzie się usiłowało do niej dostosować, iluś zakwestionuje część z nich i samodzielnie przebadą, na własną rękę określi ich wagę, znaczenie. Bliższe zetknięcie się z uczonym, gdy łączy się z tym znajomość przedmiotu jego zainteresowań, pozwala dość szybko zorientować się, ile też spraw przemyślał samodzielnie, a gdzie powtarza tylko uparte opinie, uznane rozwiązania.

Zwrot poznawczy uchwycony w jego idealności charakteryzuje nie tylko fascynacja, pasja badawcza, dociekliwość, ale nieusuwalnie obecny pierwiastek twórczości. W nauce spotyka się osoby, u których dominuje twórcza aktywność i takie, które są jej niemal zupełnie pozbawione. Będą tu znawcy przedmiotu, którzy wiele wiedzą, ze znawstwem przedstawiają swą wiedzę, ale są zupełnie nietwórczy. Zmuszani przez organizację życia naukowego do ciągłych publikacji potrafią pisać znakomite artykuły przeglądowe, solidne monografie i podręczniki, ale na ich oryginalne rezultaty nie udaje się natrafić. Aktywność badawcza oglądana od strony twórczości ukazuje rzesze grafomanów, twórców banału, twórczości pozorowanej. W ilu to razach zamiast twórczości staje wytwórczość, martwe re–produkcje wyuczonych kiedyś treści, jałowe poznanie od–tworzenia. Może być jednak jeszcze gorzej. Intencją opublikowanego tekstu może nie być wola wyrażania ciężącej autorowi idei, ujawnienia pomysłu, rozwiązania kwestii. Pojawia się na konferencjach, by się pokazać, by istnieć w środowisku, publikuje, by wykazać się aktywnością naukową, by otrzymać kolejny tytuł. Nie jest ani poszukiwaczem prawdy, ani twórcą, ani nawet wytwórcą wiedzy. On już tylko robi zbędne zamieszanie swoją osobą.

Różnicę pomiędzy typem poszukiwacza prawdy i producenta wiedzy daje się określić według powagi odniesienia do tego, co poznawane, głębokości zaangażowania, poświęcenia, uporu włożonego w rozjaśnienie sprawy, rozwiązanie trapiącej kwestii<sup>3</sup>. Dla jednego naukowa aktywność jest sprawą życiowo doniosłą, pilną, dla drugiego ma ważność ograniczoną do ważności zadania

---

<sup>3</sup> Typ poszukiwacza prawdy ma swoją nie tylko opisywaną tutaj jasną stronę. W nauce napotkać można „awanturniczych” poszukiwaczy prawdy. Związani z obrazoburczą ideą, szalonym pomysłem dążą do sensacyjnego odkrycia. Obalić twierdzenia Gödla, zakwestionować zasadę nieoznaczoności, zmienić szczególną teorię względności. Uwiedzeni wagą problemu szukają niezwykle uporczywie „kwiatu paproci”. Bywa, że spoza ogromnego zaangażowania, maniakalnego uporu prześwituje wcale nie szaleństwo, ale jakaś interesująca intuicja, pomysł. Niestety, najczęściej są one nadwartościowane. Ich „obróbka” intelektualną nie rządzi zmysł krytycyzmu, zimna, ale skuteczna racjonalność argumentacji, zdolność korygowania własnych błędów z krytyki postronnych. Przeciwnie, myślenie awanturniczego poszukiwacza prawdy zostaje zdominowane przez jego nieopanowane fantazje związane ze spodziewanym sensacyjnym rezultatem.

otrzymanego w pracy, które trzeba przez wzgląd na przypisane obowiązki wykonać. Ani ono specjalnie nie pasjonuje, ani podnieca, a już na pewno nie przysłoni spraw życiowo ważnych. Nie wyprze sobą niczego z tego, co domaga się aktywności i absorbuje w zwykłym biegu życia. Inne jest zaangażowanie aksjologiczne pierwszego i drugiego. Nie jest ono bynajmniej pochodną ich poznawczych talentów. Producent wiedzy może mieć ich więcej, ale brak mu tego typu zaangażowania.

Tak powoli producent wiedzy w trakcie opisów przekształcił się w poszukiwacza prawdy. Zaryzykujemy szkic idealnego typu „poszukiwacza prawdy”. Poznający podmiot jest wrażliwy na wartość prawdy. Pojawia się w naszych rozważaniach jako podmiot aksjologiczny. Jest kimś, komu od początku *zależy* na prawdzie. Nie tylko chce poznawać, trafnie opisywać świat, ale jeszcze rozpoznaje wartościowość takiej postawy i działalności. Jego poznawcze wysiłki nie biorą się jedynie z chęci zwykłego zaspokojenia ciekawości, ulegania przyciąganiu przez tajemniczość nieznanego, pragnienia uzyskania użytecznej wiedzy. Poszukujemy bowiem tylko tego, na czym nam zależy, co dla nas jest wartościowe, cenne, a czego nie posiadamy i spodziewamy się znaleźć, co nam gdzieś było umknęło. Aktywność poszukującego bierze się ze swoistego napięcia pomiędzy świadomością wartości a jej nieobecnością. Poznanie nie jest dla niego tylko zbieraniem ciekawostek, gromadzeniem informacji, zyskiwaniem zrozumienia. Spodziewa się on, że w trakcie rozmaitych procedur poznawczych chociaż częściowo urzeczywistni się wartość prawdy. Ta nadzieja i wiara towarzyszy od początku jego poznawczym wysiłkom. *Zasadniczym wyróżnikiem postawy badawczej, której miałby przysługiwać epitet poszukiwacza prawdy, jest rozpoznanie wartości prawdy i wiara w możliwość sięgnięcia po nią.* Wiara lub niewiara, nadzieja lub wątpliwość w możliwość realizacji tej wartości determinują filozoficzne analizy kwestii prawdziwości poznania i samą dynamikę procesu poznawczego. Dwoje ludzi o tych samych zdolnościach i uposażeniach poznawczych, ale różniących się wiarą i nadzieją na osiągnięcie prawdy, uzyska inne efekty poznawcze. O różnicy w sukcesie zdecyduje ten zwykle nie brany pod uwagę element ich epistemicznej postawy<sup>4</sup>.

Istnieją także rozważania filozoficzne, podjęcie których wyprzedziła niewiara w prawdę i przesądziła o ich wyniku. One same są zgrabnym intelektualnym usprawiedliwieniem takiej niewiary.

Tam, gdzie przepadła wiara w prawdę, gdzie poznawczej działalności nie towarzyszy nadzieja na zbliżenie się ku prawdzie, tam ginie typ poszukiwacza prawdy. Przestaje cokolwiek znaczyć. Jego miejsce zajmuje „producent” wie-

---

<sup>4</sup> Współczesna epistemologia zwykle dokonuje redukcji poznawczego podmiotu. Pomija jego aksjologiczne uwikłania takie, jak wiara lub niewiara w prawdę, uznanie bądź bagatelizowanie doniosłości ideałów regulatywnych poznania. Analizując nastawienia poznawcze podmiotu, lekceważy ich aksjologiczną komponentę. Doskonale obca jest jej kategoria „poszukiwacza prawdy”.

dzy. We współczesnej nauce można funkcjonować bez wiary w możliwość osiągnięcia prawdy, bez czucia wartości prawdy – innymi słowy można funkcjonować nie służąc prawdzie. Postawy poszukiwacza prawdy nie wymusi żadna instytucja, bo jest ona indywidualną postawą podmiotu, jakąś ważną cechą etosu uczonego.

Rekapitulując: poszukiwacz prawdy to ten, kto wyczuwa wartość prawdy, komu na niej zależy, kto wierzy w możliwość jej dotknięcia i autentycznie pragnie tego. Obcy mu jest pesymizm poznawczy, wulgarny sceptycyzm, ale nie krytycyzm, obca argumentacja filozoficzna, jaką w filozoficznej refleksji nad prawdą prezentuje na przykład R. Rorty, który twierdzi wprost: „... najlepiej będzie, gdy prawdę przestaniemy uważać za głęboką sprawę, za przedmiot filozoficznego zainteresowania, a «prawdziwy» za termin wart «analizy». «Natura prawdy» to nieopłacalne zagadnienie...”<sup>5</sup>

Zaprezentowany opis uczonego, który jest kimś więcej niż smętnym wyrobnikiem w fabryce wiedzy, może wywołać krytykę. Po co retoryka powołująca się na prawdę? Czyż nie jest autentycznym badaczem ktoś, kto wierzy po prostu w sukces poznawczy, a nie w prawdę, komu zależy na udanym rezultacie, postępie w poznaniu, a nie zależy na prawdzie? Czyż ideałem uczonego nie jest po prostu osoba dociekliwa, zawzięta poznawczo, zmagająca się z problemami? Może nazywanie jej poszukiwaczem prawdy jest przesadą? Czemu nie zostać przy tych skromniejszych określeniach?

Słowo „prawda” opisuje wybrane odniesienie poznawcze do świata, a nie odniesienie poznawcze w ogóle. Jest różnica pomiędzy „dążeniem do prawdy”, a „dążeniem do rozwiązania problemu”. W opisie aktu poznania za pomocą języka używającego pojęcia „prawdy” akcent pada na trafność rozwiązania, jego adekwatność. Rozwiązania problemu nie są równocenne. Słownik epistemologii, w którym skreśla się słowo „prawda” (Nietzsche, postmodernizm), staje się niebezpieczny. Wraz z tym słowem znika wyróżnienie dla „lepszego” części całości kształtu poznawczej aktywności, tej części rzeczywiście wartościowej. Traci ona swój semantyczny wykładnik. Wymiar aksjologiczny w poznaniu, który denotuje pojęcie „prawdy”, znika w bezimienności.

Zatarciu ulega też moment powinności związany z wartością prawdy. Prawda w szczególnie sposób obliguje podmiot. Wszelkie wyrażenia, gdzie powiadamy o szukaniu prawdy, o wierności jej, pragnieniu prawdy, niosą w sobie element powinności. Nie każde zachowanie wobec niej jest równie dobre. Wiąże się z nią szczególnie system wymagań. On także przestanie mieć odzwierciedlenie w języku, z którego eliminuje się słowo „prawda”.

Prawda należy do tych jakości poznania naukowego, których stopień urzeczywistnienia w wynikach badań naukowych niezwykle trudno określić. Rezultaty poznania naukowego mają charakter tymczasowy, probabilistyczny,

---

<sup>5</sup> R. Rorty, *Przygodność języka w: Postmodernizm a filozofia – wybór tekstów*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 120.

są po większej części hipotetyczne. By więc zachować sens prawdy w tym typie poznania, trzeba z konieczności przenieść akcent z wyniku poznania na dyspozycję poznającego podmiotu. Postawa poznawcza powinna nieść w sobie opowiedzenie się za prawdą, jej pragnienie i siłę dążenia ku niej. By prawda się wydarzyła, potrzebuje szczególnego środowiska. Je tworzą ci, którzy wierzą w zbliżanie się do prawdy, a nie tylko w postęp poznawczy, którym zależy nie tylko na sukcesie poznawczym, ale na prawdzie samej. Mądrze pisze S. Weil: „Nie będąc w stanie odpowiedzieć na pytanie Piłata Ponckiego: «Co to jest prawda», musimy mieć zarazem absolutną pewność, że wyżej stawiamy prawdę, jakkolwiek by nie była, od fałszu jakkolwiek mógłby być. Kiedy się dokonano tego wyboru w odniesieniu do wszystkich rzeczy bez żadnego wyjątku, bezwarunkowo i definitywnie, nieodwracalnie i na wieczność, poprzez każdy wysiłek uwagi myśl ludzka zbliża się coraz bardziej do prawdy. Jest to absolutnie pewne”<sup>6</sup>.

Działalność poszukiwawcza prawdy nie pokrywa się z działalnością, w której gromadzi się wiedzę istotną. Są awanturniczy poszukiwacze prawdy, którzy w swoich usiłowaniach poznawczych przedwcześnie przeakcentowują spodziewaną wagę swojego rezultatu. Są poszukiwacze prawdy, którzy uzyskują wyniki poznawczo banalne. Producent wiedzy może z kolei natrafić w swojej praktyce na znaczący rezultat.

Istnieje jednak jakieś ważne powinowactwo pomiędzy poszukiwaniem prawdy, a zyskiwaniem wiedzy znaczącej. Krótko można by je ująć tak: wśród poszukiwaczy prawdy w naturalny sposób panuje atmosfera, która pozwala w pełni uchwycić wartości związane z jakością zgromadzonej wiedzy. Wśród producentów wiedzy nie ma takiego klimatu i wśród nich wartości te są zapoznawane. Grupa autentycznych poszukiwaczy prawdy wytwarza środowisko aksjologiczne, w którym można „delektować się” jakością wiedzy.

Poszukiwanie prawdy w opisanym wyżej sensie nie gwarantuje zdobycia wiedzy istotnej, ale jakoś pomaga wybrać kierunek, kładzie nacisk na dążenie, które ma zdecydowanie większe szanse zaprowadzić ku temu, co doniosłe. Obiektywność porządku jakości wiedzy łatwiej odkrywa się przed tym, kto go szuka, jest na niego uwrażliwiony, niż przed tym, kto nie zwraca na ten porządek szczególnej uwagi.

## 2. Platowski Eros w realiach nauki

W zachowaniach uczonych odnaleźć można elementy postawy wobec wartości, o jakich opowiada Sokrates w *Uczcie Platona*. Są one nawet na tyle typowe, że warto zaryzykować opis idealnego typu odpowiadającego platońskiemu Erosowi w naukowej praktyce badawczej, podobnie jak powyżej scharakteryzowaliśmy idealny typ poszukiwacza prawdy.

<sup>6</sup> S. Weil, *Myśli*, Pax, Warszawa 1985, s. 117.

Eros jest miłośnikiem mądrości. Platon opowiadając o naturze Erosa napisze: „A co tylko zdobędzie, to na powrót traci, tak, że ani braków nie cierpi, ani też nie opływa w dostatki. A jest pośrodku pomiędzy mądrością a głupotą”<sup>7</sup>. Eros – powie Diotyma Sokratesowi – należy do tych, którzy nie są ani głupcami, ani bogami, ale są pośrodku. „Z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości – on ją ma”. Znaczący Platon G. Reale skomentuje ten passus: „...filozofia natomiast jest właściwa temu, kto nie jest ani ignorantem, ani mędrce, kto nie ma mądrości, ale do niej tęskni, zawsze jej poszukuje, ale to, co znajduje wymyka mu się z rąk i musi szukać dalej, dokładnie tak, jak to robi zakochany”<sup>8</sup>. Stwierdzenie to *mutatis mutandis*, dotyczy nie tylko filozofa, ale i idealnego uczonego. Jakąkolwiek byłby rzadkością, przecież się zdarza.

Wiedza naukowa, tak jak ją rozumiemy po krytycznych analizach współczesnych filozofów nauki, wymyka się z ludzkich rąk, podobnie jak mądrość filozoficzna. Tymczasowość wiedzy naukowej jest z kolei doskonale znana praktykowi, nawet jeśli nie wie on nic o jej krytycznej filozoficznej obróbce. Nie tylko opuszczam zbadany teren, ale muszę umieć odrzucić kiepski model, powinien szukać nowej teorii, pełniejszej interpretacji analizowanego tekstu literackiego. Tracę, a równocześnie zyskuję. Dopóki biorę udział w poznawczej grze braków nie cierpię. Poznają przecież i w tym upatruję swego zaspokojenia.

Poznanie jest ruchem myśli od znanego do nieznanego, od zrozumiałego do jeszcze niepojętego. W działalności naukowej pozostawia się za sobą uzyskany wynik i już zwraca się ku nowemu tematowi. Trzeba iść dalej. Dlatego badacz, który zamyka się w kręgu jednego wąskiego tematu często wzbudza kpiny, a ci nieliczni, którzy potrafią zmienić w ramach swojej dyscypliny tematykę badawczą i tu uzyskać ciekawe wyniki, budzą nieklamany podziw. Szerokość badawczego horyzontu i zdolność penetracji jego głębokości to jeden z trwałych elementów ocen naukowej działalności.

Wielu uczonych zna nostalgię za tym, co trzeba pozostawić, bo nie ma czasu, możliwości, a co przecież pociąga i interesuje. Pragnienie wiedzy przejawia się jako nienasycone.

Platońska miłość jest pragnieniem dobra, mądrości, piękna<sup>9</sup>. Pragnienie to jest szczególnego rodzaju – jest bowiem pragnieniem płodności. Diotyma mówi:

---

<sup>7</sup> Ten i wszystkie pozostałe cytaty z *Uczt*y Platona pochodzą z tłumaczenia W. Witwickiego.

<sup>8</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, RW KUL, Lublin 1996, s. 261.

<sup>9</sup> Refleks tego ostatniego daje się odnaleźć w postawie poznawczej. Analizując język aksjologiczny nauki wielokrotnie natrafia się na opis wartości poznania i jego owoców prowadzony za pomocą kategorii estetycznych. Oddają one szczególne czucie urody poznania. Wyrażają sobą coś więcej niż same estetyczne treści. To piękno, podobnie jak piękno celu, ku któremu wiedzie Eros, ma w sobie bogatszą treść. Matematyk zachwycony pięknem matematycznej konstrukcji, humanista oczarowany precyzją i ładem argumentacji, sprawnością i urodą użytego języka zwracają po swojemu uwagę, że samo poznanie może dokonywać się z towarzyszeniem piękna. Nie ono jest tu celem, bo na-

„zapładniać pragnie nasza natura”. Ta płodność jest dla Platona tworzeniem w pięknie. W poznaniu naukowym „materia” twórczości nie jest piękno, ale w nim samym ludzki zmysł twórczy osiąga godne uwagi spełnienie. Proces poznawczy nie jest prostą odtwórczością, odkryciem, odnalezieniem, ale twórczością i to niezwykle wymagającą formą twórczości. Rzeźbiarza, malarza, każdego artystę ogranicza materia, a nie forma. Formę kształtuje w wolnej grze wyobraźni modyfikowanej życiowym doświadczeniem i osobistą wrażliwością. W twórczości związanej z poznaniem naukowym ograniczenia są znacznie bardziej radykalne i restryktywne. Materia jaką jest empiryczna zawartość naukowych stwierdzeń nie każdą formę uniesie. Geniusz rzeźbiarza przekształca blok marmuru w Pietę czy w Mojżesza. Poznawcza rzeczywistość nie wykazuje takiej uległości wobec wyobraźni uczonego. Forma już jest „jakaś”, chociaż nie jest znana. Uczony zawczasu nie widzi tego, co ma ująć w formułę, prawo. Tymczasem właśnie te nieznane elementy nadadzą najcenniejsze rysy wypracowanej teorii, skonstruowanemu modelowi. One staną się czymś najwartyściowszym. Tworzyć w nauce, to splatać rzeczywiste z wyobrażonym, ale możliwe tak, by w dziele twórczym, jakim jest skonceptualizowany fragment rzeczywistości, funkcja reprezentowania świata osiągała swe maksimum, by w teoretycznej konstrukcji istotnie odbijała się inteligibilność badanego obiektu. Twórczość jest w nauce pochodną wnikliwości i wyobraźni. *Novum* bierze się z inwencji, pomysłowości i wynalazczości. Tutaj tworzyć to zmierzyć swą wyobraźnię z rzeczywistością. Ta często przekracza najśmielsze koncepcje, bezwzględnie je odrzuca i falsyfikuje<sup>10</sup>.

Tak więc aktywnością poznawczą w istotnej mierze rządzą prawa twórczości. Nie interesuje nas psychologia tworzenia, ale ta warstwa przeżyciowa, która jest nośnikiem treści i sensów aksjologicznych. Ona właśnie pozwala wpisać poznawanie naukowe w krąg platońskiego Erosa, w wątek jego płodności. Pomysł zwykle dojrzewa. Koncepcja się doprecyzowuje, krystalizuje. Twórca nosi się z nimi. Platon posłuży się trafnymi metaforami, by to oddać. Człowiek jest brzemienią ideą. Metafory te opisują jeden ze znaczących momentów aktu twórczego. Tę płodność wyprzedza jej pragnienie. Pragnienie tej „duchowej prokreacji” wynosi Sokrates w *Uczcie*. Ono świadomie realizowane naznacza szczególną wartość procesu twórczego.

---

uka nie jest sztuką. Nie mniej jest ono jakoś obecne. Piękno teorii fizycznej, elegancja formuł matematycznych, ład symetrii, rozwichrzona elegancja struktur fraktalnych. Wszędzie tam, gdzie uczonego ten rodzaj piękna czuje, gdzie o nie zabiega, tam jakoś realizuje się platońskie dążenie do piękna. I tu jest w sobie właściwy sposób ulotne i kapryśne. Raczej się na nie natykamy, niż na co dzień z nim obcujemy.

<sup>10</sup> Następująca anegdota przypisywana genialnemu matematykowi Hilbertowi dobrze obrazuje opisywaną różnicę między twórczością rządzoną przez imperatyw ekspresji i imperatyw odkrycia. Gdy powiedziano mu, że jeden z jego uczniów zaprzestał uprawiania matematyki i zajął się pisaniem wierszy, Hilbert miał powiedzieć: jak na matematyka miał za małą wyobraźnię.

Opisywać za Platonem ten dziwny i rzadki rodzaj miłości i jeszcze dopatrywać się jej w realiach współczesnej nauki, to narazić się na zarzut przesady, fałszywej patetyczności, nieumiarkowanego idealizmu. Opór przed tym idealnym obrazem bierze się z powszechnego braku tego dziwnego ducha, o którym Platon pisze, że mediuje pomiędzy bogami i ludźmi. Wyjątkami i szczęściarzami są w nauce tacy, których sięgnęło tchnienie Erosa. Nie tylko bawi ich poznanie naukowe, nie tylko lubią ten rodzaj aktywności, nie tylko zależy im na rezultacie poznania, na jego prawdziwości, ale jeszcze jest w nich pragnienie tworzenia i zdolność do koniecznego tu poświęcenia się. Bowiem twórczej, aktywnej działalności naukowej człowiek *się oddaje*. Sam językowy zwrot zwraca uwagę na znamienność postawy: oddanie się. Osoba może poświęcić się nie drugiemu człowiekowi, nie „sprawie”, ale naukowej twórczości. Oddać się to również nowocześnie rezygnować z siebie. Ważniejsze stają się dla mnie sprawy, nad którymi ślęczę, niż ja sam. Dla nich moja uwaga, siły, czas. Nicolai Hartmann tak opisze ten element platońskiego Erosa: „...jest dogłębnym zawładnięciem przez ideę, jest wielką namiętnością do idei, osobistym poświęceniem się dla niej. Ta namiętność dokonuje tego, że człowiek zostaje wyrwany ponad siebie samego i ponad to, co najbliższe. Jest ona roztopianiem się człowieka w jego dziele twórczym, jego życiu wewnętrznym w tym, czego jeszcze nie ma, co «jeszcze jest w drodze od niebytu do bytu»; jest ona zasadniczą rezygnacją z tego, co terazniejsze dla tego, co przyszłe, niepewne, ofiarą ze swego życia dla innego życia, cenniejszego, ale takiego, które już nie będzie jego własnym życiem”<sup>11</sup>.

Ludzie oddający się działalności naukowej doskonale znają to dziwne doświadczenie uczestnictwa w „dwóch światach”. Rzeczywistość poznawana jawi się jako odległa od powszedniego bytowania i spraw jego. Ale nie ta egzotyczność świata teoretycznego poznania, w zestawieniu z codziennością, nie doświadczenie nieprzystawalności tego, co wokół i tego, czego sięga myśl, jest tu najważniejsze. Uczestniczenie w tych obu światach na raz naznaczone bywa bolesnym napięciem. By przebywać w rejonie abstrakcji, by obcować ze światem matematycznych obiektów, idei muszę przewyciężyć ciężenie ku temu, co bliskie, co naturalnie wypełnia horyzont powszedniego życiowego doświadczenia, wiąże ze sobą, narzuca swą realność mocniej, brutalniej, bezwzględniej, niż dana jest realność świata poznawanego. Tę siłę wpływu rzeczywistości otaczającej i narzucającej mi się w swym sposobie dania i wartościowości muszę przewyciężyć. Ulegając jej tracę dostęp do tej drugiej dopiero poznawanej rzeczywistości. O konieczności wyłamania się spod przemocy tego, co bliskie, wie każdy parający się poznaniem. Nawet najintensywniejsza fascynacja przedmiotem poznania, najdoskonalej skupiona ciekawość, najwspanialszy talent naturalnie ciężący ku poznawanemu obiektowi, nie chroni przed tym doświadczeniem. Otaczający świat upomni się o badacza, będzie go odrywał od spekulacji,

---

<sup>11</sup> N. Hartmann, *Ethik*, W. de Gruyter, Berlin 1962, s. 487.



abstrakcji, od podążania za tym, co nie ma namacalnego charakteru, co niekoniecznie życiowo, a ciekawi i przyzywa. „Namiętność do idei” jest jakąś formą wydania się, rezygnacji z pełnej partycypacji w tym, co bliskie w imię niepewnego rezultatu, w imię rzeczywistości o zupełnie innej jakości ontycznej.

Do istoty platońskiego Erosa, za manifestację którego uznaliśmy aktywność naukową należy sięganie po nieprzemijalne. Platon pisał o miłości do idei: „natura śmiertelna szuka sobie wiekuistego bytu i nieśmiertelności”. Uczni po swojemu realizują ten pęd ku wieczności. Marzą i pragną, by twory ich ducha nie tylko oddziaływały na innych, ale, by trwały. W nauce bardzo silnie dochodzi do głosu dążenie do utrwalenia rezultatu własnej twórczości zawodowej. Publikowanie wyników nie jest tylko prostą wolą poinformowania zainteresowanych o postępie badań. Chodzi tu zdecydowanie o coś więcej. Parcie do publikacji wykazują ci, którzy już zrobili karierę zawodową i nie sposób posądzić ich, że publikują w celu uzyskania kolejnego stopnia naukowego. Iluś publikacji nie wymusza też konieczność prezentacji dotychczasowych rezultatów, by otrzymać kolejne fundusze na badania. Ani skłaniają do tego prozaiczne względy kariery, ani naturalne poszukiwanie kontaktu z innymi ślęczącymi nad tą samą kwestią, ani nawet przecenianie własnych rezultatów. Uczony, którym powoduje pragnienie utrwalenia owocu własnego intelektualnego wysiłku, umie zadowolić się nawet publikacją własnych rezultatów, która nie znajdzie czytelnika. Wielu satysfakcjonuje fakt, że ich wytwór uzyskał samodzielną formę istnienia. Głupia i krótkowzroczna zapobiegliwość o trwałość owocu swej twórczości, która jest ślepa na właściwy sposób gwarantowania i zyskiwania zobiektywizowanego istnienia i znaczenia rezultatu, świadczy jakoś o swoistej powinności trwania wytworów ludzkiego ducha. Nawet opisywane tutaj żałosne zabiegi o utrwalenie wyniku są wyrazem świadomego, albo nieświadomego przeświadczenia, że wytwór ludzkiego ducha transcendentuje czas, że właściwy mu jest a–czasowy porządek istnienia.

Platon nie do końca ma rację, gdy pisze, że za roszczeniem do trwałości stoi pożądanie sławy. Upraszcza. Faktem jest, że człowiek najczęściej pragnie uznania dla siebie na podstawie efektu swej pracy. Takie nastawienie jest pospolite, ale to dobijanie się o swoisty udział w wieczności dla swego tworu nie jest już pragnieniem chwały dla siebie samego. Sprężyną, która uruchamia zabieganie o utrwalenie rezultatu intelektualnej pracy, nie musi być też wola przetrwania w swoich dziełach, pragnienie przeżycia swego czasu według formuły „nie wszystek umrę”. Tą sprężyną jest pewien szczególny rodzaj miłości, miłości niezwykle ekskluzywnej, rzadkiej. Człowiek umie kochać swój duchowy płód podobnie, jak kocha własne dziecko. On z niego się bierze, z jego wysiłku rośnie. Pomiędzy twórcą a jego dziełem powstaje relacja niezwyklej bliskości. Osoba tak kochająca umie stanąć ponad swoim egotyzmem żadnym pochwał, ponad wartością samej siebie i czuć tylko wartościowość swego duchowego owocu. Każda miłość – i ta także – rozpoznaje to, co kocha, jako wartościowe tak bardzo, że w najwyższy sposób warte istnienia. Domaga się trwania dla

swego przedmiotu, zabiega o nie. Wartość umiłowanego staje się racją jego istnienia. Nie jest to racja dostateczna. Kochającemu wystarcza, ale nie regułem świata, w którym miłość się zdarza. Ten dramatyczny dla miłości moment Platon po swojemu rozwiązuje. Eros w „Uczcie” rozpoznaje ostatecznie to, co wieczne i to kocha. Miłość idei jest dążeniem ku nim i ich kontemplacją.

Uczonemu funkcjonującemu w nowożytnej nauce kontemplacja nie jest darowana. Lata pracy w wybranej dyscyplinie, znawstwo mogą owocować swoistą umiejętnością delectowania się wartościami, ale nie to jest kontemplacja. Tej w poznaniu naukowym nie udaje się praktykować. Stąd stosunek do wytworu myśli w tym typie aktywności poznawczej nie ustala się według platońskiego wzorca. W nauce nie kocha się tego, co wieczne, ale podobnie, jak w miłości do drugiego człowieka, kocha się to, co kruche i śmiertelne, a co powinno trwać. Uczony po swojemu zabiega o trwałość. Robi to czasami trafnie, czasami głupio, a nigdy do końca skutecznie. Te zabiegi potrafią być tragikomiczne, żałośnie nieudolne, ale nawet wtedy ich sens bierze się z pragnienia utrwalenia tworu ducha.

Wychowanym w kręgu oddziaływania chrześcijaństwa trudno jest zaakceptować miłość, która nie kieruje się na drugą osobę. Tymczasem taka miłość się zdarza i – jakkolwiek rzadko – można natknąć się na nią także w poznaniu naukowym.

Przebywanie w świecie idei ma swe reguły. Bodajże najtrudniejszym doświadczeniem jest dojmująca samotność. Namiętność do idei, woła przebywania w ich świecie ma swoją cenę. Ten świat nie jest ludzkim światem. On jest tylko człowiekowi dostępny, a dostępność nie oznacza gościnności. Sposób bytowania tego, co człowiek tu ukochał, różni się od ludzkiego bytowania. Trudna do zniesienia jest a–czasowość tego świata. Idee matematyczne, koncepcje teoretyczne są obojętne, zimne, chociaż wspaniałe. Można je ukochać, sycić się ich pięknem, ale w tej miłości nie ma bliskości, ciepła. Brak jej tego, na co zawsze liczy ludzka miłość – odpowiedzi, wzajemności. Platon nie relacjonuje tego dojmującego doświadczenia obcości. Doskonale za to zna je Nietzsche. Przesada jego aforyzmów razi, ale po swojemu wydobywa rysy tej dziwacznej miłości. Będzie pisał: „Z miłością swą idź do samotni i z twórczością swą, o bracie mój – późno powlecze się wreszcie za tobą kulawa sprawiedliwość. I ze łzami memi idź w samotnię swą, o bracie mój! Kocham tego, co ponad siebie samego tworzyć pragnie i tak oto znika”. I nieco wcześniej: „Upiór, co przed tobą majaczy, o bracie mój, jest stokroć piękniejszy od ciebie; czemu ty ciała i krwi swojej jemu nie oddasz? Lecz ty oto lękasz się widma swego i pierzchasz ku bliźniemu”<sup>12</sup>.

Ta samotność nie bierze się z absolutnego oddalenia od innych ludzi. Oni są, choć na bardzo odległym planie. Przez idee możliwy jest zwrot ku nim

---

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Zysk i s–ka Wydawnictwo, Poznań 1995, s. 53.

i często jakoś się rzeczywiście dokonuje. Twórca, utrwalając swój intelektualny wytwór, ostatecznie przecież zwraca się do człowieka, do czytelnika, odbiorcy, kontynuatora. Pobyt w świecie idei jest tylko etapem. Tym, co patologiczne a pospolite w woli uwiecznienia swoich dokonań jest utrata dążenia ku odbiorcy. Uczony zabiega tylko o druk swojego tekstu, a nie poszukuje autentycznego kontaktu. To dążenie ku odbiorcy, ku człowiekowi „dalekiemu” musi istnieć. Pisarz, artysta, uczony, wszelkiej proweniencji twórca zwraca się ku tym, których najczęściej nigdy nie zobaczy, osobiście nie spotyka. Ale to dla nich przecież pracuje. Przebywanie wśród idei nie jest celem samym w sobie. Tworzą zawsze *dla kogoś*. Ten dystans pomiędzy osobą, która tworzy dla innych, nieznaną, która pragnie, by jej wytwór zaskarbił sobie uwagę, oddziałął, został podjęty przez innego człowieka, inspirował, wpływał, a która bardzo często nie zobaczy owocu swojego wysiłku, wnosi swoją dramaturgię. Domaga się szczególnych kwalifikacji osobowych twórcy. Uczony nie potrzebuje tylko talentu, pracowitości. W sferze aksjologicznej jego optymalną postawą jest intencja i wola nie tylko uzyskania rezultatu, ale także przekazania go innym ludziom. Nie chodzi tu tylko o proste uznanie, ale o pełne sensu marzenie o podjęciu przez innych tego, co zrobiłem. Ta podwójna intencja jest bardzo znacząca: uchwycić maksymalnie przedmiot poznania, rozjaśnić sens i podzieli się tym z drugim. Jak cieszy spotkanie z tym, dla którego mój rezultat był użyteczny, inspirujący a jak rzadko się zdarza!

Wytrzymać ten brak wiedzy o sile oddziaływania swojego tworu nie jest łatwo. Nie każdemu się to udaje. Wielu na siłę samoprzekonuje siebie o celowości wysiłku, jego użyteczności, wielu zadowoli się pozorem, odda się reżyserii i samemu wykreuje klimat uznania dla własnych twórców. Wszystko jest dobre, byle tylko nie trzeba znosić braku widocznego efektu swojej pracy. Jego zaś nie widać, bo ten kto przejął myśl, nieznaną, ten, kto zrozumie subtelność analizy jeszcze się nie urodził, a może też go nie być wcale. Co gorsza, wynik mego wysiłku wcale nie musi mieć tego typu wpływu. Może okazać się nieudany, trywialny, chybiony. Recepja idei, pomysłów, poznawczych prób rządzi się srogim wewnętrznym prawem. Mnóstwo tu daremności i próżnego wysiłku. Tę daremność skrywa często nadzieja lub samookłamywanie. Oddający się twórczości, także twórczości naukowej, zwykle boją się nagiej prawdy o oddziaływaniu swego dzieła, nader chętnie uciekają w wyobraźnię, iluzję. Najczęściej ma miejsce jakaś rażąca, żalosna nieproporcjonalność pomiędzy nadziejami i oczekiwaniami, a autentyczną siłą wpływu tkwiącą w ludzkim duchowym wytworze. Ogromna ich większość przechodzi bez echa, nie inspiruje, nie skłania do kontynuacji, nawet nie budzi protestu. Po prostu umiera niezauważona. Tej daremności twórca się lęka, ucieka nawet przed myślą o takiej możliwości. A ona tkwi niezwykle prawdopodobna w sposobie powstawania i przekazu idei.

Lesław Hostyński

## Wybór aksjologiczny w koncepcji antropologii wartości Henryka Elzenberga

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Lublinie, 16 IV 1997 r.)

Umysłowość Henryka Elzenberga najpełniejsze odbicie znalazła w ogólnej teorii wartości, nazywanej także przez niego aksjologią ogólną. Intensywną pracę nad sformułowaniem i rozwinięciem głównych tez tej teorii rozpoczął na początku lat trzydziestych. Aksjologia ogólna miała stanowić dowód słuszności, że mamy do czynienia nie tylko z przekonaniem Henryka Elzenberga, ale że Henryk Elzenberg ma rację w tym, co twierdzi.

Uporczywe dążenie do zbudowania własnego systemu filozofii wyróżniało go na tle współczesnej filozofii polskiej. Zrezygnował jednak z rozstrzygnięcia kwestii natury metafizycznej, a ograniczył się do teorii wartości pomyślanej jako aksjologia ogólna. Aksjologia ogólna obejmowała dwa zasadnicze działy: aksjologię formalną, zwaną inaczej filozofią wartości i aksjologię merytoryczną, dzielącą się z kolei na estetykę i etykę. System aksjologii ogólnej nigdy nie został przez Elzenberga doprowadzony do końca. Z jego prac ogłoszonych drukiem najwięcej dotyczy problemów aksjologii merytorycznej i w tym przypadku uwagi Elzenberga zawarte w poszczególnych artykułach można powiązać w spójną całość. Pozwala to wyodrębnić i określić zarówno system etyki jak i estetyki. Stosunkowo najtrudniej jest odtworzyć i zinterpretować zasady Elzenbergowskiej filozofii wartości. Trudności te wynikają głównie z faktu, że system aksjologii formalnej nie został przez autora ukończony, a jego naczelne tezy i ich uzasadnienie sformułowane są tylko w rękopiśmiennych szkicach i luźnych uwagach.

Podmiot bytujący w świecie wartości, posiadający o tych wartościach wiedzę i związany z nimi emocjonalnie znajduje się w egzystencjalnej sytuacji wyboru, które, z wielu możliwych, wartości wybrać do realizacji? Czy zdać się tutaj na czysty przypadek i dokonywać wyborów irracjonalnie? Elzenberg stara się odrzucić taką irracjonalną możliwość opowiadając się za rozwiązaniem racjonalnym. Co jednak należałoby uznać za kryterium takiego wyboru? Uważa, że tym kryterium może być teoria obowiązku, o ile gwarantuje wybór niekwestionowany logicznie i możliwy praktycznie.

W Elzenbergowskiej filozofii wartości pojęcie obowiązku jest ściśle związane z pojęciem powinności. Nie traktuje on tych pojęć synonimicznie, chociaż w języku polskim wyrazom tym w zasadzie nie odpowiadają odrębne

znaczenia. Takich kłopotów pozbawiony jest język niemiecki, w którym polskim terminom „powinność” i „obowiązek” odpowiadają *Sollen* i *Pflicht*. Powinność w sensie aksjologicznym jest odpowiednikiem wyłącznie *Sollen*.

Zdaniem Elzenberga do pojęcia obowiązku można dojść poprzez uzmysłowienie sobie cech, które różnią go od powinności. Pierwszą cechą różniącą jest to, że przedmiotem powinności nie musi być świadomy sprawca lub sprawcy, ale mogą nim być także rzeczy. Przedmiotem obowiązku natomiast musi być sprawca świadomy. Przedmiotem powinności może być także pewne zachowanie się, bycie takim a takim, a nawet – w odniesieniu do cech – samo bycie (niemieckie odpowiedniki w terminologii Elzenberga to *Seinsollen*, *Soseinsollet*, *Tunsollen*). Obowiązek może dotyczyć tylko zachowania się (*Tunsollen*). „Stwierdzamy więc przede wszystkim – pisze Elzenberg – że obowiązek, jest to w każdym razie «czyjaś powinność zachowania się tak a tak». Czyjaś tzn. (przeważnie) jednostki (świadomej jednostki zdolnej do sprawstwa), albo (wziętego dystynktywnie) zespołu takich jednostek. «Zachowanie się» tzn. nie tylko postępowanie, ale także myślenie i (w miarę jak podmiot ulega woli) uczucia”<sup>1</sup>. Ta definicja obowiązku jest niewystarczająca, ponieważ nie można go po prostu sprowadzić do niemieckiego *Tunsollen*. Elzenberg uważa bowiem, że istnieją takie powinności zachowania się tak a tak, które nie są obowiązkiem. Podstawą powinności, twierdzi on, jest zawsze tylko powinność czegoś bycia takim a takim. Tym czymś może być także ktoś, tzn. jakiś drugi człowiek albo sam podmiot. Jeżeli jest prawdą, że coś powinno być takie a takie, ale już nim nie jest, to z tego wynika – zdaniem Elzenberga – że to coś powinno być uczynione takim a takim (niemieckie odpowiedniki to *Gesoltenwerden*, *Getanwerdensollen*). Powinność bycia uczynionym tak a tak (*Getanwerdensollen*) jest początkowo stwierdzona niezależnie od tego, czy istnieje możliwy sprawca tej powinności, tzn. czy ktokolwiek rzeczywiście istniejący może uczynić, czy też nie może tego uczynić nikt. Tak rozumiana powinność jest czysto abstrakcyjna, a więc jest to powinność bez realnego sprawcy, zatem nie można jej stosować do podanej wcześniej zbyt szerokiej definicji obowiązku. Aby więc mówić o obowiązku w ścisłym tego słowa znaczeniu należy określić, kto ma być podmiotem tego obowiązku. Przyjmując, że ma nim być jakiś sprawca możliwy, należy najpierw dokonać konkretyzacji tego sprawcy. Konkretyzacja ta nie jest rzeczą prostą, ponieważ należy rozpatrzyć kilka możliwości.

Pierwsza możliwość jest taka, że powinność może spadać na zespół wszystkich sprawców możliwych traktowanych jako całość. Można ją pominąć w rozważaniach, bowiem zespół taki nie może stanowić całości, a tylko coś w rodzaju agregatu czysto myślowego.

Druga możliwość cechuje się tym, że powinność spada na każdego możliwego sprawcę, tzn. że w wyniku *Gesoltenwerden* każdy możliwy sprawca ma

---

<sup>1</sup> H. Elzenberg, *Zagadnienie obowiązku w aksjologii formalnej*, Archiwum PAN w Warszawie, sygnatura III-181, teczka 40.

powinność uczynienia owego czegoś takim a takim. Ujmując to inaczej można powiedzieć, że skoro coś powinno być uczynione takim a takim, to jednocześnie każdy, kto może, powinien to uczynić faktycznie. Powinność w tym przypadku spadałaby na wszystkich sprawców możliwych, ale – inaczej niż w pierwszej możliwości – w sposób dystrybutywny. Elzenberg odrzuca tę możliwość, podobnie jak pierwszą, twierdząc, że musiałaby ona spowodować przyjęcie określenia powinności w odmiennym aniżeli dotąd znaczeniu.

Z trzecią możliwością mamy do czynienia wówczas, gdy przynajmniej jeden ze sprawców możliwych powinien dany przedmiot uczynić takim a takim. Nie wiadomo jednak, który ze sprawców ma zrealizować tę powinność; spoczywa ona niejako na wszystkich. Powinność ta ma jak gdyby charakter potencjalny. Elzenberg uważa, że poprzez te trzy teoretyczne możliwości nie można w pełni określić pojęcia obowiązku. Podana wcześniej definicja obowiązku w dalszym ciągu jest nazbyt szeroka, gdyż określa ona tylko czyjaś powinność postępowania tak a tak (*Tunsollen*), a nie precyzując ściśle pojęcia samego obowiązku.

Aby czyjaś powinność postępowania tak a tak mogła stać się obowiązkiem, muszą być spełnione dwa podstawowe warunki będące jednocześnie *differentia specifica* obowiązku. Pierwszy z tych warunków domaga się przydzielenia owej powinności określoneму sprawcy indywidualnemu lub realnemu, a nie myślnemu zespołowi i określenie spełnienia jej w wyznaczonym czasie. Jeżeli chodzi o drugi warunek to mamy tu do czynienia z dwiema możliwościami. Po pierwsze, wyznaczony jest ściśle konkretny termin, np. „21 kwietnia 1997 r. o godzinie 11<sup>00</sup> umówiłem się na konsultacje, wobec tego najpóźniej o 11<sup>00</sup> tegoż dnia powinienem się stawić”. Po drugie, gdy wyznaczone są pewne warunki, które mogą zostać spełnione w określonym czasie, a kiedy zostaną spełnione, czynność powinna zostać wykonana, np. „W przypadku zauważenia pożaru powinno się powiadomić straż pożarną”.

Elzenberg powiada, iż jeżeli spełnienie powinności jest określone czasowo w jednym z tych dwóch znaczeń, to wówczas mamy do czynienia z obowiązkiem. Na marginesie rozważań dotyczących uzależnienia obowiązku od czasu czyni on trzy istotne uwagi:

1. Obowiązkiem nie jest powinność nieterminowa. Na przykład człowiek, który odkrył jakieś ważne prawo, powinien się podzielić tym odkryciem z innymi ludźmi, ale w czasie bliżej niesprecyzowanym. Powinność taka zatem nie jest obowiązkiem.
2. Możliwe do spełnienia muszą być warunki, od których zależy aktualizacja powinności, bowiem w przeciwnym razie nie można mówić o obowiązku, np. „Będziesz pilnował tego dziecka, a jeżeli smok skrzydlaty ogniem zięjący przyjdzie je porwać, będziesz go bronił”. W tym przypadku nie można mówić o obowiązku, ponieważ warunki są fantastyczne.
3. Powinność jest terminowa, ale nie jest przydzielona konkretnemu sprawcy, np. „Głodującej ludności Etiopii powinno się w ściśle określonym czasie

przyjść z pomocą, ponieważ grozi jej śmierć głodowa, ale jednocześnie nikt konkretny nie został zobowiązany do zorganizowania tej pomocy”.

Z pojęciem obowiązku łączy się nierozzerwalnie dwie cechy, a mianowicie przydzielenie konkretnemu sprawcy i terminowość. Cechy te – zdaniem Elzenberga – powodują, że obowiązek staje się wymagalny. Konsekwencją wymagalności staje się fakt, iż w przypadku uchylenia się od jego wykonania sprawca, który miał zrealizować, musi podlegać sankcji w postaci ujemnej oceny moralnej. Takie rozumienie obowiązku jest zgodne z jego rozumieniem pospolitym. Należy przy tym zauważyć, że nie można mówić o konieczności wymagania obowiązku w przypadku, gdy powinność jest bezterminowa, ponieważ podmiot może odrzucić wszelkie zarzuty twierdząc, że powinności nie zaniechał, lecz jeszcze się nie zaktualizowała.

Reasumując Elzenberg pisze: „Obowiązek jest to powinność zachowania się tak a tak, ciężąca na określonym podmiocie lub zespole podmiotów, terminowa, tzn. określona co do czasu swego spełnienia na jeden z dwóch wyrażonych tu sposobów i wymagalna, tzn. taka, że zaniechanie jej pociąga za sobą ujemną ocenę moralną.”<sup>2</sup>

Aby ta definicja obowiązku stała się w pełni zrozumiała konieczne jest wyjaśnienie następującej kwestii: jakie racje decydują o przydzieleniu powinności konkretnemu sprawcy lub zespołowi sprawców? Etap wstępny, na którym następuje przydzielenie powinności sprawcom cechuje się tym, że sprawcom możliwym przydziela się wszystkie powinności, które mogą być zrealizowane. Nie wszystkie jednak mogą zostać spełnione, a spośród wszystkich przydzielonych niejako automatycznie wyklucza się te powinności, które będą mogły być zrealizowane w terminie późniejszym. Czynnikiem selekcyjnym jest tu zatem zasada preferencji dóbr większych przed mniejszymi. Po tym jak gdyby wstępnym etapie następuje skonkretyzowanie rozważań Elzenberga. Dla realizacji danej powinności przydziela się takiego sprawcę czy zespół sprawców, który:

- 1) będzie mógł się zbliżyć najbardziej do zrealizowania całości danego dobra;
- 2) będzie mógł je zrealizować z największą ekonomią czasu i sił.

Elzenberg nie rozstrzyga w sposób jednoznaczny zagadnienia na jakiej zasadzie odbywa się wyznaczenie terminu realizacji obowiązku. Wydawać by się mogło, że termin jest wyznaczony niejako automatycznie, poprzez same okoliczności, lecz jest to tylko złudzenie płynące z niewłaściwego traktowania pojęcia obowiązku. O takim automatyzmie można mówić tylko w przypadku, gdy obowiązek traktuje się tak, jak w życiu potocznym. Określenie terminu wymaga jakiejś zasady czy racji wyznaczającej. Często można się spotkać ze stanowiskiem, że rację tę stanowi zasada maksymalizacji dobra *explicite* sformułowana przez Moore’a, według której obowiązki tak należy rozdzielić między sprawców i tak je rozmieścić w czasie, aby wytworzona przez nich wszystkich suma dobra była największa. Zasada ta mogłaby być stosowana do określenia

---

<sup>2</sup> Tamże.

terminu pod jednym wszakże warunkiem, a mianowicie wtedy, gdyby dało się przewidzieć przyszłość. W sytuacji, gdy nie można tego uczynić, powstają trudności. Podstawowe z nich to brak możliwości przewidywania wszystkich następstw czynów i nieznamość ilości czasu, jaka pozostała do realizacji dobra.

Jeżeli zatem – zdaniem Elzenberga – nie można mówić o tym, że racja przydzielania i racja oznaczania w czasie obowiązków mogą być dostatecznie określone, to nie istnieje obowiązek w pełni wymagalny (kategoryczny lub imperatywny). Ten brak wymagalności wynika z faktu, że „(...) kwalifikacje danego sprawcy i jego «bliskość» w stosunku do zadania podlegają szacunkowi bardzo aproksymatycznemu. Wobec tego jest zawsze tylko albo prawdopodobne, że dana czynność jest czymś obowiązkiem (jeżeli mianowicie bliskość i kwalifikacje mają daną określoną wielkość, a tylko my ich nie znamy), albo jest to częściową tylko prawdą.”<sup>3</sup> Zasada maksymalizacji dobra nie może więc być uznana za kryterium obowiązku, gdyż nie zapewnia ona poznawalności obowiązku i nie gwarantuje jego wymagalności.

Skoro zasada obowiązku nie może stać się w pełni zadowalającym kryterium wyborów aksjologicznych, Elzenberg zaproponował własne rozwiązanie. Stanowisko to „(...) częściowo pokrywa się z zasadą obowiązku, a częściowo jej przeczy. Wychodzi on od konstatacji empirycznej, że życie ludzkie nie jest z obowiązków utkane, lecz jedynie obowiązkami przetkane. Wprawdzie obowiązki zjawiają się w nim często, ale nie ciągle. Jedynie pewne szczególne sytuacje stwarzają obowiązek. Fakt, że spada na mnie jakiś obowiązek, nie jest jak się często przyjmuje – zrozumiałym sam przez się. Rodzi się wobec tego pytanie: jak to się dzieje, że w ogóle ludzie mają jakieś obowiązki. Odpowiadając Elzenberg wychodzi nie od sprawcy, dla którego szuka się obowiązków, lecz od faktu istnienia wartości perfekcyjnych. Rozumuje tak: jeżeli prawdą jest, że *A* jest wartościowe, gdy posiada cechę *c*, to prawdą jest, że *A* powinno posiadać cechę *c* (powinność bycia). Jeżeli zaś jej nie posiada, to powinno ją posiadać (powinność stania się). Zatem powinna zająć przyczyna, która sprawi, że *A* będzie *c* (powinność bycia uczynionym).”<sup>4</sup>

Ponieważ obowiązek nie jest nigdy w pełni wymagalny, podmiot staje najczęściej wobec konieczności spełnienia jednego czynu spośród wielu. Aksjologia może tylko w sposób imperatywny wskazać pewien obszar działań o charakterze wartościotwórczym. Zatem więc chcąc działać na tym obszarze musi przede wszystkim (i to jest pierwszy i podstawowy obowiązek człowieka) poznać wartości, a następnie musi dążyć do ich realizacji, a więc musi się stać sprawcą możliwym.

Elzenbergowska teoria obowiązku jest teorią *de iure* i jest ona przedmiotem zainteresowania aksjologii formalnej. Jak wynika z przeprowadzonej anali-

---

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> U. Schrader, *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 102.



zy podanie definicji obowiązku *de iure* jest przedsięwzięciem trudnym i nie gwarantującym powodzenia. Oprócz obowiązku *de iure* istnieje pojęcie obowiązku *de facto*, przez które rozumie się czyn nakazany pod sankcją przez jakiegoś rozkazodawcę uprzywilejowanego (Bóg, opinia publiczna, władza itp.). Elzenberg odrzucił tak rozumiany obowiązek dowodząc, że nie jest natury aksjologicznej, że jest to raczej pseudoobowiązek.

Mimo że w aksjologii formalnej trudno ustalić rzeczywiste obowiązki, to problemem jest czy należy także unikać ustalenia takich obowiązków w aksjologii merytorycznej, a w szczególności w etyce? Elzenberg sądzi, że ludzkość zmuszona została do wytworzenia szeregu reguł postępowania i uważania ich za obowiązek. Ponadto uważa, że w praktyce społecznej jest rzeczą rozsądną i celową stosować się do tych reguł. Jednocześnie wskazuje, iż racjonalny stosunek do etyki, która w danym społeczeństwie uważana jest za obowiązującą, nie może być stosunkiem czci lub kultu, lecz stosunkiem do celowego narzędzia będącego regulatorem życia tego społeczeństwa. Obowiązek *de facto* może zatem, w ograniczonym zakresie, znaleźć zastosowanie w etyce społecznej, a obowiązek *de iure* nie jest zakazany przez jakiegokolwiek rozkazodawcę uprzywilejowanego, nie ma sankcji, a mimo to jest bezwzględny. I to jest moment różniący go od obowiązku *de facto*.

Kończąc pragnę podkreślić jeszcze jeden istotny fakt. Aksjologia formalna miała stanowić coś w rodzaju narzędzia, dzięki któremu można by uzasadnić normatywne aspiracje aksjologii merytorycznej (w szczególności etyki i estetyki). Ale i aksjologia formalna jest uwarunkowana przez merytoryczną, gdyż ta pierwsza, będąc pozbawiona merytorycznych tez, może być tylko drogowskazem wskazującym możliwość konstruowania systemów wartości, a nie może normować życia ludzkiego ani stanowić podstaw do oceny konkretnych stanów rzeczy jako wartościowych. Elzenberg był zatem zwolennikiem poglądu o jedności aksjologii formalnej i merytorycznej.

Ryszard Jadczyk

## Toruński okres w życiu naukowym Henryka Elzenberga

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu 21 IV 1997 r.)

Powstanie toruńskiego środowiska filozoficznego, w pełnym tego słowa znaczeniu, wiąże się z działalnością dwóch głównie uczonych: Tadeusza Czeżowskiego (1889–1981) i Henryka Elzenberga (1887–1967). Choć aktywność Czeżowskiego na tym polu była większa, to jednak postać Elzenberga i głoszone przez niego poglądy wywierały widoczny wpływ na charakter uprawianej w Toruniu filozofii i na atmosferę intelektualną miasta.

Henryk Elzenberg wyjechał z Wilna 26 marca 1945 roku w pierwszym transporcie ewakuacyjnym byłych pracowników Uniwersytetu Stefana Batorego. Przez Białystok i Łódź (gdzie większość pozostała) dotarł w kwietniu do Lublina. Tu w oczekiwaniu na ustabilizowanie swej sytuacji podjął dorywcze zajęcia w Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej, Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Szkole Dramatycznej. Przez pewien czas miał też wykłady na Państwowych Kursach Pedagogicznych organizowanych przez Kuratorium Okręgu Szkolnego Lubelskiego. Z Lublina przysyłał do Wilna listy informujące przebywających tam jeszcze pracowników USB o warunkach transportu, losach ich znajomych, sytuacji w poszczególnych ośrodkach naukowych oraz o swym zdrowiu i planach życiowych.

14 lipca 1945 r. przybył do Torunia, w składzie największego transportu ewakuującego byłych pracowników USB z Wilna, Tadeusz Czeżowski. W związku z decyzją powstania w Toruniu uniwersytetu podjął on m.in. działania zmierzające do zapewnienia obsady planowanych na Wydziale Humanistycznym katedr. Z propozycją objęcia katedry filozofii, w charakterze profesora zwyczajnego, zwrócił się także do przebywającego w Lublinie Elzenberga. Ten w odpowiedzi donosił na kartce pocztowej datowanej 14 sierpnia 1945: „Katedrę w Toruniu, jeśli dojdzie do skutku, będę oczywiście uważał za najpomyślniejsze, praktycznie wchodzące w rachubę, ustalenie moich losów repatriackich, i będę Panu szczerze wdzięczny za forsowanie tej sprawy”<sup>1</sup>. Potem jednak pojawiły się pewne wątpliwości, wywołane z jednej strony wieściami o niepewnej

---

<sup>1</sup> Archiwum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika (Toruń). Korespondencja T. Czeżowskiego, 183/V.

sytuacji naukowej i materialnej w Toruniu, z drugiej zaś koniecznością wypełnienia zobowiązań zaciągniętych w Lublinie.

Formalne utworzenie katedr filozoficznych na Uniwersytecie Toruńskim nastąpiło 2 października 1945 r. Katedrę Filozofii I powierzono Czeżowskiemu, a Katedrę Filozofii II – Elzenbergowi. Czeżowski informował o tym Elzenberga w liście z 16 października 1945 r.: „Rektor Kolankowski podpisał 12 października br. [...], skierowany do Pana dekret nominacyjny, w którym powołuje Pana «prowizorycznie na katedrę filozofii w charakterze profesora zwyczajnego». Dekrety takie wystawia on wszystkim nam, którzy mamy być mianowani profesorami Uniwersytetu Toruńskiego, uprzedzając w ten sposób na mocy swych pełnomocnictw, nominacje definitywne przez Głowę państwa”<sup>2</sup>. W październiku 1945 r. Elzenberg na krótko przyjechał do Torunia dla załatwienia najpilniejszych spraw związanych z objęciem katedry.

Stałe nominacje na katedry filozoficzne obaj uczeni otrzymali 1 czerwca 1946 r. ministerstwo obowiązków profesorskie Elzenberga określiło: „z zakresu nauczania na co najmniej 5 godzin wykładów i 2 godziny ćwiczeń tygodniowo w ciągu całego roku akademickiego lub wymiar temu odpowiedni według zasady, że 2 godziny ćwiczeń odpowiadają jednej godzinie wykładu”<sup>3</sup>.

O pierwszych swych zajęciach w UMK tak pisał Elzenberg w liście do Mieczysława Wallisa z 14 stycznia 1946 r.: „Co wykładam? Trochę wpadłem. Myślę, że historia filozofii będzie miała własną katedrę, nie zgłosiłem wykładów z tego przedmiotu i mam samą teorię, na którą się wysiłam więcej niżby należało. Trzy godziny „Wprowadzenia w filozofię moralną (angielska «moral philosophy») i filozofię wartości”. Godzina o Gandhim „Etyka Gandhiego jako przykład twórczości etycznej w dobie obecnej”. Godzina estetyki „Pojęcie piękna i jego rola w estetyce”. I seminarium z etyki i teorii czynu. [...] Proseminarium nie prowadzę; zastąpione jest częściowo przez konwersatoryjny system prowadzenia jednej z trzech godzin owego cyklu „wprowadzającego”. [...] Auditorium nieliczne. Najwięcej osób przyszło na estetykę i to mimo niedogodnej godziny: poloniści przysłani przez Górskiego. Gdzie indziej nic ponad dwadzieścia osób, a trzeba się liczyć ze spadkiem. Cała nikłość i kruchość wszystkiego ujawniła się na seminarium. Czeżowski na swoim ma uczestników... siedmioro (na proseminarium 50). U mnie trzy osoby, a może cztery, okazały się nie na poziomie i nie będą mogły brać czynnego udziału. Zostaje: dwoje asystentów i troje innych słuchaczy, poważnych. Skromny, trzeba powiedzieć, ośrodek”<sup>4</sup>.

Ze względu na swe permanentne kłopoty ze zdrowiem i wystaranie się o częściowy urlop na 1946 r., bardziej regularne zajęcia w Toruniu podjął Elzenberg w roku akademickim 1946/47, a i później były one ciągle przerywane

---

<sup>2</sup> Biblioteka Główna Uniwersytetu Mikołaja Kopernika (Toruń). Dział Rękopisów. Korespondencja H. Elzenberga 1864/III.

<sup>3</sup> Tamże. Materiały biograficzne H. Elzenberga 1851/IV.

<sup>4</sup> Tamże. Listy Elzenberga do M. Wallisa 1856/IV.

koniecznością okresowych kuracji (np. w 1947 i 1950 r. przebywał przez jakiś czas w klinice w Rabce).

Elzenberg w pierwszych latach swego pobytu w Toruniu miał główne wykłady: 1946/47 „Podstawowe pojęcia aksjologii”; 1947/48 – „Teoria ekspresji estetycznej”; 1948/49 „Wybrane zagadnienia związane z pojęciem wartości”. Prowadził też seminarium dla studentów kierunku filozofii i psychologii. Bogusław Wolniewicz, który w 1947 roku rozpoczął studia filozoficzne w Uniwersytecie Toruńskim, tak pisze o wykładach Elzenberga: „Jego wykłady były raczej suche, prowadzone zawsze według szczegółowo opracowanych notatek. Nie było w nich nic z improwizacji, nic z nagłego błysku intelektualnej fantazji; był tylko konsekwentnie postępujący wywód. Można rzec, że Elzenbergowski sposób wykładu był „scholastyczny”, jeżeli brać to słowo w jego sensie historycznym i opisowym, a nie w potocznie pejoratywnym. Wykładał z katedry siedząc, rzadko tylko wstawał do tablicy, by wypisać na niej czyjeś mniej znane nazwisko albo wyrysować jakiś podział logiczny. Niekiedy padał powściągliwy żart, rodem najchętniej gdzieś z dawnej Hellady lub jej okolic. Nie sądzę by lubił wykładać; wykłady były dla niego raczej sumiennie odrabianą akademicką pańszczyzną niż polem myślowych wzlotów”<sup>5</sup>.

Inna atmosfera panowała na seminarium Elzenberga. Uczestników seminarium dobierał starannie z grona proseminarzystów. Trzon tego seminarium stanowili jednak ludzie już umysłowo dojrzały, m.in. pracownicy naukowcy z różnych kierunków humanistyki i z prawa. Jak wspomina Wolniewicz: „Zetknąwszy się z poglądem przeciwnym własnemu Profesor ostro go atakował – ale jak! Nie było w takim ataku nic z etyki, żadnej próby zneutralizowania oponenta – czy to przez dogodne sklasyfikowanie jego stanowiska, czy przez uchwycenie się jakiejś niezbyt zręcznej formuły, czy w ostateczności przez niby to liberalne i wielkoduszne uznanie jego stanowiska za «równoprawne» z własnym i w ten sposób przejście nad nim do porządku. Nie, w dziedzinie filozofii nie było dla Elzenberga symbioz ani równoprawności; albo Ty masz rację, albo ja – *non datur tertium*”<sup>6</sup>.

Kiedy z inicjatywy Czeżowskiego zawiązało się w 1946 roku Toruńskie Towarzystwo Filozoficzne, Elzenberg wszedł do pierwszego jego Zarządu, wybranego 22 czerwca 1948 roku, obejmując w nim funkcję z-cy przewodniczącego. Będzie ją pełnił przez cały czas istnienia Towarzystwa.

W Toruńskim Towarzystwie Filozoficznym wygłosił następujące odczyty: 18 listopada 1947 r. – „Idealizm zbawienia na gruncie etyki czystej”; 13 czerwca 1951 r. – „Subiektywność świata zewnętrznego u Berkeley’ a część I – Co Berkeley twierdzi?”; 17 kwietnia część II tego odczytu – Jak Berkeley argumentuje?; 3 lutego 1954 r. – „Zagadnienie godności sztuk plastycznych u teoretyków starożytnych”.

---

<sup>5</sup> B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” nr 12, 1986, s. 55.

<sup>6</sup> Tamże, s. 56.

Elzenberg uczestniczył też w działalności odczytowo–popularyzatorskiej w innych, istniejących wówczas w Toruniu stowarzyszeniach i instytucjach. I tak np. na wieczorkach czwartkowych Związku Zawodowego Literatów Polskich w Toruniu wygłosił 16 lutego 1946 r. odczyt pt. „Brutus, czyli przekleństwo cnoty (rzecz o Brutusie szekspirowskim i o zagadnieniu konfliktu między moralnością a życiem)”<sup>7</sup>, a w Oddziale Toruńskim Towarzystwa im. A. Mickiewicza miał odczyty: 16 maja 1947 r. „Uwagi o książce Konrada Górskiego *Poezja jako wyraz*”, 5 grudnia 1947 r. „Dynamiczne pierwiastki artyzmu prozy”, 16 maja 1950 r. „Ekspresja pozaestetyczna i estetyczna”. 11 lutego 1949 r. w Kole Toruńskim Polskiego Towarzystwa Filologicznego wygłosił odczyt pt. „Stoicyzm historyczny i «stoicyzm» w rozumieniu potocznym”<sup>8</sup> a 17 lutego 1950 r. „Julian Apostata w literaturze”. Występował też z odczytami w ramach Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich w Toruniu. Należał do Towarzystwa Naukowego w Toruniu. Kiedy w 1950 r. w ramach Wydziału Filologiczno–Filozoficznego Towarzystwa powstała Komisja Filozoficzna, jej przewodniczącym został Elzenberg. Na posiedzeniach tego Wydziału wygłosił 26 stycznia 1950 r. odczyt „Dwie postawy w życiu moralnym”<sup>9</sup>. Dodajmy, że przez kilka powojennych lat Elzenberg był prezesem Pomorskiego Towarzystwa Muzycznego w Toruniu, współorganizatorem zebrań literacko–muzycznych.

Do 1949 r. asystentką przy Katedrze Elzenberga była Aleksandra Zajkowska, ale w roku 1949/50 był już na tym stanowisku vacat. W roku akademickim 1950/51 wchodził Elzenberg w skład Komisji Dyscyplinarnej dla Profesorów. W 1950 roku na Wydziale Humanistycznym zaszły niekorzystne zmiany. Restrykcyjna polityka władz doprowadziła do likwidacji m.in. katedr filozoficznych. Katedrę Czeżowskiego przemianowano na Katedrę Logiki, czyniąc ją katedrą usługową dla różnych kierunków studiów, natomiast Elzenberg został w ogóle odsunięty od zajęć, otrzymując tak zwany urlop naukowy, ze względu na „szkodliwy wpływ”, jaki rzekomo jego zajęcia wywierały na młodzież akademicką.

Odsunięcie od zajęć przeżył Elzenberg głęboko, jednak i wobec tej sytuacji zajął przede wszystkim postawę refleksyjną. Świadczą o tym m.in. jego ówczesne lektury i notatki, jakie w związku z nimi czynił. Z tego okresu pochodzi interesująca „Odpowiedź na kwestionariusz w sprawie przeżyć ludzkich związanych z przyrodą” datowana przez Elzenberga: Toruń 12 kwietnia 1947 r. Udzielił jej w związku z prowadzoną przez Lidię Wołoszynową ankietą na temat przeżyć związanych z przyrodą. Znajdujemy tam m.in. taki opis jego przeżyć związanych z fragmentem podtoruńskiego krajobrazu: „Moje ostatnie silne

---

<sup>7</sup> [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, t. 1, wybór, opracowanie i wprowadzenie M. Woroniecki, Kraków 1991, s. 159–169.

<sup>8</sup> „Ruch Filozoficzny” R. 17 (1949/50), nr 1–3, s. 44–46.

<sup>9</sup> „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu. Wydział II” R. 4 (1950), s. 68–69.

przeżycie przyrody datuje się chyba z października zeszłego roku (1946). Odkryłem wtedy, kilkanaście kilometrów od Torunia, partię terenową, która mnie zdumiała swoją cierpką dzikością i brakiem wszelkich śladów uprawy. Teren silnie nierówny, w połowie wrzosowisko, w połowie trawy, wysokie, suche, szeleszczące; – brzozy i inne wiotkie drzewa, samotne albo w grupach, wszystkie od wiatrów zachodnich pochylone w tę samą stronę; – niesamowite, surowe, przejmujące efekty kolorystyczne, jednocześnie rzadko bogate i swoiście stonowane jesienią; – dzień pochmurny; wiatr nad tym wszystkim; – nastrój, na którego określenie już wprowadziłem słowo „cierpki”, ale użyte w sensie jak najbardziej pochwalnym. Przeżycie było silne, ale nie pełne; do pełni się nie przebiłem, poprzez grubą ścianę trosk pospolitych”<sup>10</sup>.

Prowadził wówczas *privatissimum* ze swymi byłymi uczniami. Ze wspomnień Marii Kaloty-Szymańskiej wynika, że odbywało się ono co miesiąc, w godzinach wieczornych w jednopokojowym mieszkaniu Elzenberga, mieszczącym się w jednopiętrowej willi przy ulicy Grudziądzkiej nr 37, której parter zajmował z rodziną profesor matematyki Leon Jeśmanowicz. tematem spotkań był m.in. egzystencjalizm, przy czym obok głównego nurtu francuskiego Elzenberg mówił także o nurcie włoskim. *Privatissimum*, choć trwało dość długo, wygasło, gdy jego uczestnicy ukończyli studia i weszli w dorosłe życie<sup>11</sup>.

Okres odsunięcia od zajęć poświęcił Elzenberg na intensywne studia m.in. nad twórczością Platona i Berkeleya. Współpracował też z redakcją Biblioteki Klasyków Filozofii i przez krótki czas kierował jej działem francuskim. Dokonał dla BKF przekładu i opracowania J.J. Rousseau *Trzech rozpraw z filozofii społecznej* (1956), do którego też napisał wstęp datowany: Toruń maj 1955. Przygotował też do druku w BKF W. Witwickiego przekład Platona *Eutydem* (1957), zaopatrując go we wstęp datowany: Toruń czerwiec 1956.

Prowadził krótko wykłady w Uniwersytecie Poznańskim na zaproszenie jego ówczesnego rektora Kazimierza Ajdukiewicza. Z jego listu do Elzenberga z 6 października 1951 r. wynika, iż istniała wówczas myśl związania się Elzenberga z katedrą romanistyki Uniwersytetu Poznańskiego. Ajdukiewicz pisze w nim, że czynniki oficjalne nie stawiają w tej materii przeszkód, jako że jest to: „szczęśliwe wybrnięcie z kłopotliwej sytuacji, jaka dla Ministerstwa powstała w związku z zawieszeniem Pana Profesora w wykonywaniu funkcji profesorskich”<sup>12</sup>. Do realizacji tego projektu jednak nie doszło.

Elzenberg uczestniczył jako delegat TTF w Walnym Zgromadzeniu PTF w Warszawie w 1955 r., na którym doszło do powstania jednolitego PTF. W Oddziale Toruńskim PTF objął funkcję z-cy przewodniczącego, którą pełnił

---

<sup>10</sup> *Z filozofii kultury*, op.cit., s. 264.

<sup>11</sup> M. Kalota-Szymańska, *Światło w ciemnościach (wspomnienie o profesorze Henryku Elzenbergu)*, „Studia Filozoficzne” nr 12, 1986, s. 127.

<sup>12</sup> Biblioteka Główna UMK. Dział Rekopisów. Materiały biograficzne H. Elzenberga 1851/IV.

formalnie aż do śmierci. W ramach Oddziału wygłosił następujące odczyty: 20 listopada 1957 r. – „Sprawozdanie z międzynarodowego spotkania filozofów w Warszawie”; 10 marca 1958 r. – „Spór o zależność etyki od religii”; 7 lutego 1961 r. – „Zagadnienie do dyskusji na temat treści i formy w sztuce”. Współpracując z „Ruchem Filozoficznym” redagowanym ponownie w Toruniu przez Czeżowskiego zamieścił w nim Elzenberg kilka sprawozdań z książek.

13 listopada 1956 r. Rada Wydziału Humanistycznego UMK podjęła uchwałę o powołaniu Henryka Elzenberga ponownie do zajęć dydaktycznych. M.in. na tej podstawie Minister Szkolnictwa Wyższego Stefan Żółkiewski wystosował do niego pismo datowane 11 grudnia 1956 r., w którym odwoływał Elzenberga z dniem 15 grudnia 1956 r. z urlopu płatnego udzielonego dla celów naukowych i polecił, aby z tym dniem objął ponownie swe obowiązki naukowo-dydaktyczne przy Katedrze Logiki na Wydziale Humanistycznym UMK<sup>13</sup>.

Decyzja ta nie była konsultowana z Elzenbergiem i wzbudziła jego zaniepokojenie, m.in. co do treści i zakresu wykładów, jakie miałby realizować, zważywszy, że w tym czasie nie prowadzono studiów filozoficznych w UMK. 9 stycznia 1957 roku Czeżowski wystosował do niego list, w którym czytamy m.in.: „Zapewniam Cię, zdając sobie w pełni sprawę z wagi tych słów i biorąc za nie pełną odpowiedzialność, że uchwała Rady Wydziałowej, a potem zarządzenie ministerialne, nie jest zarazem nałożeniem na Ciebie obowiązku podjęcia wykładów. Treścią i celem ich jest wyłącznie usunięcie dyskryminacji i niezależnie od naszej woli musiało to być zrobione. W terażniejszym układzie organizacyjnym studiów obowiązek zajęć dydaktycznych wynika nie z faktu zajmowania katedry, lecz z programu studiów narzuconego z góry. Jeżeli nie ma zajęć przewidzianych w tym programie, to nie ma możliwości, a tym mniej obowiązku wykładania”<sup>14</sup>, Czeżowski wystąpił jednak, zapewne na życzenie Elzenberga, na posiedzeniu rady Wydziału Humanistycznego w dniu 29 czerwca 1957 r. z następującym oświadczeniem (które zostało dołączone do protokołu Rady) odnoszącym się do uchwały Rady z dnia 13 listopada 1956 r.: „Wiadomo mi, że prof. Elzenberg – w pełni doceniając dobrą wolę i życzliwość, które kierował Radą Wydziałową przy powzięciu tej uchwały – odczuł boleśnie fakt, że uchwała ta zapadła bez należytego uwzględnienia stanowiska, które On sam w tej sprawie zajmował i któremu w rozmowie z przedstawicielami Rady dał wyraz. Sądzę, że należy wyrazić żal z powodu powstałego nieporozumienia i stwierdzić jak najbardziej stanowczo, iż w powyższej uchwale Rada Wydziałowa miała na względzie dobro ogólne, nie zamierzając w najmniejszym stopniu naruszać praw osobistych i swobody decyzji prof. Elzenberga i wierząc, że nie ma kolizji między jej stanowiskiem a zamierzeniami prof. Elzenberga”<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże.

Wprawdzie z dniem 1 października 1957 r. Elzenberg objął ponownie przywróconą mu Katedrę Filozofii, jednak jego aktywność naukowa, ze względu m.in. na niedomagania zdrowotne, była już ograniczona. Jego asystentką była wówczas Antonina Łukomska. Ze „Spisu wykładów” wynika, że w r. 1956/57 miał zgłoszony wykład pt. „Historia filozofii starożytnej” (2 godz.) i proseminarium z historii filozofii starożytnej (2 godz.), w r. 1957/58 miał 2 godzinny wykład pt. „Wybrane zagadnienia filozoficzne”, a w latach akademickich 1958/59 i 1959/60 wykład pt. „Nauka o moralności” (2 godz. dla trzeciego roku studiów filozoficznych) oraz seminarium filozoficzne dla drugiego i trzeciego roku studiów.

Elzenberg prowadził w roku akademickim 1956/57 i 1957/58 dla małego grona swych byłych słuchaczy konwersatorium filozoficzne. Michał Woroniecki udostępnił, przechowywane w spuściźnie po Elzenbergu, szkice kilku tematów omawianych podczas tych spotkań, tj. ze stycznia 1957 r. pt. „Czy tak zwany sens może być życiu nadany?”<sup>16</sup>, z października 1957 pt. „Mowa i myśl. Dyskusja z Ayerem”<sup>17</sup>, z grudnia 1957 r. pt. „Zależność i niezależność etyki od obrazu świata” i ze stycznia 1958 r. „Spór o zależność etyki od religii”<sup>18</sup>.

W 1957 roku Elzenberg przekroczył przewidzianą dla profesora Uniwersytetu granicę wieku. jednak Ministerstwo, zgodnie z prośbą zainteresowanego i władz Wydziału Humanistycznego UMK, nadal powierzało mu pełnienie obowiązków profesorskich. W czerwcu 1960 r. Elzenberg zwrócił się do Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego z podaniem o przeniesienie go w stan spoczynku. W piśmie z 23 czerwca 1960 r. do dziekana Wydziału Humanistycznego Elzenberg wyjaśnia, że: „Krok ten jest mi podyktowany, w swojej istocie, moimi własnymi, bardzo żywotnymi interesami. Przypuszczam jednak, że – wobec małych korzyści, jakie Uniwersytet miał z mojej pracy w roku ubiegłym i wobec pewnych nawet wotów nieufności, jakie w związku z nią otrzymałem – również sam Pan Dziekan, jak niemniej Wydział Humanistyczny w jego całości, przyjmą go raczej z zadowoleniem”<sup>19</sup>.

30 września 1960 roku Elzenberg przeszedł na emeryturę. Zmarł po ciężkiej chorobie 6 kwietnia w 1967 r. w Warszawie i pochowany został na Cmentarzu Powązkowskim. 20 maja 1977 r. w 10 rocznicę śmierci Oddział Toruński PTF wraz z Towarzystwem Naukowym w Toruniu zorganizował posiedzenie poświęcone jego pamięci z referatami: Konrad Górski „Henryk Elzenberg jako krytyk literacki”; Waldemar Voisé „Henryk Elzenberg i wartość wolności”; Eugeniusz Aniszczenko „Kulturalizm Henryka Elzenberga”. Takież posiedzenie

---

<sup>16</sup> *Z filozofii kultury*, op.cit., s. 270–277 i 278–288.

<sup>17</sup> [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, t. 3, Wybór, opracowanie i wprowadzenie M. Woroniecki, Kraków 1995, s. 464–474.

<sup>18</sup> *Z filozofii kultury*, op.cit., s. 270–277 i 278–288.

<sup>19</sup> Biblioteka Główna UMK. Dział Rękopisów. Materiały biograficzne H. Elzenberga 1851/IV.



odbyło się 19 stycznia 1988 r. w setną rocznicę urodzin Elzenberga, z referatami: Michała Woronieckiego „Elzenbergowskie rozumienie kultury”; Włodzimirza Tyburskiego „Etyka normatywna Henryka Elzenberga”; Ryszarda Wiśniewskiego „Henryk Elzenberg o złu”; Marii Prüfferowej „Elzenberg człowiek niezwykły”.

W latach sześćdziesiątych weszły trzy książki Elzenberga, zawierające m.in. teksty pisane w Toruniu. W 1963 roku krakowskie Wydawnictwo ZNAK opublikowało jego *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Ten swoisty dziennik Elzenberga zawiera też zapiski odnoszące się do toruńskiego okresu jego twórczości (pierwszy zapisek 22 II 1946, ostatni 15 VI 1963). W Wydawnictwie Towarzystwa Naukowego w Toruniu ukazał się w 1966 roku tom tekstów Elzenberga pt. *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, pochodzące tak z okresu przed- jak i powojennego. Wydawnictwo ZNAK w tymże 1966 r. wydało inny zbiór prac Elzenberga pt. *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*.

Toruńskie środowisko filozoficzne poczuwając się do obowiązku kultywowania pamięci m.in. o działalności Henryka Elzenberga w Toruniu, prowadzi też badania nad jego twórczością i kontynuuje niektóre jej wątki.

Cezary Gorzka

## Elzenberg o podstawach metafizyki Leibniza

W 1913 r. Kierski, Kotarbiński, Tatarkiewicz, Zieleńczyk i Znaniecki wystąpili z projektem wydania, w ramach „Biblioteki filozoficznej”, przekładów kilku dzieł klasyków filozofii. Zwrócono się do Komitetu Kasy im. Mianowskiego, który przyznał fundusze m.in. na wydanie *Monadologii* Leibniza w przekładzie Henryka Elzenberga. Nie jest jasne czy Elzenberga studia nad filozofią Leibniza były następstwem owej propozycji przekładu *Monadologii*, czy też odwrotnie uczyniono mu ową propozycję z uwagi na jego zainteresowania tą filozofią. Zdaniem Michała Woronieckiego początek Elzenberga systematycznych studiów nad filozofią Leibniza należy datować na czerwiec 1912 r. tj. wkrótce po jego przybyciu do Krakowa po półtorarocznym pobycie w Szwajcarii, gdzie wykładał jako docent prywatny w uniwersytecie w Neuchâtel. Pierwszym owocem tych studiów był przekład *Monadologii* oraz *Wstęp* do niej będący zarysem metafizyki Leibniza. Wydaje się, że zarówno przekład jak i wstęp były gotowe na przełomie 1913 i 1914 r. Kulminacją tych badań była praca *Podstawy metafizyki Leibniza* opublikowana w 1917 r. jako LX tom „Rozpraw Historyczno-Filozoficznych AU”, jej zaś streszczenie ukazało się w „Sprawozdaniach z Czynności i Posiedzeń AU” za rok 1916.

Porównanie *Wstępu* z *Podstawami metafizyki Leibniza* prowadzi do wniosku, iż ów *Wstęp* był zarysem późniejszej rozprawy. Zarówno we *Wstępie* jak i w *Podstawach* przyjęte jest identyczne stanowisko interpretacyjne, większość głoszonych we *Wstępie* tezy zachowują ważności również w *Podstawach*, aczkolwiek w tych ostatnich całkowicie pominięto zagadnienia teofilozoficzne. W *Podstawach* argumentacja jest zdecydowanie bardziej rozwinięta i wyczerpująca, pewne zaś zagadnienia, które we *Wstępie* są tylko zasygnalizowane (np. teoria czasu) znalazły w *Podstawach* szczegółowe omówienie. Takie spojrzenie na związek między *Wstępem* a *Podstawami* zbieżne jest z oceną Elzenberga tych tekstów.

„Wstęp do *Monadologii* Leibniza. Pozostawiam tylko dla stwierdzenia faktu, że istniał. Wszystko, co było godne uwzględnienia, przeszło w moją rozprawę o podstawach metafizyki Leibniza, można unicestwić z czystym sumieniem”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Od redaktora, w: G.W. Leibniz, *Monadologia*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1991, s. VI, przypis 7.

*Rozprawa* pojawiła się 16 lat po tym, jak za sprawą Bertranda Russella i Louisa Couturata rozgorzał, obecnie zapomniany, acz dość głośny w pierwszych dekadach naszego stulecia, spór filozoficzny zwany „sporem o Leibniza”. Przedmiotem owego sporu było pytanie o korzenie metafizyki Leibniza. O prymat „walczyły” dwie interpretacje: *dynamiczna* i *logiczna*. Rozprawa Elzenberga była głosem w tej dyskusji i stawiała sobie za cel „porównawcze zbadanie tych dwóch interpretacji, uzasadnienie drugiej z nich, tj. logicznej, i szczegółowy (...) wykład też zasadniczych systemu z tego punktu widzenia”<sup>2</sup>. Interpretację dynamiczną<sup>3</sup> charakteryzuje Elzenberg następująco: „za punkt wyjścia systemu (...) wzięta jest dynamika Leibniza (...). Na skutek studiów nad mechaniką, szczególnie nad prawami ruchu, uznał Leibniz za naukową konieczność mechanizmowi Kartezjusza przeciwstawić twierdzenie, że w ciałach istnieje „coś więcej niż wielkość, kształt i ruch”, a mianowicie siła. W ten sposób mechanika stawała się dynamiką; z pojęcia zaś siły i paru pomocniczych też również dynamicznych miał Leibniz wyprowadzić swoją metafizykę”<sup>4</sup>

W myśl tej interpretacji metafizyka Leibniza byłaby nie tylko nadbudowana nad dynamiką, jej metafizycznym „wykończeniem”, lecz również dawałaby się z niej, na drodze logicznej, wywieść. W ramach tej wykładni „pojęcie siły, w filozofii Leibniza zasadnicze i szczególnie w metafizyce jego odgrywające rolę centralną przedstawia się jako uzyskane przez niego w drodze zbadania praw ruchu (...) Prócz tego miałyby z tego samego źródła płynąć takie jeszcze tezy, jak wielość substancyj i niemożliwość oddziaływania jednej substancji na drugą<sup>5</sup>.” Zagadnieniu, czy i w jakim stopniu taka interpretacja systemu Leibniza jest trafna Elzenberg poświęcił pierwszą część swojej rozprawy.

Leibniz rozróżniał dwa pojęcia siły. *Silę pochodną*, zwaną przezeń również „dążnością” (*conatus, tendentia*) i będąca „stanem terażniejszym, o ile z góry obejmuje w sobie następny” *resp.* tym „co jest w stanie terażniejszym, co pociąga za sobą zmianę na przyszłość”. Owa siła jest więc zmienną własnością stanów momentalnym i ma ona tłumaczyć empirycznie dane zjawisko ruchu. Krokiem wiodącym od dynamiki do metafizyki jest – w opinii Elzenberga – następujące rozumowanie: „Czynność wszelaka musi mieć podmiot; ponieważ zaś akcydens nie może zawierać więcej niż substancja, której jest on prostą modyfikacją, przedmiotem tym nie może być rozciągłość, do istoty której należy bierność; zatem musimy przyjąć podmiot inny, od rozciągłości niezależny, mia-

<sup>2</sup> *Podstawy metafizyki Leibniza (przedstawienie pracy)*, w: H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, wybór, opracowanie i wprowadzenie M. Woroniecki, Znak, Kraków 1995, s. 9.

<sup>3</sup> Jako głównych rzeczników tej interpretacji Elzenberg wymienia: Kuno Fischera (*Geschichte der neueren Philosophie*, 1902 r.), Edwarda Zellera (*Geschichte der deutschen Philosophie sein Leibniz*, 1875 r.), Emile’a Boutroux oraz Ernsta Cassirera (*Leibniz’ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, 1902 r.)

<sup>4</sup> *Podstawy metafizyki Leibniza*, w: H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, wybór, opracowanie i wprowadzenie M. Woroniecki, Znak, Kraków 1995, s. 19–20.

<sup>5</sup> *Podstawy metafizyki Leibniza (przedstawienie pracy)*, op. cit., s. 9–10.

nowicie *siłę pierwotną*: ta zaś już jest substancjalna, trwająca w czasie i niezmienna. Dynamiczna tedy argumentacja Leibniza zawiera dwa dowodzenia: z ruchu zostaje wywnioskowana siła pochodna, z siły pochodnej siła pierwotna”<sup>6</sup>.

Krytyczny rozbiór interpretacji dynamicznej winien zatem skupić się na wskazaniu i przeanalizowaniu tych występujących w pismach Leibniza wątków, które (wedle zwolenników tej interpretacji) z istnienia siły pochodnej wywodzą siłę pierwotną. Elzenberg wyróżnia sześć tego typu argumentów: z inercji naturalnej ciał, z względności ruchu, z zachowania sił żywych, z zachowywania przez ciało nadanego mu ruchu, z różnorodności zjawisk, która wymaga różnic jakościowych między składnikami materii i wreszcie z tezy, że istnienie siły pierwotnej obala tzw. paradoks strzały. Elzenberga ocena całokształt tej argumentacji sprowadza się do dwóch zasadniczych twierdzeń: (i) głównych tez metafizyki Leibniza nie da się (na drodze logicznej) wywieść z jego dynamiki, (ii) „nie z praw ruchu wyciąga Leibniz wnioski metafizyczne, ale pojęć metafizycznych używa, aby interpretować zjawiska ruchu”. Nie jest zatem tak – jak głosi interpretacja dynamiczna – że metafizyka jest nadbudowana nad dynamiką, lecz przeciwnie – tezy metafizyczne uzasadniane niezależnie od dynamiki wyznaczają dla nie ogólne ramy i – oprócz świadectw empirycznych – stanowią dodatkowe uzasadnienie dla leibnizjańskiej dynamiki. Ponadto argumenty wiodące od dynamiki do metafizyki „zjawiają się głównie w pismach o charakterze polemicznym, skierowanych przeciwko kartezjanom, i z tym polemicznym zamiarem drukowanych; że natomiast w późniejszych wykładach systemu pisanych bez podobnej myśli (w *Monadologii* mianowicie i *Zasadach natury i Łaski*), Leibniz zupełnie się nimi nie posługuje”<sup>7</sup>.

W opinii Elzenberga dziełami, które dokonały zasadniczego przełomu w zakresie studiów nad filozofią Leibniza były monografie: Bertranda Russella pt. *Critical exposition of the philosophy of Leibniz* (1900 r.) oraz Luisa Couturata pt. *Logique de Leibniz* (1901 r.). Te dzieła wraz z wydanym w 1903 r. wyborem pism Leibniza pt. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (w przekładzie i redakcji Couturata) położyły podwaliny pod tzw. logiczną interpretację leibnizjańskiej metafizyki. W świetle tej – bronionej przez Elzenberga interpretacji – filarami metafizyki Leibniza jest z jednej strony *zasada racji*, z drugiej zaś *definicja substancji*. Ta pierwsza daje wyraz radykalnemu racjonalizmowi Leibniza i głosi, iż wszystkie prawdy są aprioryczne, a dokładniej, że „we wszystkich sądach orzeczenie zawarte jest w podmiocie”. W myśl zaś wspomnianej definicji „substancja jest to podmiot ostatni, czyli bezwzględny, który nie może być wzięty za predykat żadnego innego podmiotu”. Zdaniem Elzenberga logiczną konsekwencją tej zasady oraz definicji są następujące tezy: (i) każda substancja w swoim pojęciu zawiera wszystkie swoje predykaty, (ii) do predykatów danej

<sup>6</sup> *Podstawy metafizyki Leibniza*, op. cit., s. 25.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 45–46.

substancji należą jej relacje do innych, (iii) zasada nierozróżnialności, (iv) każda substancja odzwierciedla świat tj. każda zawiera predykaty odpowiadające wszystkim jej relacją do wszystkich innych substancji. W opinii Elzenberga, te cztery tezy wyznaczają zasadnicze ramy ontologii Leibniza, natomiast fundamentem jego metafizyki (rozumianej jako ontologia świata realnego) jest realizm (materia nie jest czystym fenomenem) oraz „konieczność dotarcia do składników prostych tego, co jest złożone, a co nam w doświadczeniu jest dane jako materia”. Dedukcję kolejnych tez metafizycznych toruński filozof przedstawia następująco: z koncepcji nierozciągłych monad wynika relacyjna teoria przestrzeni i czasu. Stąd zaś oraz z tez wcześniejszych otrzymujemy: (1) wewnętrzny determinizm substancji, (2) czynność substancji, (3) ciągłość tej czynności, (4) niemożliwość oddziaływania jednej substancji na drugą oraz (5) harmonię przedustawną. Oprócz racji merytorycznych istotnym – zdaniem Elzenberga – czynnikiem przemawiającym za trafnością logicznej interpretacji systemu Leibniza jest jej estetyczny ład i piękno.

„Gdy teraz obejmujemy myślą całokształt tej konstrukcji, to jakkolwiek skądinąd sąd nasz o systemie wypadnie, w każdym razie (wbrew temu co da się powiedzieć o uzasadnieniu przez dynamikę) zawartość całości musi zaimponować. Ze spinozowską iście konsekwencją wynikają jedno z drugiego twierdzenia, których wzajemna zależność inaczej pozostawała wieczną zagadką. „The logical argument is short, clear, and on its own premisses valid”: słowa te (...) oddają (...) to wrażenie estetycznego niemal zadowolenia, jakiego każdy umysł łaknący racjonalności doznawać musi na widok wielkiego systemu tak prosto i naturalnie rozwijającego się z jednego założenia”<sup>8</sup>.

Rozprawa Elzenberga, mimo jej wyraźnie polemiczno-apologetycznego charakteru, nie wywołała odzewu, jej zaś wpływ na recepcję filozofii Leibniza w Polsce wydaje się znikomy. Wiedzę na temat tej filozofii oraz jej logicznej interpretacji czerpano głównie z prac Russella i Couturata. Oryginalne wątki wniesione przez Elzenberga pozostały niezauważone. Pewną słabością rozprawy jest lekceważenie (niezwykle doniosłych jak się okazuje<sup>9</sup>) zagadnień teofilozoficznych w filozofii Leibniza.

---

<sup>8</sup> *Podstawy metafizyki Leibniza*, op. cit., s. 93.

<sup>9</sup> Por. Jerzy Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, w: Gottfried W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, tłumaczenie i opracowanie Małgorzata Frankiewicz, wstęp i dodatek Jerzy Perzanowski, Znak, Kraków 1994, s. 243 i ns.

Włodzimirz Tyburski

## W kręgu myśli antropologicznej Henryka Elzenberga

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu 21 IV 1997 r.)

Wśród bogatego katalogu zagadnień składających się na myśl antropologiczną Henryka Elzenberga ważne miejsce zajmuje refleksja filozofa nad zagadnieniem śmierci. Tej problematyce poświęca wiele uwagi obiektywizując swoje myśli przede wszystkim na stronach *Kłopotu z istnieniem*. Rzecz można, iż problematyka śmierci na różny sposób analizowana i wartościowana nieustannie obecna była w świadomości filozofa i podejmowana w różnych etapach Jego życia: w okresie młodości, w wieku dojrzałym, jak również wtedy, gdy zazwyczaj przychodzi już bilansowanie przebytej drogi życiowej.

Zagadnienie śmierci stanowiło wielką siłę przyciągającą uwagę myśliciela, inspirując go do wielu refleksji, przemyśleń i głębokich przeżyć. Elzenberg uważał, że problem ten ma fundamentalne znaczenie dla każdego prawie człowieka. „Dla społeczeństwa – pisał w *Kłopotcie z istnieniem* – jest zawsze najważniejszy problem ustroju. Dla jednostki natomiast w każdym ustroju problemem problemów jest problem śmierci” (s. 363). Fascynacja Elzenberga fenomenem śmierci znajduje swoje źródłowe umotywowanie i inspirację nie tylko w osobistych, trudnych doświadczeniach filozofa, we właściwym mu rodzaju psychologicznej fizjonomii, ale także we wpływach natury bardziej ogólnej. Mamy tu na myśli ten szczególny rodzaj wyczulenia na problematykę śmierci, który charakterystyczny jest dla kultury europejskiej przełomu XIX i XX wieku. Zwłaszcza w epoce modernizmu, w atmosferze formacji, w której kształtowała się osobowość twórcza młodego Elzenberga, zagadnienie śmierci było nader częstym tematem refleksji i wypowiedzi ujawnianych w esejach filozoficznych, w utworach poetyckich, utworach dramatycznych. Epoka ta, jak chyba żadna inna, w swoisty dla siebie sposób ujmowała i opisywała fenomen śmierci. Zauważmy, że w ujęciach modernistycznych śmierć opisywana i przeżywana była zawsze jako fakt indywidualny i zarazem jedyny w swoim rodzaju. Dokonuje się tu pewnej dekonkretyzacji śmierci, polegającej jakby na przewyciężaniu biologicznych, fizycznych i, bywa, brutalnych stron, towarzyszących często kresowi ludzkiej egzystencji. Podejmowano więc próby uwolnienia śmierci nie tyle od jej naturalistycznych komponentów, ale także od związanych z nią różnego rodzaju lęków. czyniono wysiłki zmierzające ku estetyzacji śmierci, uwydatnienia podniosłości samego jej aktu, nie tylko na skutek odrzucenia tego, co

w śmierci materialne, fizyczne i nieczyste, ale także poprzez pewną jej teatralizację.

Przyjęcie takiej perspektywy oglądu fenomenu śmierci odróżniało modernizm od poprzedzającej go myśli doby pozytywistycznej, która podejmowała również ten temat, ale ujmowała go w zupełnie inne optyce. Dominowały tu naturalistyczne opisy agonii i poprzedzającej ten akt nieuleczalnej, ciężkiej choroby. Nader często też charakteryzowano i opisywano bezsilny bunt człowieka wobec śmierci, która zawsze była z jakiegoś powodu. Charakterystyczną cechą tej epoki było również to, iż śmierć jawiła się i postrzegana była przede wszystkim jako zjawisko społeczne.

Wszystkie zabiegi podejmowane w epoce modernizmu zmierzały w konsekwencji do: z jednej strony, pomniejszania tego wszystkiego, co w śmierci jest przerażające, naturalistyczne, a nawet poniżające, z drugiej przypisywania śmierci wartości pozytywnych. Inspirację do takiego oglądu śmierci dostarczała także buddyjska idea Nirwany, do której odwoływano się wówczas nader często, gdyż w wielu poetyckich opisach Nirwany śmierć występuje jako źródło przeżyć pozytywnych.

Przypominamy w najbardziej ogólnym zarysie modernistyczną perspektywę oglądu śmierci, gdyż zapewne pod wpływem tendencji epoki kształtowały się także poglądy Elzenberga. Zwłaszcza w najwcześniejszym okresie jego aktywności twórczej modernistyczne motywy są najbardziej wyraziste. W myślowe tło epoki wpisują się refleksje filozofa, gdy wyraża poglądy na temat tego, jakie style i filozofie życia wywołują w człowieku lęk przed śmiercią, jakie zaś każą myśleć o śmierci z pogodą, a nawet traktować ją jako ukoronowanie całego życia. „Śmierć – powiada filozof – tym większym bywa postrachem, im życie jest uboższe i bardziej wegetatywne, a im bardziej duchowe, kulturalne, bogate w siły i w pełni rozwinięte, tym lęk przed śmiercią jest mniejszy. A nie przeciwnie, jakby można pomyśleć. To, co się w nas boi śmierci, to organizm, roślina; w chwilach zaś, gdy życie jest najcenniejsze, myśli się o śmierci z taką pogodą, że niemal jako o koronie życia”. Konsekwencją tej refleksji jest, jakby w opozycji sytuujący się do potocznego myślenia, następujący wniosek: „im piękniejsze życie, tym mniej go będziesz żałował” (s. 49).

Także bliska nastrojowości modernistycznej i tak wyraźnie związanej z nią tendencji przypisywania śmierci i śmiertelności wartości pozytywnej jest następująca wypowiedź Elzenberga: „To, że jesteśmy śmiertelni, to z nas – by w zupełnie innej intencji użyć obrazu Krasińskiego – czyni «snów światłości». Im większa śmiertelności świadomość, tym silniejszy pęd ku wyżyni. Śmierć podkopuje bezwzględność dążeń nie tylko egoistycznych, ale w ogóle wszystkich realnych; sprawia, że szukamy zaspokojenia w jakichś mniej prymitywnych dziedzinach” (s. 101).

W późniejszym nieco okresie refleksji Elzenberga nad zagadnieniem śmierci dają się wyraźniej zauważyć wpływy egzystencjalizmu. Do egzystencjalizmu zbliżał się nie tylko w interesującej nas tu problematyce, ale także

w szeregu innych kwestiach z obszaru refleksji antropologicznej: np. w analizach zagadnienia wolności czy indywidualizmu. Do swych powinowactw z egzystencjalizmem sam Elzenberg się przyznawał, co nie oznacza, iż można było by autora *Kłpotu z istnieniem* uznać, nawet na krótki okres jego działalności twórczej, za reprezentanta nurtu egzystencjalistycznego. Nazbyt wiele go od tego nurtu różniło i to w kwestiach fundamentalnych np.: przekonanie filozofa o istnieniu wartości obiektywnych. Wprawdzie egzystencjalistyczne motywy przenikają myślenie Elzenberga na temat śmierci, lecz nie Heidegger z jego pojmowaniem egzystencji ludzkiej jako „bytu ku śmierci” (wyjątkiem jest tu refleksja zawarta w utworze poetyckim pomieszczonym w Przeglądzie Warszawskim z 1925 r., w którym w tonacji jakby egzystencjalistycznej pisze o życiu, że jest ono „powolnym płynięciem ku śmierci”...), ale raczej epikurejska argumentacja była mu bliższa. Wprawdzie – powiadał – śmierć jest wielkim złem, ale nie należy jej się obawiać, gdyż jeśli nie ma mnie, to znaczy świadomości mojego bytu jednostkowego, „to mojej śmierci też nie ma”. Na innym zaś miejscu z pewną nutką ironii dodawał, że „śmierć wydaje nam się straszna a nieśmiertelność pożądana, ponieważ jesteśmy śmiertelni. Gdybyśmy byli nieśmiertelni, straszną wydawałaby nam się nieśmiertelność, a pożądaną śmierć” (s. 369). Powiadał również, że odpowiednikiem „życie wiecznego” jest „nieśmiertelność, ale wydotanie się poza «świat śmierci». Przestać się utożsamiać z tym ciałem, które musi się rozpaść, a przede wszystkim z tą psychiką, która ma zgasnąć. Utożsamiać się z czymś, co jest poza czasem, ponadczasowe. To jest sensowny i w jakimś sensie dostępny równoważnik «życia wiecznego»” (s. 421).

Do epikurejskiego motywu śmierci nawiązuje Elzenberg niejednokrotnie, rozwijając go i modyfikując. Człowiek – powiadał – odczuwa lęk przed nieistnieniem, wszak sam fakt świadomości żyjący odczuwa dodatnio. A zatem, wbrew temu, co się powszechnie sądzi, nieistnienie nie jest więc subiektywnym złem. Błędne jest więc przekonanie, jakoby wraz ze śmiercią wszystko zanikło, natomiast naga świadomość trwała, mając za swoją jedyną treść to swoje pozabawienie wszelkiej treści. Fałszywe jest wyobrażenie, że ja „wciąż istnieję, podmiot czysty, czujący potrzebę widzenia, dotykania, ruchu, myślenia, ten podmiot trwa i trwać będzie. Czy nie tak się nam rysuje nasz obraz śmierci? Ten bez końca napór nicości na podmiot, który chce bytu? Ale ten obraz jest fałszywy bo w śmierci podmiotu nie będzie” (s. 132).

Z kolei – być może – pod wpływem buddyzmu snuje Elzenberg myśl na temat dwóch sprzecznych ze sobą dążeń kierujących życiem człowieka. Jedno zdąża do tego, aby jak najrealniej, mocno i substancjalnie „być”, co w głównej mierze oznacza posiadać jak najbardziej intensywną świadomość swego bycia. Drugie zaś polega na wyzbyciu się wszelkich – jak powiada – raniących i męczących duszę pragnień i obaw, wśród których jedno z naczelnych miejsc zajmuje pragnienie wyrażające się w zdaniu: „chcę żyć jeszcze, nie chcę odchodzić”. Taktyka – zauważa Elzenberg – którą przyjąć należy wobec tego rodzaju



dręczących człowieka pragnień polega na tym, aby „zrobić tak, by z życia w nieżycie przejść jak najłagodniej, bez wstrząsu; jakoś ominąć fakt śmierci, kiedy go już nie można (i bodaj nie byłoby dobrze) przekreślić” (s. 461). I to właśnie łagodne przechodzenie w śmierć utrudniam sobie, im mocniej, intensywniej i masywniej „jestem”, im bardziej jestem „rzeczywisty”. Wtedy bowiem bardziej wiąże się z życiem. Zabezpieczenie w sobie owego łagodnego przejścia polega w głównej mierze na tym, „by starać się już za życia jak najmniej «być»: wyzbyć się jaźni, zaprzeczyć jej w czuciu codziennym zrealizować to zaprzeczenie. Skandhy (to – jak powiada Elzenberg – w spekulacji buddyjskiej elementy składowe człowieka. Są one... rozumiane jako postacie świadomości i, jako takie, mogą być siłą medytacji... unicestwione) odpowiadają w medytacji jedna za drugą, i oto szczęśliwie «mnie» nie ma: to jest ta istotna, właściwa, ta upajająca nirwana. Dla śmierci pozostaje już tylko samo *biologicum*, którego nie szkoda. W ujęciu skromniejszym: sprowadzam swój «byt» do minimum: tak, że pragnienia, coraz mniej się czego mają uczepić, zamierają jedno za drugim. rozżarzone natomiast i rozjątrzone „jestem” przeciwdziałają temu chyba gwałtowanie?” (s. 461). Z powyższymi rozważaniami koresponduje cytowany przez Elzenberga następujący fragment z książki o Buddzie: „Samo pragnienie świadomego życia po śmierci wiąże nas dostatecznie z życiem zjawiskowym, by wszelkie wyzwolenie uniemożliwić” (s. 426).

Zatem cały świat empiryczny z jego nieskończoną ilością rzeczy o wiele bardziej niż wielkie cele, przykuwa nas do siebie, wiąże i w konsekwencji sprawia, że lękamy się śmierci. Uporać się z tym lękiem, to uświadomić sobie ten fakt i „pokornie przyznać, że z tą to pajczyzną jest sprawa główna” (s. 168).

W powiązaniu z zagadnieniem śmierci Elzenberg rozpatrywał i analizował problem samobójstwa. Do tego powraca wielokrotnie formułując własne, wyraźnie zakreślone i nie pozbawione cech kontrowersyjności stanowisko. W jednej z dłuższych wypowiedzi na ten temat przyznaje, że stałym elementem jego myślenia jest życzliwy stosunek do samobójstwa. Odrzuca różnego rodzaju oskarżenia formułowane przeciwko tym, którzy podejmują tę graniczną dla swego życia decyzję. Zwłaszcza zaś polemizuje z dwoma rodzajami argumentów skierowanych przeciwko samobójstwu. Pierwszy, operujący zarzutem rzekomego tchórzostwa, jest po prostu niepoważny. Przecież każdy, kto zdolny jest przewyciężyć instynkt samozachowawczy daje dowód wielkiej odwagi. Drugi, krytyczny argument głosi, że samobójstwo to akt, którego celem jest uchylene się jednostki od obowiązków społecznych. To prawda – przyznaje Elzenberg – człowieka przynależnego do społeczeństwa wiążą określone obowiązki społeczne, ale dodać również należy i to, że sama przynależność do społeczeństwa nie jest obowiązkiem społecznym. Jest to przecież akt dobrowolny człowieka, który sam ma prawo decydować o tym, czy pragnie „brać udział w grze” i ów dobrowolny akt codziennie odnawiamy przez fakt naszego dalszego trwania przy życiu. Jeśli jest to akt dobrowolny, to w równym stopniu mamy prawo w danej chwili go odrzucić. Jednostce zatem wolno pozbawi się życia, tak jak wolno jej

przyłączyć się do innego społeczeństwa albo wybrać samotność na bezludnej wyspie. Tym, którzy żądają – powiada Elzenberg – abym pozostał przy życiu powołując się na doznanie cierpienia z powodu mojego samobójstwa można odpowiedzieć, że tego rodzaju żądanie jest nie mniej egoistyczne niż moja, przez określone zdarzenia wymuszona, wola odejścia. Rzecz można, iż ich egoizm jest silniejszy, gdyż cierpienia jakie ponoszą pozostając przy życiu są nieporównanie dotkliwsze od tych, które ponosi otoczenie w wyniku mojego rozstania się z życiem. Elzenberg wskazuje również na pewną niekonsekwencję ujawniającą się w sytuacji gdy, niejako jednym tchem formułujemy deklaracje miłości bliźniego i jednocześnie zdecydowanie przeciwstawiamy się realizacji jego najważniejszych, najgłębszych pragnień. Wszak w akcie miłości staram się wychodzić naprzeciw najważniejszym pragnieniom obiektu mojej miłości.

Są także – powiada filozof – wstydlive motywacje, dla których samobójstwo jest potępiane. Oto samobójca poprzez swój czyn, pokazuje wszystkim uwiezionym, zniewolonym drogę do wolności, co w oczach dozorców i właścicieli jest zbrodnią. Ale także inni ciemieni jakże często mają mu za złe ów czyn, gdyż wmawiają sobie, że niewola ich to konieczność, wobec której są bezsilni. Samobójca zaś przypomina im, że jeśli są w niewoli, to z własnej winy. Ponoszą za ten stan odpowiedzialność, którą pragnęliby w skrytości ducha przerzucić na fatum. Dlatego powoływanie się przez nich na niby obligujący ich zakaz samobójstwa jest przejawem osobistej bezsilności i jednocześnie wyrazem pewnej psychologicznej postawy, którą można wyrazić następująco: „nikomu niech nie będzie wolno zrywać łańcuchów, na których zerwanie nas nie stać” (s. 176). Przede wszystkim jednak – dodaje Elzenberg – samobójstwo uświadamia grozę stosunków, których nie chcielibyśmy doświadczać a „samobójca, wśród zaspokojonych życiowo, to jak żebrak w cukierni: przypomina nie w porę o innej, mniej słodkiej rzeczywistości” (s. 176–177). Ale bywa i tak, że wkraczamy w takie egzystencjalne sytuacje, gdyż życie nasze tak dalece ulega skomplikowaniu uniemożliwiającemu znalezienie jakichkolwiek rozwiązań, iż wówczas samobójstwo staje się „tą rezerwą, tą ostatnią linią obronną stanowiącą dla nas rękojmię, że poniżej pewnego punktu poniżenia, upokorzenia, rozbicia wewnętrznego itp. nikt i nic nas zepchnąć nie może. Świadomość, że zawsze można popełnić samobójstwo, to nasze kryte tyły w walce życiowej. Zupełnie inaczej można się wtedy ustosunkować do każdej sprawy; życie nie tylko jest spokojniejsze, ale i o wiele piękniejsze” (s. 196).

Tak zarysowany stosunek Elzenberga do samobójstwa prowadzi filozofa także do bardziej radykalnych stwierdzeń. Samobójstwo jest teraz nie tylko rezerwą, ostatnią linią obrony, czy krytymi tyłami, lecz – jak stwierdza – „powinno być jednym z normalnych sposobów kładzenia kresu życiu i być jako normalny przewidywane, tak jak się dzisiaj przewiduje śmierć na wojnie, a w czasach pokojowych na nowotwór lub udar” (s. 143).

Problematykę śmierci podejmował Elzenberg przy różnych okazjach i w różnych kontekstach snuł wokół niej rozważania. Podobnie jak egzystencja-

liści ujmował zagadnienie śmierci przede wszystkim w płaszczyźnie indywidualistycznej. Nie oznacza to, aby absolutyzował takie ujęcie, gdyż spotykamy również rozważania filozofa ujmowane w perspektywie społecznej. Wskazywał w nich na różne pożytki społeczne płynące z uczestnictwa jednostki w życiu zbiorowym. Bywa, że zaistnienie w życiu zbiorowym stanowi dla jednostki jedyny „ratunek i błogosławieństwo”. Uczestnictwo w życiu zbiorowym powoduje, iż nasze osobiste dramaty, a nawet katastrofy życiowe nabierają innego wymiaru, nie stanowią kresu wszystkiego, co ważne dla nas. Nie do zniesienia – powiada filozof – byłoby życie gdyby całą jego treść stanowiły jedynie nasze osobiste koleje – powodzenia i niepowodzenia. Wszak ze światem zewnętrznym wiążą mnie rozliczne stosunki, które nie pozwalają mi odebrać osobistą klęskę jako powód totalnej rezygnacji i załamania się wiary we wszystko. To moje ulokowanie się w zbiorowości sprawia, że swobodnie mogę się z innymi na różne sposoby komunikować. Moje więzi z innymi sięgają także poza czas mojej śmierci, łagodzą grozę śmierci i przedłużają moje istnienie w świadomości innych.

Elzenberg nie twierdzi, że egzystencji ludzkiej zawsze towarzyszyć musi lęk przed nicością i że ów lęk stanowi istotny składnik psychiczny naszej egzystencji. Pokazuje w drodze subtelnej analizy, jaki kierunek myślenia powoduje, że nicość powoduje w nas przerażenie. Nie możemy pomyśleć inaczej o nicości jak tylko „zakładając całą treść świadomości, a potem natychmiast ją całą negując; dzięki czemu doznajemy wrażenia, jakby oto na naszych oczach rozwiewała się ta treść i znikająca. Stąd sugerujemy się, że nie można również inaczej «przeżyć» nicości, jak tylko wciąż afirmując całą swą treść, i wciąż jednocześnie doznając na sobie jej zanikania. Czyli, że trwanie pośmiertne przedstawiamy sobie jako stan, w którym się w każdej, nieskończenie krótkiej chwili przechodzi z istnienia w nieistnienie, i tak bez końca: *un mourir éternel* – i w tym przerażenie” (s. 132).

Problematyka śmierci jest dla Elzenberga wany przedmiotem refleksji i dociekań, do którego podchodzi z rewerencją i powagą, podkreślając wysoką rangę tej problematyki w katalogu zagadnień stanowiących przedmiot jego zainteresowań. Przypomina także o tym, że śmierć i umieranie stanowią nie tylko wielki akt finalizujący życie człowieka, kryje się w nim także to, co obniża rangę i powagę samego aktu i każe nam pamiętać również o – jak powiada – „małostkowości umierania”. „Na śmierć się należy przygotować nie tylko zasadniczo, ale i z uwzględnieniem wszystkich warunków realnych i okoliczności ubocznych. Dawniej myślałem o śmierci tylko *in abstracto*, w terminach bólu i niebytu; na szczęście pewien przedsmak jej innych aspektów miałem parę lat temu, a próbę generalną, z wszystkimi akcesoriami, całkiem niedawno. Wiem teraz, w jak niepomysłnych warunkach rzecz się odbywa. Bóle i cierpienia fizyczne tak wyczerpują, że trudno jest zachować się umysłu potrzebną do stawiania czoła jak trzeba. Ciągłe drobiazgowo zabiegi rozprasza myśl, a ciągła obecność osób obcych wymaga ciągłego liczenia się z ich sposobem myślenia;

człowiek, z małą możliwością oporu, wciągnięty jest, w gruncie rzeczy, w sprawy małosłowne i błahe. Nie ma mowy, by mógł się podciągnąć przez wymianę myśli o śmierci; ludzie nie mają najmniejszej ochoty na takie rozmówki. Wmawiają w siebie – bo im z tym wygodnie – że przed pacjentem do ostatniej chwili trzeba udawać; tak, że wiedząc, że się umiera, nie wolno otoczeniu pokazać, że się wie: to wprawia żyjących w kłopot i jest brzydkim nietaktem” (s. 160–170). Ale też – co warte odnotowania – filozof potrafi do tego tematu podejść z dystansem, wypowiadać się z pewną dozą ironii a nawet w nieco żartobliwej tonacji. Świadczy o tym wypowiedź autora *Kłopotu z istnieniem* adresowana do ludzkich mrzonek o nieśmiertelności: „Czy naprawdę chciałbyś żyć wiecznie i zachwaszczać sobą świat, który bez ciebie i tak będzie dość zachwaszczony?” (s. 458).

Finalizując niniejsze rozważania podkreślmy, że zasługą Elzenberga, niezależnie od merytorycznej doniosłości Jego myśli, jest to, że niezauważoną lub przemilczaną w polskiej refleksji filozoficznej problematykę śmierci wydobył, uznał za ważny problem filozofii i uczynił przedmiotem filozofującej refleksji.

Ryszard Wiśniewski

## Henryk Elzenberg wobec brytyjskiej metaetyki

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu 21 IV 1997 r.)

Co może łączyć polskiego analityka wartości, wykształconego w kręgu francuskiej aksjologii z początku XX wieku, z analityczną metaetyką brytyjską zainicjowaną wystąpieniem G. E. Moore'a i jego krytyków? Co tu jest do konfrontacji? Aby na te pytania odpowiedzieć, trzeba przede wszystkim podkreślić, że rozmiar zagadnień metaetycznych może być pojmowany szeroko i wąsko. O metaetyce można mówić wąsko jako o semantycznoanalitycznym opisie języka moralności i etyki (w tym kontekście zresztą termin „metaetyka” uformował się), jednakże w użycie coraz bardziej wchodzi szerokie pojęcie metaetyki jako „metateorii moralności”, czyli teorii i metodologii etyki.

Odwołujemy się tu najpierw do szerokiego pojęcia „metaetyki”, które wynika z bezpośrednich odniesień Elzenberga do niektórych dyskusji prowadzonych w kręgu klasycznej brytyjskiej filozofii moralnej. Tu najpierw dałyby się uchwycić pewne podobieństwa ze stanowiskiem Shaftesbury'ego, w którym nasz filozof dostrzega jednego „z najbardziej zdecydowanych szermierzy moralności autonomicznej” w swojej epoce, myśliciela, do którego odwoływali się następnie F. Hutcheson, D. Diderot, G. Leibniz, F. Schleiermacher, F. C. S. Schiller. Chodzi zwłaszcza o główne tezy Shaftesbury'ego, w których akcent położony został na to:

- a/ że dobro nie redukuje się do użytku, ponieważ jest tym, czego chcemy dla niego samego,
- b/ że dobro jest zasadniczo tożsame z pięknem,
- c/ że polega na harmonii świata i duszy ludzkiej,
- d/ że nie jest poznawalne nie drodze dyskursu, ale poprzez swego rodzaju smak (taste, natural sense) i kontemplację.

Te same idee na swój sposób wyznaje i analizuje Elzenberg. Nic więc dziwnego, że Shaftesbury przykuwa jego uwagę, że dostrzega związki innych bliskich mu myślicieli z angielskim lordem. Jednak szeroko rozumiana metaetyka Elzenberga nie jest zapośredniczona w brytyjskiej filozofii moralnej i dlatego tym aspektem relacji polskiego filozofa do brytyjskiej etyki nie zajmiemy się. Elzenbergowi nie jest też obca dziewiętnastowieczna brytyjska filozofia moral-

na, na którą powołuje się w dyskusji z hedonizmem (Sidgwick). Nie ma ona jednak tu znaczenia.

Dwudziestowieczna filozofia moralna Brytyjczyków stała się Elzenbergowi bliższa ze względu na intuicjonizm etyczny zainicjowany przez G. E. Moore'a oraz krytyczną lekturę (tłumaczenie na j. polski) H. A. Pricharda teorii obowiązku. Widać tu jednak wszędzie pewien dystans. Elzenberg nie tyle uczy się od Brytyjczyków, co wchodzi z nimi w pośredni dyskurs, podejmując te same zagadnienia, borykając się z podobnymi problemami, ale idzie zasadniczo swoją drogą. Podobnie jak Moore, przyjmował Elzenberg, że poznanie wartości odbywa się na drodze intuicyjnej, że jest poznaniem swoistym, ujmującym ponadutilitarne własności przedmiotów ocen moralnych i estetycznych, doskonałości postaw, czynów czy rzeczy. Polski aksjolog będzie zmagał się problemem uchwycenia natury wartości perfekcyjnej, choć Moore skonstatuje jej niedefiniowalność. Czyta też Elzenberg pozaetyczne prace Moore'a i Russella, analizuje stanowisko A. Ayera, podważając liczne tezy jego rozważań dotyczących relacji mowy i myślenia, ale brakuje tam bezpośredniego zderzenia z Ayera krytyką kognitywizmu w etyce, z emotywizmem. Możemy więc jedynie skonstatować pewien ogólny kontakt polskiego filozofa z problemami i dyskusjami w obrębie filozofii analitycznej oraz widoczny brak szczególnego ich odzwierciedlenia w jego teorii etyki. Wreszcie pod koniec życia Elzenberg kreśli kilka uwag na marginesie wykładu Wittgensteina o etyce i to jest już warte odnotowania.

Należy podkreślić, że w polskiej filozofii moralnej I poł. XX wieku, zorientowanej zasadniczo intuicjonistycznie, nie widać fascynacji dla destruktywnej wobec etyki – lingwistycznej, emotywistycznej metaetyki. Jedyne M. Ossowska skłonna była tej krytyce ulegać. W Anglii intuicjonizm wywołał dwie zasadnicze reakcje. Pierwsza to różnice w samym kręgu intuicjonistów. Moore uważał, że zdania o powinności są zależne logicznie od zdań o dobru (wartości samej w sobie). Przyjmował, że rzeczy „dobre wewnętrznie” powinny być urzeczywistniane, ale ponieważ nie mogą być realizowane dowolnie, anarchicznie, więc powinniśmy kierować się dążeniem do powiększania ilości dobra w świecie (niehedonistyczny utilitaryzm). Każde działanie jest konkretne i polega na wyborze właściwych środków (w sensie „dobrych do osiągnięcia celu”) do wytworzenia wartości wewnętrznej. Tak więc obowiązek w pojęciu Moore'a jest rozkładalny, analizowalny, czyli uzasadnialny. Prichard i Carrit odrzucają pogląd Moore'a, że obowiązki są dedukowalne z sądów o wartości. Obowiązki są nieuzasadnialne, poznajemy je intuicyjnie, a nie wartości wewnętrzne czynów (intuicjonizm deontologiczny). Powinność jest nieredukowalna do dobra, celu, wartości. Prichard przyjmuje pluralizm obowiązków, zakłada brak zasadniczej hierarchizacji powinności. Carritt natomiast atakował podtrzymywany przez Moore'a problem *summum bonum*, który uznał za *ignis fatum* (błędny ogień) filozofii moralnej, podczas gdy pojęcie powinności było dla niego co najmniej równoprawne z pojęciem dobra, a to nieuchronnie prowadziło do poszukiwania

dobra najwyższego. Spór między teleologizmem a deontologizmem jest historykom dwudziestowiecznej etyki znany.

Taki jest kontekst pewnych uwag poczynionych przez Elzenberga w związku z dyskusjami w etyce brytyjskiej. Widać, że jakkolwiek podzielał on intuicjonizm, z trudem dałby się wpasować w któreś z jego skrzydeł. Trzeba rozważyć kwestię ewolucji poglądów Elzenberga na przedmiot intuicji: początkowo była nim wartość perfekcyjna, później dostrzegalny jest pewien zwrot w kierunku łączenia powinności z pojęciem wartości perfekcyjnej: wartość perfekcyjna jest powinnościarodna i zarazem zgodność stanu rzeczy z sądem o tym, jaką rzecz być powinna, jest wartością. Przez pewien czas etykę powinności kojarzył Elzenberg z etyką odwołującą się do rozkazu (imperatywizm), ale odkąd poddał krytyce heteronomiczny imperatywizm zaczął wprowadzać w strukturę autonomicznej etyki pojęcie powinności korelatywne z pojęciem wartości perfekcyjnej. Rzecz nie jest jednak dość jasna w jego tekstach i pojawia się nadzieja, że praca nad mniej znanymi tekstami polskiego filozofa wartości, nad jego uwagami do lektury tekstów obcych, coś może wyklarować.

W czasie wojny, w trakcie tłumaczenia tekstu Pricharda *Duty and Ignorance of Facts* („Obowiązek i nieznanomość faktów”), na użytek dyskusji na seminarium (tajne komplety w Wilnie) kreśli Elzenberg kilka uwag krytycznych wobec poglądów Pricharda. Wyraźnie formułuje pojęcie reguły moralnej jako „powinności urzeczywistnienia czegoś, jakiegoś stanu rzeczy [...] ostatecznie zamierzonego ([...] wartościowego)”<sup>1</sup>. Nasz filozof odrzuca pogląd Brytyjczyka, zakładający, że reguły obowiązku mogą wskazywać środki użyteczne do osiągnięcia pożądanego stanu rzeczy. Elzenberg podkreśla, że reguła moralna „dotyczy tylko powinności urzeczywistnienia tego, co w danej sytuacji jest celem – (zabiegi dla osiągnięcia celu nie są przedmiotem reguł moralnych.)”<sup>2</sup>. Odrzuca się więc tu wszelką pośredniość aksjologiczną, bo to zapośredniczenie należy do innego rodzaju ocen (biotechnicznych, prakseologicznych, ekonomicznych), których wprowadzenie do zakresu reguł moralnych mogłoby rozmyć ich znaczenie. Elzenberg broni czystości reguł moralnych, w rezultacie – również ich nadrzędności. Tak więc, o ile Prichard uważa, że nasze obowiązki rozpoznawane są w związku z poznawczym ujęciem faktów jako okoliczności współkonstytuujących obowiązek (możliwość jego zrealizowania, środki prowadzące do jego zrealizowania, zapośredniczenie w sytuacji), to Elzenberg traktuje powinność na poziomie abstrakcyjnym, pryncypialnym, absolutnym – jako odpowiednik wartości perfekcyjnej.

---

<sup>1</sup> H. Elzenberg, *Kilka uwag aksjologiczno-etycznych w związku z fragmentem rozprawy Pricharda (Duty and Ignorance of Fact) analizowanym 15 XI 1942*, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*. Wybór, opracowanie i wprowadzenie Michał Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

<sup>2</sup> Tamże, s. 399.

Prichard, jego zdaniem, posługuje się „nieczystym” pojęciem powinności, uwikłanym w pojęcie możliwości czy sankcji. Tymczasem Elzenberg zbliżając pojęcia powinności i wartości do siebie, zauważa krytycznie: „To, że powinno być tak a tak, jest zupełnie niezależne od tego, czy tak a tak być może. (Powinność jest czymś czysto «platonycznym», bez sankcji; powinność sobie, stan faktyczny sobie”<sup>3</sup>. Jeszcze raz, po napisaniu referatu *Powinność i rozkaz* (1937) wraca więc problem nieredukowalności powinności do nakazu, czyli swego rodzaju faktu. „Powinność ani nie jest nakazem, ani w żadnym stopniu nie powinna być rozumiana przez analogię do nakazu. Jeżeli już dla niej szukać analogii i ilustracji (...), to raczej od strony pragnienia czy pożądania. Stan rzeczy powinny jest, w jakimś b. luźnym sensie, stanem rzeczy «pożądanym», i można by powiedzieć np. tak: jest to stan, którego by pragnął podmiot kierujący się w swych poczynaniach nie względami hedonistycznymi ani innymi egoistycznymi, tylko czysto obiektywnymi, rzeczowymi (u mnie względami na wartość perfekcyjną)”<sup>4</sup>. Widać tu zwrot w stronę poszukiwania idealnego podmiotu wartościującego (bezzstronny obserwator, transcendentalne „ja”).

Powinność nie ma też podstawy, wbrew Prichardowi, w przeżyciu powinności („ja powinienem powiedzieć prawdę”), ale w przedmiotowej intuicji (prawda powinna być przeze mnie powiedziana”). Pisze Elzenberg: „«Powinne są przede wszystkim stany rzeczy (i powinność słabnie, przechodzi w «powołanie», gdy przechodzi ze stanu rzeczy na sprawcę. Jest mało «imperatywna», mało «kategoryczna», mało «bezwzględna»”<sup>5</sup>.

Drugi moment zetknięcia Elzenberga z brytyjską metaetyką dotyczy jego lektury Wittgensteina *A Lecture on Ethics*. To są już rozważania późnego Elzenberga i wymagałyby szczególnych studiów wyjaśniających. Powiada, że bliskie jest mu ujęcie etyki przez Wittgensteina jako aksjologii ogólnej. Odpowiada mu też przekonanie, że żadne przedstawienie faktu nie może implikować sądu o absolutnej wartości. Podkreśla zdanie Wittgensteina: „Dobro absolutne ... byłoby tym, co każdy by dokonał koniecznie lub czuł się winnym nie dokonując”. Elzenberg jednak nie zgadza się: „Dobro absolutne może mieć wiele odmian; nie wszystkie mogą realizować i nie wszystkich realizowanie jest moim powołaniem. Mam z jednej strony swoje specyficzne obowiązki, z drugiej – tam gdzie obowiązek milczy, prawo wyboru”<sup>6</sup>. A więc to wolne, zdeterminowane empirycznie, ale niezdeterminowane aksjologicznie „ja” staje wobec wartości perfekcyjnej. Powiada w końcu o Wittgensteinie, że „jest tak samo rozszczepiony jak my wszyscy (z wyjątkiem naiwnych subiektywistów niskiej klasy). Rozgrywa ostatnią partię na korzyść wiedzy i nauki, przeciw etyce. Ja na odwrót w swej «drugiej» filozofii: poświęcam poznanie. Próba swoistej odmiany scep-

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 401.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże s. 403.

<sup>6</sup> Por. [Uwagi na temat Wittgensteina], w cytowanym tomie materiałów, s. 476.



tycyzmu: nie «nie możemy wiedzieć», tylko «nie ma poznania» (samo pojęcie rozwiewa się przy analizie). «Antyepistemizm». Niestety, nie przemyślałem do końca<sup>7</sup>.

Lektury Brytyjczyków pozwalają uwydatnić pewne cechy rozumienia powinności i roli tego pojęcia w systemie etycznym. Pojawia się też pytanie, czy „antyepistemizm” Elzenberga to wpływ monadologii Leibniza, czy tyleż razy podkreślana w historii filozofii wartość bezradność ludzkiego umysłu w definiowaniu wartości absolutnej, co lapidarnie ujął swego czasu Moore w słynnej odpowiedzi „dobry jest dobry”?

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 479.

## Symposium „Podmiot – poznanie – dyskurs”

Toruń, 25–26 IV 1997 r.

### Streszczenia\*

Iwona Lorenc

#### Poza filozofią *cogito*? Wybrane problemy świadomości afektywnej we współczesnej filozofii francuskiej

Gruntowna krytyka i próba przebudowania europejskiej metafizyki, inspirowana przez Nietzschego i Heideggera, dokonywana jest wbrew tradycji sygnowanej przez Kartezjusza. „Linie oporu” kierowanego przeciwko metafizyce pokartezjańskiej, która wpisywana jest w kontekst ponownie odczytywanej myśli posokratejskiej, wyrastają z krytyki filozofii podmiotu, substancji, przedstawienia, przewagi intelektu nad uczuciem, prymatu nauk *etc.* Jeśli jednak dobrze się przyjrzyć francuskim kontestatorom tradycji metafizycznej, ich stosunek do pokartezjańskiej spuścizny okaże się bardziej złożony.

Źródła pewnej ambiwalencji w recepcji kartezjanizmu przez filozofię francuską tkwią zapewne w jej silnym zakorzenieniu w tradycji humanistyczno-racjonalistycznej, zorientowanej na realizację wartości człowieczeństwa nie wbrew rozumowi, ale zgodnie z nim i przy jego współpracy. Nawet, jeśli przychodzi wykroczać poza istniejące obszary funkcjonowania rozumu, sięgać do jego źródeł, wychylać się ku pytaniu o jego gwarancje i dostrzegać niemożność ich ujęcia przy pomocy skończonych środków intelektu.

Taką „regulującą” funkcję mniej lub bardziej uświadomionej wartości człowieczeństwa odnajdujemy nawet u zagorzałych krytyków zachodnioeuropejskiego, metafizycznego humanizmu. Krytyki te podejmowane są – w duchu nietzscheańskim – przeciwko metafizycznej idei człowieczeństwa i przeciwko metafizycznym sposobom wykorzystania rozumu, lecz ich motywującą i regulującą siłą pozostaje zaprzepaszczana przez myśl europejską, mniej lub bardziej ukryta perspektywa tego, co ludzkie. Można tak czytać nawet Derridę, Lyotarda czy Léinasa.

---

\* Zamieszczamy tu tylko te streszczenia, które Redakcja otrzymała. Drukujemy je w kolejności, w jakiej referaty zostały wygłoszone na Symposium.

Ramy narzucone przez reguły wystąpień konferencyjnych zmuszają mnie do ograniczenia tego szerokiego pola problemów. W niniejszym referacie interesuje mnie obszar zbudowany wokół osi: to, co intelektualne – to, co emocjonalne, gdzie rysuje się „romantyczna” opozycja porządku serca wobec klasycznego (kartezjańskiego) porządku rozumu. Biegunowość tej opozycji, utrwalona przez obiegowe interpretacje, osadzona jest w dziejach romantycznej i poromantycznej rewolty przeciwko rozumowi, intronizującej emocjonalność w miejsce zdetronizowanego intelektu. Spór ma charakter historyczny i jest przez współczesną filozofię traktowany jako jeden z nurtów przeobrażeń dokonujących się w łonie moderny, jeszcze przy użyciu metafizycznej aparatury pojęciowej.

Jednak ta linia sporu ulega znacznemu przesunięciu, a nawet unieważnieniu, jeśli wnikliwiej wejrzeć w możliwości, jakie podsuwa spuścizna kartezjańska. Możliwości te dostrzegł między innymi F. Alquié, a efekty takiej reorganizacji pola problemowego związanego ze znaczeniem sfery emocjonalności w funkcjonowaniu rozumu odnajdujemy chociażby w Derridiańskiej interpretacji Artauda, u Bachelarda, Merleau-Ponty’ego, Lévinasa czy Lyotarda. Ci właśnie filozofowie są głównymi bohaterami niniejszej prezentacji.

Włodzimierz Lorenc

### **Hermeneutyczny projekt współczesnej filozofii a idea hermeneutyki u Paula Ricoeura**

W swoim wystąpieniu pragnę dokonać próby udzielenia odpowiedzi na trzy następujące pytania:

- 1) Dlaczego hermeneutykę daje się uznać za właściwy sposób współczesnego rozumienia filozofii?
- 2) Pod jakim względem ujęcie hermeneutyki przez Ricoeura przewyższa projekt Heideggera i Gadamera?
- 3) Jakie są ograniczenia hermeneutyki Ricoeura i na czym polega jej jednostronność?

Odpowiedź na pierwsze ze wspomnianych pytań wypłynie z nawiązania do głównej opozycji filozoficznej poprzedniego stulecia, którą w skrócie i uproszczeniu daje się wyrazić jako alternatywa: Hegel lub pozytywizm. Najogólniejszą przesłanką hermeneutyki jest niezgoda na zastaną metafizykę, przy jednoczesnej chęci obrony, częściowej choćby, autonomii filozofii przed presją wywieraną przez wzorce płynące z przyrodoznawstwa. Hermeneutyka chce w sposób całościowy zastąpić metafizykę. Szuka nowych form współistnienia wiedzy naukowej z myśleniem filozoficznym.

Przechodząc do drugiego z wyróżnionych problemów, wskażę, iż Heidegger, idąc śladem transcendentalizmu, opowiada się za całkowitą odrębnością dwu rodzajów myślenia i za bezwarunkową nadrzędnością myślenia zastrzeżonego dla filozofii. Uniemożliwia to zajęcie się konkretnymi problemami rozumienia, w tym rozumieniem fenomenów badanych w naukach. Ten transcendentalny kierunek hermeneutyki podtrzymuje też i Gadamer. Jego odwrót od transcendentalnego ujęcia siebie nie jest konsekwentny. Dopiero Ricoeurowi, dzięki podjęciu pytań epistemologicznych, udaje się odejść od uprzywilejowania hermeneutyki filozoficznej w stosunku do hermeneutyki badającej wytwory kulturowe.

Ograniczeniem hermeneutyki w ujęciu Ricoeura pozostaje natomiast pominięcie tematyki przyrodoznawstwa. Niepokojące jest u niego to, że wie on z góry, jakiemu światopoglądowi służy jego filozofia. Jego hermeneutyka stanowi perswazję pewnego sposobu uczestnictwa w kulturze i pewnego stylu życia. Ponadto również i u niego daje się odnaleźć pewien pogłos transcendentalizmu, w związku z czym hermeneutyka ta tylko częściowo stara się przełamywać sytuację braku rozumienia. Tezę tę rozwijam w nawiązaniu do problematyki nauk.

Zbigniew Drozdowicz

### **Neokrytycyzm francuski przełomu XIX i XX wieku**

Neokrytycyzm francuski XIX i XX wieku miał co najmniej dwa źródła filozoficzne. Jednym z nich były bez wątpienia *Krytyki* I. Kanta, zwłaszcza jego *Krytyka czystego rozumu*. Natomiast drugim – niemniej istotnym – filozofia kartezjańska, która po dosyć chaotycznej i co tutaj dużo mówić – jednostronnej krytyce w epoce Oświecenia, doczekała się ponownego uznania. Nie było to oczywiście uznanie bezkrytyczne, ale też nie był to już ten rodzaj krytyki, któryby prowadził do odmówienia filozofii kartezjańskiej poważnych walorów poznawczych. Trzeba zresztą wyraźnie powiedzieć, że również do filozofii Kanta przedstawiciele francuskiego neokrytycyzmu nie podchodzili bezkrytycznie – stąd właśnie ów dodatek „neo”, mający wyraźnie odróżnić ich od kantowskiego krytycyzmu. Dodajmy jeszcze, że zasady tego neokrytycyzmu formułowane były w dosyć wyraźnej opozycji do popularnego wówczas scjentyzmu naturalistycznego, i to zarówno w wydaniu witalistycznym (takim np. jaki występuje u C. Bernarda), jak i mechanistycznym (takim np. jaki prezentuje w swoich licznych dziełach H. Taine). Były one również formułowane w opozycji do niemniej popularnego wówczas scjentyzmu eklektycznego, zwłaszcza takiej jego postaci jaką zaproponował V. Cousin.. Wszystkie te

„zapożyczenia” i odniesienia są istotne dla zrozumienia wiodących motywów, idei i postulatów owego neokrytycyzmu.

Kiedy zatem jego przedstawiciele okazywali swój brak zaufania do faktów danych („surowych”), kiedy powątpiewali w możliwość utworzenia z nich rzeczywiście naukowych „tablic” (że posłużę się baconowskim określeniem), kiedy w końcu stawiali pod znakiem zapytania wartość eksperymentalnych sprawdzianów, to ujawniali tym samym swój antynaturalizm. Kiedy natomiast okazywali swój brak zaufania do myślenia nieświadomego samego siebie (kartezjańskiego *cogitare*), kiedy powątpiewali w możliwość uzyskania przez każdą formę myślenia walorów naukowych (logicznej spójności, uporządkowania, jasności i wyrażności, itp.), kiedy w końcu stawiali pod znakiem zapytania teoretyczne możliwości psychologii jako nauki, to ujawniali swój antyeklektyzm. Z kolei kiedy okazywali swoje zaufanie do faktów naukowych aksjomatów, teorematów, „dekretów językowych” itp., kiedy przyznawali wyraźny priorytet myśleniu świadomemu (kartezjańskiemu *cogitatio*), kiedy formułowali bardzo śmiało teorie (odbiegające znacznie od tego, co można było zaobserwować tzw. „gołym okiem”), to ujawniali, że są bezpośrednio spadkobiercami kantyzmu, a pośrednio kartezjanizmu – chodziło im bowiem dokładnie o to samo o co chodziło tym fundatorom nowożytnego i nowoczesnego racjonalizmu intelektualistycznego, to jest (jak to określił E. Husserl), „o odwrócenie się w radykalny sposób od naiwnego obiektywizmu i zwrócenie się w kierunku subiektywizmu transcendentalnego”. A że było to krytyczne dziedziczenie nie ulega najmniejszej wątpliwości, bowiem otwarcie występowali przeciwko „hegemonistycznym” aspiracjom swoich wielkich poprzedników – wyrażającym się m.in. w formułach: „tylko intelekt”, „tylko świadomość”, „tylko fakty naukowe”, itp.; zastępowali je formułami: „raczej umysł niż zmysły”, „raczej świadomość niż nieświadomość”, „raczej fakty naukowe niż surowe”, itp.

Swoistość pozycji zajmowanej przez przedstawicieli ówczesnego neokrytycyzmu francuskiego najwyraźniej zarysowuje się w fundamentalnej dla wszystkich scjentyistów kwestii wyjaśniania. Zwolennicy scjentyzmu naturalistycznego opowiadali się zdecydowanie za wyjaśnianiem genetycznym, to jest wyjaśnianiem polegającym na wskazaniu źródła lub – co na jedno wychodzi – pochodzenia danego stanu rzeczy – wskazaniem go w aspekcie filo- i ontogenetycznym. Scjentyści eklektyczni opowiadali się jednocześnie za wyjaśnianiem genetycznym i funkcjonalnym, to jest, wyjaśnianiem polegającym na wskazaniu racji utrzymywania się danej rzeczy lub stanu rzeczy; w swojej praktyce badawczej preferowali jednak pierwsze z nich. Natomiast przedstawiciele neokrytycyzmu skłaniali się raczej do przyznania (w teorii i praktyce) preferencji drugiemu. Oznaczało to przesunięcie ich uwagi z poszukiwania odpowiedzi na pytanie: jak doszło do wyłonienia się danego przekonania lub zespołu przekonań?, i skoncentrowanie jej na próbie odpowiedzi na pytanie: czy dane przekonanie lub zespół przekonań jest, czy też nie jest uzasadniony? Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że odpowiedzi na pierwsze z tych pytań nie uznawali za nienaukowe;

uznawali je jedynie za bardziej hipotetyczne niż odpowiedzi na drugie z nich. Tym bardziej nie uznawali dociekań nad genezą zjawisk za zupełnie bezpłodne heurystycznie; po prostu, dociekania nad racją ich istnienia uznawali za bardziej płodne od tamtych.

Rzecz jasna, wśród przedstawicieli francuskiego neokrytycyzmu wymienionego wyżej okresu nie było cakowitej zgodności we wszystkich istotnych dla nich kwestiach. Generalnie rzecz ujmując, można wśród nich dostrzec co najmniej trzy istotnie różniące się orientacje. Pierwsza z nich była orientacją antypsychologiczną i prointelektualistyczną, tj. z jednej strony zmierzającą do uwolnienia się w możliwie jak największym stopniu od retrospektywnej psychologii oraz oparcia się w możliwie jak największym stopniu na intelekcie (zdolności umysłu ludzkiego obdarzonej stosunkowo największym zaufaniem przez racjonalistów), oraz logice i matematyce, dyscyplinach uznanych przez nich za najbardziej zracjonalizowane (zresztą głównie za sprawą tego samego intelektu). Ich czołowym przedstawicielem był Antoine Cournot (1801–1877). Druga z tych orientacji w zasadzie nie manifestowała awersji do psychologii w ogóle i dawanych przez nią wyjaśnień. Wprawdzie jej czołowi przedstawiciele występowali z krytyką psychologii retrospektywnej (historycznej), ale jednocześnie proponowali jedną z wersji psychologii analitycznej, korzystającej z narzędzi analizy dostarczanej przez logikę i bazującej na mocy poznawczej intelektu. Dobrym przykładem takiego podejścia jest Charles Renouvier (1815–1903). W końcu trzecia z nich była orientacją nie tylko na logikę, czy matematykę, ale także na te spośród nauk przyrodniczych, które z jednej strony w stosunkowo największym stopniu okazały się odporne na psychologistyczne spekulacje, z drugiej natomiast mogły wykazać się stosunkowo wysoką racjonalizacją oraz – co niemniej istotne – jej ciągłym pogłębianiem się. Czołowy ich przedstawiciel Henri Poincaré (1854–1912) za tego rodzaju nauki uznał astronomię i fizykę.

Krzysztof Szlachcic

### **Aktualność konwencjonalistycznej filozofii nauki**

Moim celem jest argumentowanie na rzecz tezy o aktualności konwencjonalistycznej filozofii nauki. Daję wyraz przekonaniu, że idee sformułowane przez Poincarégo i Duhema na przełomie XIX i XX wieku są w dużej części trafnym opisem nauki, nie zostały zakwestionowane przez późniejszy rozwój filozofii nauki.

Na wstępie podejmuję próbę wskazania przyczyn traktowania przez całe dziesięciolecie francuskich konwencjonalistów jako przedstawiających błędną merytorycznie i zagrażającą podstawowym wartościom poznawczym tradycję.

Obok tak „przypadkowych” okoliczności historycznych, jak np. anatema rzucona na francuskich badaczy przez Lenina w *Materializmie a empiriokrytycyzmie* (określiła ona do lat 80-tych stosunek marksizmu do konwencjonalizmu), czy radykalizm wyborów politycznych i religijnych Duhema, Le Roy, była też przyczyna istotna, związana z meritum wystąpienia konwencjonalistów. Ich koncepcje stały w sprzeczności z nowożytnym ideałem nauki, przyczyniały się do jego kryzysu.

Wskazuje, że przezywcieżenie stereotypowego, czy wręcz karykaturalnego obrazu konwencjonalizmu jest utrudnione z uwagi na zmianę znaczenia szeregu opozycji rozważanych w filozofii nauki po 1950 roku. Sugeruję kilka prostych wskazań ułatwiających uchwycenie *rzeczywistego* (niech będę rozgrzeszony za to określenie użyte na sympozjum frankofońskim...) kształtu koncepcji Duhema czy Poincarégo.

Wśród nich dostrzeganie, że rozważanie kwestii instrumentalizmu Duhema czy Poincarégo powinno uwzględniać, że ich rzeczywistym przeciwnikiem był naiwny realizm i esencjalizm a nie każda postać realizmu.

W części drugiej, obok uwag ilustrujących proces asymilacji idei konwencjonalistycznych przez ważniejsze nurty dwudziestowiecznej filozofii nauki, prezentuję odniesienia wybranych autorów do konwencjonalistycznych rozstrzygnięć takich kwestii jak charakter faktu naukowego, relacja fakt–teoria, problem *experimentum crucis*, hipotez *ad hoc*, prostoty jako kryterium wyboru teorii, roli tradycji w badaniach naukowych.

Adam Dubik

### **Miejsce kategorii oporu w epistemologii Emila Meyersona i Gastona Bachelarda**

Pojęcie „opór”, które oddzielam od słowa „oparcie”, rozumianego jako znajdowanie w kimś lub też w czymś wsparcia, ostoji czy podpory, pozostaje w cieniu zainteresowań badaczy idei. Wydaje się jednak zyskiwać na znaczeniu, jeżeli zważyć, iż składa się ono niejako na „drugą stronę” definicji kluczowych pojęć szeregu różnych koncepcji filozoficznych, na przykład „woli mocy” u F. Nietzschego, „władzy–wiedzy” u M. Foucaulta, czy „jaźni moralnej” u Z. Baumana. Wpisuje się także w centralne konstrukcje kategoriałne odrębnych orientacji epistemologicznych, m.in. w ramy nurtu współczesnej franko-

fońskie filozofii nauki określane nazwą „neoracjonalizmu” i „krytycznej” refleksji społecznej w wydaniu czołowych przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej. Pełni też znaczącą rolę w obrębie kilku dyscyplin humanistycznych, np. w psychiatrii „humanistycznej” i w psychologii, a zwłaszcza w „klasycznej” psychoanalizie i w tzw. „pedagogice radykalnej”, gdzie myślenie w trybie przełamania różnego rodzaju oporów jest wręcz kluczowe dla ukazania dynamiki wieloaspektowych relacji, jakie zachodzą na styku pacjent–psychoanalityk, bądź też uzeń–środowisko–nauczyciel.

Co ważne, pojęcie oporu funkcjonuje we współczesnej epistemologii frankofońskiej. Znajdujemy je w dwóch odmiennych wersjach postawy racjonalnej, głoszonych przez przedstawicieli tej samej tradycji: w wariancie „utożsamiającym” Emila Meyersona i „stosowanym” Gastona Bachelarda, a pobieżna nawet analiza wspomnianego pojęcia rzuca pewne światło na sprawę pojmowania wewnętrznej ewolucji „neoracjonalizmu”, w związku z odmiennym kontekstem występowania „oporu”.

W epistemologii Meyersona „opór” umiejscowiony jest głównie w płaszczyźnie ontologicznej, z akcentem metafizycznym. Związany został z centralnym dla jego koncepcji teoriopoznawczej pojęciem irracjonalności (*irrationnel*), którego zakres i treść wyznacza definicja rozumu naukowego, pojmowanego jako naczelna tendencja poznawcza do utożsamiania tego, co empirycznie różne. Decydując o „pesymistycznym rysie” tej koncepcji, opór wyraża obecność tych elementów ukrytej struktury rzeczywistości, które nie poddając się pełnej redukcji do tożsamości pozostają, tymczasowo bądź definitywnie, niedostępne dla poznania. Opierając się dominacji narzucanych im kategorii, skłaniają rozum do podejmowania coraz to nowych, ale zawsze nieuchronnie niepełnych zabiegów racjonalizujących, wykraczających poza „obszar zaufania” do nowoczesnej nauki ukierunkowanej antysubstancjalnie. W konsekwencji rozum „utożsamiający” nie może ziścić swego ideału, ku któremu z uporem zdąża – dojść do niezmiennej „sfery” Parmenidesa, wyrażającej kres jego wysiłków poznawczych, a nauka pogrąża się w nowych, rozrastających się w niej obszarach irracjonalności.

Równie doniosłą rolę, ale zasadniczo odmienne znaczenie nadaje Bachelard kategorii oporu w swej epistemologii „stosowanej” i filozoficznie „rozproszonej” w samym wnętrzu odrębnych „regionów” nowoczesnej praktyki naukowej. Umiejscawia ją – podobnie jak inni przedstawiciele „neoracjonalizmu” – w płaszczyźnie poznawczej, a nie ontologicznej jak Meyerson. W jego koncepcji teoriopoznawczej rzeczywistość (materialna, jak również rzeczywistość nawyków intelektualnych) określona jest wyłącznie pod kątem oporu w poznaniu naukowym, w ścisłym związku z zacieśniającym się dialogiem między „eksperymentatorem” i „teoretykiem”, który wyraża złożony proces kontynuowania się racjonalności, uwarunkowany precyzją techniki eksperymentalnej i ścisłością zmatematyzowanych teorii fizycznych o coraz większym stopniu abstrakcyjności. W swej perspektywie ukierunkowanej epistemologii Bachelard ukazuje,



niczym psychoanalitk swemu pacjentowi, historię ludzkich wysiłków poznawczych jako drogę usianą licznymi błędami, progami i „przeszkodami epistemologicznymi”. Przeszkody te należy wydobyć na powierzchnię i opisać nie dla wykazania ułomności czy też niedomogów minionych etapów poznania, ale w celu intelektualnego przeciwstawienia się im, ich odrealnienia i zrelatywizowania po to, aby móc nawiązać kontakt z „nowym duchem naukowym” początku XX wieku, kwestionującym zdroworozsądkowe oczywistości i szereg prawd „filozofii filozofów”.

Andrzej Kapusta

### Ostatni Foucault, Kant i krytyka

Mając na uwadze szereg kontrowersji, jakie napotkała myśl Foucaulta, chcę zastanowić się, na czym polegała i co może oznaczyć krytyczność jego koncepcji.

To, że Foucault rzadko używał wobec swego podejścia pojęcia „krytyka”, spowodowane jest właśnie specyficznym rodzajem krytyki jaką uprawiał. Sens tego pojęcia w jego użyciu ulega transformacji. Nie jest to już praktyka uprawomocniania przedmiotu poddanego ocenie, wykazywania niedomogów współczesnej rzeczywistości, po to aby odnaleźć teoretyczną podstawę dla idealnych rozwiązań, lecz analiza samych założeń, na których opierają się obecne praktyki. Foucault nieustannie kontestuje te założenia, jego nominalistyczne podejście do historii kwestionuje „przedmioty”, problematyzuje, dekonstruuje pojęcia uznawane dotychczas za oczywiste, niezmiennie; pojęcie podmiotu, rozumu, seksu, psychozy itp. Poprzez krytykę współczesnych oczywistości, poprzez wykazywanie niekoniecznego charakteru rzeczy, które mogłyby się wydawać koniecznymi, jego krytyka ma na celu zwiększenie dystansu ludzi do rzeczywistości, w której uczestniczą. Odrealniając przedmioty społecznego świata, stwarza możliwość alternatywnego organizowania współczesnych praktyk władzy i wiedzy, nie dając jednocześnie alternatywnego, całościowego rozwiązania.

Taki krytyczny program jest szczególnie widoczny w jego późnych pismach, gdzie Foucault odnajduje powiązania swojej myśli z Kantowską spuścizną oświeceniową. Stara się wykazać, że jego refleksja może odnaleźć swe korzenie w oświeceniowych rozważaniach na temat natury racjonalności i jej relacji względem historii. Nawiązując do kantowskich pism dotyczących rewolucji francuskiej i Oświecenia, stara się wyjaśnić i jednocześnie zredefiniować swój własny projekt krytyczny.

Filozof staje się w ten sposób krytykiem współczesności odpowiadającym na wezwanie terażniejszości. Foucault podobnie jak Kant podejmuje problem

warunków wiedzy i jej granic. Ich analiza okazuje się konieczna, jeżeli mamy uniknąć iluzji i dogmatyzmu. Lecz jego genealogie nie poszukują koniecznych warunków i granic myśli, lecz możliwości ich przekroczenia. Zamiast szukać konieczności i koniecznych warunków racjonalności, eseje te sugerują (według Foucaulta) i zapowiadają krytykę granic współczesnych tożsamości oraz form życia. Ta krytyka, zwana przez Foucaulta „ontologią terażniejszości”, polega na poszukiwaniu tego, co przypadkowe (a nie konieczne) i pojedyncze (a nie uniwersalne) dla naszej współczesności.

Genealogie Foucaulta są krytykami, ponieważ problematyzując terażniejszość dają nam możliwość bycia kimś innym. Nie odpowiada on jednak na pytanie „Dlaczego walczyć?”, pytając „Co można zrobić?”, nie pyta „Co powinniśmy zrobić?”. Tak więc Foucault nie odwołuje się do jakiegoś gotowego „my”.

Postawa Foucaulta nie obywa się więc bez kosztów, jakimi są utrata (oświeceniowego) pragnienia uprawomocnienia norm uniwersalnych, brak pewności siebie. Zamiast tego pojawia się zadanie nieustannie podejmowanej krytyki oraz polityki, gdzie pytanie „kim jesteśmy?” nie będzie nigdy domknięte.

Po Foucaulcie filozofię i etykę coraz trudniej łączyć z poszukiwaniem podstaw, wartości, nakazów, za którymi winniśmy podążać. Po Foucaulcie tylko na nas samych spoczywa zadanie i odpowiedzialność budowania własnej tożsamości, zarówno jako jednostek jak i jako społeczności. Jest to nieustanna praktyka wolności na kształt szeroko pojętej ascezy.

Krytycznym zadaniem filozofii jest ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem dominacji. Jednocześnie chodzi tu o zachowanie starożytnego aspektu filozofii jako duchowego ćwiczenia, etycznego znaczenia tego pojęcia. Dlatego Foucault może stwierdzić:

„Krytyczna funkcja filozofii w pewnym stopniu, wyłania się z sokratejskiego imperatywu: «Troszcz się o siebie, to znaczy umacniaj siebie w wolności, poprzez panowanie nad sobą»”.

Jerzy Gościniak

### **Co Jacques Lacan znalazł po drugiej stronie lustra, czyli czy można dotrzeć do wiedzy niewidzianej?**

Koncepcję „stadium zwierciadła” przedstawił J. Lacan w 1936 r. na Kongresie Psychoanalitycznym w Marienbadzie. Od tego czasu metafora zwierciadła jest jedną z najczęściej pojawiających się w psychoanalizie, nie tylko lacanowskiej, ale także w koncepcjach rozwijających się na gruncie pokleinowskim (Bion, Winnicott).

Faza lustra wprowadza dwa ważne rozwojowo zjawiska, pozwala odróżnić siebie od obiektu oraz ustala trwałość tych dwóch instancji. Moment ten wprowadza podmiot w sytuacje społeczne, nowy wymiar relacji z obiektem, traktowanym już jako całościowo inny. Ten inny nie może już zostać pochłonięty ani zniszczony przez onnipotentne wyobrazeniowe akty podmiotu. Nowy sens rzeczywistości pojawia się wraz z nowym sensem destruktywności.

Trauma separacji, czyli rozcięcie obiektem, wraz z wzajemnymi relacjami podmiotu i obiektu podlegają zasadzie wyparcia pierwotnego i stanowią kamień węgielny systemu Realności. Rozcięcie cyrkulacji introjekcji–projekcji i ustanowienie matrycy identyfikacji daje początek wyrzuceniu w porządek społeczny, którego nieodłączną częścią jest rozdzierająca samoalienacja, tym większa im większy dystans dzieli podmiot od jego ja idealnego. Miara tej odległości staje się probierzem niewiedzy (*meconaisance*) konstytuującej ego. Próby załatwienia luki powstałej w fazie lustra sprawiają, że podmiot kreuje uzewnętrzniony obraz siebie jako aktora opanowującego lęk przez uzyskanie podziwu od świata będącego publicznością. Podmiot staje się imitacją siebie samego (i innych).

Identyfikacja lustrzana konstytuowana jest przez płynącą z Mowy moc zakotwiczenia tzw. pierwszego znaczącego w formie wizualnej. Symboliczność poddaje podmiot grze języka, zmuszając go do życia z luką bez stosowania sztuczek, jakie oferuje mu Imaginacyjność próbująca tak zmanipulować językiem, by przekonać podmiot do iluzji jego wszechwładności i uchronić go przed trwogą braku.

Faza lustra narzuca podmiotowi nową postać, mając go iluzją jedności i mocy, oferując przy tym spełnienie w tożsamości względem siebie samego.

Ale jak pisze Lacan: „W polu freudowskim (...) świadomość jest cechą zbyt nieadekwatną by móc osądzić nieświadomość w jej negacji” albowiem „nieświadomość była łańcuchem znaczącym, który gdzieś, na innej scenie, w innym przedstawieniu, był powtarzany”.

O podmiocie nie stanowi żadne kategoryczne MYŚLĘ (*cogito*), na jego obecność wskazuje jedynie znaczące. „Możemy spróbować, z metodologicznym rygoryzmem, rozpocząć od *stricte* lingwistycznej definicji Ja jako znaczącego, w którym nie ma nic oprócz nośnika (*shifler*) lub wskaźnika, który w temacie wypowiedzi określa podmiot w tym sensie, że on właśnie teraz mówi.

Symboliczność zaprzecza ciągłości podmiotu ponieważ: „musimy wszystko sprowadzić z powrotem do funkcji cięcia w dyskursie, które działa jako szlaban pomiędzy znaczącym i znaczonym. To cięcie w łańcuchu znaczącym samo weryfikuje strukturę podmiotu jako nieciągłość w realności”.

Lacanowski podmiot, podmiot Nieświadomego jest jedynie efektem dyskursu, a ściślej cięcia, przerwania czy też potknięcia pojawiającego się w dyskursie.

Z powyższego wynika, iż podmiot możliwy jest tylko w relacji znaczącego do znaczącego, nie ma podmiotu poza dyskursem. Rozwinięcie koncepcji podmiotu i proces dochodzenia do „wiedzy niewidzianej” (w rozumieniu psy-

choanalitycznym) w oparciu o lacanowską teorię czterech dyskursów i jego koncepcje topologiczne nie doprowadza nas do oznaczenia miejsca podmiotu, a jedynie wskazuje niemożliwą do przekroczenia granicę Realności, przedstawioną przez Freuda jako „rafa kastracyjna”.

Sebastian Godlewski

### **Realność i rzeczywistość w koncepcji Jacquesa Lacana**

Kiedy Jacques Lacan wprowadził do swojej koncepcji strukturalnego funkcjonowania podmiotu pojęcia realności i rzeczywistości, zadał osobom próbującym przyswoić tę teorię kolejne, trudne zadanie. O ile bowiem można próbować zdefiniować rzeczywistość, to określenie realności, wzajemne ich relacje oraz znaczenie w klinice psychoanalizy stanowią olbrzymie wyzwanie dla badacza Lacana.

Rzeczywistość jest niczym innym jak obrazem docierającym do racjonalizującego podmiotu doznań. Jest polem, na którym Ego permanentnie próbuje zrozumieć otaczający je świat. Rzeczywistość związana jest z wiedzą, tym samym porządkiem wyobraźniowym aparatu psychicznego. Rzeczywistość ma wreszcie wymiar dynamizmu, jaki towarzyszy procesowi psychoanalizy. Gdzie jest więc miejsce realności?

Nie bez powodu Lacan nie umieścił na żadnej ze swoich topik razem realności i rzeczywistości. Różnice między nimi pojawiają się, gdy zaczynamy sięgać po inne pojęcia słownika Lacana na przykład: symptom, czas logiczny, pragnienie, Wielki Inny, fantazmat czy psychozę.

Jeżeli rzeczywistość, jej postrzeganie i określanie, można nazwać neurotyczną ucieczką przed sensem życia, to zetknięcie z realnością boli. Psychoanaliza staje się więc dramatem, w którym pacjent wiedziony pragnieniem pozwala sobie dotknąć po omacku realności, bo otaczająca go rzeczywistość wydaje się banalna. Czy możliwy jest koniec tej udręki?

Nie jest moim zamiarem próbować rozwiązać te wątpliwości. Pragnę skoncentrować się tylko nad zagadnieniem zmieniającej się rzeczywistości pacjenta w procesie psychoanalizy.

Agnieszka Doda

## Myślenie seryjne – produkcja fascynacji (Baudrillard, Descombes, Lacan)

### 1. Myślenie seryjne a myślenie strukturalne, wola życia a wola prawdy

Eco przeciwstawił myślenie seryjne myśleniu strukturalnemu. Myślenie podporządkowane regułom racjonalności może być albo seryjne albo strukturalne. Dla kultury współczesnej jest według Eco charakterystyczne myślenie seryjne, w którym każdy komunikat kwestionuje kod, przetwarza go, pozostając jednak w logicznym ciągu sensu (czyli uwzględnia strukturę kodu) i dąży do ciągłego wytwarzania go. Ten sposób myślenia bierze się z *horror vacui* – lęku przed pustą przestrzenią, lęku, że nic nie ma sensu. Podejrzenie, że sens jest pozorny, każe wciąż więcej go wytwarzać przez co destrukuje „uniwersalia”. Myślenie strukturalne próbuje sprowadzić wszystkie sensory do jakiegoś sensu nadrzędnego, dąży więc nie do wytwarzania, lecz do odkrycia, uznaje „uniwersalia”.

Skłonność do myślenia strukturalnego chce powiązać z pojęciem woli prawdy, a skłonność do myślenia seryjnego z pojęciem woli życia. Kompromiśsem między tymi aspektami woli może być nietzscheańskie pojęcie woli mocy. W *Zmierzchu bożyszcz* Nietzsche przedstawił dzieje błędu podwojenia świata: **zmiennemu**, a więc jak sądzono – **pozornemu**, światu został przeciwstawiony świat **prawdziwy**.

### 2. Afirmacja różnicy jako realizacja woli mocy

Descombes realizację woli mocy nazywa afirmacją różnicy. „Powracają jedynie silni, którzy «afirmują swą różnicę»: powracają, lecz jako różni, podczas gdy zostają unicestwieni ci, którzy «negują to, co różni»”(negują konflikt woli życia z wolą prawdy).

Kultura współczesna preferuje tych, którzy afirmują różnicę. Chce mówić do wszystkich, ale preferuje widza krytycznego. Próbuje widza naiwnego przeobrazić na krytycznego, rozwiewając jego oczekiwania. Widz początkowo rozczarowany, przezwycięża swoje rozczarowanie i przekształca się w widza krytycznego, który **rozkoszkuje się sposobem, w jaki został oszukany**. Teksty oparte na myśleniu seryjnym też zakładają podwójnego czytelnika. Pierwszy jest więźniem strategii autora, drugi czerpie przyjemność z nagromadzonych strategii, ze strategii wariacji. Czytelnik drugiego poziomu potrafi cieszyć się sposobem, w jaki zostaje **opracowana ta sama historia, by w efekcie wydawała się odmienna**.

Descombes pisze: „Kryterium jest więc teraz jakość woli, afirmatywna lub negatywna. Na przykład, **prawda ma wartość taką, jaką wartość ma wola prawdy**: prawda jest wyższa nad złudzenie, jeśli wola prawdy jest bardziej afirmatywna niż wola życia”.

Chodzi więc o to, żeby w grze odnaleźć radość, jest to zaakceptowanie wiecznego powrotu, moment uleczenia.

### 3. Zasada przyczynowości a zasada rozkoszy

„Stawanie się” nie daje się ujmować w kategoriach doskonałości i całości. Śmierć – jako stan pewnej skończoności – daje się tak ująć, ale tylko wtedy, gdy jest postulatem. Niestety, śmierć jest faktem, wola prawdy się w nim wypełnia, ale również kończy. Wola prawdy, nakaz zmierzania ku prawdzie, wiara, że prawda jest osiągalna, ta wola metafizyczna, jest „ukrytą wolą śmierci”, nieubłaganie dąży do jakiegoś końca. Poznanie i stawanie się – to pojęcia przeciwstawne. Wola prawdy chce zmierzać ku wartości ostatecznej bez wprowadzania się w błąd, nawet gdyby miał on być warunkiem sprzyjającym życiu. (Tu nastąpi przełożenie problemu myślenia strukturalnego i seryjnego na grunt psychoanalizy)

Media zamiast być nośnikiem faktów przekształciły się w producentów faktów, zwolnione zostały z odzwierciedlenia rzeczywistości, mają ją produkować. Osiągnięciu efektu prawdziwości ma też służyć złożona strategia oparta na wielu fikcjach np. pokazywanie kamer filmujących to, co się dzieje. W środkach przekazu króluje montaż. Wybór fragmentów daje możliwość mieszania nieprzystających przestrzeni i czasów. **Zerwana jest tradycyjnie pojęta, obserwowalna w życiu realnym zasada przyczynowości**. Za to sama zaczyna się akcentować zasada powtarzalności. Żeby pozostać zafascynowanymi, musimy wciąż tę fascynację produkować. W czasach, w których wszystko już było – można tylko żonglować starymi fragmentami.

Współczesność, dostrzegając rozszczepienie rzeczywistości i języka, promuje zgodę na pewną „schizofrenię” jako zjawisko kulturowe, **schizofrenię jako proces produkcji pragnienia** w przeciwieństwie do schizofrenii jako jednostki chorobowej – jako niemożliwości pojawienia się pragnienia, braku różnienia między sferą symboliczną i rzeczywistością (z teorii Lacana).

Descombes pisze, że: „Choroba wieku jest chorobą końca wieku: jest nią schizofrenia. Środkiem zaradczym jest, również tutaj, zniesienie schizofrenii pasywnej (leczonej w szpitalach) przez schizofrenię aktywną.

**Schizofrenia jako proces, to produkcja pragnienia**, ale taka jaką jest na końcu, jako granica określonej produkcji społecznej w warunkach kapitalizmu. To nasza „choroba”, nas ludzi współczesnych. Koniec historii nie posiada innego sensu. (Deleuze)”

#### 4. Niebezpieczeństwa myślenia seryjnego

Baudrillard nazywa dzisiejszy stan epoką hiperrealności, świat stał się dostępny w każdym momencie i w całości, obejmuje wszystkie opozycyjne określenia, które mogą odwracać się w sposób dowolny i przypadkowy, tak jak wyznacza to gra symulaków, nieprzewidywalna, nie podlegająca żadnej kontroli. Trzy konstytutywne cechy hiperrealności to **niezróżnicowanie, niezde-terminowanie, odwracalność**. Nie ma już odniesienia do zróżnicowanej, zde-terminowanej, ustalonej rzeczywistości. Podmiot uczestniczący w tej nieokreślonej grze zamiast się realizować, ulega hiperrealizacji, jest tylko bezsensowną powierzchnią. Myślenie seryjne (afirmujące i mnożące różnicę), dominujące we współczesnej kulturze, narażone jest na niebezpieczeństwo fascynacji, która zamienia każde wytwarzanie w znikanie.

„Moim zdaniem, fascynacja jest czymś, co wiąże się z tym, co znika. (...) Myślę dziś, że żyjemy w społeczeństwie, w którym jesteście prześladowani i zafascynowani znikaniem tego, co społeczne, znikaniem tego, co polityczne. Lecz jest to gra. Wielka gra. Może ona sprawić, aby wiele rzeczy się zdarzyło, jednakże nie jest to już w y t w a r z a n i e rzeczy, które nas interesuje; wytwarzanie interesuje, a znikanie f a s c y n u j e . Sądzę, że to jest właśnie to miejsce, gdzie można by poszukać różnicy, czy też przynajmniej pewien sposób, aby ją dostrzec.” (Jean Baudrillard)

Baudrillard proponuje szukać różnicy tam, gdzie znika wszelka różnica. Jest pewien sposób ukazywania problemu, ale jest też pewien sposób ukrywania, żeby uczynić go fascynującym. Świadomość językowa współczesnych czasów umożliwia ciągłą **produkcję fascynacji, ciągle ukrywanie znaczeń**.

Fascynuje to, co pozwala zawiesić zasadę przyczynowości i realizować zasadę rozkoszy. W fascynacji nie istnieje opór, fascynacja neutralizuje rzeczy. Uwiedzenie jest wyzwaniem, prowokacją, która prowadzi do bardzo mocnej, wzajemnej relacji. Uwiedzenie jest zwrotne; znaki otrzymuje się i natychmiast z powrotem odsyła. W fascynacji nie ma jakiegokolwiek potrzeby przekazywania sobie znaków. Znaki są rejestrowane, nic więcej.

Nadmiar łatwo przyswajalnej informacji produkuje masę. Masę stanowi nie tylko duża ilość ludzi lecz, jak zauważa Baudrillard, pewna siła bezwładności konsumpcyjnej. Masa jest w stanie wchłonąć wszystko. Absorbuje wszystko i umieszcza w pustce – to jej strategia. Im więcej wytwarza się informacji, tym bardziej powiększa się masa. Istnieje współzależność między milczeniem i nadmiarem informacji. Zjawisko to przybiera postać historii informacyjnej. Jest to choroba producentów informacji. Im bardziej milczące są masy, tym więcej się do nich mówi, niemalże bombarduje przekazami.

Adam Skibiński

## Derrida a Korzybski: de(kon)strukcja więzi *logosu i alethei*

W swoim wystąpieniu zajmuję się analizą relacji zachodzących między semantyką ogólną Alfreda Korzybskiego a dekonstrukcjonizmem Jacquesa Derridy. Celem tego porównania jest pokazania ich wspólnoty ideowej, która najogólniej mówiąc polega na podobnym, sceptycznym stosunku obydwu teorii do języka jako medium myśli, odrzuceniu tradycyjnie rozumianego języka metafizyki zachodniej oraz relatywistycznej postawie opartej na aporii poznawczej. Wspólną płaszczyzną analizy obydwu tych orientacji będzie najogólniej pojęta więź między słowem a światem, słowem i prawdą, która zostaje w nich jednoznacznie zerwana, co potraktować można jako przejaw rewolucji intelektualnej, która dokonała się w świadomości spekulatywnej kultury euroamerykańskiej na przełomie XIX i XX wieku – „zerwanie kontraktu” według słów George’a Steinera. Obydwa nurty, które są tak odległe od siebie w czasie i przestrzeni – semantyka ogólna powstała na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych, natomiast dekonstrukcjonizm, w wydaniu Derridy, jest o co najmniej czterdzieści lat młodszy – reprezentują stan ducha bardzo typowy dla współczesnej świadomości kulturowej Zachodu, w której relatywizm i pluralizm tworzą prototyp pojmowania sytuacji społecznych. Obydwa te nurty, każdy na swój sposób, zostały łatwo i szybko zaasymlowane za amerykańskim gruncie („Dekonstrukcja jest Amerką”), gdzie istnieje znakomity społeczny i intelektualny klimat dla relatywizmu poznawczo-kulturowego pokrewnego zarówno pragmatyzmowi jak i behawioryzmowi.

Porównując poglądy Korzybskiego i Derridy, nie trudno zauważyć, że ich zasadnicza postawa epistemologiczna różni się w punkcie dotyczącym możliwości stworzenia „właściwej” interpretacji świata w naszym systemie symbolicznym. Dla Derridy takie postawienie sprawy jest nieporozumieniem, gdyż z góry skazani jesteśmy na zniekształcenie w naszym odczytaniu czy próbie zrozumienia tekstu bądź sytuacji, w której się znajdujemy. U Korzybskiego istnieje taka nadzieja, tzn. możemy odszukać lub skonstruować taki kod symboliczny, który pozwoli nam na adekwatne, najwierniejsze pod względem struktury odzwierciedlenie świata, oczywiście ze świadomością, że jest to jedynie nasz model, nasza „mapa”, a nie jakaś wiedza obiektywna, za którą tęskni wielu filozofów wychowanych na neopozytywizmie. Stąd pomysł, by myśleć o Korzybskim jako o dekonstrukcjonście, jest chybiony, a bardziej stosownym wydaje się określenie, którego użył jeden z największych współczesnych znawców myśli Korzybskiego Robert P. Pula, amianowicie „rekonstrukcjonista”. Rekonstruowanie świata w naszej percepcji to proces takiego formułowania wiedzy o świecie, w którym unikamy milczących założeń dualistycznych, elementali-



stycznych i esencjalistycznych, mamy świadomość abstrahowania i identyfikacji, czyli bierzemy odpowiedzialność za swoje poznanie, pokazując jego podmiotowy i jednostkowy charakter. W tym sensie semantyka ogólna okazuje się ścisłym nastawieniem empirycznym i operacjonalistycznym, w którym trudno mówić o całkowitej dowolności interpretacji, gdyż ostatecznym źródłem wiedzy jest sam świat, natura, która naszym teoriom i modelom poznawczym odpowiada: nie lub może, jak to kiedyś zauważył Einstein. To zerwanie więzi, o którym mowa w tytule, prowadzi w przypadku Derridy do dowolności, do niekończącego się procesu dysseminacji, natomiast w przypadku Korzybskiego do próby zbudowania nowego rodzaju więzi, który wyzwala nas z „wieku dziecięcego ludzkości”, z uwikłań i mitów, które każą nam wierzyć, że istnieje jakieś zewnętrzne źródło wiedzy i mocy.

Józef Niżnik

## Klub Rzymski: filozofia problematyki globalnej

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Olsztynie 24 X 1997 r.)

Aurelio Peccei, twórca Klubu Rzymskiego, w swojej książce *Przyszłość jest w naszych rękach* powiedział, że „Nie wiemy dokąd idziemy, ale idziemy tam mimo wszystko”<sup>1</sup>. Wypowiedź ta doskonale oddaje jeden z najbardziej złowrogich faktów naszej współczesności, a mianowicie gwałtownie rosnącą dysproporcję między ludzkimi możliwościami przekształcania swojego świata i zdolności do jego kontroli. Klub Rzymski był pierwszą instytucją, która dostrzegła ten fakt i wyartykułowała związane z tym niebezpieczeństwa. W dalszej części referatu przypomniano podstawowe fakty z historii Klubu Rzymskiego, nazwiska jego założycieli oraz główne założenia i cele tej organizacji. Następnie mówca omówił zasadnicze efekty, jakie w dorobku intelektualnym współczesnego człowieka przyniosły idee Klubu Rzymskiego.

Problematyka globalna, wyartykułowana przez Klub Rzymski, stanowi obecnie podstawową perspektywę w refleksji nad losami cywilizacji. Perspektywa ta demaskuje fałszywość podziałów dyscyplinowych, które zacierają związki między różnymi aspektami świata. Skłonność do rozróżniania czynników politycznych, gospodarczych, aksjologiczno-normatywnych, ekologicznych itd. pomniejsza w istocie nasze zdolności do panowania nad rzeczywistością. Idea, która przywraca jedność w postrzeganiu ludzkiego świata (choć nie to przyświecało jej twórcom) jest idea „sustainability”.

„Sustainable development” to rozwój, który daje się utrzymać bez niebezpieczeństwa złamania delikatnej równowagi między swymi różnymi wymiarami zarówno obecnie jak i w przyszłości. Toteż Klub Rzymski odrzuca praktykę „przewidywania przyszłości” praktykę, która okazywała się wielokrotnie nieskuteczna, na rzecz „tworzenia przyszłości”, czyli panowania nad tym, czym staje się ludzki świat. Dobrze oddano to w polskim tytule książki Aurelio Peccei, zatytułowanej w oryginale *Sto stron o przyszłości*, a która w wersji polskiej nazywa się *Przyszłość jest w naszych rękach*.

Postulaty Klubu Rzymskiego można odebrać jako zadanie realizacji utopii. Aż tak nie realistycznie brzmią bowiem środki zaradcze proponowane choć-

<sup>1</sup> Aurelio Peccei, *Przyszłość jest w naszych rękach*, PWN, Warszawa 1989, s.194.

by w raporcie *Pierwsza rewolucja globalna*<sup>2</sup>. Równocześnie nie ulega wątpliwości, że realizacja utopii jest jedyną szansą gatunku ludzkiego na przetrwanie.

Analizując działalność Klubu Rzymskiego, można się pokusić o rekonstrukcję norm, które są faktycznie realizowane przez tę grupę ludzi. Pierwszą taką normą jest świadomy elityzm. Sam Klub Rzymski jest dotąd nieformalną organizacją międzynarodowej elity intelektualnej. Poza oddziaływaniem na szeroką publiczność przy pomocy publikowanych raportów, które uzyskują niekiedy milionowe nakłady w wielu językach świata, Klub Rzymski podejmuje działania nieformalne za pośrednictwem światowych elit, intelektualnych, gospodarczych i politycznych. W ten sposób wyłania się kolejna, faktycznie realizowana norma.

Jest to zajmowanie stanowiska poza czy też ponad podziałami gospodarczymi, kulturowymi czy politycznymi. Dobrze odzwierciedla to lista członków Klubu, w którym obok przedstawiciele bogatej tak zwanej „północy” znajdujemy przedstawiciele biednego „południa”, a obok przedstawiciele krajów, w których panowały niedemokratyczne systemy komunistyczne, przedstawiciele krajów tradycyjnie demokratycznych oraz wybitnych międzynarodowych działaczy katolickich. Toteż w pewnym sensie Klub Rzymski jest urzeczywistnieniem jakiejś odmiany Karla Mannheim’a idei „niezaangażowanej inteligencji”. W tym przypadku mowa o roli takiej części światowej społeczności, która jest w stanie posłużyć się wspólnym dyskursem, wyjść poza jakiegokolwiek interesy partykularne i odwołać się do pewnych wartości uniwersalnych, których przykładem jest choćby przetrwanie gatunku albo dobro ogółu ludzkości.

Dlatego też jako kolejną normę Klubu Rzymskiego można wymienić nakaz odpowiedzialności za świat i jego przyszłość. Realizacji takiej właśnie normy należałoby spodziewać się po politykach. Tymczasem wśród elit politycznych jest ona niezwykle rzadka. Najczęściej eliminuje ją wymóg walki politycznej i stosunkowo krótkie cykle wyborcze, które każą politykom troskać się, przede wszystkim, o reelekcję. Klub Rzymski proponuje uzupełnienie Deklaracji Praw Człowieka o Deklarację Odpowiedzialności Człowieka. Od pewnego już czasu dyskutuje się tekst takiej deklaracji.

Problematyka globalna, a zwłaszcza dramatyczny wymóg „realizacji utopii”, rodzi gwałtowną potrzebę wyjścia poza nasz obecny świat oraz potrzebę nowego dyskursu. Wobec tak sformułowanych potrzeb nic nie może zastąpić filozofii. Wbrew, skądinąd interesującym, poglądom niektórych głośnych współczesnych filozofów, krytykujących takie aspiracje filozofii, jak choćby Richard Rorty, filozofia zachowuje swoją szczególną pozycję w intelektualnym życiu człowieka. To właśnie filozofia dysponuje unikalną siłą arbitralnego tworzenia nowego dyskursu zdolnego nie tylko do przekształcania myślenia człowieka, ale również do wyposażenia go w nowe możliwości działania.

---

<sup>2</sup> Alexander King, Bertrand Schneider, *Pierwsza rewolucja globalna. Raport Rady Klubu Rzymskiego*, Warszawa 1993.

## Recenzje i sprawozdania

LESZEK KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic nie jest dłużny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, ss. 281.

W Bibliotece Filozofii Religii, gdzie do komitetu redakcyjnego należą między innymi W. Stróżewski, ks. J. Tischner i bp. J. Życiński, ukazał się polski przekład książki Kołakowskiego dotyczącej łaski Bożej, predestynacji, wolnego wyboru i roli jaką ludzka wola odgrywa w zbawieniu bądź potępieniu człowieka na tle konfrontacji jansenitów z jezuitami i w kontekście poglądów Pascala.

Kołakowski rozpoczyna swoje rozważania od omówienia pięciu tez Janseniusza opublikowanych w dziele *Augustinus*. Główny problem sprowadza się do kłopotliwej trudności z pogodzeniem dwóch tez chrześcijańskich. Bóg jest wszechmocny i nie sposób wyobrazić sobie, aby ludzie mogli udaremnić Jego wolę; ludzie sami odpowiedzialni są za własne potępienie bądź zbawienie.

Pierwsze twierdzenie Janseniusza brzmiało: „Niektóre boże przykazania są niemożliwe do spełnienia dla ludzi sprawiedliwych, pragnących i usiłujących je wypełnić, przy siłach, jakie aktualnie mają; brakuje im też łaski, która by umożliwiła spełnienie tych przykazań”. W tej sprawie wyróżnia cztery doktryny: 1. Wedle św. Augustyna, Jurieu i Kalwina ludzie po Upadku nie są zdolni do uczynków moralnie dobrych, o ile nie otrzymają pomocy; do każdego takiego uczynku potrzebne jest im wlanie łaski, która dana jest nielicznym, odmówiona zaś innym wyłącznie z woli Boga, a nie dlatego, że niektórzy zasługują na nią bardziej niż inni. 2. Wedle stanowiska pelagianizmu, Bóg uzdalnia nas do czynienia dobra, jeżeli tego pragniemy, przyrodzony nam zaś status nie uniemożliwia nam doskonałego wypełnienia przykazań. Jeśli się nam to nie udaje, ganić możemy tylko siebie, gdyż doskonałość moralna leży w naszym zasięgu. 3. Wedle semipelagiańskiej doktryny jezuitów, potrzebujemy co prawda łaski Bożej do czynienia dobra, ale „łaska dostateczna” dana jest wszystkim i trzeba tylko naszej wolnej woli, aby uczynić ją skuteczną. Możemy zatem powiedzieć, że doskonałość moralna i zbawienie zależą od naszego wysiłku i woli. 4. Wedle Akwinaty, dysponujemy łaską dostateczną do spełnienia niektórych drobnych uczynków, kierując się własnym wolnym wyborem, ale tenże wolny wybór nie wystarcza do uniknięcia wszelkich grzechów we wszelkich okolicznościach.

Druga teza Janseniusza brzmi: „w stanie natury upadłej, nigdy nie można się oprzeć łasce wewnętrznej”. Inaczej mówiąc, teza ta głosi, że łaska jest nie tylko warunkiem **niezbędnym** – jak głosi teza pierwsza, ale jest również warunkiem **dostatecznym**, tzn. że osoba, która ją otrzymuje jest wobec poczyńań Bożych bezsilna. Stanowisko Janseniusza i św. Augustyna jest jasne: skoro Bóg zechce, aby człowiek czynił dobro, Jego woli nikt nie potrafi pokrzyżować, Jego łasce oprzeć się niepodobna. Albo nasze uczynki zależą od nas i wówczas są złe, albo też są dobre i wtedy są uczynkami Boga działającego w sposób konieczny. Również w tej kwestii Kościół potępił doktrynę św. Augustyna.

Trzecia teza głosi: „Ażeby w stanie natury upadłej człowiek pozyskał zaślugę, bądź ją utracił, nie musi on być wolny od konieczności; wystarczy, że będzie wolny od przymusu”. Sens tego zdania, zależy oczywiście od rozróżnienia między „koniecznością” a „przymusem”. Rzeczywiście teologiczne zaplecze tej doktryny jest takie samo jak omówione poprzednio: działając z impulsu własnej woli, nigdy nie wybieramy między dobrem a złem, zawsze z konieczności czynimy zło. Jeśli wszelako czynimy dobro, również działamy z koniecznością, nawet gdy sprawia to nieomylna wola Boga, nie zaś nasza własna. W obu przypadkach działamy w sposób konieczny, w żadnym z nich atoli nie jesteśmy pod „przymusem”, w obu tezach zaśluga moralna bądź wina zostaje przypisana nam – w przypadku pierwszym przez sprawiedliwość, w drugim przez miłosierdzie. Jest to logiczna konkluzja trzeciej tezy, jej odwrotność jest jednak prawdziwa; jeżeli rzeczona teza jest fałszem, to jest w niej również streszczona nauka o zbawieniu. Otóż jest to nauka autentycznie Augustyńska i znajduje się w dziele Janseniusza.

Teza czwarta brzmi: semipelagianie uznawali, że wewnętrzna łaska poprzedzająca jest konieczna we wszystkich poszczególnych czynach, włącznie z początkiem wiary, byli jednak heretykami, ponieważ utrzymywali, iż owa łaska jest tego rodzaju, że ludzka wola może się jej sprzeciwić bądź jej ulec”. Mówiąc inaczej, herezją jest uważać, że leży w naszej możliwości decyzja, czy przyjmujemy czy też nie łaskę. Janseniusz przytacza tutaj św. Augustyna, który mówi, że wynagradzając stworzonych przez siebie ludzi, Bóg wieńczy własne swoje dary. Chociaż Adam nie mógł przed upadkiem obyć się bez łaski, to jednak mógł nabywać zaślugi mocą własnej wolnej woli. Po Upadku wszystko się zmieniło – lecz tego właśnie, powiada Janseniusz, nie chcą uznać semipelagianie. Popełnili dwa błędy. Pierwszy polegał na tym, że wedle ich mniemania początek wiary, modlitwa itp., pochodzą z nas samych, tzn. ze swobodnej decyzji. Następnym błędem był ich pogląd, że wytrwałość w wierze nie jest darem Bożej łaski, lecz czynnością ludzkiej woli. I rzeczywiście, zarówno wiarę, jak i wytrwałość w wierze marsylianie przypisywali naszej, człowieczej mocy w takim sensie jakby nie były to dary Boga i jakby do ich uzyskania tudzież zachowywania Boże kierownictwo nad naszym myśleniem albo chceniem zgoła nie było potrzebne. Według nich wola wytrwania w wierze zawisła od wolnego

ludzkiego wyboru nie zaś od łaski. Sobór w Oранже (529 r.) jednoznacznie potępił ten pogląd.

Teza piąta brzmi: „semipelagiańskie jest twierdzenie, jakoby Chrystus umarł bądź przelał krew za wszystkich ludzi w ogóle”. Chrystus umarł za swoich wyznawców, za swoje owce, za zbawienie swego ludu, a nie za niewiernych, jakkolwiek Jego ofiara wystarczyła do zbawienia wszystkich ludzi, a nawet demonów. Tym, za których umarł, dał łaskę, dzięki której nie tylko mogą czynić to, co powinni, ale która uzdolnia ich rzeczywiście do chcenia i czynienia tego. Za tych właśnie ludzi – predestynowanych i wybranych – modlił się do Ojca, nie za tych, co mieli umrzeć w występku. Wybranych można nazwać „całym światem” gdyż żyją oni rozsiani po całej ziemi. Do przyjęcia łaski skłonić może ludzi tylko wola Boża, nie zaś ludzka. Zgodnie przeto z wykładnią Janseniusza można powiedzieć, iż jest prawdą, że Chrystus umarł za wszystkich, bo tak wyraźnie twierdzi Pismo; niemniej oczywisty jest sens tego twierdzenia – mianowicie, że Chrystus nie umarł za wszystkich.

Potępienie wszystkich pięciu tez Janseniusza przez Kościół przyjmujący poglądy jezuitów w kluczowych kwestiach grzechu pierworodnego, łaski i predestynacji wyznaczył nowy kierunek jego rozwoju, gdyż w przeciwnym wypadku, przyjmując teologię Augustyńsko-jansenistyczną Kościół z pewnością wkroczyłby na drogę samozagłady.

W części drugiej zatytułowanej „Smutna religia Pascala” Kołakowski omawia poglądy Pascala, w których główną rolę odgrywa tzw. „zakład Pascala”. Na pytanie, czy Pascal był heretykiem odpowiemy: w sensie technicznym, rzecz jasna, że nie, gdyż nigdy nie został obwołany heretykiem przez władze kościelne. Na pytanie zaś, czy wyznawał heretycką naukę, odpowiedź zabrzmi: tak – w tym sensie, w jakim wszyscy janseniści wyznawali doktrynę uznawaną za heretycką w konstytucji Innocentego X. Swoją oryginalną metodę, powstałą w gruncie idei naukowych, filozoficznych i teologicznych wykładła w *Myślach* pt. „O konieczności zakładu”. Celem zakładu jest skłonienie do wstąpienia na ścieżkę wiary chrześcijańskiej, zakład potwierdza jednocześnie, że nie ma żadnej niezawodnej drogi prowadzącej do Boga z naturalnego porządku świata, ani z ludzkiej natury. Momentem kluczowym zakładu jest „Bóg jest albo Go nie ma”.

Pascal nie wyjaśnia, dlaczego mielibyśmy być przymuszeni do wypowiedania się za, bądź przeciw istnieniu Boga, ale nietrudno wyobrazić sobie odpowiedź zgodną z jego myśleniem. Brzmiałaby ona tak: jeżeli twierdzisz, że nie możesz się zdecydować wskutek braku argumentów, już się zdecydowałeś – i to najprawdopodobniej przeciwko Bogu. Nie powinieneś się oszukiwać, skoro mówisz „skądże mam wiedzieć, czy Bóg istnieje, czy nie”, to znaczy, że będziesz wolał żyć tak, jak gdyby Boga nie było, gdyż tak jest o wiele wygodniej. Ale jeżeli tak, i jeśli Bóg istnieje, będziesz stosownie do tego osądzony.

Czyż jednak nie można powiedzieć „Nie wiem, czy Bóg istnieje, czy też nie, ale wolę żyć tak, jak gdyby istniał?” Można. Zawarte w tym postano-

wieniu zobowiązanie jest zgodą umysłu nie na akt wiary, lecz raczej na pewien sposób życia – przeciwko Bogu lub w zgodzie z Nim. Nie są możliwe dwie opcje na raz, nie można też obu odrzucić. Otóż powinniśmy przyjąć postawę hazardzisty, który przystępując do gry dokładnie waży stawkę, jaką rzuca na stół, kalkulując ewentualną przegraną bądź wygraną. W tej sytuacji byłoby rzeczą rozsądną stawiać na Boga, nawet gdyby istniało nieskończenie wiele szans przegranej wobec jednej tylko szansy wygranej, bo przecież stawką jest coś skończonego, tymczasem zaś wygrana jest nieskończona. Tak więc, kiedy się jest zmuszonym grać, trzeba być pozbawionym rozumu, aby zachować życie raczej niż rzucać je na hazard dla nieskończonego zysku, równie prawdopodobnie jak utrata czegoś co jest niczym. Na nic bowiem nie zda się mówić, że niepewne jest czy wygramy, a pewne, że ryzykujemy. Tak samo każdy gracz ryzykuje pewne dla wygranej niepewnej i nie grzeszy tym przeciw rozumowi.

Można replikować. Każą mi się zakładać, a ja mam taką naturę, że nie umiem wierzyć. Cóż tedy mam uczynić? Odpowiedzią jest: to prawda. Ale dowiedz się, że twoja niemoc wiary, pochodzi jedynie z winy twoich namiętności. Pracuj tedy nad tym, aby przekonać samego siebie, nie mnożeniem dowodów Boga, ale poskromieniem swoich namiętności. Chcesz iść ku wierze, a nie znasz drogi. Ucz się od tych, co ją znaleźli: to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli. Pascal zapewnia go, że wygra w tym życiu i że będzie się umacniał w przeświadczeniu, iż zabiegając o pewną wygraną niczego nie ryzykował: w końcu poznasz, że założyłeś się o rzecz pewną, nieskończoną, za którą nie nie dałeś. Dawne zgubne przyjemności zostaną zastąpione przez inne.

Pascal jest jak zwykle bezlitosny w poszukiwaniu prawdy „aż do końca”. Nie obiecuje on wygodnych argumentów za istnieniem Boga, bo to po prostu niemożliwe; odwołuje się za to do miłości własnej czytelnika, do jego pragnienia szczęścia i do jego rozumu, jako że rozum można wprząc w służbę osobistego interesu. Jest po prostu rzeczą rozsądną optować za Bogiem, tak jak rozsądnie jest postawienie pewnej sumy pieniędzy w grze hazardowej, jeśli szanse wygranej są duże w porównaniu z ryzykiem gracza. Pascal twierdzi, że jeśli zgadzasz się, że istnienie Boga byłoby wspaniałą obietnicą wieczystej szczęśliwości, ale czujesz się niezdolny do wiary, powinienes przedsięwziąć praktyczne kroki, które poprowadzą cię do wiary. Zaczynj od przyznania, że korzeniem twej niezdolności do wiary jest twoja niechęć do powściągnięcia namiętności, nie zaś brak argumentów racjonalnych, choćby nawet rzeczywiście takich wiarygodnych argumentów nie było. W tej sytuacji potencjalny adresat „Zakładu” musi spełniać pewne warunki, nie może być kimś pierwszym lepszym z brzegu. Człowiek do którego ten argument ma dotrzeć musi mieć przynajmniej minimalną „wołę wiary” i uznać, że istnienie Boga, jakkolwiek nie do udowodnienia, jest jednak do pewnego stopnia prawdopodobne. Ateista przekonany, okopany na pozycjach swego niedowiarstwa, wruszy tylko ramionami na wołania apologety, gdyż według niego szanse wygranej w tej sytuacji są po prostu zerowe. Nawet gdyby przyjął, że istnieje jakiś związek między jego ziemskimi na-

miętnościami, a jego niewiarą, to jest to związek przyczynowy, który nijak się ma do prawomocności argumentów za lub przeciw. Nasze życie jest skończone i takie są jego przyjemności; ale jest to wszystko co mamy. Skoro na rzecz wiary nie ma przekonujących racji, szaleństwem byłoby marnować życie na uganianiu się za chimera. Mamy zatem błędne koło – konkluduje Pascal – gdy wierzymy, wszystko uzyskuje sens, jednakże nie możemy treści wiary wydedukować z faktów. Jest raczej na odwrót: gdy uzbrojeni jesteśmy w wiarę, projektujemy sens w fakty.

Na czym zatem polegała nowoczesność Pascala; znaczenie jego w świecie katolickim polegało na tym, że podważył on jednocześnie po obu stronach tendencję dominującą w Kościele. Właśnie dzięki temu stał się „nowoczesnym”. Gdyby był tylko zdegradował rolę rozumu świeckiego, znalazłby się w towarzystwie XI wiecznych antydialektyków, bądź wczesnych kaznodziei chrześcijańskich; gdyby był jedynie bronił praw rozumu świeckiego przed roszczeniami władzy duchownej, dołączyłby do szeregu deistów bądź orędowników religii naturalnej. Tymczasem chronił on wiarę i rozum wzajem przed sobą, argumentując, że wiara nie potrzebuje wątpliwego wsparcia rozumu, gdyż nie jest rzeczą naszych ograniczonych zdolności intelektualnych utrzymywać prawomocność prawd chrześcijańskich, oraz że rozum z kolei posłuszny ma być własnym prawom, nie jest tedy rzeczą papieża czy Świętego Oficjum wydawać dekryty dotyczące teorii fizycznych bądź faktów historycznych. U schyłku średniowiecza i później oddzielnie domeny doczesności od świata wiary służyło głównie do ochrony filozofii, nauki i polityki świeckiej przed zakusami teokratycznymi. W naszych czasach jest odwrotnie: separacja ta służy życiu religijnemu, jego ochronie przed zachłannością ducha, wszechogarniającego scjentyzmu, doktryn racjonalistycznych i przed rozpowszechnionym nawykiem mierzenia wartości towarów duchowych ich przydatnością praktyczną.

Obraz Boga jest teraz inny: nie jest to ani pobłażliwy przyjaciel, ani zadowolony, wymagający strażnik w obozie pracy. Wedle standardowego nauczania Kościoła, Bóg nakazuje nam traktować Jego reguły bardzo poważnie, nie szukać łatwych wykrętów, ale też wynagradza nasze szczere wysiłki, bo Jego miłosierdzie i miłość są bez miary. Odrzucając Augustyńskie pojęcia łaski i wybraństwa, Kościół wkroczył na drogę, która przeraziłaby Pascala. Rygoryzm moralny dopuszczał stopniowanie: jeżeli nie miałeś charakteru Saint-Cyrana, nie musiało to koniecznie znaczyć, że jesteś „leksystą”; było jeszcze dużo miejsca po środku. Nie istniała wprawdzie gradacja w materiałach dotyczących łaski i wybraństwa. Jeżeli w tej kwestii nie wyznawałeś poglądu Augustyńskiego toś był semipelagianiem, przynajmniej jeżeli nie próbowałeś pozostawić tej kluczowej sprawy w półmroku dwuznaczności. Łaska jest darmowa albo nie, dana wszystkim albo nie, nieodparta albo nie; nie ma nic pośredniego. W dziedzinie teologicznej Kościół nie przyjął – i nie mógł w rzeczy samej przyjąć – kształtu upragnionego przez Pascala.



Książkę czyta się łatwo, mimo skomplikowanej problematyki, ale przede wszystkim daje wiele materiału do samodzielnego przemyślenia na temat roli Kościoła, wiary i obecności Boga w rzeczywistym empirycznym świecie.

*Bogdan Tadzik*

CZESŁAW GŁOMBİK: *Impulsy i zbliżenia*. Wydawnictwo „Śląsk” Katowice 1996, ss. 205.

Spośród ubiegłorocznych publikacji książkowych Wydawnictwa „Śląsk”, na odnotowanie zasługują *Impulsy i zbliżenia* Czesława Głombika – katowickiego mediewisty i jednego z najlepszych znawców polskiej i czeskiej neoscholastyki.

Książka jest jakby drugą częścią wydanego przed dwoma laty w Czechach – i dla czeskich czytelników – interesującego studium pt. *Český novotomismus třicátých let* (rec. w „Ruchu Filozoficznym” 1996, nr 4). Składa się z siedmiu szkiców, które są, jak stwierdza we wstępie Autor, „tekstami otwartymi na dalsze przemyślenia i nie pretendują do przesądzania ani o ujęciu, ani o rozstrzygnięciu spraw poruszanych”. Na okładce wydrukowano zbliżone do siebie podobizny Jana Husa (1370–1415) i Władysława M. Kozłowskiego (1858–1935) wymownie symbolizujące podjętą tematykę filozoficznych kontaktów i kulturowych związków między czeskiimi i polskimi uczonymi w wieku XIX i w pierwszej połowie mijającego stulecia.

Szkice, z których każdy stanowi odrębną całość tematyczną, zostały ułożone wedle następstwa przedstawianych faktów oraz wydarzeń. Szkic pierwszy, otwierający cały ich zbiór nosi tytuł: „Jan Hus w perspektywie polskiego myślenia ekumenicznego” (s. 9–39). Postać Mistra Jana Czesław Głombik ujął w kontekście tzw. „sprawy Husa”, w kontekście dyskusji i oczekiwań dotyczących tego problemu, pobudzonych między innymi głosami polskich filozofów (np. Stefana Swieżawskiego, autora znanego artykułu pt. „Jan Hus – heretyk czy prekursor Vaticanum Secundum?”) i teologów z papieżem Janem Pawłem II na czele. A oto tytuły kolejnych szkiców: „Jeszcze raz o odgłosach twórczości Jana Kollára w Polsce” (s. 41–71), „Oldrich Kramář a Uniwersytet Jagielloński” (s. 73–98), „Historia filozofii i filozofia w neoscholastycznej wykładni Josefa Kratochvila” (s. 99–119), „Czesi i Polacy wobec idei słowiańskiego zjazdu filozoficznego – czyli o nadziejach i rozczarowaniach z początków stulecia” (s. 121–155), „Z dziejów najnowszej filozofii czeskiej. Na marginesie książki wydanej przez Uniwersytet Masaryka w Brnie” (s. 157–168). Całość tego pięknego opracowania zamyka szkic do portretu filozoficznego Tomáša G. Masaryka (s. 169–196).

Nowatorstwo prezentowanej pracy Czesława Głombika polega na przybliżeniu i ocenie mniej znanych lub celowo pomijanych postaci nowoczesnej filozofii czeskiej. Szczególnie w rozdziałach poświęconych O. Kramářowi (1848–1924) i J. Kratochvilowi (1882–1940), Głombik nie tylko bardziej obiektywnie od specjalistów czeskich ocenił znaczenie obu tych myślicieli, ale także wzbogacił naszą wiedzę o czołowych przedstawicielach czeskiej neoscholastyki i czeskiego neotomizmu. Tytuł książki odwołujący się do „impulsów i zblżeń”, trafnie oddaje ów pozytywny proces wzajemnego przenikania wartości kulturowych Czechów i Polaków.

*Józef A. Dobrowolski*

GULIO CESARE VANINI: Dal testo all'interpretazione. A cura di Giovanni Papuli, Taurisano (Lecce), novembre 1996, ss. 94.

Prezentowany tom pod redakcją Giovanniego Papulego, Kierownika Katedry Filozofii na Uniwersytecie w Lecce, jest kolejnym interesującym studium poświęconym analizie najnowszych interpretacji dzieł włoskiego filozofa-naturalisty G.C. Vaniniego (1585–1619). Wydany został przez Ośrodek Studiów nad Vaninim z siedzibą w Taurisano (obecnie dzielnica Lecce), miejscu przyjszcia na świat myśliciela. Zawiera cztery wybrane, najbardziej wartościowe intelektualnie oceny dokonane przez współczesnych autorytatywnych znawców pism Vaniniego oraz krótką notę wydawniczą.

Wprowadzeniem do prezentowanego tomu i zarazem jego pierwszą częścią jest opracowanie G. Papulego pt. „Tekst i interpretacja najnowszych studiów vaniniańskich” (*Testo e interpretazione nei più recenti studi vaniniani*, s. 7–29). Część druga nosi tytuł: „Juliusz Cesar Vanini: retoryka wywrotowa” (*Giulio Cesare Vanini: una rettorica della sovversione*, s. 31–44). Autor, Jean-Robert Armogathe, kierownik Katedry historii idei religijnych i naukowych w École Pratique des Hautes Études w Paryżu, przedstawia wyniki własnych badań nad obecnością Vaniniego we francuskiej literaturze filozoficznej w XVII stuleciu.

Andrzeja Nowickiego, autora trzeciej części (s. 45–57), czytelnikom „Ruchu Filozoficznego” przedstawiać nie trzeba. Opublikowany szkic, to starannie zredagowana wersja referatu, jaki A. Nowicki wygłosił 9 maja 1996 roku na międzynarodowej sesji naukowej w Taurisano–Lecce. Swoje wystąpienie polski filozof kultury rozpoczął od postawienia pytania (problemu): czy zmarli mogą być obecni wśród nas? Zdaniem Nowickiego, w tym pytaniu tkwią trzy kwestie. Pierwsza ogólna, odnosząca się do wszystkich. Druga – specyficzna, dotycząca form obecności myśliciela w kulturze, czyli w świecie dzieł ludzkich. Kwestię trzecią Nowicki zredukował do „najbardziej pożądanых form obecno-

ści vaniniańskiej”. Podkreślając wieloznaczność wyrażenia „wśród nas” stwierdza, że dla podniesionego problemu fundamentalne znaczenie mają cztery pojęcia: a) nazwisko, które pozostaje po naszej śmierci; b) historia, w której chcielibyśmy być obecni, c) republika literacka (Nowicki używa zamiennie drugiego określenia „świata dzieł ludzkich”), do której pragniemy należeć i d) portrety nas przedstawiające. Na temat dwóch ostatnich pojęć Nowicki napisał dwie – w Polsce pionierskie – książki: *Człowiek w świecie dzieł* (Warszawa, PWN, 1974) i *Portrety filozofów* (Lublin 1978).

W czwartej części pt. „Apologia” Arpego pośród pierwszych lektur oświeceniowych o Vaninim („*Apologia*” *arpiana tra le prime letture illuministiche del Vanini*, s. 59–94), Francesco P. Raimondi – profesor historii filozofii w Lecce – omawia mało znane rozprawy Petera F. Arpe, niemieckiego historyka z pierwszej połowy XVII stulecia. Referując poglądy Arpego, zdecydowanego apologety obu dzieł Vaniniego (*Amphitheatrum aeternae providentiae* i *De admirandis*), Raimondi z dużym kunsztem dokonuje ich komparacji z opiniami innych uczonych pisarzy epoki Oświecenia. Zarówno niemieckich, m.in. G. Arnolda, C. Naumana, J.G. Oleariusza, J.F. Reimanna, G. Stollego, a także G.W. Leibniza, jak i francuskich i włoskich.

Francesco P. Raimondi udowadnia, że to właśnie uczeni we wspomnianej epoce, przywrócili Vaniniemu należne miejsce w dziejach renesansowej myśli filozoficzno-społecznej oraz w dziejach nowożytnego materializmu i racjonalizmu. Vanini został przedstawiony jako myśliciel niezależny, którego filozofia była odmienna od tradycyjnych założeń ontologicznych św. Tomasza z Akwinu. Prace Ramondiego były już recenzowane w „Ruchu Filozoficznym”, tom L, nr 3 i tom LII, nr 3–4.

Książka, w ładnej kolorowej szacie graficznej (na okładce fotografia popiersia Vaniniego) stanowi rezultat wieloletnich szczegółowych badań. Autorów całości łączy określona postawa metodologiczna, która ma również określone konsekwencje światopoglądowe.

Józef A. Dobrowolski

RODERICK M. CHISHOLM: *A Realistic Theory of Categories. An Essay on Ontology*. Cambridge University Press 1996, ss. IX + 146.

Roderick M. Chisholm, emerytowany profesor filozofii z Brown University (USA), przedstawia teorię kategorii na wzór słynnego dzieła Arystotelesa o kategoriach. Ma to być próba dotarcia do podstawowych kategorii bytu, będąca kompromisem pomiędzy filozofiami substancji i filozofiami procesu. Trzeba ją również potraktować jako syntezę poglądów ontologicznych Chisholma. Nazwanie tej teorii realistyczną nie oznacza realizmu umiarkowanego

w sensie arystotelesowskim. Stanowisko Chisholma jest bowiem skrajnym realizmem pojęciowym, czyli, jak określa je sam Autor, platonizmem.

Platonizm w ontologii Chisholm głosił już we wcześniejszych pracach, np. w *Person and Object: A Metaphysical Study* czy *Basic Ontological Categories*<sup>1</sup>. W *Person and Object* argumentacja za platonizmem wyglądała następująco: „Jeżeli jest zdanie, które wydaje się zakładać istnienie pewnego przedmiotu, a wiemy, że jest ono prawdziwe i nie możemy znaleźć takiej jego parafrazy, która wykazywałaby, że da się ono pogodzić z nieistnieniem owego przedmiotu, to jest bardziej racjonalne przyjąć, że jest taki przedmiot, niż że go nie ma”<sup>2</sup>. Chisholm nawiązuje tu do Russella teorii deskrypcji i do zasady Quine’a, że być to znaczy być wartością zmiennej. Zakładamy istnienie pewnych bytów, jeżeli uznajemy twierdzenie, którego prawdziwość wymaga istnienia tych bytów. Chisholm podaje przykład zdania „Dokładnie to, czego Jones najbardziej się obawia, Smith próbuje urzeczywistnić”. Wskazuje ono na istnienie pewnego przedmiotu, wobec którego Smith i Jones zajmują postawy intencjonalne. Przedmiot ten jakoś istnieje, nawet jeśli nigdy nie zaistnieje realnie, jeśli obawa o pragnienie okażą się płonne. Najkrócej mówiąc, przyjęcie istnienia idealnych stanów rzeczy jest, zdaniem Chisholma, potrzebne do teorii prawdy, zwłaszcza do rozstrzygnięcia kwestii, co jest przedmiotem przekonań prawdziwych na temat przedmiotów nie istniejących realnie.

Jeżeli chodzi o rodzaje bytów idealnych, to stanowisko Chisholma w tej kwestii ulegało zmianom. W *Person and Object* sfera idealna zawierała: idealne stany rzeczy (sądy i zdarzenia), które mogły być ogólne i jednostkowe; idealne własności (także indywidualne); relacje, liczby i zbiory. Ta mnogość bytów idealnych najpierw została pomniejszona o sądy jednostkowe i własności indywidualne. Jeśli bowiem indywiduum miałoby być składnikiem przedmiotu idealnego, to przedmiot ten straciłby swą idealność (to, że nie powstaje i nie ginie, że istnieje wiecznie i we wszystkich możliwych światach). Powyższa redukcja spowodowała jednak problem wyjaśnienia, co jest przedmiotem przekonań wyrażonych np. za pomocą zaimków wskazujących. Chisholm zaś jest zwolennikiem zasady Meinonga, że ontologia winna być zgodna ze zjawiskami intencjonalnymi. Potrzebna była bardziej radykalna zmiana ontologii i Chisholm przedstawił ją w książce *The First Person*<sup>3</sup>. Odrzucił tam tezę, że przedmiotem przekonań są abstrakcyjne stany rzeczy i zaproponował ontologię atrybutów. Ontologia ta wiązała się z tzw. teorią bezpośredniej atrybucji, która głosi,

---

<sup>1</sup> Por. polski przekład *Podstawowe kategorie ontologiczne* (przeł. R. Ziemska). „Edukacja Filozoficzna” 18 (1994), 39–49.

<sup>2</sup> R. Chisholm, *Person and Object: A Metaphysical Study*. London–LaSalle 1976, 117.

<sup>3</sup> Por. R. Chisholm, *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*. Brighton 1981. Streszczeniem tej książki jest przetłumaczony na język polski artykuł Chisholma *Prymat intencjonalności* „Edukacja Filozoficzna” 16 (1993), 5–20.

że sądzenie polega na przypisywaniu atrybutów (własności), przy czym w pierwszym rzędzie jest to bezpośrednie przypisywanie własności sobie. Wydając sąd o przedmiotach zewnętrznego świata, czynimy to, pisze Chisholm, za pośrednictwem przypisywania pewnych własności sobie. Dopiero wtórnie, pośrednio, przypisujemy pewną własność przedmiotowi zewnętrznemu. Teoria ta implikuje w ontologii jeden rodzaj bytów idealnych, mianowicie atrybuty. Atrybuty to własności oraz atrybuty wewnętrzne sprzeczne (nie nadające się do egzemplifikacji). Słabością tej teorii jest założenie o zdolności intencjonalnego odnoszenia się podmiotów do idealnie istniejących atrybutów oraz teza, że każdy są pierwotnie dotyczy podmiotu, który go wydaje. Niewątpliwą zaletą tej teorii jest to, że implikuje prostą ontologię.

*A Relastic Theory of Categories* zakłada teorię bezpośredniej atrybucji. Chisholm, co jest typowe dla filozofów analitycznych, przykładą dużą wagę do precyzyjnego sformułowania swojego stanowiska. Wymienia na początek osiem pojęć niezdefiniowanych, poza którymi chce używać jedynie słownika potocznego i elementarnych terminów logiki. Brakuje na tej liście np. pojęcia „egzemplifikacji”, które nie posiada definicji, a wydaje się mieć techniczny sens.

Przedstawiona przez Chisholma tabela kategorii dzieli byt na przygodny i konieczny. Byt przygodny to tyle, co byt niekonieczny<sup>4</sup>. Byt konieczny zaś zdefiniowany jest za pomocą pojęcia atrybutu: „*x* jest rzeczą konieczną = Df Istnieje atrybut taki, że (1) wszystko jest koniecznie takie, że coś posiada ten atrybut; (2) atrybut ten nie jest koniecznie posiadany przez wszystkie rzeczy”. (s. 17) Wyrażnie z przysłówkiem „koniecznie” należy do ośmiu wyrażen niezdefiniowanych. Poza definicją Chisholm powiada, tak jak w poprzednich pracach, że rzecz przygodna to taka, która mogła zacząć istnieć i może przestać istnieć, zaś rzecz konieczna to taka, która nie mogła zacząć istnieć i nie może przestać istnieć. Byt konieczny więc to tyle co byt wieczny. To określenie jest bardziej intuicyjne niż wcześniej cytowana definicja, która poza tym, wbrew zastrzeżeniom Chisholma, narażona jest na zarzut błędnego koła.

Definicja kluczowego tu pojęcia „atrybutu” odwołuje się do zjawisk intencjonalnych: atrybut to to, co może być treścią aktu przekonania. Zjawiska intencjonalne, jak wspominaliśmy, są punktem wyjścia dla ontologii Chisholma. Założywszy ponadto wspomnianą teorię bezpośredniej atrybucji, Chisholm pokazuje, że wszystkie inne rodzaje przedmiotów idealnych dają się sprowadzić do atrybutów. Każdy sąd (stan rzeczy) *p* można zastąpić atrybutem *bycie takim, że p*. Świat możliwy zaś to spójny i maksymalny stan rzeczy. Można też wyeliminować zbiory i relacje. Za B. Russellem Chisholm powiada, że „*v* jest elementem zbioru *F*–ów” można przetłumaczyć jako „*x* egzemplifikuje atrybut bycia *F*” (s. 47–9). Wspominając zaś K. Kuratowskiego stwierdza, że

---

<sup>4</sup> W artykule *Podstawowe kategorie ontologiczne* jest odwrotnie: byt konieczny określony jest jako nieprzygodny (por. s. 41).

relacje można interpretować jako zbiór w postaci pary uporządkowanej (s. 52–53).

Zjawiska intencjonalne, zdaniem Chisholma, nie wymagają innego poza atrybutami rodzaju bytów koniecznych. Kierując się tzw. brzytwą Ockhama i poszukując tylko tych kategorii bytu, które są niezbędne, znajduje jednak jeszcze jeden rodzaj bytu koniecznego. Jest to konieczna substancja, określona jako substancja, dla której nie jest możliwe, aby zaczęła istnieć, bądź przestała istnieć (s. 127). Ma to być zatem substancja o wymienianych wcześniej cechach bytu koniecznego. Samo jednak pojęcie substancji zdaje się być modelowane na substancjach przygodnych. Zanim przejdziemy do tej dziedziny bytu, trzeba dodać, że Chisholm opowiada się za istnieniem koniecznej substancji, mianowicie argumentu z celowości świata.

Byt przygodny, zdaniem Chisholma, dzieli się na stany i indywidua. „Stan” nie posiada definicji, jest jednym z ośmiu wyrażenń wymienionych na początku jako zdefiniowane. Wiadomo jednak, że stany są rodzajem bytu przygodnego (nie trzeba ich mylić z idealnymi stanami rzeczy, które zostały zredukowane do atrybutów) i opozycją indywiduów. Resztę wyjaśnia przykład: „Przypuśćmy, że teraz czytasz. Można wtedy wyróżnić następujące byty: (1) *przygodną substancję*, którą jesteś ty; (2) *nieprzygodną rzecz* jaką jest *własność* czytania; oraz (3) przygodny stan, jakim jest twoje czytanie (...) ty jesteś *substratem* tego stanu, a *własność* czytania jest jego *treścią*” (s. 72).

Podklasą stanów są zdarzenia, zdefiniowane jako stany pierwszego lub drugiego rzędu (s. 77). W związku ze zdarzeniami Chisholm polemizuje z R. Ingardenem, cytując niemieckie wydanie *Sporu o istnienie świata*. Nie zgadza się z tezą Ingardena, że zdarzenia są bytami momentalnymi, które w przeciwieństwie do procesów nie trwają, lecz zaistniawszy, do razu przestają istnieć. Zdaniem Chisholma, procesy nie są opozycją zdarzeń, lecz ich rodzajem. To, co Ingarden mówił o zdarzeniach, Chisholm odnosi tylko do początków i zakończeń. *Początek* to stan, który jeszcze niczego nie egzemplifikował, natomiast *zakończenie* to stan, który niczego nie będzie już egzemplifikował (s. 74).

Opozycją stanów są indywidua, które dzielą się na substancje i ograniczenia (*boundaries*). Być czymś *ograniczeniem* to tyle, co musieć być jego składnikiem (s. 88). Chisholm wyraźnie odrzuca Arystotelesowskie odróżnienie substancji i przypadłości, a także materii i formy. Wydaje się jednak, że Chisholmowskie „ograniczenia” przypominają tradycyjne „przypadłości”: być koniecznie takim, że jest się czymś składnikiem, to tyle, co nie móc bez niego istnieć.

Być zaś przygodną substancją to tyle, co być przygodnym indywiduum, a nie być ograniczeniem. Żeby dotrzeć do sensu bycia substancją, trzeba najpierw zanegować ograniczenie, a następnie stan. Substancja to byt, który nie musi być czymś składnikiem i nie jest niczym stanem. Brak konieczności bycia czymś składnikiem i nie bycie czymś stanem przypomina zarówno Arystotelesowską substancję jak i Ingardenowski byt samoistny.

W dziedzinie bytu przygodnego, zdaniem Chisholma, nie ma potrzeby przyjmowania innych kategorii poza substancjami i zdarzeniami (różnych typów). Nie ma potrzeby przyjmowania takich kłopotliwych bytów jak „momenty czasowe”; wystarczy czasowo zorientowane atrybuty i czasowe relacje pomiędzy zdarzeniami. Podobnie, zdania o miejscach można zredukować do zdań o indywidualach i relacjach przestrzennych między nimi. Zjawiska, fikcje i przedmioty intencjonalne również nie zwiększają liczby kategorii.

W recenzowanej książce wysiłek Autora skupiony jest na dokonaniu podziału kategorii i przedstawieniu systemu ich definicji. Nie są natomiast podjęte problemy fundamentalne, np. istnienia przedmiotów idealnych. Chisholm wielokrotnie powołuje się na tzw. brzytwę Ockhama, ale nie próbuje jej zastosować do tej ostatniej kwestii. Być może dlatego, że rozstrzygnął ją we wcześniejszych pracach. Tutaj platonizm tylko zakłada.

Trzeba przyznać, że system definicji pojęć ontologicznych przedstawiony przez Chisholma jest imponujący i choć może budzić wątpliwości z powodu swoich założeń czy zbytniego skomplikowania, to jest dobrym przyczynkiem do szczegółowych dyskusji. Chisholmowska metoda rozważań ontologicznych jest jednak trudna do zaakceptowania w odniesieniu do kwestii podstawowych, takich które rozstrzygają się poza definicjami. Najkrócej mówiąc, ontologia Chisholma jest prosta i mistrzowsko skonstruowana, wątpliwe są natomiast jej założenia.

*Renata Zielińska*

## Autobiogramy

STEFAN FOLARON

Urodził się 4 IX 1929 r. w Ostrówku. Zamieszkały przy ul. PCK 6 m. 65, 42–200 Częstochowa. Studia filozoficzne (filozofia scholastyczna) i filologiczne (filologia polska). Profesorowie m.in. prof. dr hab. M. Lutmanowa, prof. dr hab. A. Nowicki, prof. dr hab. Jan Legowicz, prof. dr hab. S. Wolgast. Temat pracy doktorskiej: *Filozofia Andrea Cesalpina*, promotor prof. dr hab. Andrzej Nowicki (Wrocław 1972). Tytuł rozprawy habilitacyjnej: *Taurellus' philosophische Anthropologie* (Dresden 1990). Przebieg pracy zawodowej: nauczyciel szkoły średniej, dyrektor zespołu szkół średnich, kierownik Wydziału Oświaty urzędu powiatowego, nauczyciel Wyższej Szkoły Pedagogicznej, prodziekan, dziekan, prorektor, aktualnie dyrektor Instytutu Filologii Obcych. Członek Komisji Filozofii i Socjologii Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Katowicach, członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Biographical Centre w Cambridge. Zainteresowania naukowe: filozofia Renesansu, głównie niemieckiego, renesansowa i współczesna filozofia człowieka. Działalność naukowo-badawcza w Paryżu, Wiedniu, Bazylei, Norymberdze. Wykłady na Uniwersytetach w Koblencji, Landau (Niemcy), Southampton (Anglia), Smoleńsku (Rosja).

### BIBLIOGRAFIA

#### a) Monografie, studia i rozprawy

1. *Andrea Cesalpino w wierszach Włochów i Wrocławian*, Nowa Ruda 1971, ss. 40.
2. *Andrea Cesalpino. Ikonografia*, Nowa Ruda 1972, ss. 82.
3. *Andrea Cesalpino – filozof z Erezzo*, Częstochowa 1980, ss. 137.
4. *Emblematyka Mikołaja Taurellusa*, Częstochowa 1981, ss. 32.
5. *Mikołaj Taurellus i Polacy*, Częstochowa 1981, ss. 78.
6. *Monizm filozoficzny Mikołaja Taurellusa*, Częstochowa 1983, ss. 276.
7. *Ogólna teoria religii*, Tarnobrzeg 1987, ss. 63.
8. *Renesansowa filozofia moralna*, Częstochowa 1987, ss. 76.
9. *Ogólna teoria bytu według Taurellusa*, Częstochowa 1989, ss. 53.
10. *Postrenesansowa koncepcja teologii naturalnej według Jöhanna Heinricha Alsteda*, Częstochowa 1993, ss. 32.
11. *Listy Mikołaja Taurellusa (1547–1606). Czasy – Ludzie – Obyczaje*, Częstochowa 1993, ss. 227.
12. *Philosophie der Menschenwürde nach Nikolaus Taurellus*, Częstochowa 1994, ss. 79.



**b) Artykuły i komunikaty naukowe**

1. *Dialektyzmy w „Skalnym Podhalu” Kazimierza Przerwy-Tetmajera*, „Przegląd Pedagogiczny” 1960, Pszczelin, s. 137–143.
2. *Reportaż jako forma literacka na przykładzie twórczości Egona Ervina Kisch*, „Biuletyn Pedagogiczny” 1962, Pszczelin, s. 37–46.
3. *Oskarżenie Cesalpina o ateizm*, „Euhemer” 1963, nr 2, s. 79–92.
4. *Andrea Cesalpino eminente botanico e libero pensatore del Cinquecento*, „La Ragione”, Rzym, nr 6, s. 3–4.
5. *Wiersze Włochów i Wrocławian o Cesalpinie*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1971, Wrocław, nr 152, s. 31–46.
6. *Współczesność na przykładzie jednego wiersza*, w: *Współczesne życie literackie i kulturalne w nauczaniu języka polskiego*, pod red. Piotra Antoniego Piotrowskiego, Warszawa 1971, s. 190–203.
7. *Filozofia człowieka według Andrzeja Cesalpina*, „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie” 1978, nr 1, s. 1–17.
8. *Die Familie und ihre Bedeutung im Prozess der Erziehung der Kinder*, „Servska Sula” 1979, Budisyn, nr 10, s. 14–23.
9. *Wo czuorecnej wucbie*, „Serbska Sula” 1980, Budisyn, nr 6, s. 289–294.
10. *Filozofia wolności myślenia według Mikołaja Taurellusa*, „Euhemer” 1981, nr 2, s. 41–48.
11. *Człowiek i jego świat (wybrane zagadnienia filozoficznej antropologii w filozofii francuskiej XX wieku: Emile Chartier, Simone Weil, René Huyghe)*, „Człowiek i Światopogląd” 1981, nr 6, s. 152–163.
12. *Filozoficzne credo Mikołaja Taurellusa*, „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie” 1982, nr 5, s. 5–16.
13. *Renesansowa filozofia pracy. U źródeł humanistycznej koncepcji działania*, „Człowiek i Światopogląd” 1985, nr 1, s. 77–90.
14. *Humanizm socjalistyczny – tradycja i współczesność*, „Życie Szkoły Wyższej” 1985, nr 7–8, s. 167–180.
15. *Potrzeba światopoglądowej refleksji w kształceniu nauczycieli*, w: *Aktywizacja studentów w procesie kształcenia nauczycieli*, Zielona Góra 1985, s. 60–67.
16. *Kategoria czasu w filozofii Mikołaja Taurellusa*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 3, s. 59–65.
17. *Ocena jako element humanizacji procesu dydaktycznego*, w: *Uwarunkowania procesu dydaktycznego*, Częstochowa 1986, s. 60–86.
18. *Filozofia życia i śmierci w legendzie Kryszny*, „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie” 1987, nr 1, s. 11–23.
19. *Propaganda w służbie ideologii*, w: *Propaganda kościelna wczoraj i dziś*, Tarnobrzeg 1988, s. 9–19.
20. *Wybrane zagadnienia filozofii człowieka w odniesieniu do humanizmu socjalistycznego*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Pedagogica et Psychologica” 1988, nr 19, s. 17–29.
21. *Filozofia bycia człowiekiem*, „Prace Komisji Naukowych Polska Akademia Nauk Oddział w Katowicach” 1989, nr 14, s. 9–10.
22. *Humanistyczne podstawy tolerancji*, w: *Humanistyczne podstawy tolerancji*, Częstochowa 1992, s. 6–12.
23. *Tradycje kultury polskiej – wpływ luteranckiego ośrodka uniwersyteckiego w Altdorfie na przełomie XVI/XVII wieku*, „Przegląd Religioznawczy” 1993, nr 2(168), s. 75–81.
24. *Tolerancja wartości humanistyczną*, „Prace Komisji Naukowych Polska Akademia Nauk Oddział w Katowicach” 1993, nr 17, s. 8–9.
25. *Filozoficzno-antropologiczny aspekt granic ryzyka ekologicznego*, w: *Spoleczeństwo a ryzyko*, Warszawa 1994, s. 178–184.
25. *Człowieczeństwo – iluzja czy rzeczywistość?*, w: *Człowieczeństwo – iluzja czy rzeczywistość?*, Częstochowa 1994, s. 59–66.
27. *Ekumenizm wartości humanistyczną i religijną*, w: *Ekumenizm współczesnym wyzwaniem humanizmu*, Częstochowa 1995, s. 93–106.
28. *Wartości humanistyczne a problemy współczesnego świata*, w: *VI Polski Zjazd Filozoficzny*, Toruń 1995, s. 57–58.
29. *Być człowiekiem*, „Biuletyn Instytutu Filozoficzno-Historycznego Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie” 1995, nr 6 (2/95), s. 7–10.

### c) Skrypty i podręczniki

1. *Historia filozofii. Filozofia Renesansu*, Częstochowa 1994, ss. 26.

#### MARIA GOŁASZEWSKA

Urodziła się 29 VI 1926 r. w Kurzelowie, zamieszkała: 32–031 Mogilany k/Krakowa, nr 352. Studia na Wydziale Humanistycznym UJ (filozofia) 1945–1950, magisterium – 1950, na podstawie pracy *Teoria spostrzeżenia Maine de Birana*, pod kierunkiem prof. dr. hab. Romana Ingardena; doktorat – 1956, na podstawie pracy *Twórczość a osobowość twórcy. Analiza procesu twórczego* – na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Promotor prof. dr. hab. Roman Ingarden. Habilitacja – 1963, na podstawie pracy *Filozoficzne podstawy krytyki literackiej*. Recenzenci: prof. dr. hab. Henryk Elzenberg i prof. dr. hab. Konrad Górski. Habilitacja została zatwierdzona w roku 1969 i wtedy otrzymała stopień docenta. Do roku 1957 zatrudniona na UJ najpierw jako asystent, po dwu latach – starszy asystent, następnie adiunkt i, po zatwierdzeniu habilitacji, docent. Profesor nadzwyczajny w 1974, profesor zwyczajny – 1984. Od 1981 – kierownik Zakładu Estetyki w Instytucie Filozofii UJ. Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego od r. 1950, w latach 1961–1970 sekretarz naukowy Sekcji Estetyki PTF w Krakowie; honorowy członek British Society of Aesthetics oraz Société Hellénique d'Etudes Philosophiques, członek International Society of Empirical Aesthetics. Członek Łódzkiego Towarzystwa Naukowego.

Kierunki zainteresowań: estetyka, antropologia filozoficzna, aksjologia ogólna. Od czasu uzyskania w 1974 roku statusu samodzielnego pracownika nauki do tej pory wypromowała 12 doktorów, 4 habilitantów, wielu magistrów; udział jako recenzent i opiekun w licznych przewodach doktorskich i habilitacyjnych.

W kolejnych pracach naukowych budowała system estetyki dostosowany do współczesnej wiedzy naukowej oraz przemian dokonujących się w sztuce. Stworzona została koncepcja estetyki o orientacji empirycznej, by zintegrować teoretyczne, abstrakcyjne rozważania na temat piękna i sztuki, z badaniami o charakterze doświadczalnym. Następuje tu połączenie hipotetycznych teorii wartości estetycznych z faktami kulturowymi. Przedmiotem tak rozumianej estetyki jest „sytuacja estetyczna”, gdzie jej czynniki składowe – twórca, dzieło sztuki, odbiorca i wartość estetyczna – są ze sobą ściśle związane i wzajemnie na siebie oddziałują. Sytuacja estetyczna jest włączona w całokształt świata człowieka, a jej podstawowe czynniki prowadzą do rozpatrywania zagadnień należących do antropologii filozoficznej, aksjologii ogólnej i teorii kultury. Koncepcja ta została poszerzona o ujęcie właściwe aksjologii ogólnej, gdzie uwzględnione zostały różne rodzaje wartości i ujęte w system tzw. sytuacji aksjologicznej (wartości moralne, osobowe, utylitarne, witalne, techniczne).

Zostało zaproponowane nowe ujęcie wartości estetycznych – są one wyrazem pozaracjonalnych postaw człowieka wobec świata. Książka *Świadomość piękna. Problematyka genezy, struktury, funkcji i wartości w estetyce* (PWN, 1970), jest wykładem estetyki o orientacji empirycznej i prezentacją koncepcji sytuacji estetycznej jako głów-

nego przedmiotu badań. Problematyka ta była zasygnalizowana wcześniej w artykule *I due poli dell'estetica* („Rivista di Estetica” 1967, fasc. III, s. 430–443) a niektóre jej aspekty w książce *Odbiorca sztuki jako krytyk* (WL, 1967). Orientacja empiryczna w estetyce polega – idąc za fenomenologicznym dociekaniem istoty tego, co dane – na głębokich analizach i interpretacji zjawisk, ich typologizacji a następnie stworzeniu całościowych, systemowych teorii. Gdy chodzi o sytuację estetyczną, jest ona z jednej strony konstruktem teoretycznym, z drugiej zaś prowadzi do analizy faktów (takich jak artysta, dzieła sztuki, przeżycia odbiorcy i występowanie struktur paraartystycznych w rzeczywistości).

Koncepcja sytuacji estetycznej związana była z jednej strony z antropologią filozoficzną, z drugiej z aksjologią ogólną. Pierwszy nurt podjęty został w pracy *Człowiek w zwierciadle sztuki*, która jest rozwinięciem zaproponowanej definicji istoty ludzkiej: człowiek jest bytem stwarzanym przez samego siebie (*ens per se*). Sztuka sprzyja poszerzeniu granic świadomości, autoidentyfikacji i ujrzeniu siebie od strony nieznanego sobie dotychczas. Priora tych zainteresowań tkwią w pracy doktorskiej *Twórczość a osobowość twórcza. Analiza procesu twórczego*, a także w pracy habilitacyjnej *Filozoficzne podstawy krytyki literackiej*, które jej recenzent, prof. Henryk Elzenberg określił jako daleko wykraczającą poza ramy estetyki i teorii literatury, ku filozofii człowieka i aksjologii ogólnej. Wątek ten, w nowym ujęciu, został podjęty w książce *Estetyka rzeczywistości*, gdzie wprowadzone zostało pojęcie estetyzacji (podlegają jej przedmioty i zdarzenia, a także ludzie, ich losy oraz własna osoba) czyli ujmowania zjawisk rzeczywistych w struktury para-artystyczne, oraz w książce *W poszukiwaniu porządku świata*, gdzie zaproponowana została pewna formuła życia (wolność, czystość moralna, delikatność uczuć, życie na własną miarę). Tu mieści się również książeczka *Uroki smutku*, wydana w serii „Nauka dla wszystkich” (Ossolineum); w tej linii należałoby również umieścić *Estetykę duchowości*, oraz przygotowaną do publikacji *Estetykę możliwości*.

Nurt aksjologiczny najpełniej prezentuje książka *Istota i istnienie wartości. Wartości estetyczne na tle sytuacji aksjologicznej* (PWN, 1991), gdzie została wyłożona koncepcja sytuacji aksjologicznej, a wartości estetyczne uzyskały integrację antropologiczno-filozoficzną. Rozwinięta została koncepcja wartości estetycznych jako wyrażanie pozaracjonalnych postaw wobec świata, omówione zostały różne rodzaje wartości zgodnie z koncepcją sytuacji aksjologicznej, oraz zaproponowana nowa klasyfikacja wartości estetycznych. Ten nurt przewija się w szeregu artykułów. Kontynuacją tej problematyki jest książka *Fascynacja złem*, gdzie został podjęty problem tzw. wartości negatywnych, rozpatrywany zarówno w aspekcie teoretycznym jak też w nawiązaniu do sztuki. Do problematyki zarówno filozofii człowieka jak i aksjologii powraca też książka *Poetyka idei ogólnych*, gdzie wybrane arcydzieła literatury światowej zostały zinterpretowane jako przekazy idei, jako przesłania zawierające w sobie pewne prawdy o świecie i człowieku.

Książki i artykuły popularno-naukowe które opublikowała, nie są sprawozdaniami z cudzych pomysłów – są one w pełni autorskie i prezentują własne stanowisko autorki, tyle, że w formie dostępnej szerokim rzeszom czytelników, pisane językiem prostym, ilustrowane konkretnymi przykładami.

Odnosić też należy rozważania zawarte w książce *Imiona miłości. Nowożytna myśl o życiu erotycznym*, które związane są zarówno z antropologią filozoficzną jak również z estetyką. Zaproponowane zostało własne stanowisko, wysuwające tzw. rów-

nowagę chwiejną jako istotny moment w pożyciu dwojga ludzi. Temat ten był prezentowany na sesjach organizowanych przez Ministerstwo Sprawiedliwości w Katowicach.

Ostatnie lata skierowały myśl ku nowym trendom w kulturze, które znalazły także odbicie w estetyce. Została zorganizowana sesja ogólnopolska na temat *New Age*, by w sposób wieloaspektowy i wszechstronny zanalizować to zjawisko burzące wiele kontrowersji i nieporozumień. Publikacja *Estetyka duchowości* wprowadza do tej problematyki. Kontynuacją prospektywnego spojrzenia na przemiany kulturowe na przełomie tysiącleci ma być planowana na wrzesień br. Międzynarodowa Konferencja Estetyczna *Aesthetics for the Future*, organizowana wspólnie z British Society of Aesthetics.

Przez lata pracy naukowej przewija się motyw zainteresowania badaniami empirycznymi w estetyce, których wyniki mogą dostarczyć estetyce filozoficznej cennych impulsów dla odświeżania podejmowanej problematyki. Członkostwo w Międzynarodowym Towarzystwie Estetyki Empirycznej pozwala na bieżąco śledzić jej inicjatywy i przemiany. Na kongresach organizowanych przez tę instytucję prezentowane były wyniki badań empirycznych związanych z wrażliwością estetyczną, stosunkiem człowieka do przyrody, rolą zmysłów w doznawaniu piękna (Budapeszt 1990, Perm 1991, Berlin 1992, Praga 1996).

### **Działalność organizacyjna**

1) Kierowanie Zakładem Estetyki od 1981 roku. Przedtem istniał nieformalny zespół estetyków, uczestniczących w organizowaniu dorocznych ogólnopolskich konferencji estetycznych (od roku 1971). Zakład odbywa cotygodniowe zebrania naukowe, podejmuje wspólne inicjatywy badawcze (np. udział w pracach nad *Słownikiem terminów Ingardenowskich*, sponsorowanym przez KBN). 2) Od 1971 rokrocznie odbywają się ogólnopolskie seminaria estetyczne integrujące polskie ośrodki badań nad estetyką. 3) Materiały z konferencji i seminariów wydawane są w serii „Miała Biblioteka Estetyki”. Dotychczas ukazało się 40 tomików. Redaktorami niektórych z nich są młodszy pracownicy Zakładu Estetyki. 4) Wydawnictwo UJ jest w trakcie opracowywania redakcyjnego piątego tomu *Estetyki w świecie* – jest to wybór tekstów ze współczesnej estetyki, ze sfery języka angielskiego, francuskiego, niemieckiego i włoskiego, obrazujących stan estetyki światowej. Teksty w większości są ofiarowane przez estetyków z zagranicy zaprzyjaźnionych z Zakładem. Tom I *Estetyki w świecie* ukazał się w 1985, t. II – 1986, t. III – 1991, t. IV – 1994. Drugą pracą, będącą w opracowaniu redakcyjnym Wydawnictwa UJ jest rodzaj skryptu dla młodych pracowników nauki – *Liber aducationis* – z doświadczeń nauczyciela akademickiego, gdzie splatają się ze sobą osobiste doświadczenia uzyskane w czasie długoletniej pracy edukacyjnej z refleksjami teoretycznymi odnośnie poruszanych spraw.

### **Działalność międzynarodowa**

1) Stypendium Ministerstwa Rządu Francuskiego w 1972 roku, trzy miesiące, Paryż. 2) Od 1968 udział w światowych kongresach estetyki, które odbywały się co cztery lata (w sumie – 8 kongresów) z prezentacją referatów, udziałem w dyskusjach, niekiedy przewodnictwem obradom. Udział w Międzynarodowych kongresach organizowanych przez Uniwersytet w Atenach i Hellenistyczne Towarzystwo Filozoficzne w Grecji, udział w kongresach Towarzystw Filozoficznych Języka Francuskiego, udział w Międzynarodowych Kongresach Estetyki Empirycznej, udział w dwu międzynarodowych kongresach estetyki w Finlandii, 3) Zorganizowanie trzech międzynarodowych konfe-

rencji estetycznych w Polsce na UJ: Crisis of Aesthetics – 1979, Eidos of Art – 1985, Metrum of Art – 1991, Aesthetics for the Future – wrzesień 1996. 4) Publikacje zagraniczne – 50 publikacji w językach obcych (francuski, angielski, włoski), z tego 35 w czasopiśmie i pracach zbiorowych za granicą.

## BIBLIOGRAFIA

Uzupełnienie za lata 1985–1995<sup>1</sup>

### a) Monografie, studia, rozprawy

1. *Kim jest artysta?*, WSiP, Warszawa 1986, s. 134. 2. *Ars in crudo*, „Philosophica” 1986, Gandawa, nr 38, ss. 131–141. 3. *Axiological Problems in Aesthetics*, w: *The Reason of Art*, Univ. of Ottawa Press, 1985. 4. *L'aspect philosophique de l'art contemporaine*, „Notes et Documents” 1986, nr 13, ss. 19–36. 5. *W poszukiwaniu porządku świata*, „Nasza Księgarnia”, Warszawa 1987, ss. 326. 6. *Śmieszność i komizm*, PAN, Kraków, „Nauka dla wszystkich” 1987, ss. 77. 7. *Pozycja wartości w antroposferze. Szkic z pogranicza antropologii filozoficznej i aksjologii*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 12 (277), ss. 95–104. 8. *Interaksjologiczne wyznaczniki wartości*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 9 (286), ss. 43–54. 9. *Aesthetics of Metamorphosis*, w: *The Future of Art, International Congress on the Philosophy of Art*, August 7–10, 1990, Lahti, Finland. 10. *Istota i istnienie wartości. Studium o wartościach estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*, Warszawa PWN, 1990, ss. 377. 11. *Perfection: An Ideal or a Quality of Life?* w: *Du Vrai, du Beau, du Bien. Etudes philosophique présentée à E. Moursopoulos*, Paris 1990, ss. 196–201. 12. *Problem prawdy i fałszu w życiu i sztuce*, w: „Studia Filozoficzne” 1990, nr 2–3, ss. 235–249. 13. *Traktat o niewymierności*, UJ Kraków 1991, s. 80 (oraz wersja skrócona: *Treatise on Unmeasurability*, j.w., s. 30). 14. *Uroki smutku. Szkic z pogranicza estetyki i filozofii człowieka*, Ossolineum, seria: „Nauka dla wszystkich”, Kraków 1992, ss. 75. 15. *Homo ecologicus. Modele estetyzacji życia – ekologiczny punkt widzenia*, w: *Estetyka a ekologia*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 1992, ss. 13–46. 16. *The Place of Motion in a Universe of Beauty: An Essay at the Intersection of the Philosophy of Man. Aesthetics and the Theory of Dance*, w: *Bulletin de la Société des sciences et de lettres de Łódź*, red. Julian Ławrynowicz, Série: „Recherches sur les arts”, red. Eliza Małek, Łódź 1992/93, ss. 5–26. 17. *Imiona miłości. Nowożytna myśl o życiu erotycznym*, „Universitas”, Kraków 1992, ss. 174. 18. *Roman Ingarden – człowiek i dzieło. Roman Ingarden – the Man and His Work*, Kraków UJ 1993. 19. *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, PWN, Warszawa–Kraków, 1994, ss. 260. 20. *O sztuce psychodelicznej*, „Colloquia artis”, Lublin 1994. 21. *Estetyka duchowości*, Kraków UJ, ss. 77. 22. *Poetyka idei ogólnych*, Kraków Wydawnictwo UJ, 1995. 23. *Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie*, Wyd. III, Warszawa PWN, 1986.

### b) Artykuły i komunikaty naukowe

1. *The work of Art in an Axiological Situation*, „Diotima” 1986, nr 4. 2. *Ethos of Art, Sprawozdanie z ogólnopolskiej sesji w 1984*, „Ruch Filozoficzny” 1985, R. XLII, nr 1–2. 3. *Debate on Understanding Art, Sprawozdanie z sesji „Czym jest sztuka?” w roku 1984*, „Ruch Filozoficzny” 1985, R. XLII, nr 3–4. 4. *Artistic and Aesthetic Values in an*

<sup>1</sup> Bibliografia za lata 1950–1984 znajduje się w „Ruchu Filozoficznym” 1984, R. XLI, nr 4, ss. 381–384.

- Axiological Situation*, „Philosophica”, Gandawa 1985. 5. *Być doskonałym*, „Akcent” 1986, nr 2. 6. *O istocie sztuki. Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Estetycznej „Eidos of Art”*, „Akcent” 1986, nr 2. 7. *Dziecko i sztuka*, „Studia nad sztuką dla dzieci”, Poznań 1987, nr 2. 8. *Le sens anthropologique de l’avenir*, Actes du XXI Congrès de SPLE, Paris 1987, ss. 194–196. 9. *Imaginacja w antroposferze*, „Fantastyka” 1987, nr 6, Warszawa. 10. *Najtrudniejsze hasło*. Recenzja z I tomu Encyklopedii Muzycznej PWM, „Przegląd Humanistyczny”, Warszawa 1987. 11. *Reinterpretation of Tatarkiewicz’s Humanism*, „Dialectics and Humanism” 1988, nr 1–2, ss. 173–179. 12. *Świat według Tatarkiewicza*, w: *Estetyka pluralistyczna. Sympozjum w 100-lecie urodzin Tatarkiewicza*, Warszawa 1988, ss. 115–126. 13. *Malarstwo na drodze przemian duchowych*, „Ethos” 1989, nr 4 (8), KUL, ss. 190–197. 14. *Ogólna problematyka wymierności – niewymierności*, w: *Miara sztuki*, red. Andrzej Nowak, Kraków 1990, ss. 12–18. 15. *Postawa filozoficzna wobec techniki. Tezy do dyskusji*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Rzeszowskiej, Nauki Społeczne” 1990, z. 9, Rzeszów, s. 5–10. 16. *Piękno i jego funkcje*, w: *Nauka o pięknie. Rozprawy z pogranicza estetyki, aksjologii ogólnej i antropologii filozoficznej*, red. M. Gołaszewska, Kraków–Lublin 1990, ss. 7–20. 17. *O zjawisku przemiany*, jak wyżej, ss. 53–64. 18. *Estetyka sztuki rozrywkowej*, jak wyżej, ss. 101–112. 19. *Conditio humana qua fuga*, „Sztuka i Filozofia” 1990, nr 3, Warszawa, ss. 85–96. 20. *O idealach moralnych* (razem z T. Gołaszewskim), w: *Etyka i moralność*, red. Jan Pawlica i B. Puszczewicz, Warszawa 1990, wyd. Nurt, ss. 86–91. 21. *Trzy perspektywy estetyki hermeneutycznej*, w: *Estetyka a hermeneutyka*, red. F. Chmielowski, wyd. UJ Kraków 1990, ss. 129–131. 22. *Więzień struktury – Próba syntezy* w: *Conditio humana a sztuki współczesne*, Kraków 1991, ss. 84–85. 23. *Emotions in an aesthetic situation*, w: *Art and Emotions. Proceedings of the Intern. Symposium September 1991*, Perm 1991, ss. 82–92. 24. *Wartości nierozpoznane. Szkic o aksjologii możliwości*, w: *Istnienie i poznanie wartości*, red. J. Lipiec, Kraków 1991, ss. 98–115. 25. *Przesłanie Apokalipsy św. Jana (Szkic z pogranicza antropologii filozoficznej i estetyki)*, w: *Biblia a kultura Europy*, t. I, Wyd. UŁ, Łódź 1992, ss. 48–56. 26. *Postmodernistyczna gra w kulturze*, w: *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, red. A. Zeidler–Janiszewska, IK, Warszawa 1992, ss. 103–111. 27. *Potoczny wymiar wartości*, w: *Rozdroża wartości. Prace z ontologii i epistemologii wartości*, red. J. Lipiec, Kraków 1992, ss. 15–26. 28. *La conception du quasi–sujet chez Mikel Dufrenne*, w: *Pourquoi l’esthétique?*, Paris 1992, ss. 13–46. 29. *Aksjologia estetyki*, w: *Problematyka aksjologiczna w nauce o sztuce*, red. S. Sawicki i A. Tyszczyk, Lublin 1992, ss. 25–42. 30. *Synergia aksjologiczna*, „Sztuka a filozofia”, nr 7–93, UW, ss. 239–253. 31. *The Aesthetics of Possibility: Beauty in the Post–Conceptualist State of Art*. w: *Modern Culture and Aesthetics*. XII Intern. Congress in Aesthetics Madrid 1992. Selected papers of Polish participants edited by M. Gołaszewska, UJ Kraków i IK Warszawa 1993. 32. *Muzyka ponad muzyką. Szkic z pogranicza antropologii filozoficznej i estetyki*, w: *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, PTF, Kraków–Warszawa 1993. 33. *The Dramatic Action in the Theater, Film, Radio and TV*, w: „Bulletin des sociétés des sciences et des lettres de Łódź 1993–94, V. II/III, Łódź, ss. 89–102. 34. *Reinterpretacja estetyki Ingardena* w: *Estetyka Romana Ingardena. Problemy i perspektywy w stulecie urodzin*, red. Leszek Sosnowski, Kraków 1993, ss. 37–46. 35. *Aesthetic Culture*, tłum. Ewa Klimantowicz, UJ Kraków 1995. 36. *Wrażliwość estetyczna. Szkic z pogranicza antropologii filozoficznej, aksjologii ogólnej i teorii wychowania*, w: *Edukacja aksjologiczna. Wymiary – kierunki –*

uwarunkowania. Katowice 1994, ss. 25–35. 37. *Idea olimpijska – mity i rzeczywistość. Esej z pogranicza estetyki i antropologii filozoficznej*, w: *Logos i Etos Polskiego Olimpizmu*, Kraków 1994, red. J. Lipiec, ss. 49–56. 38. *Roman Ingarden o artystycznej twórczości*, w: *W kregu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Kraków 1995, ss. 239–248. 39. *Epoka kongresów*, „Sztuka i Filozofia”, Warszawa 1995. 40. *Polish Brainstorming* (wspólnie z T. Gołaszewskim) w: *The World of 2044. Technological Development and the Future of Society*, New York 1994.

### c) Redakcje

1. *Estetyka w świecie*, t. I, Kraków 1985, 2. t. II – 1986, 3. t. III – 1991, 4. t. IV – 1994 (t. V jest w druku), Wydawnictwo UJ, Kraków. 5. *Eidos sztuki*, Kraków 1987. 6. *Metrum of Art*, Kraków 1991. 7. *Oblicza nowej duchowości. Dyskusja o funkcjach piękna, dobra i prawdy na przełomie tysiącleci*. Materiały XXIII ogólnopolskiego seminarium estetycznego New Age, Kraków–Mogilany 1995.

### d) Skrypty, podręczniki

1. Seria *Estetyka w świecie* jest pomyślana jako skrypt dla studentów wszystkich kierunków, zaznajamiający ze współczesnymi trendami w humanistyce ze szczególnym uwzględnieniem szeroko rozumianej estetyki. 2. *Zarys estetyki* – trzy wydania – pełni funkcję podręcznika estetyki dla studentów kierunków humanistycznych. 3. Przygotowana jest do druku praca pt. *Estetyka pięciu zmysłów*. 4. Zgłoszony został do KBN projekt badawczy pt. *Piękno nie zna granic* (integracyjna funkcja sztuki w skali międzynarodowej).

## EUGENIUSZ GÓRSKI

Urodził się 29 IX 1947 r. w Suchcicach, woj. ostrołęckie. Studia wyższe rozpoczął w 1965 r. na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego, uzyskując w 1970 r. dyplom magistra filozofii na Wydziale Nauk Społecznych. Równoległe studia lingwistyczne podjął w 1967 r. w Wyższym Studium Języków Obcych na Wydziale Filologii Obcych UW, uzyskując w 1971 r. dyplom ukończenia wyższych studiów zawodowych w zakresie języka angielskiego i hiszpańskiego ze specjalnością pedagogiczną.

W roku akademickim 1970/1971 pracował jako asystent – stażysta w Instytucie Filozofii UW, a następnie w latach 1971–1974 odbywał studia doktoranckie w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. W 1974 r. podjął pracę w Zakładzie Badań nad Historią Filozofii Najnowszej IFiS PAN. W 1975 r. obronił pracę doktorską *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, której formalnym promotorem był prof. dr hab. T.M. Jaroszewski. Do jego nauczycieli zaliczyć można prof. prof. J. Kuczyńskiego, T. Płużańskiego i K. Sabika z Katedry Iberystyki UW, faktycznie jednak od samego początku prowadził samodzielne badania naukowe w dziedzinie, która nie miała w Polsce specjalistów. Habilitację uzyskał w 1981 r. na pod-

stawie rozprawy *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*. W 1982 r. został powołany na stanowisko docenta w IFiS PAN, w 1992 r. uzyskał tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych. W latach 1991–1992 był kierownikiem Zakładu Studiów Indywidualnych, obecnie pracuje w nowym Zakładzie Filozofii Współczesnej IFiS PAN. W latach 1983–1992 pracował dodatkowo w Filii UW w Białymstoku na stanowisku docenta, a następnie profesora nadzwyczajnego w wymiarze pół etatu. Prowadził wykłady zlecane w Katedrze Iberystyki UW w latach 1976–1981 i ogólnopolskie seminarium na temat współczesnej myśli hiszpańskiej i latynoamerykańskiej w IFiS PAN w latach 1985–1995. Przygotowywał do egzaminów z filozofii doktorantów PAN, obecnie z Instytutu Badań Edukacyjnych. Wypromował dwu doktorów, uczestniczył jako recenzent w trzech kolokwiah habilitacyjnych. Przygotował dwie opinie profesorskie – jedną na stanowisko profesora nadzwyczajnego, drugą do tytułu profesora.

Przebywał wielokrotnie na stypendiach CSIC w Hiszpanii, również w New School for Social Research w Nowym Jorku (marzec–kwiecień 1995 r.), w Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales w Paryżu i w Université de Toulouse–Le Mirail w listopadzie 1988 r.; visiting fellow w Nuffield College (Oxford) w lutym 1992 r.; wygłaszał wykłady i referaty w Madrycie, Salamance, Buenos Aires, Montevideo, Hawanie, Cornell University (Ithaca, NY) i w Smolenicach k/Bratysławy. Grant Central European University w Pradze (1991–1993), grant NATO (1994–1996).

Członek założyciel Asociación del Hispanismo Filosófico (Madryt) i Polskiego Stowarzyszenia Hispanistów (początkowo również członek jego Zarządu Głównego); członek International Society for Universalism i Polskiego Towarzystwa Studiów Latinoamerykanistycznych. Członek redakcji naukowej „Studiów Filozoficznych” w latach 1987–1990 i „Dialogue and Universalism” począwszy od 1991 r.

Przedmiotem zainteresowań naukowych Eugeniusza Górskiego jest współczesna filozofia hiszpańska i latynoamerykańska, recepcja kultury hiszpańskiej w Polsce i porównawcza historia idei w Europie Środkowo–Wschodniej i Ameryce Łacińskiej. Podejmuje też problematykę globalną, problemy integracji interamerykańskiej i europejskiej. Pisze prace naukowe w języku polskim, angielskim i hiszpańskim. W ramach grantu CEU w Pradze przygotował monografię pt. *East European and Latin American Thought. Comparative Studies in Philosophy and Intellectual History*, której skrócone wydanie w języku hiszpańskim zostało opublikowane w Meksyku. Obecnie w ramach grantu NATO kończy monografię na temat demokracji w Hiszpanii (1975–1995).

## BIBLIOGRAFIA

### a) Monografie, studia i rozprawy

1. *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Ossolineum, Wrocław 1979, ss. 53.
2. *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Ossolineum, Wrocław 1982, ss. 267.
3. *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, praca zbiorowa pod redakcją E. G., Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982, ss. 299.
4. *W kręgu filozofii latynoamerykańskiej*, numer specjalny „Studiów Filozoficznych” pod redakcją naukową E.G., PWN, Warszawa 1984, ss. 207.
5. *Filozofia marksistowska w Hiszpanii*, pod redakcją E.G., Książka i Wiedza, Warszawa 1988, ss. 206.
6. *Rewolucja i tradycja. Szkice o kubańskiej myśli filozoficzno–społecznej*, Wydawnictwo Filii UW, Białystok 1991, ss. 294.
7. *500th Anniversary of*



*Columbus' Voyage: Europe and the Americas in the Perspective of Universalism*, Edited by E.G., Warsaw University 1992, numer specjalny „Dialogue and Humanism”, ss. 167.  
8. Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este, UNAM, México 1994, ss. 199.

## b) Artykuły i komunikaty naukowe

1. *Carlos Vaz Ferreira i myśl filozoficzna Ameryki Łacińskiej*, „Studia Filozoficzne” 1972, nr 11–12, s. 57–68.
2. *Carlos Vaz Ferreira*, w: *Rocznice kulturalne uchwalone przez Światową Radę Pokoju na rok 1972*, Wyd. OKP, Warszawa 1972, s. 35–39.
3. *O filozofii w Ameryce Łacińskiej*, „Studia Filozoficzne” 1972, nr 11–12, s. 227–232.
4. *Koncepcja człowieka w filozofii Miguela de Unamuno*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 9, s. 125–139.
5. *Problem Don Kichota w Hiszpanii XX wieku*, „Człowiek i Światopogląd” 1976, nr 1, s. 89–105.
6. *Myśl hiszpańska po drugiej wojnie światowej*, „Człowiek i Światopogląd” 1976, nr 5, s. 119–124.
7. *Kultura hiszpańska w refleksji Miguela de Unamuno*, „Kultura i Społeczeństwo” 1976, nr 3, s. 253–261.
8. *Kryzys chrześcijaństwa w w ujęciu Miguela de Unamuno*, „Humanitas” 1979, t. II, s. 111–123.
9. *Meksykański przegląd filozoficzny*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 6, s. 161–164.
10. *Hiszpańskie rozważania o kryzysie*, „Człowiek i Światopogląd” 1983, nr 9, s. 84–97.
11. *Eurokomunizm i socjalizm w Hiszpanii*, „Zdanie” 1983, nr 2, s. 56–58.
12. *Komuniści i katolicy w po frankistowskiej Hiszpanii*, „Człowiek i Światopogląd” 1984, nr 3, s. 116–120.
13. *Problemy myśli marksistowskiej w Hiszpanii*, „Humanitas” 1984, t. IX, s. 83–102.
14. *Marksizm i antropologia dialektyczna w Hiszpanii*, „Panta rei” 1985, t. I, s. 163–177.
15. *Filozofia marksistowska w Ameryce Łaciriskiej (Problemy badań i rozwoju w wybranych krajach)*, „Myśl Marksistowska” 1986, nr 2, s. 151–167.
16. *Kategoria społeczeństwa obywatelskiego u Gramsciego i jej recepcja*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 9, s. 97–110.
17. *Teoria zależności i socjologia latynoamerykańska*, „Studia Socjologiczne” 1987, nr 1, s. 187–206.
18. *El pensamiento español en Polonia (I)*, w: *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía española*, Antonio Heredia Sorinno (ed.), Salamanca 1988, s. 283–309.
19. *Filozofia latynoamerykańska i teologia wyzwolenia*, w: *Teologia wyzwolenia*, redakcja naukowa W. Mysłek, M. Nowaczyk, ANS, Warszawa 1988, s. 43–76.
20. *Marksizm na Kubie a doświadczenia rewolucji w Ameryce Łacińskiej*, „Myśl Marksistowska” 1988, nr 1, s. 122–138.
21. *Myśl marksistowska w Hiszpanii w okresie II Republiki*, w: *Hiszpania II Republiki. Polityka i literatura*, pod redakcją P. Sawickiego, Wrocław 1989, s. 33–40.
22. *Latynoamerykańska myśl filozoficzna i społeczna z perspektywy wschodnioeuropejskiej*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 10, s. 71–90, też w języku hiszp. pt. *El pensamiento filosófico y social latinoamericano desde la perspectiva europea oriental*, „Estudios Latinoamericanos” 1992, t. 15, s. 243–266.
23. *Poglądy filozoficzne José Carlosa Mariátegui*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 4, s. 71–79.
24. *Apunte sobre el conocimiento de Ramón Llull en Polonia*, „Studia Lulliana” 1991, nr 84, s. 41–52.
25. *Przewodniczek po demokracji*, „Krytyka. Kwartalnik Polityczny” 1991, nr 37, s. 47–50.
26. *Report on the International Conference: Polishness, Europeaness, Universalism: The Constitution as a Blueprint for Social Order and the Meaning of History*, „Dialogue and Humanism” 1991, nr 3–4, s. 113–123 (współaut.: A. Miś).
27. *La recepción en Polonia del pensamiento español de la Contrarreforma y del Barroco*, w: *Exilios Filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Antonio Heredia Soriano (ed.), Sala-

manca 1992, s. 269–286. 28. *Philosophy and Society in East European and Latin American Thought. Preliminary Remarks*, „Estudios Latinoamericanos” 1992, t. 14, I parte, s. 309–311, toż w języku hiszp. pt. *Filosofía y sociedad en el pensamiento europeo oriental y latinoamericano*, „Cuadernos Americanos” 1993, nr 41, s. 76–922. 29. *Idea społeczeństwa obywatelskiego w tradycji rosyjsko-radzieckiej*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 1992, Białystok, t. I, s. 171–185. 30. *Uwagi o europejskości w kontekście polskim i globalnym*, w: *Dylematy Europejskiej Tożsamości*, red. E. Skotnicka-Illasiewicz, Studia. Fundacja „Polska w Europie”, Warszawa 1992, s. 27–32, toż w języku niem. pt. *Bemerkungen über das europäische Wesen im polnischen und im globalen Kontext*, w: *Dilemmata der Europäischen Identität*, Studien der Stiftung „Polen in Europa”, Warszawa 1992, s. 34–40. 31. *Pensamiento latinoamericano – pensamiento centroeuropeo*, w: *Memorias del VI Congreso de la FIEALC*, Foro 3, comp. J. Wojcieszak, CESLA, Warszawa 1995, s. 56–58. 32. *Światopogląd José Martíego*, „Ameryka Łacińska. Kwartalnik Informacyjno-Analityczny” 1995, nr 3, s. 60–62. 33. *Filozofia w kręgu kultur słowiańskich a filozofia latynoamerykańska*, w: *Filozofia i religia w kulturze narodów słowiańskich*, pod red. T. Chrobaka, Z. Stachowskiego, Wydawnictwo WSP, Rzeszów 1995, s. 9–23. 34. *Z dziejów hiszpańskiej myśli liberalnej*, w: *Studia nad liberalizmem*, pod red. R. Skarżyńskiego, ISP PAN, Warszawa 1995, s. 47–75. 35. *La sociedad civil en Polonia*, „Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política” 1996, Madrid, nr 13, s. 154–160.

### c) Recenzje i inne publikacje

1. *Hegel i Marks w oczach filozofa argentyńskiego* (rec. H. Raurich, *Notas para la actualidad de Hegel y Marx*, Buenos Aires 1968), „Studia Filozoficzne” 1970, nr 4–5, s. 317–320. 2. *Katolicyzm w Hiszpanii i Ameryce Łacińskiej* (bibliografia), „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1973, nr 4, s. 155–159. 3. *Antología sobre el humanismo marxista en España*, „El País” 1979, Madrid, 7 XI (wywiad). 4. *Dos cartas desde Polonia*, *Mientras Tanto*, Barcelona 1981, nr 10, s. 15–18. 5. *Lewica za Pirenejami* (rec. T. Iwiński, K. Kik, *Lewica iberyjska*, Warszawa 1982), „Perspektywy” 1983, nr 10. 6. Redakcja naukowa i przedmowa w: C. París, *Gwałt na kulturze*, Warszawa, s. 5–9. 7. *Szkice estetyczne Ravery* (rec. R.M. Ravera, *Cuestiones de estética*, Buenos Aires 1979), „Studia Estetyczne” 1986, vol. XVIII, s. 335–336. 8. Rec. P. Sawicki, *Wojna domowa 1936–1939 w hiszpańskiej prozie literackiej*, Warszawa 1985, „Z Pola Walki” 1987, nr 2, s. 157–159, toż w języku hiszp., „Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura” 1987, Barcelona, nr 74–75. 9. *V Seminario Historii Filozofii Hiszpańskiej*, „Edukacja Filozoficzna” 1987, nr 2, s. 345–349. 10. *Asociación Polaca de Hispanistas*, „Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura” 1987, Barcelona, nr 73, s. XXX. 11. Rec. *Estudios Hispánicos I*, Kraków 1988, „Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura” 1989, Barcelona, nr 97, s. XI–XII. 12. *Nowe poszukiwania antropologiczne* (rec. T. Plużański, *Poszukiwania. Szkice z filozofii człowieka*, Warszawa 1988), „Studia Filozoficzne” 1989, nr 3, s. 155–159. 13. *András Gedő o świadomości kryzysu w filozofii współczesnej* (rec. *Crisis Consciousness in Contemporary Philosophy*, Minneapolis 1982), „Studia Filozoficzne” 1989, nr 4, s. 186–190. 14. *Alain Guy i filozofia w kręgu kultury iberyjskiej* (rec. *La pensée ibérique dans son histoire et dans son actualité*, Toulouse 1986–1988), „Studia Filozoficzne” 1989, nr 5, s. 190–193. 15–19. *Polonia 1986, 1987, 1988, 1989, 1990*, „Anuario Bibliográfico de Historia del Pensamiento Ibero e Iberoamericano” 1989, 1990, 1991,

1992, 1993, Athens, The University of Georgia, s. 107–110, 193–196, 203–207, 237–241, 257–260. 20. Przedmowa w: J. Wojcieszak, *Dylemat uniwersalizmu i partykularyzmu w hispanoamerykańskiej filozofii kultury 1900–1960*, Warszawa 1989, s. 9–11. 21. *Jeszcze raz o hiszpańskiej wojnie domowej* (rec. *Wojna domowa w Hiszpanii 1936–1939 w polityce międzynarodowej*, pod red. A. Czubińskiego, Poznań 1989), „Nowe Książki” 1990, nr 10, s. 24. 22. *Discussion*, „Dialogue and Humanism” 1991, nr 1, s. 188–190. 23. Rec. P. Kurtz, *Forbiddeen Fruit: The Ethics of Humanism*, Buffalo 1988, „Dialogue and Humanism” 1991, nr 2, s. 199–202. 24. Rec. *Estudios Latinoamericanos*, t. II, „Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura”, Barcelona 1991, nr 14, s. XXV. 25. *Vicisitudes en el camino a la libertad*, „La Nación” 1992, Buenos Aires, 25 X (wywiad).

#### ADAM GROBLER

Urodził się w 1949 roku w Krakowie. Po ukończeniu liceum studiował matematykę w Uniwersytecie Jagiellońskim. Na IV roku studiów uczestniczył w zajęciach z filozofii prowadzonych przez Mirosława Dzielskiego. Zetknięcie z bujną osobowością nauczyciela skłoniło go do podjęcia równoległe studiów filozoficznych, również w UJ. Kształcił się pod kierunkiem m.in. Zdzisława Augustynka, Michała Hempolińskiego, Zbigniewa Kuderowicza, Jerzego Perzanowskiego, Władysława Stróżewskiego.

W 1975 roku uzyskał dyplom magistra matematyki na podstawie pracy pt. *Metoda kolejnych przybliżeń dla równań różniczkowych cząstkowych rzędu drugiego typu hiperbolicznego* (promotor: Jacek Szarski). W tym samym roku, będąc jeszcze studentem filozofii, został asystentem–stażystą w Instytucie Filozofii. Rok wcześniej pracował jako nauczyciel matematyki w liceum. Mówi, że wybór firmy, a nie dyscypliny, zdecydował o porzuceniu przez niego matematyki na rzecz filozofii. Przekwalifikowywał się zresztą stopniowo. Wprawdzie w 1977 roku bronił pracę magisterską z filozofii pisaną pod kierunkiem Zdzisława Augustynka pt. *Filozofia Stanisława Lema*, a rok później otrzymał wyróżnienie na konkursie Towarzystwa Asystentów UJ za zmodyfikowaną wersję tej pracy, niemniej przez kilka lat zaniedbywał swój rozwój filozoficzny, zajmując się zarabkowaniem korepetycjami z matematyki. Do pracy naukowej zebrał się poważnie na początku lat osiemdziesiątych, po uzyskaniu mieszkania a urodzinach pierwszego dziecka. W 1984 roku bronił w UJ rozprawę doktorską pt. *Problem redukcji a teza niewspółmierności teorii naukowych* (promotor: Józef Misiek), która ukazała się drukiem a w 1986 roku została nagrodzona nagrodą Ministra III stopnia. Od 1985 obejmuje stanowisko adiunkta. W 1990 roku przebywał w Uniwersytecie Harvarda w Cambridge MA na trzymiesięcznym stypendium Fundacji Kościuszkowskiej. W 1995 roku uzyskał stopień doktora habilitowanego na podstawie książki pt. *Prawda a racjonalność naukowa*. Jest członkiem Rady Krajowej Polskiego Towarzystwa Logiki a Metodologii Nauk oraz współprzewodniczącym Zespołu Metodologiczno–Epistemologicznego im. Izydory Dąbskiej krakowskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

W swojej twórczości filozoficznej zajmuje się głównie zagadnieniami epistemologii i semantyki nauki. Kierując się sloganem Hilarego Putnama „nie jest intrygujące,

że Q. robi błąd, interesujące jest, na czym ten błąd polega” nie uprawia polemik dla samych polemik, lecz dla rozjaśnienia interesujących go problemów. W tym duchu przeprowadził wnikliwe analizy poglądów m.in. Paula Feyerabenda. Sformułował tzw. dynamiczną teorię prawdy a znaczenia, która między innymi zdaje sprawę z mechanizmu ewolucji języka nauki (zmiany pojęciowej) pod naciskiem doświadczenia. Stanowisko umiarkowanego realizmu w filozofii nauki (celem nauki jest dążenie do prawdy, przy czym „dążenie” jest pojęciem słabszym od „aproksymacji” lub „przybliżania się”) połączył z instrumentalizmem matematycznym (niektóre własności składników aparatu matematycznego teorii naukowej, np. ciągłość funkcji, nie reprezentują żadnych własności dziedziny przedmiotowej tej teorii). Opracował kryterium porównawcze mocy wyjaśniającej hipotez, które rzuca nowe światło na kwestie niewspółmierności teorii naukowych, racjonalności odroczonej, pluralizmu teoretycznego, struktury logicznej testu empirycznego itd.

Jest również tłumaczem literatury filozoficznej. Przełożył m.in. *Eseje logiczno-filozoficzne* Jaakka Hintikki, za co otrzymał nagrodę Stowarzyszenia Tłumaczy Polskich za rok 1992, w kategorii eseju.

W młodości uprawiał zawodniczo najpierw szachy, potem brydża sportowego. Grał m.in. w I-ligowym zespole szachowym Hutnika Kraków, w Młodzieżowej Kadrcze Narodowej (do 26 lat) w brydżu, była znanym teoretykiem licytacji.

Jest żonaty, ma czworo dzieci. Mieszka w Krakowie przy ul. Stojalowskiego 37/2.

## BIBLIOGRAFIA

(w odwrotnym porządku chronologicznym)

### a) Książki

1. *Prawda a racjonalność naukowa*. Inter Esse, Kraków 1993. I rozdział, „Racjonalność a cel nauki” przedrukowany z drobnymi zmianami w T. Grabińska i M. Zabierowski (red.) *Nauka, filozofia a wartości*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1994. 2. *Problem redukcji a teza o niewspółmierności teorii naukowych*, Ossolineum, Wrocław – Kraków 1986 (Nagroda Ministra III stopnia).

### b) Artykuły i komunikaty naukowe

1. *Popper a konwencja*, w: K. Zamiara (red.) *O nauce a filozofii nauki. Księga poświęcona pamięci Jerzego Giedymina*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 237–242. 2. *The Concept of Truth for Languages of Science*, w: *Abstracts of the Xth International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Florence 1995. 3. *Relativities and Relativism*, w: *Einstein meets Magritte Conference Abstract*, Brussels 1995. 4. *The Representational and the Non-representational in the Models of Scientific Theories*, w: W. Herfel, W. Krajewski, I. Niiniluoto i R. Wójcicki (red.) *Theories and Models in Scientific Processes*, „Poznań Studies in the Philosophy of Science”, vol. 44, Rodopi, Amsterdam–Atlanta 1995, s. 37–48. 5. *Nie taki Rorty straszny, jak go malują*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, t. 23, z. 2, s. 99–110. 6. *Teoria prawdy a znaczenia w jednym*, w: J. Pierzanowski, A. Pietruszczak, C. Gorzka (red.) *Filozofia/Logika: Filozofia Logiczna 1994*, Wyd. UMK Toruń 1995, s. 33–48. 7. *Weryfikacjonistyczna teoria znaczenia. Wczoraj, dziś a perspektywy na jutro*, w: M. Czarnocka (red.), *Dziedzictwo logicznego empiryzmu*, IFIS PAN, Warszawa 1995, s. 59–72. 8.

*Bas van Fraassen: The Scientific Image*, w: B. Skarga, S. Borzym, H. Floryńska-Lalewicz (red.) *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX w.*, t. 2, PWN, Warszawa 1994, s. 123–130. 9. *Justification of the Empirical Basis. The Popperian versus the Inductivist Conception of Scientific Rationality* w: G. Meggle, U. Wessles (red.), *Analyomen 1*, Proceedings of the a Conference „Perspectives in Analytical Philosophy” (Saarbrücken, October 1991), Gruyter, Berlin–New York, 1994, s. 299–309. 10. *Zasada korespondencji, meandry nauki, a postęp*, w: J. Such, E. Pakszys, I. Czerwonogóra (red.), *Rozprawy i szkice z filozofii a metodologii nauk*, PWN, Warszawa–Poznań 1992, s. 119–134. 11. *Penultimate Explanations of the Success of Science* w: *Abstracts of the 9th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Uppsala, August 7–14, 1991, vol. II: *General Philosophy of Science*, 25. 12. *Van Fraassen's Metaphysical Move*. „International Studies in the Philosophy of Science” 1991, nr 5, s. 21–43. 13. *Między realizmem a instrumentalizmem. Empiryzm konstruktywny*, „Colloquia Communia” 1991, nr 1–3, s. 5–18. 14. *Głos w dyskusji nad referatem J. Życińskiego / W. Sadego / J. Szymury / T. Zgólki / A. Flisa a S. Kaprałskiego oraz kilka uwag ogólnych o referatach plenarnych*, w: J. Pomorski (red.) *Wartość relatywizmu jako postawy poznawczej*, Wyd. Lublin 1990, s. 38–42, 103–104, 185, 250, 310–312, 365–366. 15. *Antyrealizm Dummetta z perspektywy problemów rozwoju wiedzy*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 11–12, s. 47–62. 16. *Between Rationalism and Relativism. On Larry Laudan's Model of Scientific Rationality*, „British Journal for the Philosophy of Science” 1990, nr 41, s. 493–507, polski przekład: *Między racjonalizmem a relatywizmem* w: K. Jodkowski (red.) *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, RRR 17, Wyd. UMCS, Lublin 1995, s. 471–484. 17. *Trzeci świat a niektóre paradoksy współczesnych teorii racjonalności naukowej*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1990, nr 1–2, s. 117–133. 18. *Truth and the Variable Axiology of Science* w: P. Weingartner, G. Schurz (red.) *Reports from XIII International Wittgenstein Symposium Kirchberg/Wechsel 1988*, Pichler–Tempesky, Wien 1989, s. 137–140. Polska wersja (poszerzona): *Prawda a zmienność aksjologii nauki*, w: K. Jodkowski, Z. Muszyński (red.), *O sposobie istnienia rzeczy*, RRR 23, Wyd. UMCS, Lublin 1992, s. 113–128. 19. *Incommensurability and Context*, „Reports on Philosophy” 1987, nr 11, s. 187–95. 20. *Uwagi na temat metodologicznego sensu zasady samouzgodnienia* w: J. Misiak (red.) *Nauka a filozofia*, Wyd. UJ, Kraków 1987, s. 97–101. 21. *Krytycznie o krytykach Feuerabenda*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 11–12, s. 159–175. 22. *On Relevance of M. Bunge's Concept of Difference in Meaning to Studies of Intertheory Relations*, „Reports on Philosophy” 1984, nr 8, s. 87–98. 23. *Towards a New Approach to the Concept of Reduction*, „Reports on Philosophy” 1982, nr 6, s. 83–98. 24. *The Influence of Technology on Development of the Culture According to Stanislaw Lem*, „Reports on Philosophy” 1979, nr 3, s. 95–111. Polska wersja: *Stanislaw Lem: dylematy kultury*, wyróżnienie w konkursie Towarzystwa Asystentów UJ 1978 (nieopublikowana).

### c) Podręczniki

1. *Metodologia nauk. Wybór tekstów*, Wydawnictwo AGH, Kraków 1990 (wspólnie z I. Fiutem).

### d) Pozostałe publikacje

1. *Twarze Poppera*, „Znak” 1995, nr 481, s. 88–95. 2. *Porządku nie musi być*, „Znak” 1994, nr 472, s. 132–134. 3. *Ku pokrzepieniu filozofa*, „Znak” 1994, nr 467, s.

119–122. 4. *Kto wierzy w prąd elektryczny*, „Znak” 1993, nr 456, s. 70–80. 5. *Nic lepszego od prawdy. Czy o wartościach (poznawczych) się dyskutuje?* „Znak” 1992, nr 445, s. 34–44. 6. *Szachy, moja miłość*, „Tygodnik Powszechny” 1991, nr 39, s. 6–7. 7. *Filozof i zabobony*, „Znak” 1989, nr 4, s. 82–85. 8. *Ostrzenie apetytu w kryzysie*, „Studia Filozoficzne” 1989, s. 172–175. 9. *Propozycja na ćwiczenia usługowe z filozofii*, „Życie Szkoły Wyższej” 1986, nr 7/8, s. 134–142.

## e) Przekłady

### Książki:

1. P. Strawson, *Analiza i metafizyka*, Wyd. Znak, Kraków 1994. 2. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Wyd. Znak, Kraków 1993. 3. J. Hintikka, *Eseje logiczno-filozoficzne*, PWN Warszawa 1992 (Nagroda Stowarzyszenia Tłumaczy Polskich w kategorii eseju).

### Artykuły:

1. K. Szaniawski, *Kilka uwag o kryterium racjonalnego podejmowania decyzji w: K. Szaniawski, O nauce rozumowaniu i wartościach*. Wybór i opracowanie J. Woleński, PWN, Warszawa 1994. 2. K. Szaniawski, *Nota na temat potwierdzania hipotez statystycznych w: K. Szaniawski O nauce rozumowaniu i wartościach*. Wybór i opracowanie J. Woleński, PWN, Warszawa 1994. 3. K. Szaniawski, *O podstawowych formach wnioskowania statystycznego w: K. Szaniawski O nauce rozumowaniu i wartościach*. Wybór i opracowanie J. Woleński, PWN, Warszawa 1994. 4. G.E.M. Anscombe, *O prawdziwości praktycznej*, „Prakseologia” 1993, nr 3–4, 29–36. 5. J. Szrednicki, *Filozofia błędu*, „Prakseologia” 1993, nr 3–4, s. 37–50. 6. M.S. Peck, *Psychiatria a religia*, fragmenty z *The Road Less Travelled*, „Odra” 1993, nr 3, s. 40–48. 7. R. Swinburne, *Wewnętrzne prawdopodobieństwo teizmu w: „Znak” 1992, nr 8, s. 38–51*. 8. K.R. Popper, *Trzy poglądy na temat poznania ludzkiego* (fragmenty) w: A. Grobler, I. Fiut (red.) *Metodologia nauk. Wybór tekstów*, Wyd. AGH, Kraków 1990, 100–106. 9. I. Lakatos, *Metodologia naukowych programów badawczych* (fragmenty) w: A. Grobler, I. Fiut (red.) *Metodologia nauk. Wybór tekstów*, Wyd. AGH, Kraków 1990, s. 148–162. 10. L. Laudan, *Nauka a wartości* (fragmenty) w: A. Grobler, I. Fiut (red.) *Metodologia nauk. Wybór tekstów*, Wyd. AGH, Kraków 1990, s. 185–200, przedruk w: „Colloquia Communia” 1991, nr 1–3, 129–142. 11. F. Suppe, *Podejścia semantyczne do teorii naukowych* (fragmenty) w: A. Grobler, I. Fiut (red.) *Metodologia nauk. Wybór tekstów*, Wyd. AGH, Kraków 1990, s. 200–206, przedruk w: K. Jodkowski (red.) *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, RRR 17, Wyd. UMCS, Lublin 1995, s. 319–332. 12. J.D. Sneed, *Podejście strukturalistyczne do opisowej filozofii nauki* (fragmenty, wspólnie z B. Gurbałą) w: A. Grobler, I. Fiut (red.) *Metodologia nauk. Wybór tekstów*, Wyd. AGH, Kraków 1990, s. 207–213. 13. W. Stegmüller, *Niezdaniowa koncepcja teorii naukowych* (fragment, wspólnie z M. Brilllem) w: A. Grobler, I. Fiut (red.) *Metodologia nauk. Wybór tekstów*, Wyd. AGH, Kraków 1990, s. 214–218. 14. M. Polanyi, *Nauka a rzeczywistość* (fragmenty, wspólnie z A. Małecką) w: A. Grobler, I. Fiut (red.) *Metodologia nauk. Wybór tekstów*, Wyd. AGH, Kraków 1990, s. 229–245. 15. Y. Park, *Modalność dzieła sztuki* w: M. Gołaszewska (red.) *Eidos sztuki*, Wyd. UJ Kraków 1988, s. 65–76. 16. M.H. Mitias, *Usytuowanie ontologiczne jakości estetycznych*, w: M. Gołaszewska (red.) *Eidos sztuki*, Wyd. UJ Kraków 1988, s. 327–338.

ZYGMUNT HAJDUK

Urodził się 3 kwietnia 1935 roku w Łodzi. Studia filozoficzno–teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchowym Salwatorianów (1952–1959). Filozofię studiował na Wydziale Filozofii KUL (1959–1963). Na tymże Wydziale pracuje etatowo od 1966 roku do chwili obecnej w Katedrze Filozofii Przyrody Nieożywionej. Doktoryzował się z filozofii w roku 1968 na podstawie pracy pt. *Wyjaśniająca funkcja teorii fizycznej w ujęciu Karola Gustawa Hempla* (promotor: S. Mazierski). Stopień naukowy doktora habilitowanego uzyskał w roku 1984 na podstawie rozprawy pt. *O akceptacji teorii empirycznej*. Stanowisko docenta uzyskał w roku 1985, stanowisko profesora nadzwyczajnego w roku 1992.

W trakcie studiów brał udział w zajęciach (wykłady, seminaria) m.in. A. Grzegorzcyka, I. Dąbskiej, S. Kamińskiego, K. Klósaka, M.A. Krapca, S. Mazierskiego, W. Sedlaka, S. Surmy.

W miejscu pracy (Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego) pełni funkcje kierownika Katedry Filozofii Przyrody (1984–1989), prodziekana Wydziału Filozofii (od 1989 r.). Jest członkiem Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, współredaktorem Roczników Filozoficznych KUL, zeszyt 3 (Filozofia Przyrody i Ochrona Środowiska).

Zainteresowania poznawcze, ukierunkowane wyselekcjonowaną problematyką filozofii przyrody oraz filozofii nauk przyrodniczych, były początkowo podporządkowane w zasadzie kolejno redagowanym pracom dyplomowym. Praca magisterska dotyczyła alternatywnych w stosunku do kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej. W pracy doktorskiej podjęto zagadnienie wyjaśniającej roli teorii fizycznej. Skoncentrowano się na wyjaśnianiu generalizującym i teoretycznym oraz na systematyzacji naukowej. Tłumaczenie oraz projekcja są jej szczególnymi przypadkami. Funkcję systematyzacyjną pełnią terminy teoretyczne, prawa, modele, a także redukcja. Ta ostatnia jest jedną z interteoretycznych relacji, biorących również udział w tłumaczeniu dynamiki nauki. Kolejny etap badań dotyczył już wprost systematycznej pragmatyki nauk empirycznych. Zasadna koncepcja teorii empirycznych, ich strukturalnych składników, jest uwarunkowana ich charakterystycznymi wartościami poznawczymi. W późniejszym okresie zdecydowanie więcej publikacji dotyczy teorii filozofii przyrody spoza tego nurtu. Zauważa się wyraźnie uaktualnianie tej dyscypliny filozoficznej, różnych jej typów oraz jej związków z naukami empirycznymi i filozofią tych nauk. Z obrębu filozofii nauki opracował w miarę wyczerpująco dwa zagadnienia. Pierwsze dotyczy rekonstrukcyjnie, po części też formalnie, oraz arekonstrukcyjnie ujętej problemowej koncepcji badania naukowego. Drugie monograficznie opracowane zagadnienie ogniskuje się na dynamice nauki, a więc na jej zmianie, rozwoju i postępie oraz na ich uwarunkowaniach. Ustosunkowano się ponadto do późniejszej, zmodyfikowanej wersji strukturalizmu Sneed–Stegmüllera, do współczesnych prób racjonalizacji zawartości kontekstu odkrycia, a także do aktualnych kontrowersji nad zadaniami nauki.

Poczyniono też pewne przyczynki do ontologii matematyki, do kwestii związków między filozofią nauki kontynentalną (europejską) a anglo–amerykańską (kontynuacja pewnych idei G. Radnitzky'ego). Ukazano też kontekst filozoficzny tzw. etyki środowiskowej (eko–sozo–etyki), jako szczególny przypadek toczących się dyskusji zogniskowanych na koncepcji filozofii przyrody.

## BIBLIOGRAFIA

### a) Monografie, studia, rozprawy

1. *Współczesne interpretacje mechaniki kwantowej*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. 13, s. 55–74.
2. *Niektóre aspekty wyjaśniania*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, z. 3, s. 85–123.
3. *Wyjaśnianie dedukcyjne*, „Roczniki Filozoficzne” 1970, t. 18, z. 3, s. 69–99.
4. *Systematyzacyjna funkcja terminów i praw teoretycznych*, „Studia Philosophiae Christianae” 1971, s. 5–46.
5. *Pojęcie i funkcja modelu*, „Roczniki Filozoficzne” 1972, t. 20, z. 3, s. 77–124.
6. *Filozoficzny i fizyczny aspekt przyczynowości w ujęciu Dawida Bohma*, „Roczniki Filozoficzne” 1975, t. 23, z. 3, s. 49–74.
7. *Rekonstrukcja i ocena teorii empirycznych w uhistorycznionej filozofii nauki*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, z. 3, s. 33–101.
8. *Semantyczna koncepcja struktury i poznawczego wartościowania teorii fizycznych*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, z. 3, s. 97–118.
9. *Semantyczne ujęcie struktury i poznawczego wartościowania teorii fizycznych*, „Studia Philosophiae Christianae” 1981, t. 17, z. 2, s. 51–69.
10. *Struktura i ocena teorii empirycznych w neopopperowskiej filozofii nauki w: Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, Warszawa 1982, t. 4, s. 5–82.
11. *O akceptacji teorii empirycznej*, RWKUL, Lublin 1984, ss. 346.
12. *O akceptowalności teorii empirycznych w: Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, Warszawa 1984, t. 6, s. 5–59.
13. *Kontrowersyjność strukturalizmu Wolfganga Stegmüllera*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, z. 3, s. 127–147.
14. *Metanaukowe tendencje badawcze w problematyce odkrycia naukowego*, „Roczniki Filozoficzne” 1985, t. 33, z. 3, s. 27–57.
15. *Problematyka koncepcja badania naukowego. Część I*, „Roczniki Filozoficzne” 1987/88, t. 35–36, z. 3, s. 5–47.
16. *Filozofia przyrody Isaaca Newtona*, „Studia Philosophiae Christianae” 1988, t. 24, z. 2, s. 115–129; *Isaac Newton's Philosophy of Nature w: Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Singapore 1988, s. 96–112.
17. *Uwarunkowania postępu poznawczego w teoriach rozwoju nauki. Część I*, „Roczniki Filozoficzne” 1989/90, t. 37–38, z. 3, s. 83–160; *Część II*, „Roczniki Filozoficzne” 1991/92, t. 39–40, s. 23–56.
18. *Współczesne postacie sporów o zadania nauki*, „Roczniki Filozoficzne” 1989/90, t. 37–38, z. 1, s. 181–195.
19. *Ontologiczne założenia matematyki w: Matematyczność przyrody*, Kraków 1990, 1992, s. 93–112; *Ontological Assumptions of Mathematics w: Studies in Logic and Theory of Knowledge*, Lublin 1993, t. 3, s. 169–184.
20. *Nowsze tendencje w filozofii nauki oraz w filozofii przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 1991/92, t. 39–40, z. 1, s. 283–303.
21. *Współczesna postać sporów o koncepcję filozofii przyrody*, „Studia Philosophiae Christianae” 1994, t. 30, z. 2, s. 115–134.
22. *Temporalność nauki. Kontrowersyjne zagadnienia dynamiki nauki*, RWKUL, Lublin 1995, ss. 268.
23. *Filozoficzne kontrowersje wokół zmian nauki i metanauki w: Między logiką a etyką. Studia z logiki, ontologii, epistemologii, metodologii, semiotyki i etyki. Prace Ofiarowane Profesorowi Leonowi Kojowi*, Lublin 1995, s. 119–210.

### b) Artykuły i komunikaty naukowe

1. *Dawida Bohma Determinizm wobec niektórych współczesnych ujęć tego zagadnienia*, „Roczniki Filozoficzne” 1966, t. 14, z. 3, s. 75–91.
2. *Problematyka oraz kierunki współczesnej filozofii nauki*, Znak 1969, t. 21, z. 11, s. 1391–1418.
3. C.G.



*Hempla model wyjaśniania probabilistycznego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1970, t. 6, z. 2, s. 5–40. 4. *Wyjaśniająca funkcja redukcji*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1971, t. 19, z. 3, s. 61–75. 5. *Reprezentatywne ujęcia genezy ruchu*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1973, t. 21, z. 3, s. 141–148. 6. *Podstawy oddziaływań terminów naukowych*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1974, t. 22, z. 3, s. 59–70. 7. *Problem akceptacji hipotez przyrodniczych*, „*Summarius. Sprawozdania TNKUL*” 1975, t. 4, z. 24, s. 35–40. 8. *Problem akceptacji hipotez u R. Carnapa*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1976, t. 24, z. 3, s. 25–36. 9. *Z metodologii filozofii przyrody nieożywionej i przyrodoznawstwa*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1976, t. 19, z. 2, s. 65–69 (wspólnie z S. Mazierskim). 10. *Niektóre rodzaje empiryzmu w metodologii nauk przyrodniczych*, „*Summarius. Sprawozdania TNKUL*” 1977, t. 6, z. 26, s. 209–215. 11. *Tradycyjny i dyskryptywny sposób rekonstruowania teorii empirycznych*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1978, t. 26, z. 3, s. 21–37. 12. *O pewnej wersji semantycznego ujęcia teorii fizycznej*, „*Summarius. Sprawozdanie TNKUL*” 1979, t. 8, z. 28, s. 51–69. 13. *Redukcjonizm wobec zagadnienia autonomizacji biologii w: Zarys filozofii przyrody a filozofia przyrodoznawstwa*, Lublin 1980, s. 185–202. 14. *Metodologiczne typy filozofii przyrody a filozofia przyrodoznawstwa*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1985, t. 33, z. 3, s. 165–171. 15. *Kontynentalna i anglo-amerykańska filozofia nauki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1986, t. 22, z. 1, s. 43–61. 16. *Sceptycyzm – kognitywizm – racjonalizm*, tamże s. 190–198. 17. *Filozofia przyrody a filozofia nauki*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1987, t. 35, z. 1, s. 171–185. 18. *Rodzaje filozofii przyrody*, „*Studia Filozoficzne*” 1988, t. 12, z. 277, s. 121–125. 19. *Z teorii filozofii przyrody i przyrodoznawstwa*, „*Fizyka w Szkole*” 1992, t. 38, z. 5, s. 259–263. 20. *Filozofia przyrody a kultura współczesna w: Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Lublin 1992, s. 164–168. 21. *Kontekst filozoficzny tzw. etyki środowiskowej w: Materiały II Ogólnopolskiej Konferencji: Ochrona Środowiska w nauczaniu i wychowaniu*, Lublin 1993, s. 85–87. 22. *Przedmiotowa i metaprzmiotowa problematyka filozofii przyrody – wyniki, osiągnięcia*, „*Przegląd Uniwersytecki*” 1994, t. 6, z. 3 (29), s. 14–15.

### c) Inne opracowania

1. *E. Becher* w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1976, t. II, kol. 168. 2. *M. Born*, tamże kol. 818. 3. *P. Bridgman*, tamże kol. 1074. 4. *A. Condolle*, tamże kol. 1310–1311. 5. *Dematerializacja* w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1979, t. III, kol. 1136–1137. 6. *J. Donat* w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1983, t. IV kol. 108. 7. *P. Duhem*, tamże kol. 343–344. 8. *Ekstrapolacja*, tamże kol. 826–827. 9. *Empiryzm w teorii nauki*, tamże kol. 970–972. 10. *Energetyzm*, tamże kol. 997–998. 11. *Fizyka w: Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1989, tom V kol. 308–310. 12. *Fizyki filozofia*, tamże kol. 311–312. 13. *E. Haeckel* w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1993, tom VI, kol. 466–467. 14. *N.R. Hanson*, tamże kol. 543. 15. *W. Heisenberg*, tamże kol. 640–641. 16. *H.L. Helmholtz*, tamże kol. 664–665. 17. *C.G. Hempel*, tamże kol. 673–674. 18. *Hilemorfizm*, tamże kol. 881–883. 19. *Hilozoizm*, tamże kol. 884. 20. *Feigl Herbert (1902–1988)*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, Warszawa 1994, t. II, s. 119–122.

Ponadto opublikował 37 recenzji rozpraw naukowych, w tej liczbie – 32 propozycje obcojęzyczne.

BERNARD HAŁACZEK

Urodził się 14 września 1936 r. w Katowicach. Studiował w latach 1954–59 filozofię i teologię w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie, a w latach 1960–64 filozofię przyrody na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie. Jego głównymi Nauczycielami filozofii tego okresu są Profesorowie: ks. K. Kłósak w Krakowie oraz ks. W. Sedlak w Lublinie, pod kierunkiem którego pisze pracę magisterską na temat antropogenezy w ujęciu Teilharda de Chardin. Jako asystent w Katedrze Biologii Teoretycznej KUL zostaje w 1966 r. skierowany na specjalistyczne studia z antropologii przyrodniczej. Te odbywa w Instytucie Antropologii Uniwersytetu Zuryskiego i kończy w 1972 r. rozprawą doktorską *Die Langknochen der Hinterextremität bei simischen Primaten*, której promotorem jest ówczesny Dyrektor Instytutu, Prof. Dr J. Biebert.

Po promocji na doktora filozofii w zakresie nauk przyrodniczych (tzw. Philosophie II) Uniwersytetu Zuryskiego odbywa kilkumiesięczne staże stypendiackie w kolejnych ośrodkach naukowych: w Institut d'Anthropologie de la Sorbonne w Paryżu, w Peabody Museum Yale University w New Haven, w Medical School University Witwatersrand w Johannesburgu oraz na Wydziale Teologii Uniwersytetu Regensburg. Kontakty naukowe kontynuuje w okresie późniejszym poprzez współudział w badaniach Uniwersytetu Lovańskiego nad odkryciami neolitycznymi z Masywu Chauveau w Belgii w latach 1980–83, poprzez wykłady gościnne na Uniwersytetach w Tübingen i Mainz w 1983 i 1989 r. oraz przez udział w redakcji mediolańskiego „KOS. Rivista di Scienza e Etica” i stałą współpracę z Instytutem Antropologii i Instytutem Socjologii Uniwersytetu Zuryskiego.

Z początkiem 1974 r. zostaje zatrudniony jako adiunkt na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Tu zdobywa w 1980 r. stopień doktora habilitowanego na podstawie dorobku naukowego recenzowanego przez Profesorów: Tadeusza Bielickiego, Tadeusza Dzierżykray–Rogalskiego, Kazimierza Kłósaka oraz Edouarda Boné z Uniwersytetu Lovańskiego w Louvain–La–Neuve. Tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych otrzymuje 12 listopada 1991 r. Na ATK zatrudniony jest od 1981 r. jako docent, od 1991 r. jako profesor nadzwyczajny. Od 1982 r. jest kierownikiem Katedry Historii i Filozofii Nauki, od 1992 r. kierownikiem Katedry Filozofii Człowieka. W latach 1981–84 pełni funkcję prodziekana, a w latach 1987–93 dziekana Wydziału. Poza pełnoetatową pracą na ATK jest od 1973 r. zatrudniony na wykładach zleconych z filozofii przyrody i filozofii człowieka w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach.

Do końca 1995 r. B. Hałaczek opublikował ponad siedemdziesiąt prac naukowych, z których jedna połowa ma charakter monograficznych rozpraw. Podejmuje w nich problematykę z pięciu grup tematycznych: 1) filogenezy człowieka; 2) historii paleoantropologii; 3) antropologii demograficznej; 4) ekofilozofii i bioetyki; 5) historii i filozofii nauki. Krytycznie, częściowo z odwołaniem do badań własnych, prezentuje aktualny stan wiedzy z zakresu przyrodniczej antropogenezy. Na przykładzie dwudziestowiecznych hipotez i teorii paleoantropologicznych ukazuje metodologiczne i historyczno–społeczne mechanizmy rozwojowe paradygmatów w obrębie szczegółowych nauk przyrodniczych. Na podłożu szerokich badań empirycznych ujawnia typowe zmiany i naczelną uwarunkowania w zachowaniach i nastawieniach prokreacyjnych współczesnego człowieka. Ponadto analizuje dylematy bioetyczne i zagrożenia ekologiczne

związane i narastające ze współczesnym potencjałem możliwości nauki i z nią wewnętrznje sprzężonej techniki.

## BIBLIOGRAFIA

### a) Monografie, studia i rozprawy

1. *Człowiek – animal symbolicum. Platforma przyrodniczo–teologicznego dialogu*, „Znak” 1971, t. 23, nr 199, s. 15–23.
2. *Die Langknochen der Hinterextremität bei simischen Primaten. Eine vergleichend–morphologische Untersuchung*. Inaugural–Dissertation, Juris Verlag, Zürich 1972, ss. 177.
3. *W poszukiwaniu ludzkiego przodka*, „Znak” 1973, t. 25, nr 233–234, s. 1546–1560.
4. *Człowiek w statycznym i dynamicznym poglądzie na świat*, „Śląskie Studia Historyczno–Teologiczne” 1974, t. 7, s. 197–206.
5. *Antropogeneza w teologii katolickiej XX wieku*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1975, t. 13, nr 2, s. 47–80.
6. *Proces hominizacji w zakresie kości długich kończyny dolnej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1975, t. 11, nr 2, s. 49–92.
7. *Wschodnioafrykańskie wykopiska człowiekowatych (Hominidae)*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*. Pod red. K. Kłósaka, ATK, Warszawa 1976, t. 1, s. 141–168.
8. *Filogenetyczne zaczątki ludzkiej inteligencji*, „Studia Philosophiae Christianae” 1977, t. 13, nr 1, s. 187–202.
9. *Człowiek w kontekście sukcesów nauki*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*. Pod red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1978, s. 421–432.
10. *Metodologiczne uwarunkowania przyrodniczej antropogenezy*, „Studia Philosophiae Christianae” 1979, t. 15, nr 1, s. 117–138.
11. *Wielość przyrodniczych koncepcji antropogenezy*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*. Pod red. K. Kłósaka, ATK, Warszawa 1979, t. 2, s. 265–297.
12. *Filogenetyczne zaczątki rodziny Hominidae*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*. Pod red. K. Kłósaka, ATK, Warszawa 1979, t. 3, s. 153–177.
13. *Współczesne problemy antropogenezy przyrodniczej*, w: *Zarys filozofii ożywionej*. Pod red. S. Mazierskiego, KUL, Lublin 1980, s. 87–110.
14. *Historyczne zaczątki australopitekalnej koncepcji antropogenezy*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*. Pod red. K. Kłósaka, ATK, Warszawa 1982, t. 4, s. 293–337.
15. *Australopitekalna koncepcja antropogenezy*. Studium historycznokrytyczne, Warszawa ATK, ss. 172.
16. *Mechanizm ewolucji w ujęciu P. Teilharda de Chardin*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*. Pod red. K. Kłósaka, ATK, Warszawa 1983, t. 5, s. 89–102.
17. *Les restes osseux humains de la Grotte CH 1–76*, w: É. Boné et al., *Nouvelle contribution a l'anthropologie et a la préhistoire du Massif de Chauveau* (Godinnesur–Meuse, Belgique), „Bulletin de la Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire” 1983, t. 94, s. 16–24.
18. *Mechanizm rozwoju paleoantropologii w świetle historii Człowieka z Piltown*, „Studia Philosophiae Christianae” 1983, t. 19, nr 1, s. 53–81.
19. *Rozwój paleoantropologii w świetle drzew rodowych człowieka*, „Studia Philosophiae Christianae” 1984, t. 20, nr 1, s. 55–96.
20. *Antropologiczna „fizyka” Teilharda de Chardin*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, z. 3, s. 273–288.
21. *Hipotetyczne elementy w przyrodniczej nauce o powstaniu i zaczątkach człowieka*, „Collectanea Theologica” 1985, t. 55, fasc. 4, s. 5–13.
22. *Das Hypothetische der naturwissenschaftlichen Aussagen über den Ursprung und die Entstehung des Menschen*, „Collectanea Theologica” 1985, t. 55, fasc. spec., s. 107–115.
23. *Nauka w poszukiwaniu etyki*, „Collectanea Theologica” 1988, t. 58, fasc. 2, s. 39–50.
24. *Mieć dziecko? Antropologiczna problematyka postaw*

*prokreacyjnych*, Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1989, ss. 124. 25. *Uwarunkowania dzietności kobiet w Polsce* (z K. Ostrowska), Centralny Program Badań Podstawowych, Warszawa 1990, ss. 104. 26. *Australopithecus afarensis z Hadar i Laetoli*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1991, t. 27, nr 1, s. 5–24. 27. „*Oddolna*” antropologia filozoficzna P. Teilharda de Chardin i J. Monoda, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1991, t. 27, nr 2, s. 179–191. To samo w „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 1991, t. 22, s. 187–209. 28. *Paradygmat australopitekajnej filogenezy człowieka*, w: *Człowiek w perspektywie ujęć biokulturowych*. Pod red. J. Piontek, A. Wierciński, UAM, Poznań 1993, s. 73–92. 29. *Spoleczno-ekonomiczne uwarunkowania postaw pro i antyaborcyjnych* (z K. Ostrowska i F. Höpflinger), „*Studia Philosophiae Christianae*” 1993, t. 29, nr 1, s. 31–55. 30. *Die Abtreibungsfrage im Kontext bio-psychologischer Ausstattung* (z F. Höpflinger), *Studia Philosophiae Christianae*, t. 29, nr 2, s. 51–71. 31. *Die Abtreibungsfrage im Kontext ethisch-religiöser Haltung* (z F. Höpflinger), „*Collectanea Theologica*” 1994, t. 64, fasc. spec., s. 171–197. 32. *Dlaczego aborcja. Polsko-niemiecko-szwajcarskie badania nad uwarunkowaniami postaw pro- i antyaborcyjnych* (z K. Ostrowska i F. Höpflinger) ATK, Warszawa 1994, ss. 155. 33. *Die Abtreibungsfrage. Ein Drei-Länder-Vergleich über die Einstellung zum Schwangerschaftsabbruch* (z F. Höpflinger, K. Ostrowska), ATK, Warszawa 1994, ss. 136. 34. *Aksjologiczna koncepcja nauki podłożem postulatu etyki uniwersalnej*, w: *Czy jest możliwa etyka uniwersalna?* Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej. Pod red. J. Sekuły, Siedlce WSRP, s. 129–140. 35. *Co ekologię z bioetyką łączy...*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1994, t. 30, nr 2, s. 135–150. 36. *Wspólnota problemów ekologiczno-bioetycznych*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 1995, t. 25–26, s. 149–161.

## b) Artykuły i komunikaty naukowe

1. *Celowość w biologii*, „*Homo Dei*” 1959, t. 27, nr 6, s. 930–931. 2. *Materiażywiona a nieżywiona*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1965, t. 8, nr 1, s. 106. 3. *Nad Teilhardem de Chardin*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1966, t. 9, nr 1–2, s. 184–185. 4. *Mechanizmy ewolucji biologicznej*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1966, t. 9, nr 1–2, s. 186–187. 5. *Theologie und biologische Entwicklungslehre*, „*Orientierung*” 1967, t. 31, nr 23–24, s. 278–279. 6. *Streit um den ersten Menschen*, „*Orientierung*” 1973, t. 37, nr 7, s. 74–75. 7. *Die Tier-Mensch Uebergangsform in Südafrika*, „*Orientierung*” 1973, t. 37, nr 19, s. 218–220. 8. *Wokół biologicznej specyfiki człowieka*, „*Znak*” 1976, t. 28, nr 265, s. 1043–1048. 9. *Najnowsze odkrycia paleoantropologiczne w Afryce i ich znaczenie dla filogenezy człowiekowatych* (z F. Rosiński), w: *Badania populacji ludzkich na materiałach współczesnych i historycznych*. Pod red. A. Malinowski, UAM, Poznań 1976, s. 161–168. 10. *Filogeneza człowieka w świetle wschodnioafrykańskich wykopalisk*, „*Przegląd Antropologiczny*” 1977, t. 43, z. 2, s. 395–403. 11. *Problematyka dymorfizmu płciowego plio-plejstocentrycznych Hominidae*, „*Przegląd Antropologiczny*” 1981, t. 47, z. 2, s. 301–307. 12. *Pochodzenie człowieka – Aspekt przyrodniczo-filozoficzny*, w: *Katolicyzm A – Z*. Pod red. Z. Pawlak, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1982, s. 63–64. 13. *Rodolfo Bozzi: La fondazione metafisica del diritto in Georges Kalinowski* (Jovene, Napoli 1981), „*Studia Philosophiae Christianae*” 1983, t. 19, nr 1, s. 176–178. 14. *P. Poupart: Galileo Galilei. 350 ans d'histoire 1633–1983* (Desclée, Tournai 1983), „*Studia Philosophiae Christianae*” 1985, t. 21. 15. *Wkład bioetyki w problematykę bezpieczeństwa ekologicznego*, „*Zeszyty Naukowe AWF we Wrocławiu*” 1987, nr 47,

s. 61–67. 16. *Filozoficzne aspekty ekologii* (z M. Lubańskim), „Chrześcijanin a Współczesność” 1988, t. 5(31), s. 11–17. 17. *Il comportamento procreativo come problema antropologico*, w: *Scienza ed Etica nella Centralita dell’Uomo*. Pod red. P. Cattorini, F. Angeli, Milano 1990, s. 101–107. 18. *Książd Klószak – polskim Teilhardem de Chardin*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1992, t. 28, nr 2, s. 9–13. 19. *Homo sapiens*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, 1993, t. 6, s. 1192–1193. 20. *Świadomość i wychowanie ekologiczne w pracach Specjalności „Ekologia człowieka i Bioetyka” Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK* (z Zb. Łepko), w: *Materiały II Ogólnopolskiej Konferencji „Ochrona środowiska w nauczaniu i wychowaniu*. Pod red. M.R. Dudzińska, L. Pawłowski, 1993, s. 639–640. 21. *Justification personnelle et qualification ethique de l’avortement*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1995, t. 31, nr 2, s. 189–193.

### c) Skrypty i podręczniki

*U progów ludzkości. Podręcznik przyrodniczej antropogenezy*, Warszawa 1991  
ATK, ss. 120.

### d) Inne opracowania

1. *Camus – człowiekiem szukającym*, „*Homo Dei*” 1960, t. 29, nr 4, s. 625–627. 2. *„Dlaczego” – na indeksie?*, „*Tygodnik Powszechny*” 1963, t. 17, nr 13. 3. *Der Theologe fragt anders*, „*Orientierung*” 1968, t. 32, nr 13–14, s. 159–161. 4. *Wie wahr sind Sätze?*, „*Orientierung*” 1971, t. 35, nr 10, s. 115–117. 5. *Antropologia Zmartwychwstania*, „*Tygodnik Powszechny*” 1976, t. 30, nr 16. 6. *Czy nauka zagubiła człowieka*, „*Tygodnik Powszechny*” 1977, t. 31, nr 16. 7. *Jak słowo człowiekiem się staje*, „*Tygodnik Powszechny*” 1979, t. 33, nr 4. 8. *Wiarą wzbogacona nauka. W setną rocznicę urodzin Teilharda de Chardin*, „*Gość Niedzielny*” 1981, t. 58, nr 29. 9. *Poznać Boga i duszę ludzką. Wspomnienie o Ks. Kazimierzu Klószaku*, „*Gość Niedzielny*” 1982, t. 59, nr 15. 10. *W poszukiwaniu przeszłości człowieka* (Wywiad Dariusza Sobkowicza), „*Za i Przeciw*” 1987, nr 49(1594). 11. *Nauka a dobro człowieka*, „*Ład*” 1988, t. 6, nr 27(196).

### e) Przekłady

1. N.A. Luyten: *Koncepcja człowieka w naukach przyrodniczych*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1984, t. 20, nr 2, s. 133–142. 2. F. Furger: *Jak podstawowe normy etyczne wprowadzać na teren badań naukowych*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1984, t. 20, nr 2, s. 142–149. 3. E. Boné: *Manipulacja człowiekiem*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1984, t. 20, nr 2, s. 149–153.

## Przegląd czasopism

Zestawił W. Mincer

### I

**American Philosophical Quarterly**, 34 (1997) nr 1–2. AXTELL G.: Recent work on virtue epistemology (nr 1); CRAIG W.L.: Is presentness a property? (nr 1); BREWER B.: Foundations of perceptual knowledge (nr 1); WYMA K.D.: Moral responsibility and leeway for action (nr 1); OSHANA M.A.L.: Ascriptions of responsibility (nr 1); McGREW L.M., McGREW T.J.: Level connections in epistemology (nr 1); CLARKE S.: I believe in miracles (nr 1); KORCZ K.A.: Recent work on the basing relation (nr 2); KOONS R.C.: A new look at the cosmological argument (nr 2); ERIKSSON B.: Utilitarianism for sinners (nr 2); ZIMMERMAN M.J.: A plea for accuses (nr 2); PRIMORATZ I.: Sexual perversion (nr 2); EDIDIN A.: Eternal verities: timeless truth, ahistorical standards, and the one true story (nr 2); HUNT D.P.: Two problems with knowing the future (nr 2); THALOS M.: Self-interest, autonomy, and the pre-suppositions of decision theory (nr 2).

### II

**Environmental Ethics**, 19 (1997) nr 1–3. GAARD G.: Ecofeminism and wilderness (nr 1); LUKE B.: A critical analysis of hunter's ethics (nr 1); O'NEIL R.: Intrinsic value, moral standing, and species (nr 1); SHAW B.: A virtue ethics approach to Aldo Leopold's land ethics (nr 1); GLASSER H.: On Warwick Fox's assessment of deep ecology (nr 1); NORTON B.G.: Convergence and contextualism: some clarifications and a reply to Steverson (nr 1); GRANT D.S. II: Religion and the left: the prospects of a

Green Coalition (nr 2); BLIESE J.R.E.: Traditionalist conservatism and environmental ethics (nr 2); KOHÁK E.: Varieties of ecological experience (nr 2); COX D.: On the value of natural relations (nr 2); HAYDEN P.: Gilles Deleuze and naturalism: a convergence with ecological theory and politics (nr 2); WENZ P.: Philosophy class as commercial (nr 2); NORTON B.G., HANNON B.: Environmental values: a place-based approach (nr 3); VERBURG R.M., WIEGEL V.: On the compatibility of sustainability and economic growth (nr 3); KWIATKOWSKA-SZATZSCHEIDER T.: From the Mexican Chiapas crisis: a different perspective for environmental ethics (nr 3); WESTRA L.: Why Norton's approach is insufficient for environmental ethics (nr 3); CHENEY J.: Naturalizing the problem of evil (nr 3).

### III

**Ethics**, 107 (1996/1997) nr 3–4. MCCARTHY D.: Rights, explanation, and risks (nr 3); DILLON R.S.: Self-respect: moral, emotional, political (nr 3); LEITER B.: Nietzsche and the morality critics (nr 3); BOONIN-VAIL D.: A defense of „A defense of abortion”: on the responsibility objection to Thomson's argument (nr 3); SHAVER R.: Sidgwick's false friends (nr 3); BERTRAM Ch.: Political justification, theoretical complexity, and democratic community (nr 4); SHAFER-LANDAU R.: Moral rules (nr 4); MINTOFF J.: Rational cooperation, intention, and reconsideration (nr 4); OKSENBERG RORTY A.: The social and political sources of akrasia (nr 4); KEKES J.: A question for egalitarianism (nr 4).

tarians (nr 4); ISAACS T.: Cultural context and moral responsibility (nr 4); DARWALL S.: Learning from Frankena: a philosophical remembrance (nr 4).

#### IV

**Journal of Philosophical Logic**, 26 (1997) nr 3-5. FITTING M.: A theory of truth prefers falsehood (nr 3); HARDY J.: Three problems for the singularity theory of truth (nr 3); SCHWARTZ Th.: *De re* language, *de re* eliminability, and the essential limits of both (nr 3); WOLTER F.: A note on the interpolation property in tense logic (nr 3); JOHNSON F.: Extended Gergonne syllogisms (nr 3); PIZZI C., WILLIAMSON T.: Strong Boethius' thesis and consequential implication (nr 3); DÖRING F.: The Ramsey test and conditional semantics (nr 4); MORTENSEN Ch.: The Leibniz continuity condition, inconsistency and quantum dynamics (nr 4); SURENDONK T.J.: Canonicity for intensional logics without iterative axioms (nr 4); KAMINSKI M.: The elimination of *De re* formulas (nr 4); HANSSON S.O.: Situationist deontic logic (nr 4); GEMES K.: A new theory of content II: model theory and some alternatives (nr 4); BOOLOS G.: Constructing Cantorian counterexamples (nr 5); KUTSCHERA T. von:  $T \times W$  completeness (nr 5); ROEPER P.: Region-based topology (nr 5); DAMNJANOVIC Z.: Elementary realizability (nr 5); HUMBERTSTONE I.L.: Singularity extensional connectives: a closer look (nr 5).

#### V

The **Journal of Philosophy**, 93 (1996) nr 11-12. MCGINN C.: Another look at color (nr 11); WILLIAMSON T.: Cognitive homelessness (nr 11); CUMMINS R.: Systematicity (nr 12); D'ARMS J.: Sex, justice, and the theory of games (nr 12).

The **Journal of Philosophy**, 94 (1997) nr 1-3. VALLENTYNE P., KAGAN S.: Infinite value and finitely value theory (nr 1); BLACHOWICZ J.: Analog representation beyond mental imagery (nr 2); VAN FRAASSEN B.: Elgin on Lewis's Putnam's paradox (nr 2); KYBURG H.E. Jr.: The rule of adjunction and

reasonable inference (nr 3); ROORDA J.: Fallibilism, ambivalence, and belief (nr 3).

#### VI

**\*Journal of the History of Ideas**, 58 (1997) nr 1-3. LAHEY S.E.: Wyclif on rights (nr 1); NADLER S.: Descartes's Demon and the madness of Don Quixote (nr 1); PFIZENMAIER Th.C.: Was Isaac Newton an Arian ? (nr 1); MOLIVAS G.I.: Richard Price, the debate on free will, and natural rights (nr 1); WISNER D.A.: Ernst Cassirer, historian of the will (nr 1); GREENE R.A.: Instinct of nature: natural law, synderesis, and the moral sense (nr 2); MAIA NETO J.R.: Academic skepticism in early modern philosophy (nr 2); FITZMAURICE A.: Classical rhetoric and the promotion of the hew world (nr 2); MILNER B.: Francis Bacon: the theological foundations of *Valerius Terminus* (nr 2); MALET A.: Isaac Barrow on the mathematization of nature: theological voluntarism and the rise of geometrical optics (nr 2); BOUCHER D.: The significance of R.G. Collingwood's *Principles of history* (nr 2); ELTON W.R.: Aristotle's *Nicomachean ethics* and Shakespeare's *Troilus and Cressida* (nr 2); RAPPAPORT R.: Questions of evidence: an anonymous tract attributed to John Toland (nr 2); BEJCYZ I.: *Tolarantia*: a medieval concept (nr 3); WILLISTON B.: Descartes on love and/as error (nr 3); SCOTT D.: Leibniz and the two clocks (nr 3); MULSOW M.: Eclecticism or skepticism ? A problem of the early Enlightenment (nr 3); PALTÍ E.J.: In memoriam: Hans Blumenberg (1920-1996), an unended quest (nr 3).

#### VII

**Mind**, 106 (1997) nr 423. BEZUIDENHOUT A.: Pragmatics, semantic underdetermination and the referential/attributional distinction; BYRNE A., HAJEK A.: David Hume, David Lewis, and decision theory; CAPPELEN H., LEPORE E.: Varieties of quotation; HEATH J.: Foundationalism and practical reason; KALDERON M.E.: The transparency of truth; MILLIKAN R.G.: Images of identity: in search of modes of presentation; PEACOCKE Ch.: Metaphysical necessity: understanding, truth and

epistemology; KOVACH A.: Deflationism and the derivation game; McGRATH M.: Reply to Kovach.

### VIII

**Revue philosophique de la France et de l'Étranger**, 122 (1997) nr 1–2. Grande-Bretagne 1700: LAGRÉE J.: „Arianisme mitigé” ou apologétique nouvelle? (nr 1); BRUGÈRE F.: Shaftesbury: esquisse d'un manifeste théiste dans *L'Enquête* (nr 1); HUTTON S.: La philosophie

comme *ancilla theologiae* chez Stillingfleet (nr 1); SINA M.: L'apologétique de Samuel Clarke (nr 1); VIENNE J.–M.: Les rapports entre raison et foi ... la lumière de la métaphore de la vision (nr 1); Psychologisme: BONNET Ch.: La fable du psychologisme de Fries (nr 2); FREULER L.: L'explication psychologique de la logique est-elle circulaire? (nr 2); DOKIC J.: Compétence sémantique et psychologie du raisonnement (nr 2); CHIESA C.: Wittgenstein et la fin du psychologisme (nr 2); CORAZZA E.: Référence directe et psychologisme (nr 2); LAPLANCHE J.: La psychanalyse: mythe et théorie (nr 2).



## Zapiski bibliograficzne (Bibliographical Notes) za rok 1995/1996 oraz uzupełnienia z lat poprzednich Zestawił W. Mincer

### a) Prace opublikowane w Polsce (Polish publications)

Filozofia w ogóle  
(Philosophy in general)

**Andrzejuk A.:** Dlaczego należy uprawiać tomizm. – *Stud. Pelp.* 25 (1996) s. 195–199.

**Bronk A., Majdański S.:** Klasycyzm filozofii: w rozumieniu szkoły lubelskiej. – *Ethos* 1996 nr 3/4 s. 129–144.

**Czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej?** (dyskusja): Józef Niżnik [i in.]. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 77–106.

**Domański J.:** Metamorfozy pojęcia filozofii; przeł. z fr. Z. Mroczkowska i M. Bujko. Warszawa: IFiS PAN, 1996 – XIII, 97 s. (Renesans i Reformacja: studia z historii filozofii i idei, 15).

**Garewicz J.:** Filozofia i nauka. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 107–114.

**Gilson E.:** Egzystencjalne granice filozofii. Tł. z fr. – *Spol. Otwarte* 1996 nr 12 dod. s. I–XII.

**Kriegelstein W.:** Transcendental perspectivism: the road to universalism. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 3 s. 69–87.

**Kuksewicz Z.:** Fragment wspomnień. – *Stud. Socjol.* 1996 nr 3 s. 21–23. [Inst. Filoz. i Socjol. PAN].

**Maryniak B.:** Jubileusz łódzkiego środowiska filozoficznego. – *Ruch Filoz.* 1996 nr 4 s. 493–495.

**Mironiuk J.:** W przyjaźni z mądrością: słownik filozofii i pojęć ogólnohumanistycznych. Gdynia: Wyż. Szk. Mor., 1996 – XIII, 162 s.

**Morawski S.:** Paradygmat filozofowania. Tł. z ang. – *Ethos* 1996 nr 1/2 s. 125–130.

**Nowicki A.:** Filozofia snów jako część systemu filozofii kultury. – *Ann. UMCS Sect. I* 20 (1995) s. 11–40. Sum.

**Piątek Ł.:** Problemy z problemami filozofii: (o fundamentach filozofii). – *Nauki Hum.* 2 (1996) s. 99–112. Sum.

**Pycka W.:** Filozofia a sny. – *Ann. UMCS Sect. I* 20 (1995) s. 95–104. Sum.

**Ryle G.:** Język potoczny. Tł. z ang. – *Principia* 15 (1996) s. 57–77. [Argumentacja filozoficzna].

**Schaff A.:** Instytut Filozofii i Socjologii PAN: fragment wspomnień. – *Stud. Socjol.* 1996 nr 3 s. 5–15.

**Swieżawski S.:** Filozofia klasyczna to filozofia metafizyczna. Rozm. przepr. J. Merecki. – *Ethos* 1996 nr 3/4 s. 253–260.

Teksty źródłowe i ich przekłady  
(Sources and their translations)

**Flavius Filostratos:** Żywot Apoloniusza z Tyany: tł. I. Kania. – *Lit. na Świecie* 1996 nr 8/9 s. 263–316.

**Myśli etyczne Epikura z Samos: sentencje watykańskie.** Tł. K. Pawłowski. – *Meander* 1996 nr 7/8 s. 363–369. Summar.

**Nietzsche F.:** *Ecce homo: jak się staje, czym się jest; przeł. i przedm. opatr. B. Baran.* Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński, 1996 – 135 s.

Historia filozofii  
(History of philosophy)

**Głombik Cz.:** Polacy i getyngijski ruch fenomenologiczny. – *Kwart. Filoz.* 1996 z. 3 s. 105–132.

**Kuderowicz Z.:** Le tournant kantien dans l'interprétation du cartésianisme. Tł. – *Idea* 8 (1996) s. 71–91.

**Kulturowe** konteksty idei filozoficznych. Red. A. Pałubicka. Poznań: Inst. Filoz. UAM, 1997 – 204 s.

**Kurdziałek M.:** Jaką rolę pełniła filozofia w różnych epokach historycznych. – *Ethos* 1996 nr 3/4 s. 81–105.

**Matuszczyk E.:** Berdiaeff critique de Descartes. Tł. – *Idea* 8 (1996) s. 93–105.

**Musiał D.:** Pitagoreizm: zarys problematyki. – *Meander* 1996 nr 7/8 s. 353–362. Summar.

**Obermüller K.:** Melancholia: panorama historyczna (od starożytności po renesans). Tł. – *Ogród* 1994 nr 4 s. 297–316.

**Odźga R.:** Próba oceny wyników dyskusji na linii: orientacja marksistowska – szkoła lwowsko-warszawska (lata 50). – *Nauki Hum.* 2 (1996) s. 87–97. Sum.

**Reale G.:** O filozofii starożytnej: kilka uwag wstępnych. Tł. – *Ethos* 1996 nr 3/4 s. 106–128.

**Szotek B.:** Marian Massonius o litewskich źródłach polskiego romantyzmu. – *Fol. Philos.* 14 (1996) s. 127–137. Sum.

**Tradycja i postęp:** studia z historii filozofii. Red. B. Andrzejewski. Poznań: Inst. Filoz. UAM, 1997 – 294 s.

Współczesne  
kierunki filozoficzne  
(Contemporary philosophical trends)

**Banasiak B.:** Alternatywa myśli współczesnej: byt człowieka albo byt języka. – *Nowa Kryt.* 6 (1995) s. 5–28.

**Boeder H.:** Wymiar postmodernizmu. Tł. z niem. – *Ethos* 1996 nr 1/2 s. 101–115.

**Bronk A.:** Krajobraz postmodernistyczny. – *Ethos* 1996 nr 1/2 s. 79–100.

**Chmielewski A.:** Postmodernizm czyli o sztuce filozoficznej konwersacji. – *Ethos* 1996 nr 1/2 s. 191–198. [Richard Rorty].

**Dziśiów Ł.:** Filozoficzny model modernizmu. – *Zesz. Nauk. Uniw. Szczec. Filoz.* 6 (1996) s. 43–67. Sum.

**Grzegorzcyk A.:** Postmodernizm przeciwko prawdzie. – *Ethos* 1996 nr 1/2 s. 150–159.

**Kwiek M.:** Rorty's elective affinities: the new pragmatism and postmodern thought. Poznań: Inst. Filoz. UAM, 1996 – 302 s.

**Mackiewicz W.:** Postmodernizm a determinizm: w sprawie filozofii (nie)naukowej. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 115–122.

**Morawski S.:** Bibliografia dotycząca pozycji zagranicznych, które rozważają problematykę postmodernizmu i postmoderny. – *Kult. Współcz.* 1996 nr 3/4 s. 55–69.

**Okolowski P.:** O pewnej wersji naturalizmu antropologicznego: (wokół hermeneutyki Zygmunta Bauman). – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 127–142.

**Pawlak Z.:** Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego. – *Aten. Kapł.* 127 (1996) z. 3 s. 355–368.

**Perkowska H.:** Dekonstrukcja pojęcia odpowiedzialności. – *Zesz. Nauk. Uniw. Szczec. Filoz.* 6 (1996) s. 5–24. Sum. [J. Derrida o poglądach filozoficznych J. Patočki].

- Rensenbrink J.:** In the wake of postmodernism: can a new universal emerge? – *Dialog. a. Univers.* 1995 nr 11/12 s. 61–73.
- Ricoeur P.:** Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla... Tł. – *Kwart. Filoz.* 1996 z. 3 s. 149–181.
- Szahaj A.:** Co to jest postmodernizm? – *Ethos* 1996 nr 1/2 s. 63–78.
- Uniwersalny** wymiar hermeneutyki. Red. A. Przyłębski. Poznań: Fund. "Humaniora", 1997 – 152 s.
- Wierzicki A.:** Postmodernizm czyli kłopoty z moderną. – *Ethos* 1996 nr 1/2 s. 116–124.
- Wolsza K.:** Prawda i racjonalność w obliczu postmodernistycznych wyzwań. – *Stud. Teol.–Hist. Śl. Opol.* 16 (1996) s. 327–338.
- Ziemiński I.:** Postmodernizm a dylematy człowieka. – *Ethos* 1996 nr 1/2 s. 141–149.
- Monografie o filozofach  
i pisarzach filozofujących  
(Monographs on philosophers)
- Dzielska M.:** Boski mąż: na marginesie Księgi Filostrata [Apoloniusz z Tiany]. – *Lit. na Świecie* 1996 nr 8/9 s. 320–326.
- Żółtowska I.:** Apoloniusz z Tiany. – *Gnosis* 8 (1996) s. 50–57.
- Kulczycki J.:** Problem psychofizyczny w filozofii Henryka Bergsona. Kraków: WSP, 1996 – 193 s. (Prace Monograficzne / Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Krakowie, 214).
- Luty A.:** Między Wschodem a Zachodem: przyczynek do intelektualnej historii Mikołaja Bierdiajewa. – *Nauki Hum.* 2 (1996) s. 49–61. Sum.
- Potępa M.:** Wprowadzenie do filozofii Hansa Blumenberga. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 239–252.
- Przebinda G.:** Mikołaj Czernyszewski – późny wnuk Oświecenia. Katowice: "Śląsk", 1996 – 102 s.
- Kopania J.:** Les perspectives cartésiennes du XXI siècle. Tł. [Descartes]. – *Idea* 8 (1996) s. 15–25.
- Aniszczenko E.:** Kulturalizm Henryka Elzenberga. – *Zesz. Lit.* 1996 nr 4 s. 114–118.
- Elzenberg H.:** Z listów do Zbigniewa Herberta. – *Zesz. Lit.* 1996 nr 4 s. 119–126.
- Benisz H.:** Pomiędzy mądrością a głupotą. [Erazm z Rotterdamu]. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 167–176.
- Dziśiów Ł.:** Paul Karl Feyerabend a tendencja modernistyczna. Szczecin: Uniw. Szczec., 1996 – 179 s. (Rozprawy i Studia/ Uniwersytet Szczeciński, 236).
- Feyerabend P.K.:** Zabijanie czasu; przekł. T. Bieroń. Kraków: "Znak", 1996 – 185 s. (Autobiografie).
- Wójtowicz K.:** Filozofia Kurta Gödla. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 149–159.
- Jadczak R.:** Jubileusz siedemdziesięcioletnia urodzin Profesora Leona Gumańskiego. – *Ruch Filoz.* 1996 nr 4 s. 497–501.
- Dworak T.Z.:** Uroczystość nadania ks. prof. Michałowi Hellerowi doktoratu honoris causa Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. – *Urania* 1996 nr 10 s. 279–280.
- Chrudzimski A.:** Teoria intencjonalności Edmunda Husserla. – *Kwart. Filoz.* 1996 z. 3 s. 89–103.
- Zabieglik S.:** U źródeł filozofii Franciszka Hutchesona. – *Zesz. Nauk. PGdań. Filoz.* 2 (1996) s. 91–112. Sum.
- Majewska Z.:** Książeczka o Ingardenie: szkic biograficzny. Lublin: UMCS, 1995 – 94 s.
- Żabski E.:** Profesor Bogusław Iwanuś. – *Ruch Filoz.* 1996 nr 4 s. 475–478. Bibliogr.
- Ziemski P.:** O systemowym ujęciu "Krytyk" Immanuela Kanta. – *Zesz. Nauk. Uniw. Szczec. Filoz.* 6 (1996) s. 77–89. Sum.

**Filozofia** i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego: materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. Red. S. Jedynak. Radom: Radom. Tow. Nauk., 1995 – 254 s. Bibliogr.

**Borowska E.:** Marksowska analiza formacji azjatyckiej i jej filozoficzne konsekwencje: Marks jako filozof transcendentalny. – *Nowa Kryt.* 6 (1995) s. 51–65.

**Jadczak R.:** Marian Massonius – wileński filozof i pedagog. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 265–274.

**Książd** prof. dr Konstanty Michalski – życie i działalność: materiały posesyjne. Do dr. przygot. J. Śliwiok. Katowice: Górnośl. Tow. Przyj. Nauk, 1996 – 94 s. Bibliogr.

**Bieńkowska E.:** Twórczość przeciw samotności [Nietzsche]. – *Prz. Polit.* 32 (1996) s. 38–45.

**Pieter J.:** Czasy i ludzie. Toruń: A. Marszałek, 1997 – 558 s. (Pamiętniki, Biografie, Wspomnienia).

**Moroz H., Kowolik P.:** Profesor Maria Przetacznik–Gierowska nie żyje (1920–1995). – *Chowanna* 1996 t. 1/2 s. 99–101.

**Szczyrba S.:** Kapłan – Uczony – Pedagog Szczepan Witold Ślaga (1934–1995). – *Ruch Filoz.* 1996 nr 4 s. 481–491. [Także nekr. przez tegoż. – *Łódz. Stud. Teol.* 4 (1995) s. 257–260].

**Kijowski R.:** Od pojęcia wczucia do teorii osoby: powolne odkrywanie filozofii Edith Stein w obszarze języka niemieckiego. – *Stud. Teol.–Hist. Śl. Opol.* 16 (1996) s. 315–325.

**Tarski J.:** Philosophy in the creativity of Alfred Tarski. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 1/2 s. 157–159.

**Chenu M.D.:** Święty Tomasz z Akwinu i teologia; przekł. A. Ziernicki, W. Szymona; wstęp J. Salij. Kraków: "Znak", 1997 – 182 s. (Teologia Żywa).

**Pietrkiewicz I.:** Publikacje Bronisława Ferdynanda Trentowskiego i ich krytyka na łamach czasopism wielkopolskich w latach 1840–1845. – *Rocz. Bibl.* 1996 z. 1/2 s. 51–60. Zsfg.

#### Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

**Bańka J.S.:** Pytanie ontologiczne i problem czasu. – *Fol. Philos.* 14 (1996) s. 35–40. Sum.

**Błaszczak P.:** Ingarden o czasie. Cz. 1. – *Kwart. Filoz.* 1996 z. 3 s. 33–61.

**Czernecka B.:** Modalność a rzeczywistość. – *Zesz. Nauk. KUL* 1995 nr 3/4 s. 85–107. Sum.

**Fiut I.S.:** Negacja i niebyt: ujęcie systemowe Georga W.F. Hegla i Martina Heideggera. Kraków: Krak. Klub Art.–Lit., 1997 – 216 s.

**Judycki S.:** Współczesne odmiany materializmu: identyczność psychofizyczna, superweniencja, eliminacjonizm. – *Zesz. Nauk. KUL* 1995 nr 3/4 s. 49–61. Sum.

**Kondrat K.:** God and the eternal truths: an analytical examination of Cartesian doctrine. – *Idea* 8 (1996) s. 107–115.

**Kowalski M.T.:** Poznanie Boga w myśli Leszka Kołakowskiego. – *Stud. Pelp.* 25 (1996) s. 201–232.

**Mordka A.:** Istnienie czy sposób istnienia: kontrowersje wokół przedmiotu badań Ingardenowskiej ontologii egzystencjalnej. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 43–51.

**Nowak L.:** Z metafizyki idealizacji. – *Principia* 15 (1996) s. 81–98.

**Pagór K.:** Problem Absolutu w filozofii Leszka Kołakowskiego. – *Zesz. Nauk. KUL* 1995 nr 3/4 s. 27–47. Sum.

**Pawlicki S.:** Metafizyka; ed. dokonał, wst. i posł. opatrł. M. Mylik. Warszawa: "Palabra", 1997 – XI, 85 s.

**Perzanowski J.:** W stronę psychoontologii. Tł. – *Filoz. Nauki* 1995 nr 1/2 s. 15–24.

**Salgueiro A.B.:** The metaphysics of meaning according to Jerry A. Fodor. – *Ruch Filoz.* 1996 nr 4 s. 517–523.

**Turek J.:** Czynniki czasowe w związkach przyczynowych. – *Rocz. Filoz.* 1996 z. 3 s. 35–57. Sum.

**Uemura J.N.:** On the necessity of universals. – *Dialog. a. Univers.* 1995 nr 11/12 s. 53–59.

**Wieczorek K.:** W poszukiwaniu niepowątpiewalnego doświadczenia realnego bytu. – *Fol. Philos.* 14 (1996) s. 53–65. Sum.

**Wojtysiak J.:** O pojęciu istoty. – *Zesz. Nauk. KUL* 1995 nr 3/4 s. 63–83. Sum.

**Wolsza K.:** Problematyka Boga w wykładzie metafizyki. – *Ruch Filoz.* 1996 nr 4 s. 563–570.

**Zdybicka Z.:** Partycypacja bytu w ujęciu Platona. – *Dydak. Lit.* 16 (1996) s. 11–26.

**Ziemiński I.:** Zagadnienie nieśmiertelności duszy. Cz. 1. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 53–61.

#### Filozofia języka (Philosophy of language)

**Borowczyk L.:** Między platońsko–logiczną koncepcją języka a pragmatyczną komunikacją: kilka refleksji nad tym, jak teorie Fregego i Wittgensteina implikują rzeczywistość edukacyjną. – *Dydak. Lit.* 16 (1996) s. 113–122.

**Łukaszyński J.:** Inkontrologiczna koncepcja języka a problem racjonalizmu. Cz. 1. – *Nauki Hum.* 2 (1996) s. 63–85.

**Poser H.:** Język formalny i język naturalny u Leibniza. Tł. – *Ruch Filoz.* 1996 nr 4 s. 525–537.

**Święczkowska H.:** La perspective platonicienne sur la langue chez Descartes et chez Leibniz. Tł. – *Idea* 8 (1996) s. 57–70.

#### Teoria poznania (Epistemology)

**Bańka J.:** Nanofilozofia i poznanie a recentiori. – *Fol. Philos.* 14 (1996) s. 7–25. Sum.

**Chrudzimski A.:** W sprawie Ingardenowskiej koncepcji intuicji przeżywania. – *Principia* 15 (1996) s. 137–152.

**Czarnocka M.:** Podmiot – twórca czy destruktor wiedzy? – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 31–41.

**Ingarden R.:** Niektóre kierunki współczesnej teorii poznania. – *Kwart. Filoz.* 196 z. 3 s. 133–147.

**Kolakowski L.:** Karl Marx and the classical definition of truth. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 1/2 s. 5–24.

**Kowalska M.:** Entre l'autonomie et la dépendance: l'ambiguïté du cogito. – *Idea* 6 (1996) s. 27–42.

**Kubok D.:** Mundus sensibilis i mundus intelligibilis w koncepcji Immanuela Kanta. – *Fol. Philos.* 14 (1996) s. 41–52. Sum.

**Nowakowa I.:** O integralności prawdy. – *Principia* 15 (1996) s. 99–105.

**Pawlak J.:** Intuicja i rzeczywistość: poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łoskiego. Toruń: UMK, 1996 – 173 s.

**Poczobut R., Węsierska L.:** Z badań nad sprzecznością, przedmiotami czysto intencjonalnymi oraz Popperowskim trzecim światem. Lublin: UMCS, 1996 – 217 s. (Realizm, Racjonalność, Relatywizm, 34).

**Póltawski A.:** Problematyka doświadczenia "zewnętrznego" w filozofii Romana Ingardena. Cz. 1. – *Kwart. Filoz.* 1996 z. 3 s. 7–31.

**Postacie prawdy. T. 1.** Red. A. Jonkisz, W. Morszczyński. Cieszyn: Uniw. Śl., 1996 – 191 s.

**Salamucha J.:** Krytyka poznania. – *Filoz. Nauki* 1995 nr 1/2 s. 193–225.

**Stoeger W.R.:** The laws of nature, the range of human knowledge and divine action: 4th Coyne Lectures. Tarnów: "Biblos", 1996 – 116 s.

**Synowiecki A.:** Wiedza w "przestrzeni" podmiotu. – *Zesz. Nauk. PGdań. Filoz.* 2 (1996) s. 11–57. Sum.

**Szyndler L.:** "Mowa serca" jako centralny punkt realistycznej teorii poznania w ujęciu Mieczysława Gogacza. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 225–237.

**Weraksa A.:** Problem złudzeń i halucynacji. – *Nauki Hum.* 2 (1996) s. 139–143. Sum.

Historia i filozofia nauki  
(History and philosophy of science)

**Bryll G., Kostrzycka Z.:** Różne interpretacje "niedowodliwów" stoickich. – *Zesz. Nauk. Uniw. Opol. Matem.* 29 (1995) s. 17–27. Sum.

**Feyerabend P.:** Przeciw metodzie: [fragm.]. Tł. z ang. – *Nowa Kryt.* 6 (1995) s. 105–178.

**Gasparski W.:** O dwu zagadnieniach naukoznawczych w filozofii praktyczności Tadeusza Kotarbińskiego. – *Nauka Pol. Potrz. Org.* 4 (1995) s. 101–108.

**Hope E.:** Kłopoty z nauką. – *Zesz. Nauk. PGdań. Filoz.* 2 (1996) s. 7–10. Sum.

**Kaczmarek J.:** Koncepcja rozwoju nauki w epistemologii genetycznej J. Piageta. – *Rocz. Filoz.* 1996 z. 3 s. 103–115. Rés.

**Kinach-Brzozowska K.:** Oświeceniowa koncepcja "nowej nauki" w Polsce a refleksje Jana Śniadeckiego na temat roli, przedmiotu, metod i klasyfikacji nauk. – *Zesz. Nauk. PGdań. Filoz.* 2 (1996) s. 125–135. Sum.

**Konior A.:** Epistemologie "instrumentalistyczne" a przełom teoretyczny w nauce. – *Nowa Kryt.* 6 (1995) s. 29–50.

**Leśniak P.:** Pojęcie obiektywności w filozofii nauki Karola R. Poppera. – *Rocz. Filoz.* 1996 z. 3 s. 89–102.

**Muszyński Z.:** Siedem cech głównych szkoły naukowej. – *Filoz. Nauki* 1995 nr 1/2 s. 63–67.

**Osobliwości przedmiotowo-metodologiczne w nauce.** Red. J. Such, M. Sześciński. Poznań: Fund. Humaniora, 1996 – 218 s.

**Racjonalność – Falsyfikowalność – Kosmologia:** [materiały z sympozjum w Krakowie, 11–12 maja 1995 r.]. – *Filoz. Nauki* 1995 nr 1/2 s. 143–182.

**Talasiewicz M.:** O pojęciu racjonalności. Cz. 1. – *Filoz. Nauki* 1995 nr 1/2 s. 79–100.

**Tędziągolska J.:** Identyfikacja: (przyczynek do słownika filozoficznego). – *Filoz. Nauki* 1995 nr 1/2 s. 101–127. Sum.

**Tyburski W.:** Dyskusje nad zadaniami nauki w polskiej filozofii II połowy XIX wieku: (między pragmatyzmem a ideą nauki czystej). – *Maz. Stud. Hum.* 1996 nr 2 s. 45–54.

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

**Allen B.:** Truth after Tarski. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 1/2 s. 55–65.

**Bronk A.:** Typy fundamentalizmu. – *Zesz. Nauk. KUL* 1995 nr 3/4 s. 3–25.

**Czarnocka M.:** Truth and assertion. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 1/2 s. 125–132. [Poglądy H. Putnama].

**Davidson D.:** The folly of trying to define truth. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 1/2 s. 39–53.

**Garncarek E.:** Badania sondażowe nad znajomością podstawowych pojęć logicznych. – *Zesz. Nauk. Uniw. Opol. Matem.* 73 (1996) s. 49–61. Sum.

**Grzegorzczak A.:** Tarski's conception of truth and its application to natural language. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 1/2 s. 73–89.

**Hempoliński M.:** Introduction: the fall of foundationalism and the concept of truth. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 1/2 s. 25–38.

- Hempoliński M.:** Knowledge, rationality and truth: some controversies after Tarski. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 1/2 s. 145–156.
- Jadacki J.J.:** Troubles with truth: some remarks concerning Donald Davidson's views. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 1/2 s. 97–105.
- Łagosz M.:** O pewnej ekstrapolacji, na której zasadza się Fregowska semantyka zdań. – *Principia* 15 (1996) s. 153–176.
- Łukasiewicz D.:** Kategoria stanu rzeczy w "Badaniach logicznych" Edmunda Husserla. – *Kwart. Filoz.* 1996 z. 3 s. 63–87.
- Łukasiewicz D.:** Kategoria stanu rzeczy w kontekście noematycznej teorii znaczenia E. Husserla. – *Ruch Filoz.* 1996 nr 4 s. 539–553.
- Malinowski J.:** Rola oczekiwań w rozumowaniach. – *Ruch Filoz.* 1996 nr 4 s. 575–583.
- Marciszewski W.:** The "Entscheidungsproblem" in Leibniz and in Descartes. – *Idea* 8 (1996) s. 43–55.
- Misiuna K.:** Tarski's theory of truth and a programme for semantics. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 1/2 s. 117–124.
- Olszewski A.:** O rozumieniu implikacji w klasie logik porządku i jego znaczeniu w dążeniu do pewności językowej. Kraków: PAT, 1997 – 93 s. (Rozprawy Doktorskie / Papińska Akademia Teologiczna w Krakowie).
- Przełęcki M.:** On the model-theoretic definition of truth. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 1/2 s. 67–71.
- Rosiak M.:** Ontologia ufundowania: ogólna teoria części i całości w "Badaniach logicznych" Edmunda Husserla. – *Filoz. Nauki* 1995 nr 1/2 s. 25–61.
- Russell B.:** Logika jako istota filozofii. Tł. – *Principia* 15 (1996) s. 9–30.
- Skolimowski H.:** Participatory truth. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 1/2 s. 133–143.
- Sobiecki J.:** W kręgu logiki. Tyczyn: Wyż. Szk. Społ.–Gospod., 1996 – 429 s.
- Suchoń W.:** Sylogistyka: interpretacja zakresowa. Kraków: UJ, 1996 – 170 s. (Dialogikon, 5).
- Vasquez J.:** The semantics of scientific languages. – *Ruch Filoz.* 1996 nr 4 s. 503–516.
- Witek M.:** Frege i semantyka języka naturalnego. – *Principia* 15 (1996) s. 177–190.
- Woleński J.:** Truth and truth-in-L. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 1/2 s. 91–95.
- Żegleń U.:** The philosophical importance of Tarski-style truth theory in Davidson's semantic program. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 1/2 s. 107–116.

Psychologia  
(Psychology)

**Bibliografia.** – *Ann. UMCS Sect. I* 20 (1995) s. 235–240. [Prace na temat snów].

**Bobryk J.:** Akty świadomości i procesy poznawcze. Wrocław: "Leopoldinum", 1996 – 203 s. (Monografie Fundacji Na Rzecz Nauki Polskiej. Seria Humanistyczna).

**Bobryk J.:** Świadomość i nieświadomość a nieintencjonalne podstawy intencjonalności. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 63–75.

**Fromm E.:** Serce człowieka: jego niezwykła zdolność do dobra i zła; z ang. tł. R. Saciuk. Warszawa: PWN, 1996 – 150 s.

**Jaworska Z.K.:** Proces kształtowania mojej osobowości w kontekście filozofii Z. Freuda. – *Zesz. Nauk. WSE Warsz.* 4 (1996) s. 151–154.

**Kapusta A.:** Marzenia senne w koncepcji metabolizmu informacyjnego Antoniego Kępińskiego. – *Ann. UMCS Sect. I* 20 (1995) s. 219–223. Sum.

**Ledzińska M.:** Prace o problematyce psychologicznej opublikowane w piśmiennictwie

polskim: artykuły i książki. – *Psychol. Wychow.* 1997 nr 1 s. 82–92.

**Majewska Z.:** Fenomenologia snów. – *Ann. UMCS Sect. I* 20 (1995) s. 67–82. Sum.

**Niebrzegowska S.:** Typowe obrazy w snach współczesnych Polaków. – *Ann. UMCS Sect. I* 20 (1995) s. 105–118. Sum.

**Nowicki A.:** Filozofia snów jako część systemu filozofii kultury. – *Ann. UMCS Sect. I* 20 (1995) s. 11–40. Sum.

**Nowicki A.:** Sny chińskie. – *Ann. UMCS Sect. I* 20 (1995) s. 119–136. Sum.

**Nowicki A., Rzepa T.:** Trzy dialogi o snach. – *Ann. UMCS Sect. I* 20 (1995) s. 225–234. Sum.

**Paleczny T.:** Kontestacja formy buntu we współczesnym społeczeństwie. Kraków: "Nomos", 1997 – 198 s.

**Pańniczek J.:** Czy świadomość śniąca jest intencjonalna? – *Ann. UMCS Sect. I* 20 (1995) s. 55–66. Sum.

**Pietrzak J.:** Resentyment w ujęciu Maxa Schelera. – *Ruch Filoz.* 1996 nr 4 s. 555–562.

**Pycka W.:** Filozofia a sny. – *Ann. UMCS Sect. I* 20 (1995) s. 95–104. Sum.

**Rzepa T.:** Psychologia marzeń sennych. – *Ann. UMCS Sect. I* 20 (1995) s. 41–54. Sum.

**Siedlaczek I.A.:** Sny muzyczne. – *Ann. UMCS Sect. I* 20 (1995) s. 179–192. Sum.

**Stemplewska-Żakowicz K.:** Osobiste doświadczenie a przekaz społeczny: o dwóch czynnikach rozwoju poznawczego. Wrocław: "Leopoldinum", 1996 – 269 s. (Monografie Fundacji Na Rzecz Nauki Polskiej. Seria Humanistyczna).

**Symotiuk S.:** Ejdetyka snu. – *Ann. UMCS Sect. I* 20 (1995) s. 83–93. Sum.

**Trojanowska-Bloch M.:** Osobowość człowieka i kształtowanie się mojej osobowości. – *Zesz. Nauk. WSE Warsz.* 4 (1996) s. 151–154.

**Wais J.:** Przeciwności w procesie przemian duchowych człowieka: (Zygmunt Freud i jego następcy). – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 177–188.

**Zdolności i uzdolnienia jako osobowościowe właściwości człowieka.** Red. S. Popek. Lublin: UMCS, 1996 – 210 s.

#### Antropologia filozoficzna (Philosophical anthropology)

**Człowiek – język – wartości:** (studium antropologiczne). Red. L. Kiejzik. Zielona Góra: WSP, 1994 – 88 s.

**Człowiek wobec wyzwań XXI wieku:** materiały z pierwszych Warsztatów Filozoficznych Szkół Twórczych. Red. J. Daszkiewicz. Rzeszów: "Collegium Ressoviense", 1996 – 54 s. (Biblioteka Colleg. Resso. nr 9 seria 3).

**Człowiek wobec świata.** Red. Z. Hull, W. Tulibacki. Olsztyn: Pol. Tow. Filoz., 1996 – 304 s.

**Galarowicz J.:** Przeciw nihilizmowi: w drodze do filozofii ludzkiego losu. Kraków: PAT, 1997 – 282 s.

**Krapiec M.A.:** Ludzka wolność i jej granice. Warszawa: "Gutenberg-Print", 1997 – 303 s. (Biblioteka Filozofii Realistycznej).

**Kruszyńska S.:** Natura ludzka: antropologiczne podstawy myśli liberalnej Beniamina Constanta. – *Zesz. Nauk. PGdań. Filoz.* 2 (1996) s. 113–124. Sum.

**Marquard O.:** Przyszłość wymaga przeszłości: rozważania filozoficzne o nowoczesności i człowieczeństwie. Tł. z niem. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 23–30.

**Roździeński R.:** Pytanie o sens naszej egzystencji. Kraków: PAT, 1997 – 127 s.

**Węgrzecki A.:** Zarys fenomenologii podmiotu. Wrocław: Zakł. Narod. im. Ossol., 1996 – 152 s.

**Zajac M.:** Eksternalizm a subiektywność. – *Zesz. Nauk. Uniw. Szczec. Filoz.* 6 (1996) s. 69–76. Sum.



Aksjologia  
(Axiology)

**Aksjologiczne** wyzwania przyszłości. Red. T. Szkołut. Lublin: UMCS, 1996 – 239 s. (Studia Etyczne i Estetyczne, 5).

**Gajdamowicz H.:** Wychowanie do wartości: aksjologiczne inspiracje angielskiej filozofii Oświecenia. Łódź: Uniw. Łódzki, 1996 – 51 s.

**Tulibacki W.:** Wartość wartości. – *Nauki Hum.* 2 (1996) s. 121–124. Sum.

Etyka i teoria postępowania  
(Ethics)

**Adamiec–Jadwiżak M.:** Nadobowiązkowość w aspekcie moralności obowiązku Immanuela Kanta. – *Zesz. Nauk. Uniw. Szczec. Filoz.* 6 (1996) s. 25–42.

**Andrzejuk A.:** Zagadnienie oceny moralnej czynów ludzkich w "Summa Theologiae" św. Tomasza z Akwinu. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 217–224.

**Bioetyka** a prawa człowieka: wybór materiałów międzynarodowych. Wstęp, tł. i oprac. T. Jasudowicz. Toruń: Comer, 1997 – 57 s.

**Cottier G.:** Wolność i prawda. Tł. z fr. – *Ethos* 1996 nr 3/4 s. 31–36.

**Dziamski S.:** Wykłady z nauki o moralności. Poznań: Inst. Hist. UAM, 1996 – 143 s.

**Filek J.:** Ontologizacja odpowiedzialności: analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę. Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński, 1996 – 255 s.

**Frąckowiak T.:** Niezrozumiała odmiennosc: rzecz o zagubionych oczywistościach moralnych. – *Dydak. Lit.* 16 (1996) s. 61–68.

**Galkowski J.W.:** Wolność i wartość: z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota. Lublin: TN KUL, 1993 – 145 s. (Prace Wydziału Filozoficznego / TN KUL, 58).

**Jadacki J.J.:** O nietykalskości życia ludzkiego. – *Prz. Hum.* 1996 nr 3 s. 155–160.

**Kochan E.:** Aut Deus aut natura. – *Zesz. Nauk. Uniw. Szczec. Filoz.* 6 (1996) s. 91–99. [H. Eilstein o koncepcji moralności Kołakowskiego].

**Konflikt** i walka. Red. A. Żuk. Lublin: UMCS, 1996 – 219 s.

**Kubka J.:** O możliwości uprawiania etyki: Wittgenstein a Kierkegaard. – *Zesz. Nauk. PGdań. Filoz.* 2 (1996) s. 138–144. Sum.

**Laskowska–Stasiuk J.:** O moralności niesentymentalnej. – *Nauki Hum.* 2 (1996) s. 113–119. Sum.

**Lipiec J.:** Zaproszenie na ucztę: [fragm. książki "Ontologia miłości"]. – *Nowa Kryt.* 6 (1995) s. 67–85.

**Łobocki M.:** Altruizm jako troska o dobro innych ludzi. – *Dydak. Lit.* 16 (1996) s. 43–52.

**Myśli** etyczne Epikura z Samos: sentencje watykańskie. Tł. K. Pawłowski. – *Meander* 1996 nr 7/8 s. 363–369. Summar.

**Odpowiedzialność** centralną kategorią aksjologiczną współczesności. Red. M. Łojewska–Krawczyk. Warszawa: Polit. Warsz., 1996 – 140 s.

**Podgórecki J.:** Kontrowersje etyczne. Opole: Uniw. Opol., 1996 – 102 s.

**Shusterman R.:** Sztuka życia a etyka postmodernistyczna. Tł. – *Kult. Współcz.* 1996 nr 3/4 s. 26–54.

**Spaemann R.:** Czyn a piękne życie: o pojęciu natury czynu. Tł. – *Ethos* 1996 nr 1/2 s. 31–41.

**Tournier P.:** Wina i przebaczenie; przekł. z fr. E. Ruttar. Katowice: "Areopag", 1996 – 244 s.

**Turek W.:** Człowiek w obliczu cierpienia: "De providentia" Seneki i "De mortalitate" św. Cypriana. – *Stud. Ploc.* 24 (1996) s. 122–142.

**Wolin R.:** The ethical-political implications of postmodernism. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 3 s. 37–41.

**Wolniewicz B.:** Dwie uwagi polemiczne. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 123–126. [O eutanazji i sprawiedliwości].

**Życiński J.:** Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie. – *Ethos* 1996 nr 1/2 s. 171–183.

**Życiński J.:** Ziarno samotności. Kraków: "Znak", 1997 – 240 s. Estetyka i filozofia sztuki (Aesthetics. Philosophy of art)

#### Estetyka i filozofia sztuki (Aesthetics. Philosophy of art)

**Graff G.:** Gombrowicz a Gadamer: studium porównawcze filozofii sztuki. – *Univ. Geda.* 15 (1996) s. 80–90.

**Hudzik J.P.:** Contemporary art versus the philosophical definition of art. – *Dialog. a. Univers.* 1996 nr 3 s. 88–103.

**Kawiecki P.:** Kulturowe pojmowanie sztuki. Gdańsk: UG, 1996 – 285 s. (Rozprawy i Monografie / Uniwersytet Gdański, 225).

**Krzemień-Ojak S.:** Trwanie estetyki filozoficznej: (przegląd publikacji). – *Prz. Hum.* 1996 nr 2 s. 123–128.

**Ostrowicki M.:** Teoria sytuacji estetycznej M. Gołaszewskiej jako fundament estetyki. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 206–216.

**Sułkowski B.:** Rzecz o socjologii sztuki na peryferiach estetyki. – *Prz. Hum.* 1996 nr 2 s. 51–59.

**Sziborsky L.:** Zbieżności i rozbieżności w filozofii sztuki Schellinga i Adorna. Tł. z niem. – *Prz. Hum.* 1996 nr 4 s. 29–40.

**Wilkożewska K.:** Marii Gołaszewskiej pojęcie sytuacji estetycznej. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 201–205.

#### Filozofia społeczeństw i nauk społecznych (Social philosophy. Philosophy of politics)

**Chmielewski A.:** Filozofia polityczna w dobie ponowoczesnej. – *Dziś* 1997 nr 1 s. 45–53.

**Honneth A.:** Patologie społecznienia: tradycja i aktualność filozofii społecznej. Cz. 1. Tł. z niem. – *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 5–21.

**Leśkiewicz I.:** Fenomenologiczna metoda poznania w badaniach społecznych. – *Zesz. Nauk. Univ. Szczec. Fol. Oecon.* 2 (1995) s. 5–20. Sum.

**Litwiniszyn A.:** Filozofia społeczna Bertranda Russella: ideał a rzeczywistość. Kraków: "Aureus", 1996 – 239 s.

**Wątroba W.:** Popperowska koncepcja rzeczywistości społecznej. – *Nauki Hum.* 2 (1996) s. 125–138. Sum.

#### Filozofia państwa i prawa (Philosophy of law)

**Dutkiewicz P.:** Problem aksjologicznych podstaw prawa we współczesnej polskiej filozofii i teorii prawa. Kraków: UJ, 1996 – 127 s. (Rozprawy Habilitacyjne UJ, 317).

**Kellogg F.R.:** The place of responsibility in the philosophy of law. – *Dialog. a. Univers.* 1995 nr 11/12 s. 119–123.

**Kosmol P.:** Problem relacji prawa i moralności. – *Stud. Teol.-Hist. Śl. Opol.* 16 (1996) s. 105–118.

**Łączkowski W.:** Aksjologiczne uwarunkowanie prawa. – *Życie i Myśl* 1996 nr 4 s. 3–9.

**Leszczyna H.:** Filozoficzne zagadnienia państwa i prawa. – *Stud. Iur.* 31 (1996) s. 69–86.

#### Filozofia kultury (Philosophy of culture)

**Dąbrowski M.:** Pesymistyczne wątki w filozofii i teorii kultury XX wieku. – *Prz. Hum.* 1996 nr 3 s. 71–84.

**Kawiecki P.:** Poznanie symboliczne a istnienie: szkice z filozofii kultury oraz trochę proocw. Gdańsk: UG, 1996 - 118 s. (Rozprawy I Monografie / Uniwersytet Gdański).

**Michalski K.:** Trwoga śmierci, trwoga życia: rozm. przepr. J. Żakowski. - *Gaz. Wyb.* 1997 nr 75 s. 10, 12-13.

**Niesyty E.:** Jacques'a Maritaina teoria przełomu psychokulturowego na tle nowożytnych teorii myślenia społecznego: chrześcijanin wobec kultury i historii. Poznań: PP, 1997 - 173 s. (Rozprawy / Politechnika Poznańska, 317).

**Rewers E.:** Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury. Poznań: UAM, 1996 - 221 s. (Filozofia i Logika, 77).

Filozofia wychowania  
(Philosophy of education)

**Giza T.:** Hermeneutyka - podstawowe założenia i zastosowania w pedagogice. - *Rocz. Świętokrz.* Ser. A 23 (1996) s. 39-48. Sum.

**Łysek J.:** Rozumienie hermeneutyczne w pedagogice. - *Chowanna* 1996 t. 1/2 s. 7-20.

**Tischner J.:** Droga Sokratesa i perć Sabaly: uwagi o filozofii wychowania. - *Znak* 1996 nr 11 s. 41-45.

Filozofia historii  
i nauk historycznych  
(Philosophy of history)

**Brzechczyn K.:** Metodologiczne osobliwości historii w świetle idealizacyjnej teorii nauki. - *Principia* 15 (1996) s. 123-134.

**Kopciuch L.:** Problem postępu w ujęciu Georga Simmla. - *Eduk. Filoz.* 22 (1996) s. 253-264.

**Margolis J.:** History and realism under the condition of history. - *Dialog. a. Univers.* 1995 nr 11/12 s. 5-20.

Filozofia przyrody  
i nauk przyrodniczych  
(Philosophy of nature)

**Michniowski T.:** Schematy badawcze w konstruowaniu modelu Wszechświata. - *Rocz. Filoz.* 1996 z. 3 s. 75-87. Sum.

**Stoeger W.R.:** The laws of nature, the range of human knowledge and divine action: 4th Coyne Lectures. Tarnów: "Biblos", 1996 - 116 s.

**Struzik E.:** Bioelektroniczna metafizyka światła Włodzimierza Sedlaka. - *Fol. Philos.* 14 (1996) s. 91-125. Sum.

**Wnuk M.:** Filozoficzne aspekty katalizy enzymatycznej. - *Rocz. Filoz.* 1996 z. 3 s. 117-144. Sum.

**Zabierowski M.:** Wszechświat i kopernikanizm. Wrocław: Polit. Wroc., 1997 - 130 s.

Filozofia religii  
(Philosophy of religion)

**Daszkiewicz J., Soczyński M.:** Philosophy of religion. - *Ruch Filoz.* 1996 nr 4 s. 6-13.

**Piróg M.:** Koncepcja i funkcja symbolu religijnego w poglądach Paula Tillicha i Carla C. Junga. - *Fol. Philos.* 14 (1996) s. 79-90. Sum.

b) Piśmiennictwo obce  
(Foreign publications)

Filozofia w ogóle  
(Philosophy in general)

**Double R.:** Metaphilosophy and free will. Oxford Univ. Press, 1997 - 176 s. £ 30,00.

**Häggqvist S.:** Thought experiments in philosophy. Stockholm: Almqvist & Wiksell Intern., 1997 - 206 s. Kor. 170,00.

**Laruelle F.:** Principes de la non philosophie. Paris: PUF, 1996 - 384 s. Ff 198,00.

**Pluralismus** – Erkenntnistheorie, Ethik und Politik. Hrsg. G. Abel, H.J. Sandkühler. Hamburg: Meiner, 1996 – 172 s. DM 36,00.

Teksty źródłowe  
i ich przekłady  
(Sources and their translations)

Das **Buch** als Wille und Vorstellung: Arthur Schopenhauers Briefwechsel mit Friedrich Arnold Brockhaus. Hrsg. L. Lütkehaus. München: Beck, 1996 – 146 s. DM 58,00.

Historia filozofii  
(History of philosophy)

**Aertsen J.A.**: Medieval philosophy and the transcendentals: the case of Thomas Aquinas. Leiden: Brill, 1996 – VIII, 468 s. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 52). Fl. 225,00.

**Amtmann R.**: Sinn und Sein: die Ganzheit in der europäischen Philosophie. Tübingen: Grabert, 1996 – 446 s. DM 68,00.

**Brach M.J.**: Heidegger – Platon: vom Neukantianismus zum existentiellen Interpretation des "Sophistes". Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1996 – 433 s. DM 86,00.

**Engfer H.J.**: Empirismus versus Rationalismus?: Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas. Paderborn: Schöningh, 1996 – 461 s. DM 68,00.

**Gehrs J.**: Komische Philosophie – philosophische Komik: philosophische Komödien und satirische Kritik der Philosophie im 19. Jahrhundert. Heidelberg: Manutius-Verl., 1996 – XI, 414 s.

**Groethuysen B.**: Mythes et portraits. Paris: Gallimard, 1997 – 163 s. Ff 120,00.

**History of Islamic philosophy.** Ed. S.H. Nasr, O. Leaman. Vol. 1–2. London: Routledge, 1996 – 1211 s.

**Huet P.D.**: Nouveaux mémoires pour servir l'histoire du cartésianisme. Rezé (Loire-Atlantique): Séquences, 1996 – 123 s. Ff 90,00.

**Long A.A.**: Stoic studies. Cambridge Univ. Press, 1996 – XVI, 309 s. £ 27,50.

Die **Philosophie** des lateinischen Mittelalters: ein Handbuch mit einem biobibliographischen Repertorium. Hrsg. P. Schulthess, R. Imbach. Zürich: Artemis, 1996 – 605 s. DM 148,00.

**Philosophiegeschichte** und Hermeneutik. Hrsg. V. Caysa, K.D. Eichler. Leipzig: Leipz. Univ.-Verl., 1996 – 336 s. DM 53,00.

**Polyhistor**: studies in the history and historiography of ancient philosophy presented to Jaap Mansfeld on his sixtieth birthday. Ed. K.A. Algra. Leiden: Brill, 1996 – X, 438 s. (Philosophia Antiqua, 72). Fl. 225,00.

**Russische Philosophie** im 20. Jahrhundert. Hrsg. K.D. Eichler, U.J. Schneider. Mit einem Anhang: Die Philosophie in der DDR zwischen Bolschewisierung und deutscher Tradition. Leipzig: Leipz. Univ.-Verl., 1996 – 259 s. DM 44,00.

**Zovko M.E.**: Natur und Gott: das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1996 – 323 s. DM 78,00.

Monografie o filozofach  
i pisarzach filozofujących  
(Monographs on philosophers)

**Marenbon J.**: The philosophy of Peter Abelard. Cambridge: Univ. Press, 1997 – 373 s. £ 40,00.

**Badiou A.**: Gilles Deleuze: la clameur de l'être. Paris: Hachette, 1997 – 184 s. Ff 98,00.

**Morel P.M.**: Démocrite et la recherche des causes. Paris: Klincksieck, 1996 – 506 s. Ff 320,00.

**John Duns Scotus**: metaphysics and ethics. Ed. L. Honnfelder. Leiden: Brill, 1996 – VII, 608 s. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 53). Fl.

280,00. [Materialy kongresów w Rzymie i Bonn, 1994 r.]

**Nicolin F.:** Auf Hegels Spuren: Beiträge zur Hegel-Forschung. Hamburg: Meiner, 1996 – XII, 275 s. (Hegel-Deutungen, 1). DM 128,00.

**Skeptizismus** und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels. Hrsg. H.F. Fulda, R.P. Horstmann. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996 – 330 s. (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, 21). DM 128,00.

**Brejdak J.:** Philosophia crucis: Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus. Bern: Lang, 1996 – 233 s. DM 79,00.

**Nationen** und Kulturen: zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders. Hrsg. R. Otto. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1996 – XIV, 486 s. DM 98,00.

The **Cambridge** companion to Hobbes. Ed. T. Sorell. Cambridge Univ. Press, 1996 – XII, 404 s.

**Barnard W.G.:** Exploring unseen worlds: William James and the philosophy of mysticism. Albany: State Univ. of New York Press, 1997 – 422 s. \$ 21,95.

**Deleuze G.:** La philosophie critique de Kant. Paris: PUF, 1997 – 112 s. Ff 48,00.

**Kierkegaard** in post/modernity. Ed. M.J. Matusik, M. Westphal. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1996 – 320 s. £ 31,50.

**Müller K.:** Leibniz-Bibliographie. Bd. 2. Die Literatur über Leibniz 1981–1990. Frankfurt/M.: Klostermann, 1996 – 267 s. DM 98,00.

**Plourde G.:** Emmanuel Levinas, altérité et responsabilité: guide de lecture. Paris: Cerf, 1996 – 160 s. Ff 120,00.

Otto **Neurath**: philosophy between science and politics. [Aut.] N. Cartwright [et al.]. Cambridge Univ. Press, 1996 – XII, 288. £ 35,00.

**Diethe C.:** Nietzsche's women: beyond the whip. Berlin: de Gruyter, 1996 – XIV, 178 s. DM 48,00.

**Gerhardt V.:** Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches. Berlin: de Gruyter, 1996 – XIV, 372 s. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, 34). DM 198,00.

**Steilberg H.A.:** Die amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896 bis 1950. Berlin: de Gruyter, 1996 – XIII, 438 s. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, 35). DM 256,00.

**Form** and argument in late Plato. Ed. Ch. Gill, M.M. McCabe. Oxford: Clarendon Press, 1996 – X, 345 s. £ 35,00.

**Hadot P.:** Plotin ou La simplicité du regard. Paris: Gallimard, 1997 – 227 s. Ff 33,00.

**Siorvanes L.:** Proclus: neo-platonic philosophy and science. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1996 – XII, 336 s.

**Schopenhauer** in der Philosophie der Gegenwart. Hrsg. D. Birnbacher. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1996 – 181 s. (Beiträge zur Philosophie Schopenhauers, 1). DM 38,00.

**Hudson W.H.:** An introduction to the philosophy of Herbert Spencer. London: Routledge, 1996 – IX, 234 s. (Spencer: Collected writings, vol. 1).

**Bartuschat W.:** Baruch de Spinoza. München: Beck, 1996 – 201 s. DM 24,00.

**Glock H.J.:** A Wittgenstein dictionary. Oxford: Blackwell, 1996 – 405 s.

Ontologia i metafizyka  
(Ontology. Metaphysics)

**Dubarle D.:** L'ontologie de Thomas d'Aquin. Paris: Cerf, 1996 – 494 s. Ff 240,00.

**Granger H.:** Aristotle's idea of the soul. Dordrecht: Kluwer, 1996 – IX, 183 s. (Philosophical studies series, 68).

**Jaquet Ch.:** Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza. Paris: Kimé, 1997 – 224 s. Ff 145,00.

**Métaphysique** de l'esprit, de la forme L la force: actes du colloque tenu en Sorbonne les 17–18–19 novembre 1995. Dir. P. Magnard. Paris: Vrin, 1997 – 293 s. Ff 168,00.

**Tréguier J.M.:** Le corps selon la chair: phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty. Paris: Payot, 1997 – 288 s. Ff 170,00.

Filozofia języka  
(Philosophy of language)

Der **Paradigmenwechsel** in der Sprachphilosophie: Studien und Texte. Hrsg. E. Bratin. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1996 – XII, 329 s. DM 68,00.

Teoria poznania  
(Epistemology)

**Bartelborth T.:** Begründungsstrategien: ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie. Berlin: Akad.-Verl., 1996 – 434 s. DM 78,00.

**Bolton D., Hill J.:** Mind, meaning and mental disorder. Oxford Univ. Press, 1997 – 386 s. £ 45,00.

**Collin D.:** La théorie de la connaissance chez Marx. Paris: L'Harmattan, 1996 – 204 s. Ff 130,00.

**Janich P.:** Was ist Wahrheit?: eine philosophische Einführung. München: Beck, 1996 – 132 s. DM 14,80.

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

**Bouveresse J.:** Dire et ne rien dire: l'illogisme, l'impossibilité et le non-sens. Nîmes: J. Chambon, 1997 – 269 s. Ff 150,00.

**Cavailles J.:** Sur la logique et la théorie de la science. Paris: Vrin, 1997 – 158 s. Ff 60,00.

**Halbar V.:** Axiomatische Wahrheitstheorien. Berlin: Akad.-Verl., 1996 – VIII, 249 s. (Logica Nova) DM 120,00.

**Logic and reality:** essays on the legacy of Arthur Prior. Ed. J. Copeland. Oxford: Clarendon Press, 1997 – 545 s. £ 60,00.

**Martin T.:** Probabilité et critique philosophique chez Cournot. Paris: Vrin, 1997 – 362 s. (Mathesis). Ff 160,00.

**Worldmaking.** Ed. by W. Peneak. Bern: Lang, 1996 – VII, 406 s. (Critic of Institutions, 8). Fs 75,00.

Psychologia  
(Psychology)

**Athanassiou C.:** Penser le mythe. Lausanne: Delachaux et Niestlé, 1996 – 255 s. (Champs psychanalytiques).

**Enzyklopädie** der Psychologie. Hrsg. N. Birbaumer. Themenbereich D. Praxisgebiete. Ser. 1. Pädagogische Psychologie. Bd. 3. Psychologie des Unterrichts und der Schule. Göttingen: Hogrefe, 1997 – XXV, 841 s. DM 278,00.

**Enzyklopädie** der Psychologie. Hrsg. N. Birbaumer. Themenbereich D. Praxisgebiete. Ser. 2. Klinische Psychologie. Bd. 1. Grundlagen der klinische Psychologie. Bd. 2. Psychische Störungen und ihre Behandlungen. Göttingen: Hogrefe, 1996–1997 – XLII, 1027 + XIX, 955 s. DM 288,00 288,00.

**Perception** et intermodalité: approches actuelles de la question de Molyneux. Dir. J. Proust. Paris: PUF, 1997 – 320 s. Ff 148,00.

**Persönlichkeit** und Kognition: Aspekte der Kognitionsforschung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Fritz Süllwold. Hrsg. I.M. Deusinger, H. Haase. Göttingen: Hogrefe, 1996 – 303 s. DM 79,00.

**Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten:** Beiträge zur Religionspsychologie. Hrsg. H. Moosbrugger. Münster: Waxmann, 1996 - VI, 221 s. DM 49,90.

**Roudinesco E., Plon M.:** Dictionnaire de la psychanalyse. Paris: Fayard, 1997 - 1200 s. Ff 295,00.

**Wörterbuch der Kognitionswissenschaft.** Hrsg. G. Strube. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996 - 870 s. DM 148,00.

**Rommel H.:** Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und Kant: der Wandel von der ontologischen zur autonomen Perspektive. Bern: Lang, 1996 - 332 s. DM 84,00.

**Schroeder B.:** Altered ground: Levinas, history, and violence. London: Routledge, 1996 - 209 s. £ 40,00.

**Toleration: an elusive virtue.** Ed. D. Heyd. Princeton N.J.: Princeton Univ. Press, 1996 - 242 s. £ 26,00.

Aksjologia  
(Axiology)

**Valadier P.:** L'anarchie des valeurs: le relativisme est-il fatal? Paris: A. Michel, 1997 - 220 s. Ff 95,00.

Etyka i teoria postępowania  
(Ethics)

**Cummiskey D.:** Kantian consequentialism. Oxford Univ. Press, 1996 - XII, 192 s. £ 25,00.

**Decher F.:** Bertrand Russell auf der Suche nach dem guten und glücklichen Leben. Cuxhaven: Junghans, 1996 - 108 s. DM 28,00.

**L'embryon humain est-il humain?** [Aut.] P. Férida [et al.]. Paris: PUF, 1996 - 96 s. (Forum Diderot, 1). Ff 45,00.

**La fin de la vie, qui en décide?** [Aut.] E. Desveaux [et al.]. Paris: PUF, 1996 - 96 s. (Forum Diderot, 2). Ff 45,00.

**Gensler H.J.:** Formal ethics. London: Routledge, 1996 - 213 s. £ 40,00.

**Investigating the biological foundations of human morality.** Ed. J.P. Hurd. Lewiston, NY: Lampeter, 1996 - VI, 249 s.

**Mind and morals: essays on cognitive science and ethics.** Ed. L. May, M. Friedman, A. Clark. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996 - X, 315. £ 33,95.

Estetyka i filozofia sztuki  
(Aesthetics. Philosophy of art)

**Breuer S.:** Ästhetischer Fundamentalismus: Stefan George und der deutsche Antimodernismus. Darmstadt: Primus-Verl., 1996 - VI, 272 s. DM 49,80.

**Dickie G.:** Introduction to aesthetics. Oxford Univ. Press, 1997 - 189 s. £ 27,50.

**Dumont P.:** Descartes et l'esthétique: l'art d'émerveiller. Paris: PUF, 1997 - 264 s. Ff 148,00.

**Jimenez M.:** Qu'est-ce que l'esthétique ? Paris: Gallimard, 1997 - 448 s. Ff 60,00.

**Kieffer G.:** Esthétiques non philosophiques. Paris: Klimé, 1996 - 224 s. Ff 150,00.

**Wunenburger J.J.:** Philosophie des images. Paris: PUF, 1997 - 352 s. Ff 148,00.

Filozofia społeczeństw  
i nauk społecznych  
(Social philosophy. Philosophy of politics)

**Kersting W.:** Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt: Primus-Verl., 1996 - X, 369 s. DM 59,00.

**Rosenberg A.:** Philosophy of social science. Oxford: Westview Press, 1997 - 236 s. £ 40,95.

**Schönherr–Mann H.M.:** Postmoderne Theorien des Politischen: Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus. München: Fink, 1996 – 184 s. DM 38,00.

Filozofia państwa  
i prawa  
(Philosophy of law)

**Prinzipien** des Rechts. Bern: Lang, 1996 – 159 s. (Rechtsphilosophische Hefte, 6). DM 53,00.

Filozofia przyrody  
i nauk przyrodniczych  
(Philosophy of nature)

**Philosophia naturalis:** Beiträge zu einer zeitgemässen Naturphilosophie. Hrsg. Th. Arzt. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1996 – 391 s. DM 68,00.

**Schmied–Kowarzik W.:** "Von der wirklichen, von der seyenden Natur": Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel. Stuttgart: Frommann–Holzboog, 1996 – 234 s. (Schellingiana, 8). DM 78,00.

**Wahsner R.:** Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie: über ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis. Bern: Lang, 1996 – 244 s. (Hegelianica, 7). DM 79,00.

Filozofia matematyki  
(Philosophy of mathematics)

**Burgess J.P., Rosen G.:** A subject with no object: strategies for nominalistic interpretation of mathematics. Oxford: Clarendon Press, 1997 – 259 s. £ 30,00.

Filozofia religii  
(Philosophy of religion)

**Kretzmann N.:** The metaphysics of theism. Oxford: Univ. Press. 1997 – 302 s. £ 35,00.



## Wiadomości bieżące

### WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

#### Publikacje jednostkowe

**Leszek Kołakowski: Bergson** (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, ss. 147). Angielska wersja tej monografii ukazała się dziesięć lat wcześniej w serii „Past Masters” Oxford University Press. Pisząc obecnie po polsku, Kołakowski przedstawia w sposób zwięzły i przystępny biografię i poglądy Bergsona. Wykłada główne tezy filozofii Bergsonowskiej, nie podejmując wszakże ich dogłębnej analizy. Swój wykład uzupełnia jedynie krótkimi komentarzami, gdyż wciąż ma na uwadze staranie, aby dziełko jego nie było uciążliwe w czytaniu.

**Zygmunt Bauman: Etyka ponowoczesna** (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, ss. 350). Jest to przekład Janiny Bauman książki *Postmodern Ethics*. Autor przedstawia etykę jako kodeks etyczny a moralność traktuje jako odpowiedzialność moralną. Podkreśla doniosłość problemów moralnych w świecie złożonym i pełnym chaosu. Kryzys etyczny – często obecnie wskazywany – Bauman interpretuje jako upadek przepisów i konwencji, a nie upadek samej moralności. Prezentuje własne widzenie kondycji człowieka XX stulecia, które skłania do refleksji i dyskusji.

**Jan Galarowicz: Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego losu.** Teksty opublikowane w miesięczniku „Znak” (Oficyna Wydawnicza Papierskiej Akademii Teologii, Kraków 1997, ss. 282). Ze „Wstępu”: „Prawie wszystkie teksty tworzące książkę są owocem lektur z trudnego okresu stanu wojennego (1981–1989)”. „Teksty traktują o szeroko po-

jętym ludzkim losie i są wyrazem krystalizowania się tego, co obecnie stoi w centrum mojej refleksji, a co nazywam po prostu «filozofią ludzkiego losu»”.

**Józef Pietrzak: Nietzscheańska koncepcja wychowania** (Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Słupsku, Słupsk 1997, ss. 248, ryc.). We „Wprowadzeniu” autor pisze m.in.: „Metodą podstawową, zastosowaną w rozprawie, jest metoda badania dokumentów (analiza źródeł). Inne stosowane metody to historyczna i historyczno-porównawcza. Pociąga to za sobą liczne przytaczanie stanowisk cytowanych myślicieli *in extenso*, co odnosi się zwłaszcza do Nietzschego”. W czterech rozdziałach autor omawia kolejno: ontologię Nietzschego (Dionizos, Wola mocy, Nowa metafizyka, Wieczny powrót), jego aksjologię (Moralność, Relatywizm etyczny, Śmierć Boga, Nihilizm, Przewartościowanie wartości, Litość i współczucie, Egoizm i altruizm), dalej cele i treści wychowania (Nadczłowiek, Indywidualizm, Uniwersalizm, Przewycięzenie resentmentu), a na koniec metody i środki wychowawcze (Sublimacja, Przewycięzenia i samoprzewycięzenia, Sztuka, Walka i cierpienie, Machiawelizm). Książkę zamyka krótkie postłowie oraz zestawienie bibliograficzne, z którego widać, że autor poświęcił dotąd co najmniej dwadzieścia pięć prac Fryderykowi Nietzsche.

**Stanisław T. Zarzycki, SAC: Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca** (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, ss. 435). D. von Hildebrand (1889–1977), uczeń E. Husserla i M. Schelera, były profesor filozofii w Monachium, Wiedniu, Tuluzie i Fordham University w Nowym Yorku, zaliczany bywa do czolo-

wych reprezentantów etyki fenomenologicznej. Książka składa się ze wstępu, pięciu rozdziałów i zakończenia. Dodano też streszczenie niemieckie i wykaz bibliografii. Oto tytuły rozdziałów: I. Sfera uczuć a pojęcie serca, II. Serce a rozum i wola (A. Intuicyjny charakter poznania filozoficznego. Teoria apriorycznego poznania; B. Wolne centrum osobowe w relacji do serca; C. Odpowiedzi afektywne a akty rozumu i woli), III. Wartość wobec podmiotu – apel wartości do wolnej woli i serca osoby, IV. Osoba – serce wobec wartości: postawy, odpowiedzi na wartość. Działanie, V. Całościowy wkład serca w postawę odpowiedzi chrześcijanina na wartości moralne.

**Marian Ciszewski, SDB: Franciszka de Sylvestris koncepcja nieśmiertelności duszy ludzkiej** (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, ss. 293). Franciszek de Sylvestris z Ferrary (1474–1528), dominikanin, uchodzi za najbardziej znaczącego komentatora myśli św. Tomasza z Akwinu. Rozprawa Ciszewskiego prezentuje sylwetkę, działalność i ogólny zarys całej twórczości Franciszka, a szczegółowe analizy jego poglądów dotyczące interpretacji samych podstaw antropologii filozoficznej Arystotelesa i Akwinaty ukazują polemikę zaistniałą między dwoma wybitnymi tomistami XVI wieku, to jest między Franciszkiem de Sylvestris i Tomaszem de Vico (Kajetanem). „Wstęp” pozwala czytelnikowi zorientować się, czego może oczekiwać po tej pracy. Rozdział I dostarcza informacji o życiu, działalności i twórczości Franciszka a rozdziały II–V zawierają analizy jego wypowiedzi, natomiast „Zakończenie” formułuje zwarte podsumowanie przeprowadzonych badań.

**Alfred Jules Ayer: Filozofia XX wieku** (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, ss. 357). Jest to przekład książki *Philosophy in the Twentieth Century* w tłumaczeniu Tadeusza Baszniaka. Ayer, związany z tradycją brytyjskiego empiryzmu, przedstawia własne widzenie filozofii naszego stulecia, jej głównych kierunków, szkół i najdonioślejszych sporów filozoficznych. Na uwagę zasługują: wnikliwe i krytyczne omówienie pragmatyzmu, krytyka fenomenologii i egzystencjalizmu oraz prezentacja i ocena poglądów Chomsky’ego, Quine’a, Goodmana i Dummetta.

**Karl Raimund Popper: W poszukiwaniu lepszego świata.** Wykłady i rozprawy z trzy-

dziestu lat. Przełożył z niemieckiego i angielskiego oraz przypisami opatrzył Antoni Malinowski (Książka i Wiedza, Warszawa 1997, ss. 298). Na książkę złożyło się szesnaście popularnych wykładów i odczytów, zgrupowanych w trzech częściach zatytułowanych: I. „O poznaniu”, II. „O historii”, III. „Z najnowszych opracowań... skradzionych z różnych rzeczy tych i owych”. Całość w przystępny sposób prezentuje główne tematy twórczości Poppera i jego poglądy, a m.in. jego racjonalizm krytyczny, koncepcję „społeczeństwa otwartego” i teorię trzech światów.

**Gordon Graham: Philosophy of the Arts. An Introduction to Aesthetics** (Routledge, London 1997, ss. 208, cena £ 12.99 broszura). Przystępnie napisany podręcznik uwzględnia formy występujące nie tylko w sztuce, ale także w muzyce, filmie, poezji, architekturze. Autor stara się wskazać co stanowi wartość sztuki. Analizuje stosunek sztuki do emocji, zwłaszcza do przyjemności, odpowiada na pytanie: Na czym polega rozumienie sztuki? Szerzej omawia poglądy Hume’a, Milla, Kanta, Hegla, Schopenhauera oraz współczesne Althussera, Lukacsa, Levi-Straussa i Derridy. Każdy z ośmiu rozdziałów tej książki kończy się streszczeniem oraz wskazówkami bibliograficznymi.

**Marco Giunti: Computation, Dynamics, and Cognition** (Oxford Univ. Press, Oxford 1997, ss. 192, cena 39,95 USD w oprawie). Autor bada zastosowania teorii dynamiki do nauk kognitywnych. Pokazuje, jak ujęcie dynamiczne nasświetla problemy poznawcze, zagadnienia opracowania informacji, kwestie świadomości i stosunku ciała do umysłu.

**David Bostock: Intermediate Logic** (Oxford Univ. Press, Oxford 1997, ss. 416, cena 22 USD broszura). Książka przeznaczona dla studentów mających już pewne przygotowanie w zakresie logiki, nie zakłada wszakże specjalnego, technicznego opanowania podstawowego kursu logiki, gdyż autor wyjaśnia wszystkie pojęcia i metody. Bostock zajmuje się głównie różnymi systemami logik pośrednich (czyli znajdujących się pomiędzy logiką klasyczną w intuicjonistyczną), mniej zaś ich zastosowaniami.

**Neil Tennant: The Taming of the True** (Oxford Univ. Press, Oxford 1997, ss. 488, cena 49,95 USD w oprawie). Autor stara się

wykazać, że każda prawda jest poznawalna i że na tej zasadzie można oprzeć efektywny system logiczny. Buduje podstawy pod globalny antyrealizm semantyczny i wywodzi z nich rozmaite konsekwencje, poczynając od należących do filozofii matematyki i logiki, a kończąc na teorii znaczenia, epistemologii i metafizyce.

**John Marenbon: *The Philosophy of Peter Abelard*** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1997, ss. 350, cena £ 40 w oprawie). Autor omawia różne aspekty filozofii Abelarda, ukazując go nie tylko jako myśliciela krytycznego, ale również konstruktywnego. Część I prezentuje życie i dzieła filozofa, a m.in. problemy chronologii i kwestie autentyczności korespondencji z Heloizą. W części II przeprowadzona jest analiza ontologii, epistemologii i semantyki, przy czym naświetlone zostały swoiste zmiany idei czerpanych z Arystotelesa, Porfiriusza i Boecjusza. W części III autor zajmuje się etyką Abelarda, argumentując, że była bardziej przemyślana niż się na ogół sądzi. W szczególności omawia pojęcia dobra i zła, cnoty i zasługi oraz etyki praktycznej w rozumieniu Abelarda.

**Daniel Garber, Michael Ayres (eds.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1997, ss. 1500, cena £ 90 w oprawie). To dwutomowe dzieło jest zbiorem prac międzynarodowego zespołu. Składa się z sześciu części. Pierwsza traktuje o kontekście filozofii siedemnastowiecznej (tematy: instytucjonalne i intelektualne tło, reakcje europejskie na nieeuropejską filozofię – Chiny). Część druga obejmuje zagadnienia logiki, języka i przedmiotów abstrakcyjnych (tematy: składniki zdania, zdania a sądy, rozumowanie dedukcyjne, metoda a badanie przyrody, uniwersalia, istoty, byty abstrakcyjne, indywidualizacja). Część trzecia poświęcona jest rozważaniom o Bogu (idea Boga, dowody istnienia Boga, Kartezjuszowska dialektyka, stosunek teologii do filozofii, tło religijne filozofii siedemnastowiecznej). Zagadnienia ciała i świata fizycznego omawiane są w części IV, natomiast dusza jest przedmiotem części V. Ostatnia część pod tytułem „Understanding” traktuje o władzach poznawczych, przekonaniach, prawdopodobieństwie, sceptycyzmie, determinizmie, wolnej woli, teoriach etycznych itp. Redaktorzy:

D. Garber pracuje na Uniwersytecie Chicagowskim, M. Ayers w Oksfordzie.

**Richard Mason: *The God of Spinoza. A Philosophical Study*** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1997, ss. 288, cena £ 35 w oprawie). Autor podkreśla dwie przeciwstawne strony poglądów Spinozy: hebrajską tradycję religijną i uznanie dla osiągnięć fizyki. Stąd płynie naturalizacja religii i ubóstwienie przyrody. Mason uważa, że Spinoza jest nie tyle racjonalistycznym prekursorem Oświecenia ile ważnym i oryginalnym myślicielem. Według informacji wydawnictwa książka ta jest najobszerniejszym dziełem na temat roli Boga w filozofii Spinozy spośród tych, jakie ukazały się w języku angielskim w ciągu wielu ostatnich lat. R. Mason wyklada na Uniwersytecie w Cambridge.

**Julian Young: *Heidegger, Philosophy, Nazism*** (Cambridge, Univ. Press, Cambridge 1997, ss. 234, cena £ 30 w oprawie). Od 1945 r. a szczególnie od 1987 r. stało się jawne zaangażowanie Heideggera w nazizm, co wywołało tendencję do całkowitego zdyskredytowania jego poglądów filozoficznych. Książka Younga nie odmawia ani głębi, ani ważności Heideggerowskiemu zaangażowaniu, a nawet odkrywa nowe aspekty. Tym niemniej w przeciwieństwie do większości opinii, Young uważa, że filozofia Heideggera nie była nigdy kompromisem i jest zupełnie zgodna z tendencjami liberalno-demokratycznymi. Tę uderzającą tezę autor stara się uzasadnić w oparciu o dokładną analizę tekstów.

**D.Z. Phillips (ed.): *Rush Rhees on Religion and Philosophy*** (Cambridge, Univ. Press, Cambridge 1997, ss. 435, cena £ 50 w oprawie). Rush Rhees (1905–1989) był uczniem i przyjacielem Wittgensteina. Niektóre prace tego filozofa już zaliczane bywają do klasycznych, większość wszakże pozostała nieopublikowana za jego życia. Po śmierci znaleziono rękopisy obejmujące szesnaście tysięcy stron, a dotyczące różnych dziedzin filozofii i problemów filozoficznych, od logiki filozoficznej począwszy a na poglądach Simone Weil skończywszy. W tej książce Phillips zebrał te prace ze spuścizny po Rheesie, które należą do zakresu filozofii lub religii.

**Frederic Schick: *Making Choices. A Reconstituting of Decision Theory*** (Cambridge, Univ. Press, Cambridge 1997, ss. 176, cena £ 10.95

broszura). Jest to przystępnie napisany przegląd filozoficznych zagadnień związanych z teorią decyzji, teorią gier, wyborów społecznych i innych. Autor (Rutgers University) dąży do rozszerzenia i wzbogacenia podstaw teorii decyzji, biorąc pod uwagę takie zjawiska jak: ambiwalencja, wewnętrzne konflikty, więzi międzyludzkie. Uważa, że nasze myślenie jest często bardziej subtelne niż to przyjmują standardowe teorie racjonalności. Książka zawiera liczne przykłady zaczerpnięte z historii i literatury przedmiotu.

**Manfred Wetzel: Prinzip Subjektivität.** Band I (Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1997, ss. 726, cena 98 DM w oprawie). W tym tomie prof. Wetzel zamieszcza trzy dialogi, tworzące część pierwszą tomu, oraz trzy dyskursy. Głównym wątkiem jest ontologiczno-epistemologiczna komplementarność widziana jako istota subiektywności. Podmiot ma wrodzoną zdolność ukierunkowania się na zewnątrz bądź samozwrotnie do swego wnętrza, chociaż nie odbywa się to równocześnie. Jednakże oba rodzaje tego ukierunkowania mają to samo pochodzenie. Należy więc unikać jednostronności przy badaniach subiektywności. W swych rozważaniach autor nawiązuje do Arystotelesa i Kanta.

**Herlinde Pauer-Studer: Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz** (Akademie Verlag, Berlin 1996, ss. 304, cena 98 DM w oprawie). Autorka, docent filozofii na Uniwersytecie Wiedeńskim, rozpoczyna od analiz poglądów Kanta, Hume'a, Rawlsa oraz feministycznych krytyk (C. Gilligan, A. Baier, V. Held), a także koncepcji A. MacIntyre'a i M. Sandela. Na tej podstawie rozwija zarys własnej etyki dobrego życia, która integruje składniki altruistyczne i uwalnia je od uprzedzeń związanych z różnicami płci.

#### Publikacje zbiorowe

**Roman Ingarden: Gesammelte Werke.** Band 8: *Zur Objectivität der sinnlichen Wahrnehmung* (Max Niemeyer, Tübingen 1997, ss. XII + 260, cena 116 DM w oprawie). Po tomie 7 i 13 ukazały się kolejno w 1996 i 1997 r. (zob. R.F. t. LIV nr 1 i 2) wydano obecnie tom 8 zamykający edycję pism episte-

mologicznych Ingardena. Tom ten zawiera pisma nie ogłoszone za życia autora a dotyczące spostrzeżeń zewnętrznych ze specjalnym uwzględnieniem zagadnienia ich obiektywności. Jest tam m.in. tekst odczytu wygłoszonego we Lwowie oraz kilka mniejszych prac nie przełożonych wcześniej na język niemiecki. Autor w oparciu o wczesne ujęcia Husserla i innych fenomenologów (jak Conrad-Martius, Katz i Schlapp) konstruuje własną wersję realistycznej teorii spostrzeżeń. Wydawcą i tłumaczem tego tomu jest Włodzimierz Galewicz.

**Bernard Bolzano: Gesamtausgabe. Reihe I. Schriften. Band 7,2: Lehrbuch der Religionswissenschaft. 2. Teil** (Frommann-Holzboog, Stuttgart 1997, ss. 170, cena 456 DM w oprawie). Jest to druga część podręcznika (co do pierwszej zob. R.F. t. LII nr 2, 1995, s. 265) obejmująca §§ 55-83. Również tę część opracował Jaromír Loužil. Bolzano poddaje tu rozważaniu cud chrześcijańskiej tradycji, biorąc za podstawę własną definicję cudu jako wydarzenia niezwykłego (nie nadnaturalnego), które pozwala wierzyć w prawdę moralną.

**Bernard Bolzano: Gesamtausgabe. Reihe IV. Dokumente. Band 2 – Gregor Zeithammer; Bolzano – Bibliographie** (Frommann-Holzboog, Stuttgart 1997, ss. 265). Ta bibliografia opracowana przez G. Zeithammera (1800-1881) nie była dotąd drukowana w całości; znajdowała się w archiwum w Pradze. Obecnie krytyczne wydanie manuskryptu udostępnia to źródło. Wydawcą tomu jest Gerhard Zwerschke.

#### Wydawnictwa ciągłe

**Historia socjologii polskiej w autobiografiach.** Część II (Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1997, ss. 150). Jest to IV. tom serii „Historia Nauki Polskiej w Autobiografiach” redagowanej przez Teresę Rzepę. Tom zawiera wyłącznie autobiografię Ludwika Janiszewskiego. W „Słowie wstępnym” redaktorka wyjaśnia, że koncepcja wypowiedzi różni się od przyjętych w poprzednich tomach, ma formę wywiadu narracyjnego obraną przez prof. Janiszewskiego. Wywiad został nagrany w czasie spotkań w sierpniu i wrześniu 1996 r. Redaktorka stara się uchwycić w nim drogę życiową, głównie

kariere naukową, a nie motywacje działań. Stąd nie był to wywiad psychologiczny. Przedmowę napisali H. Bronk i Ł. Włodarczyk.

**Jean-Marc Voraut: Możliwe lecz zakazane. O powinnościach prawa** (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, ss. 133). Publikacja ta wydana w serii „Logos” jest przekładem książki *Le possible et l'interdit. Les devoirs du droit* w tłumaczeniu Stanisława Szwabskiego. Rozwój nauk biologicznych stworzył obecnie ogromne możliwości i zagrożenia (sztuczna prokreacja, eugenika, eksperymenty na genach, embrionach ludzkich itp.). Autor – prawnik i humanista – wskazuje na konieczność regulacji prawnych dotyczących tego rodzaju zabiegów i eksperymentów. Porusza też zagadnienie eutanazji i samobójstwa. Ponadto omawia poglądy odmienne od swoich.

**Acta Mediaevalia.** Tom IX (Lublin 1996, ss. 286) pod redakcją Stanisława Wielgusa wypełniony został całkowicie krytycznym wydaniem Lucyny Nowak komentarza *Questiones disputatae super octo libros „Physicorum” Aristotelis cum glossis Joannis Isneri* autorstwa nie ustalonego a datowanego na XIV w.

**Helen Steward: The Ontology of Mind, Events, Processes, and States** (Oxford Univ. Press, Oxford 1997, ss. 288, cena 55 USD). Książka należąca do serii „Oxford Philosophical Monographs” prezentuje próbę radykalnej krytyki podstaw współczesnej filozofii umysłu. Autorka stoi na stanowisku, że filozofowie zajmujący się umysłem opierają się na niepewnych założeniach dotyczących takich rzeczy występujących w umyśle jak zdarzenia, procesy i stany.

**Duncan B. Forrester: Christian Justice and Public Policy** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1997, ss. 306, cena £ 14.95 broszura). Dziesiąta pozycja serii „Cambridge Studies in Ideology and Religion” wychodzi naprzeciw tym, którzy chcieliby działać sprawiedliwie. Autor analizuje teorie sprawiedliwości głoszone przez takich myślicieli jak Rawls, Hayek i Habermas oraz teorie współczesnych feministek. Dostrzega w nich jednak poważne ograniczenia. Forrester uważa, że chrześcijańska teologia, chociaż nie może dostarczyć ogólnej teorii sprawiedliwości, daje trafną intuicję i stawia wyzwanie konwencjonalnej mądrości, a także przyczynia się do tworzenia sprawie-

dliwych społeczności, w których ludzie mogą rozwijać się we wzajemności uczuć i nadziei.

**Maarten Marx, László Pólos, Michael Masuch (eds.): Arrow Logic and Multi-Modal Logic** (Cambridge Univ. Press., Cambridge 1997, ss. 264, cena £ 14.95 broszura). Wynaleziona przez Johana van Benthema i Yde Venemę logika strzałkowa stanowi próbę zdania sprawy z praw logicznych rządzących stanami przejściowymi. Ogólność ujęcia daje możliwość zastosowań w szerokim zakresie od filozofii po komputerologię. Autorami prac zamieszczonych w tym zbiorze są: H. Andréka, J. van Benthem, V. Gyuris, A. Kurucz, M. Marx, M. Masuch, S. Mikulás, I. Németi, L. Pólos, M. de Rijke, I. Sain, A. Simon, D. Vakarelov oraz Y. Venema. Książka należy do serii „Studies in Logic, Language and Information”.

**Pierre Jacob: What Minds Can Do. Intentionality in a Non-Intentional World** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1997, ss. 306, cena £ 14.95 broszura). Niektóre stany umysłowe mają moc przedstawiania rzeczywistych bądź wyobrażonych stanów rzeczy, tj. mają własności semantyczne. Autorka stawia sobie dwa cele: 1. znaleźć naturalistyczną, niesemantyczną podstawę tej mocy umysłu, 2. wykazać, że własności semantyczne występują w przyczynowym wyjaśnianiu ludzkiego zachowania. Przy tej okazji omawia różne, centralne dla współczesnej filozofii, zagadnienia. Autor pracuje w Instytucie Nauk Poznańskich w Lyonie. Książka jego należy do serii „Cambridge Studies in Philosophy”.

**Jan Nuyts, Eric Pederson (eds.): Language and Conceptualization** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1997, ss. 289, cena £ 37.50 w oprawie). Książka z serii „Language, Culture and Cognition” jest zbiorem dziesięciu prac tematycznie leżących na styku lingwistyki, antropologii, psychologii i filozofii. Rozważa się tu takie zagadnienia jak: W jakiej mierze konceptualizacja oparta jest na językowej reprezentacji? W jakim stopniu ulega to zmianom w ramach kultur, społeczeństw a nawet jednostek? Jaka powinna być teoria ludzkiego poznania? Redaktorzy tomu w swym wstępie dają przegląd współczesnych stanowisk. Całość jest próbą interdyscyplinarnego ujęcia zagadnienia stosunku lingwistyki do pojęciowej reprezentacji.

**Ruth Anna Putnam (ed.): The Cambridge Companion to William James** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1997, ss. 432, cena £ 14.95 broszura). Nowa pozycja serii „The Cambridge Companions to Philosophy” obejmuje eseje traktujące o rozmaitych ideach Jamesa, zarówno związanych z teorią przyrody, jak i ze spekulacjami religijnymi, a także z filozofią moralności i polityką. Omawiane są stosunki między Jamesem a innymi współczesnymi mu filozofami oraz jego bratem Henrym. Autorami prac zamieszczonych w tym zbiorze są: R.A. Putnam, G.E. Myers, O. Flanagan, R.M. Gale, D.A. Hollinger, R. Rorty, B. Wilshire, T.I.S. Sprigge, Ch. Hookway, H. Putnam, J. Conant, R.R. Niebuhr, D.C. Lamberth, G.H. Bird, J.R. Feldman, R. Posnock, H. Cormier i T. Carlson.

**Robert B. Pippin: Idealism as Modernism. Hegelian Variations** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1997, ss. 432, cena £ 14.95 broszura). Książka prof. Pippina z Uniwersytetu Chicagowskiego, wydana w serii „Modern European Philosophy”, jest zbiorem esejów. Autor bierze pod uwagę rozmaite charakterystyki i oceny nowoczesnej rewolucji cywilizacyjnej Zachodu i przeciwstawia im własny pogląd. Broni rozszerzeń do wolności, swobody działania i życia etycznego, twierdząc, że stanowią centrum niemieckiej filozofii idealistycznej, a zwłaszcza pism Hegla. Prócz wersji Heglowskiej autor omawia inne ujęcia, w szczególności Habermasa, Straussa, Blumenberga, Nietzschego i Heideggera.

**David Boucher (ed.): The British Idealists** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1997, ss. 288, cena £ 14.95 broszura). Brytyjski idealizm wniósł znaczący wkład w rozwój myśli społecznej i politycznej XIX wieku. W czasie debat podkreślano, że organizm społeczny nie może być analizowany w terminach przyrodniczych, natomiast winien być pojmowany jako rozwijająca się jednostka duchowa. Redaktor tej książki, David Boucher, rozwija te tematy w swym wstępie, dołączając też biografie brytyjskich idealistów, a ponadto wybrał reprezentacyjne ich dzieła. Książka ukazała się w serii „Cambridge Textes in the History of Political Thought”.

**Fred Feldman: Utilitarianism, Hedonism, and Desert. Essays in Moral Philosophy** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1997, ss.

220, cena £ 14.95 broszura). Feldman wyklada w Uniwersytecie Massachusetts, Amherst. Jego nowa książka jest zbiorem dziesięciu wcześniej opublikowanych esejów, do których dołączył wstęp. Wersja utylitaryzmu sformułowana przez tego autora różni się od form tradycyjnych, gdyż ocenia on zachowania odwołując się do wartości „światów dostępnych”. Te „światy” z kolei ocenia według ilości zawartych w nich przyjemności. Przy tym jego pojęcie przyjemności jest odmienne od zwykłego. Twierdzi, że nie jest to uczucie, tylko postawa propozycjonalna. Feldman zajmuje się także problematyką sprawiedliwości związaną ze standardowymi formami utylitaryzmu. Książka należy do serii „Cambridge Studies in Philosophy”.

**Cambridge University Press** wydaje serię publikacji Centrum Studiów nad Językiem i Informacją (CSLI), którego program wydawniczy obejmuje prace z lingwistyki, nauk kognitywnych, matematyki, filozofii i komputerologii. Redaktorzy serii preferują jednak zintegrowane teorie z tego zakresu. W 1997 r. ukazały się m.in. następujące książki:

**Alex Alsina, Joan Bresnan, Peter Sells (eds.): Complex Predicates** (ss. 350, cena £ 12.95 broszura). Predykaty złożone można określić jako zbudowane z więcej niż jednego elementu gramatycznego (morfemów lub słów), z których każdy dostarcza nietrywialnej informacji. Prace zebrane w tej publikacji przedstawione zostały uprzednio na warsztatach, jakie odbyły się w Stanford University w 1993 r. Prezentują rozmaite ujęcia zagadnienia istoty predykatów złożonych, korzystając z szerokiego spektrum języków.

**Gerhard Brewka, Jürgen Dix, Kurt Konolige: Nonmonotonic Reasoning** (ss. 250, cena £ 14.95 broszura). Rozumowania niemonotoniczne w szerokim sensie polegają na wyciąganiu wniosków z niepełnej informacji. Można obecnie jaśniej zrozumieć formalizm tego rodzaju rozumowań z metateoretycznego punktu widzenia oraz relacje pomiędzy różnymi formalizmami, a ponadto związki z niezależnie rozwijaną teorią dowodu. Celem tej monografii ma być uprzystępnienie całej problematyki rozumowań niemonotonicznych.

**Psychologie et sciences de la pensée** to seria wydawana od 1993 r. przez Presses Universitaires de France pod kierownictwem Oliviera Houdé (Paris V). Dotychczas ukazało się 14

pozycji tej serii. W 1997 wydano Stanislas Dehaene: *Le cerveau en action. Imagerie cérébrale fonctionnelle en psychologie cognitive* (ss. 304, cena 198 F); Joëlle Proust: *Perception et intermodalité. Approches actuelles de la question de molyneux* (ss. 320, 148 F); Christian George: *Polymorphisme du raisonnement humain. Une approche de la flexibilité de l'activité inferentielle* (ss. 232, 168 F); Marie-Dominique Gineste: *Analogie et cognition. Étude expérimentale et simulation informatique* (ss. 176, 98 F); Jean-Yves Pollock: *Language et cognition. Introduction au programme minimaliste de la grammaire générative*. Przedmowa do tej ostatniej książki napisał Noam Chomsky.

**Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Schlick.** I. Textes inédits, années 1930 (Presses Universitaires de France, Paris 1997, ss. 336, cena 248 F). Listy te są zapisem refleksji, które miały służyć jako materiały do opracowania rozprawy traktującej o języku, filozofii, logice i matematyce. Rozprawa przyrzeczona Moritzowi Schlickowi miała prezentować pełną analizę stanowiska Koła Wiedeńskiego w dyskusji prowadzonej z Wittgensteinem. Publikacja została przygotowana przez Gordona Bakera i zredagowana przez Antoninę Soulez (Univ. Paris VIII). Wydano ją w serii „Philosophie d'aujourd'hui”.

**Gérard Bensussan (ed.): La philosophie allemande dans la pensée juive** (Presses Universitaires de France, Paris 1997, ss. 224, cena 118 F). Nowa pozycja serii „Philosophie d'aujourd'hui” ma dać odpowiedź na takie pytania jak: Czy jest idealizm niemiecki w filozofii żydowskiej? (Habermas), Czy współczesna myśl żydowska nie stanowi dyssymilacji (Rosenzweig) klasycznej filozofii niemieckiej? Stawiając tego rodzaju i podobne pytania autorzy tego zbioru odnajdują także ślady myśli żydowskiej w filozofii niemieckiej.

**Emmanuel Housset: Personne et sujet selon Husserl** (Presses Universitaires de France, Paris 1997, ss. 320, cena 140 F). Zdaniem autora, Husserl był daleki od pojmowania jaźni jako pustego centrum, starał się opisać konkretność subiektywności i wykazać, że ego nie jest rzeczą wśród rzeczy tylko ciągłością rozwojową i trwaniem, na którym opiera się in-

dywidualność. Książkę wydano w serii „Épiméthée”.

**Gabriel Wagner (1660–1717): Ausgewählte Schriften und Dokumente** (Frommann-Holzbook, Stuttgart 1997, ss. 656, cena 395 DM w oprawie). Tom trzeci serii „Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung” został przygotowany do druku i poprzedzony wprowadzeniem przez Siegfrieda Wollgasta. Gabriel Wagner publikował najczęściej pod pseudonimem Realis de Vienna. Należał do wpływowych wolnomyślicieli niemieckiego Oświecenia, którzy postulowali wyraźną separację teologii od filozofii. Wagner tolerował teologię opartą na objawieniu, upatrywał jednak podstawy filozofii w fizyce, matematyce i nauce o państwie.

**Ulrike Kleemeier: Kontext-Prinzip und Ontologie bei Frege** (Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1997, ss. 368, cena 94 DM w oprawie). To już 108 tom serii „Symposion”. Autorka jest asystentką Seminarium Filozoficznego Uniwersytetu w Münster. Analizuje w tej książce poglądy G. Fregego z zakresu filozofii języka, filozofii logiki i matematyki, wkraczając również w dziedzinę ontologii. Szczególną uwagę autorka poświęca Fregowskiej zasadzie głoszącej, że wyrażenia mają znaczenie tylko w powiązaniu ze zdaniem, w którym występują. Kleemeier dużo miejsca poświęca teorii przedmiotów abstrakcyjnych prezentowanej zwłaszcza w *Grundlagen der Arithmetik*. Ustosunkowuje się do interpretacji myśli Fregego lansowanej przez M. Dummetta.

**Jan Ivar Lindén: Philosophie der gewohnheit. Ueber die störbare Welt der Muster** (Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1997, ss. 312, cena 88 DM w oprawie). Autor kładzie nacisk na związki jednostki ludzkiej ze światem, podobnie jak czynili Heidegger i Gadamer. Uważa, że zjawisko przyzwyczajenia jest ontologicznie powiązane ze zjawiskami psychicznymi, przyrodą i rozumieniem. Kiedy nawyki są zakłócone, uwaga kieruje się ku temu co obecne i wyłania się nowe pojęcie refleksji. Nieświadomy, nawykowy automatyzm mieści się pomiędzy wzorcami świata a wolicjonalną strukturą doświadczenia. Twórcze możliwości zakłócenia uruchamiają to co znane i nieznanne, określone i nieokreślone. Lindén nauczał na Uniwersytecie w Helsinkach i Turku, potem w Heidelbergu. Jego

książka należy do serii „Fermenta philosophica”.

### **Czasopisma**

**Kwartalnik Filozoficzny** zeszyt 1 tomu XXV (1997) poświęcony jest głównie prezentacji dorobku naukowego i dydaktycznego Stefana Świeżawskiego w związku z uroczystością nadania mu tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz dziewięćdziesięcioleciem urodzin tego Uczzonego. Zeszyt otwiera list Jana Pawła II skierowany z tej okazji do Redaktora „Kwartalnika Filozoficznego”. Prócz tekstu rozmowy Jubilata z ks. R.J. Weksler-Waszkinielem znajdujemy tu teksty W. Stróżewskiego, bp. B. Bejze, M. Cieszewskiego, bp. B. Dembowskiego, J. Domańskiego, M. Godacza, abp. M. Jaworskiego, J. Kalinowskiego, Z. Kałuży, M.A. Krapca, T. Kwiatkowskiego, W. Marciszewskiego, M. Markowskiego, W. Seńki, B. Strojnowskiej, J. Strojnowskiego, K. Tarnowskiego, J. Turowicza, Z. Włodka, Z. Zdybickiej i E.I. Zielińskiego.

**Kwartalnik Filozoficzny** zeszyt 2 tomu XXV (1997) oprócz artykułów, przekładów i recenzji zawiera teksty czterech referatów wygłoszonych na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu, 1995. Autorami są: Barbara Maroszyńska-Jeżowska, Zbigniew Zalewski, Danuta Ślęczek-Czakon i Alicja Przyłuska-Fiszler.

**Dialogue and Universalism**, redagowany przez pracowników Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego i IFIS-PAN, stanowi ciągle świadectwo współczesnych więzi filozofii z praktyk społeczną. W podwójnym numerze 5-6 tomu VII (1997) zabierają głos zarówno politycy: Wojciech Jaruzelski, François Mitterand, Václav Havel, książę El-Hassan bin Talal (Jordania), Jacek Kuroń, jak też filozofowie: Umberto Eco, Marian Przełęcki, Janusz Kuczyński (redaktor naczelny), Stefan Kuderowicz, Karol Toeplitz. Część artykułów dedykowana została prof. Janowi Szczepańskiemu z okazji jego 84. urodzin.

**Phaenomena**. Ukazał się tom III (1996) tego periodyku wydawanego przez WSP w Kielcach. Część artykułów należy do dziedziny filozofii.

**Cambridge University Press** informuje, że od czerwca 1997 r. pięćdziesiąt czasopism

publikowanych przez to wydawnictwo udostępniono w Internecie, a następne będą w 1998 r. W ten sposób za pomocą naciśnięcia odpowiednich klawiszy można poznać 3.200 artykułów obejmujących 44 000 stron tekstu. Osoby i instytucje mające dostęp do Internetu winny korzystać z <http://www.journals.cup.org>. i zarejestrować swoje dane.

**Erkenntnis** opublikowało w tomie 45 zeszytów 2-3 (1996) materiały z kongresu na temat „Probability, Dynamics, and Causality”, który odbył się we włoskiej miejscowości Luino 15-17 VI 1995 r.

**Synthese** (Vol. 110, No 1, 1997) zawiera szereg artykułów dotyczących Davida Hilberta. J. Hintikka twierdzi tam, że klasyfikowanie Hilbertowskiej filozofii matematyki pod etykietką formalizmu jest w znacznym stopniu niesłuszne. Autorami innych artykułów są: J.C. Webb, U. Majer, Ph. Ehrlich, B. Dreben, A. Kanamon, J. von Plato, J.S. Alper oraz M. Bridger.

**Analogia - Rivista de Filosofie**, to półrocznik wydawany przez Dominikańskie Centrum Badań Prowincji Santiago de Mexico. Pismo publikuje artykuły z różnych dziedzin filozofii. Redaktorem jest Mauricio Beuchot. Subskrypcja roczna wynosi 35 USD. Adres: Apartado postal 23-161, Xochimilco 16000 Mexico, D.F.

**Canadian Journal of Philosophy** można obecnie prenumerować łącznie z „Australian Journal of Philosophy” w cenie 40 USD rocznie. Prenumerata obejmuje cztery zeszyty każdego z tych czasopism oraz dodatkowy monograficzny tom „Canadian Journal” zawierający wybrane studia na określony temat, np. *Nationalism* (1996), *Meaning, Reference, and Truth* (1997). Zamówienia należy kierować pod adresami: University of Calgary Press, 2500 University Drive N.W., Calgary, Alberta, Canada T2N 1N4.

**Iyyun** - kwartalnik filozoficzny publikowany przez S.H. Bergman Center for Philosophical Studies oraz wydział Humanistyczny Hebrajskiego Uniwersytetu w Jerozolimie, przy współpracy Jerozolimskiego Towarzystwa Filozoficznego - poświęcił lipcowy numer tomu 45 (1996) prof. Natanowi Rotenstreichowi (1914-1993), izraelskiemu filozofowi polskiego pochodzenia (urodził się w Sanborze, wy-



emigrował do Izraela w 1932 r.). Zeszyt zawiera materiały z konferencji urządzonej w Jerozolimie w 1994 r. i obejmuje prace kilku znanych autorów, a m.in. Bronisława Gieremka pt. „History and Meaning”.

**Teorie Vědy – Theory of Science.** Podwójny zeszyt 3–4 z 1996 r. został monotematycznie skoncentrowany na problematyce polityki naukowej. Dwie prace zamieszczono w języku angielskim: „Personnal Policy in Science and Research” oraz „The Social Functions of Science and Research in the Current Phase of Transformation”.

### Bibliografie, leksykony, informatory

**Maciej Woźniczka: Bibliografia publikacji zagranicznych z dziedziny etyki 1990–1994.** Układ rzeczowy i alfabetyczny (Wydawnictwo WSP w Częstochowie, Toronto – Łódź – Częstochowa 1997, ss. 241). Autor tej bibliografii jest adiunktem Zakładu Filozofii WSP w Częstochowie. W „Uwagach wstępnych” zaznacza, że – wbrew cezurze podanej w tytule – ca 10% ogółu uwzględnionych publikacji powstało przed 1990 r., ale w Polsce prace te pozostawały nieznane, chociaż są dla rozwoju etyki istotne. Bibliografia zawiera materiał charakterystyczny dla Ameryki Północnej. Indeks haseł tematycznych – chociaż oparty jest na wzorcu proponowanym przez Bibliotekę Kongresu USA – został zmodyfikowany stosowanie do potrzeb filozofii polskiej.

**Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku.** Tom 5 (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, ss. 550). Nawiązując do informacji dotyczących poprzednich czterech tomów (zob. R.F. t. LI nr 3–4, 1994 oraz t. LIV nr 2, 1997), podajemy, że tom piąty tej encyklopedii najważniejszych ksiązek filozoficznych naszego stulecia zawiera hasła w układzie alfabetycznym od A do Z. Każde hasło obejmuje nazwisko autora, krótką informację biograficzną i bibliograficzną oraz esej poświęcony dziełu, jego głównym koncepcjom i kulturotwórczym motywom. Tom wyposażono w indeks osób i pojęć oraz indeks do całości edycji, a także spis treści wszystkich wydanych tomów. W tomie piątym omówiono m.in. dzieła następujących autorów: Arendt, Aron, Brzozowski, Derrida, Eliade, Frank, Jones, Na-

torp, Piaget, Putnam, Ryle, Rosenzweig, Stein i Vattimo.

### ODCZYTY I WYKŁADY

**Norbert Kapferer** (Freie Universität Berlin) odbył w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego cykl odczytów: 2 VI 1997 r. mówił na temat „Nietzsche und der Nietzscheanismus”, 3 VI „Hannah Arendts Totalitarismustheorie”, 3 VI „Politische Philosophie in Deutschland”, 4 VI „Dilthey in Breslau”.

**Heinz Paetzold** (Jan Van Eyck Akademie of Maastricht) wygłosił dwa odczyty w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego: 29 IV 1997 r. „Die Aktualität der Kulturphilosophie Ernst Cassirers” oraz następnego dnia „The City as a Labyrinth. W. Benjamin and Beyond”.

**Achim Müller** (Uniwersytet w Bielefeld) wygłosił w Studium Generale Uniwersytetu Wrocławskiego trzy wykłady interdyscyplinarne: 23 IV 1997 r. „Trapping the life-essential element, nitrogen: microorganisms versus chemists”, 24 IV „Philosophy, chemistry and the «two cultures»”, 25 IV „Is the route to ever larger molecular systems a dead-end street?”. Ponadto w dniu 24 IV wygłosił wprowadzenie do dyskusji o symetriach w przyrodzie.

**Sad reason** to temat cyklu wykładów, które w lutym 1998 r. ma wygłosić Stanley Rosen (Boston University) w Wyższym Instytucie Filozofii Uniwersytetu Katolickiego w Lowanium.

### ORGANIZACJE

**Komisja Filozoficzna Towarzystwa Naukowego w Toruniu** prowadzi działalność odczytową, korzystając ze współpracy pracowników Instytutu Filozofii UMK. Na posiedzeniu naukowym w dniu 27 X 1997 r. prof. Ryszard Jadcak mówił o materiałach do biografii filozofów polskich w archiwach Lwowa i Wilna, a prof. Ryszard Wiśniewski wygłosił referat nt. „O problemie ekstrapolacji ocen etycznych”.

**Towarzystwo Przyjaciół Filozofii Ekologicznej** zorganizowało 10 VI 1997 r. spotkanie z prof. Stefanem Kozłowskim i drem Andrzejem Kassenbergiem – uczestnikami „Szczytu Ziemi '92”, konferencji w Rio de Janeiro. Spotkanie odbyło się w Warszawskim Ośrodku Kultury przy ul. Elektoralnej 12. Współorgani-

zатorem spotkania było Regionalne Centrum Edukacji Ekologicznej.

**American Philosophical Association – Central Division** wyznaczyło swój doroczny zjazd – już dziewięćdziesiąty szósty – na dni 6–9 1998 r. Zjazd będzie miał miejsce w Palmer House Hilton w Chicago.

**Société française de Philosophie** na posiedzeniu naukowym 27 I 1996 r. wysłuchało referatu Régis Debrey'a pt. „L'incomplétude, logique du religieux”. Referent próbował odpowiedzieć na pytanie, czy możliwa jest logika tzw. zjawisk religijnych. W ożywionej dyskusji głos zabrali: Catherine Kintzler, André Tosel, Jacques Colette, Louis Bertrand, Solange Marcier Josa, Bernard Bourgeois, Odon Vallet, Luc Gootjes, Jean-Louis Bureau oraz Gérard Guri. Pełne sprawozdanie z posiedzenia oraz treść referatu wydrukowano w „Bulletin de la Société française de Philosophie” (90e Année, No 1, 1996). Kolejne posiedzenie tego towarzystwa wypełnił referat Paolo Cristofoliniego nt. „Vico, penseur de la complexité” i następująca po nim dyskusja. Referent – gość z Pizy – zajął się tezą Vico głoszącą, że cała historia jest dziełem człowieka przebiegającym według prostego modelu cyklicznego. Referent wykazywał, że jest to częściowo słuszne, ale tylko w odniesieniu do historii niewojennej narodów a nie całej historii i nie przebiega cyklicznie, lecz wynika z interakcji rozmaitych czynników. Dyskusję z referentem podjęli Jacques D'Hondt i Alain Pons. Pełną treść referatu i dyskusji podaje „Bulletin” No 2, 1996. Oba posiedzenia odbyły się w Amfiteatrze Micheleta na Sorbonie pod przewodnictwem Bernarda Bourgeois. Na walnym zgromadzeniu Towarzystwa w dniu 25 I 1997 r. omawiano m.in. wyniki kongresu „L'esprit cartésien” (IX 1996), ocenę spotkania włosko-francuskiego w Reggio-Emilia (X 1996), a także projekt uczczenia setnej rocznicy powstania Towarzystwa oraz trudności finansowe, z jakimi się boryka Towarzystwo. W związku ze śmiercią Jacques'a Muglioni i rezygnacją Suzanne Bachelard i Jacques'a Bouveressa, na ich miejsce do Rady Administracyjnej Towarzystwa weszli: Anna Baudart, Didier Deleule i Anne Fagot-Largeault.

## ZJAZDY I KONFERENCJE

**The Lvov–Warsaw Philosophical School**

**and Contemporary Philosophy** – konferencja zorganizowana w listopadzie 1995 r. w ramach projektu KBN uzyskała obecnie podsumowanie rezultatów opracowane przez głównego organizatora, prof. Andrzeja Grzegorzczaka:

### OPIS KOŃCOWY UZYSKANYCH WYNIKÓW

Rezultatem działań było: upowszechnienie zarówno w Polsce, jak na arenie międzynarodowej, osiągnięć i roli Szkoły Filozoficznej Lwowsko–Warszawskiej oraz kontynuacja niektórych ważnych tematów Szkoły.

Cele powyższe zostały zrealizowane przez następujące dzieła:

1. Opracowanie, wzbogacenie i udostępnienie materiałów archiwalnych związanych z K. Twardowskim i J. Łukasiewiczem (Realizacja zadania 1). W szczególności odzyskanie dla Polski pamiątkowego Tableau z 1910 r. z portretami K. Twardowskiego i 64 członków Polskiego T–wa Filozoficznego, sporządzenie kopii i albumów. Mikrofilmy z korespondencji itp. Przygotowanie do publikacji wielu materiałów historycznych.

2. Materiały folderowe angielskie i rosyjskie związane z typem racjonalizmu uprawianego w Szkole i z Konferencją Rocznicową (Realizacja zadania 2).

3. Konferencja Rocznicowa (Realizacja zadania 3) zorganizowana dokładnie w 100–lecie pierwszego wykładu Kazimierza Twardowskiego na Uniwersytecie Lwowskim. Miała ona charakter międzynarodowy; tytuł „The Lvov–Warsaw Philosophical School and Contemporary Philosophy”; zgromadziła 127 uczestników (43 z Polski, 46 z Ukrainy, 7 z Rosji, 2 z Kazachstanu, 29 z krajów zachodnich i Japonii; trwała: 15–17 XI 95 Lwów, 18 XI przejazd autokarami ze Lwowa do Warszawy, 19–21 XI 95 Warszawa; spotęgowała też kontakty kulturowe z Ukrainą i Rosją.

4. Książka historyczno–monograficzna: Ryszard Jadcak: *Mistrz i jego uczniowie*, charakteryzująca postać K. Twardowskiego i jego oddziaływanie (Realizacja zadania 4), upowszechnia rolę Szkoły dla czytelnika polskiego.

5. Książka historyczno–monograficzna: Jan Woleński: *Szkola Lwowsko–Warszawska w polemikach*, przypominająca spory wokół Szkoły i jej problemy otwarte (Realizacja zadania 5),

przyczyniła się do właściwej oceny roli Szkoły.

6. *Słownik Terminologii Filozoficznej Lwowsko-Warszawskiej*. Praca zbiorowa pod red. Jacka J. Jadackiego. Monografia o walorach dydaktycznych (Realizacja zadania 6, publikacja *Słownika* była przewidziana poza granicami upowszechnia strukturę pojęciową, metodę badań i istotne osiągnięcia Szkoły).

7. Książka: *The Lvov-Warsaw Philosophical School and Contemporary Philosophy*. Materiały angielskie wyżej wymienionej konferencji pod red. Katarzyny Kijaniak-Placek i J. Wołęńskiego (Realizacja zadania 7). Publikację podjęło wydawnictwo Kluwer, Holandia – USA). Książka pokazuje prace obecnych kontynuatorów Szkoły.

8. Książka: Andrzej Grzegorzczak: *Żyttia jak wyklyk. Wstup do racjonalistycznej filozofii*. Tłumaczenie na ukraiński książki polskiej mającej walory dydaktyczne (Realizacja zadania 8). Popularyzuje osiągnięcia Szkoły dla czytelnika ukraińskiego (Tłumaczenie z Ukrainy: B. Dombrowski i O. Hyrny).

9. Książka: Andrzej Grzegorzczak: *Logic – A Human Affair*. Pokazuje rozwiązania ważnych problemów nie rozwiązanych w Szkole, uzyskane dzięki przezwyciężeniu antypsychologizmu Szkoły (Realizacja zadania 9). Jest przykładem kontynuacji przekraczającej klasyczne stanowisko Szkoły.

10. Książki 4, 5, 8, 9 jako realizacja zadania 10 zostały wydane w Wydawnictwie Scholar.

**Kolejna coroczna konferencja Europejskiego Stowarzyszenia Etyków „Societas Ethica”** odbyła się po raz drugi w Polsce, tym razem w Gdańsku-Oliwie, w dniach 27–31 sierpnia 1997. Tytuł konferencji „Solidarität & Sozialstaat” był stosowny do miejsca obrad, dotyczył etyki społecznej. Referat wprowadzający przedstawił prezydent stowarzyszenia A. Bandolfi. Wgłoszono referaty plenarne: C. J. M. Schuyt, *Forms of Solidarity. Social Cohesion and Instrument of Social Justice*, W. Lienemann, *Solidarität aus theologischer Perspektive*, A. Auleytner, *Welfare State in Poland between Past and Future*, K. Bayertz, *Normative Grundlagen des Sozialstaates*, (koreferat F. Hacmann), J. Tischner, *Solidarität am Ende – Am Ende Solidarität*. W sekcjach problemowych wygłoszono następujące referaty: K. P. Rippe, *Der Verlust der Solidarität*, A. Rasmus-

son, *Justice and Solidarity in Communitarian Perspective*, L. Werkman, *Justice from a Feminist Perspective*, S. Keil (Marburg), *Solidarität zwischen Alten und Jungen durch Intergenerationelles Lernen in der akademischen Seniorenbildung*, H. Ph. Visser't Hoot (den Haag), *Solidarity with Future Generations?*, M. J. Trappenburg (Leiden), *Lifestyle Solidarity in Health Care*, I. Kišš (Bratislava), V. Gluchman (Presov), *Solidarity, as Cooperation and Altruism*, H. J. Türk (Erlangen), *Integriert oder desintegriert Solidarität die Gesellschaft?*, M. Haspel (Marburg), *Solidarität und die Integration moderner Gesellschaften*, J. Jans (Tiburg), *Without Solidarity, the Community Disintegrates. An Appraisal of the Belgian Political Debate on Voting Rights for Immigrants*, J. P. Thévenaz (Yverne), *Das Vertrauen der Kirchetn in den Sozialstaat. Spannungen und Widersprüche 1975–1985*, J. Pawlikowski (Chicago), *Government and Economic Solidarity. A View of the Catholic Social Encyclicals*, G. Prüller-Jagenteufel (Wien), *Solidarität – Charakteristik einer christlichen Tugend*, R. C. Bayer (New York), *Christian Solidarity and Democratic Capitalism*, H. Poltier (Lausanne), *Liberalism and Solidarity*, A. Barrera (Providence – USA), *Solidarity: Robust and Necessary Spirit for Globalization and Information-Based Economics*, H. Puel (Lyon), *Solidarity between Employers, Employees and the Unemployed*, J. M. Schnarrer (Wien), *Arbeit und Wertveränderungen hinsichtlich des Solidaritätsprinzips in der heutigen Zeit*.

Program i obrady konferencji kolejny raz potwierdziły, że filozofia moralna ożywia się i problematyzuje dzięki wyzwaniu, jakie kierują pod jej adresem nauki społeczne, rejestrujące konkretne konflikty wartości. Jednym z istotnych z najbardziej dyskutowanych problemów konferencji była trudność pogodzenia liberalizmu i solidarności. Ze strony polskiej organizatorami konferencji byli profesorowie ATK: Aniela Dylus, Janusz Balicki, Helmut Juros. Gościny etykom udzieliło Wyższe Seminarium Duchowne w Oliwie. (R. W.)

**IV Olsztyńskie Sympozjum Ekologiczne** nt. „Humanistyka – przyrodoznawstwo – technika w obliczu kryzysu biosfery” odbyło się w dniach 10–12 IX 1997 r. Zorganizowane zostało przez Wyższą Szkołę Pedagogiczną

w Olsztynie przy wsparciu Cegielni Olsztyńskich S.A. i Banku Ochrony Środowiska. Otwarcia obrad dokonał Rektor WSP, prof. Andrzej Staniszewski, a wprowadzenia w tematykę Sympozjum – jego inicjator, prof. Jan Dębowski. Konferencja zgromadziła osoby zainteresowane problematyką ekologiczną i ekofilozoficzną z kilkunastu ośrodków kraju, a także z Grodna i Bratysławy, głównie etyków i innych filozofów oraz pedagogów. Wychodząc od prób określenia istoty, uwarunkowań i przejawów obecnego kryzysu ekologicznego, zagrażającego wprost biosferze, rozważano kwestie przedsięwzięcia możliwych środków zaradczych. Do zagadnień tych podchodzono z różnych pozycji metodologicznych i światopoglądowych, przy wykorzystaniu tak polskich, jak i obcych badań i rozwiązań. Podjęto próbę określenia możliwych terenów współpracy dyscyplin humanistycznych z przedstawicielami nauk przyrodniczych, technicznych i ekonomicznych, dla ratowania biosfery. Obradowano na sesjach plenarnych oraz w dwóch sekcjach: I. Humanistyczne i społeczne aspekty kryzysu biosfery, II. Przyrodnicze, techniczne i ekonomiczne aspekty kryzysu biosfery. Materiały Sympozjum zostaną wydane drukiem. (Ryszard Jadczyk)

**Konferencja w Wilnie.** W dniach 30 IX–1 X 1997 r. Stowarzyszenie Naukowców Polaków Litwy oraz Uniwersytet Polski w Wilnie zorganizowały konferencję nt. „Wielcy humaniści na Uniwersytecie Stefana Batorego”. Zainaugurował ją Rektor Uniwersytetu Polskiego, Romuald Brazis, a przewodniczył Dziekan Wydziału Humanistycznego tegoż Uniwersytetu, Eugeniusz Wasilewski. Wygłoszono następujące referaty: Józef Pawlak (UMK Toruń): Aksjologiczny sens historiozofii Mariana Zdziechowskiego; Ryszard Jadczyk (UMK Toruń): Poglądy filozoficzno-pedagogiczne Mariana Massoniusa; Eugeniusz Wasilewski (Uniw. Polski, Wilno): W sprawie obsadzenia katedry filozofii chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego USB w Wilnie; Romas Plečkaitis (Uniw. Wileński): Władysław Tatarakiewicz – badacz dawnej filozofii na Litwie; Ryszard Wiśniewski (UMK Toruń): Myśl etyczna Tadeusza Czeżowskiego; Włodzimierz Tyburski (UMK Toruń): Sylwetka filozoficzna Henryka Elzenberga. Odbyła się też dyskusja na temat charakteru i roli wileń-

skiego ośrodka myśli humanistycznej w okresie międzywojennym. Mówiono o stanie archiwaliów dotyczących wileńskiego ośrodka filozoficznego, możliwości ich wykorzystania oraz formach upamiętnienia filozofów b. USB. (Ryszard Jadczyk)

**Estetyka sensu largo** to przedmiot XXIV Ogólnopolskiego Seminarium Zakładu Estetyki UJ, które miało miejsce 13–15 IX 1997 r. w Krakowie i Mogilanach. Omawiane zagadnienia zgrupowano w sześciu blokach tematycznych: 1. W kręgu wartości (referaty wygłosili: J. Lipiec, J. Makota, P. Kawiceki, D. Sieniarska), 2. O pojęciu „sytuacji estetycznej” (M. Ostrowicki, A. Mróz, A. Warmiński, L. Sosnowski), 3. Problemy kultury estetycznej (A. Zeidler–Janiszewska, B. Frydryczak, E. Basara–Lipiec, M. Bakke, M. Piróg), 4. Estetyka a nowe media (A. Helman, A. Gwóźdź, A. Porczak, P. Zawojski), 5. W poszukiwaniu nowych rozwiązań (A. Jamrozikowa, F. Chmielewski, A. Kasuya, M. Popczyk, P. Orlik), 6. Estetyka i interpretacje (A. Tyszczyk, A. Nowak, P.J. Przybysz, J. Chudzik, O. Gorszkowska). W każdym bloku tematycznym po referatach przewidziano półgodzinną dyskusję. Cała konferencja dedykowana była Prof. Marii Gołaszewskiej, toteż niektóre referaty nawiązywały do jej twórczości.

**Zastosowania logiki w filozofii i w podstawach matematyki.** Druga z kolei konferencja na ten temat została urządzona przez Katedrę Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Wrocławskiego oraz Instytutu Matematyki Uniwersytetu Opolskiego i Uniwersytetu Śląskiego. Konferencja odbyła się w Karpaczu w dniach 24–27 IV 1997 r. Referaty wygłosili: Mieczysław Omyła (referat trzyczęściowy), Jerzy Perzanowski (ref. trzyczęściowy), Tomasz Skura (ref. trzyczęściowy), Andrzej Wroński, Piotr Borowik, Jean–Yves Béziau, Cezary Gorzka, Janusz Czelakowski, Wolfgang Rautenberg, Anna Gomolińska, Zofia Kostrzycka, Tomasz Furmanowski, Vladimir Vasiukov, Piotr Wojtylak, Adam Kolany i Tomasz Kowalski.

**Sesja Naukowa nt. „Rzeczywistość języka – język rzeczywistości”** odbyła się 15–17 V 1997 r. w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. W programie sesji znalazło się trzydzieści referatów wygłoszonych przez: J. Jaskólkę, A. Tomkowską, P. Martina, K.

Szlachcica, M. Kucię, R. Różanowskiego, J. Barańskiego, A. Jeziorowskiego, G. Lubowicką, J. Kosiana, T. Błociana, B. Paża, L. Młodńskiego, R. Kuliniaka, M. Manikowskiego, A. Chmielewskiego, T. Michaluka, M. Matczaka, K. Rottera, B. Borowicz-Sierocką, M. Reut, L. Kleszcza, L. Freia, B. Trojanowską, S. Barcia, L. Dąbrowskiego, W. Szczerbę, J. Zielińskiego i M. Bakalarz. Poruszano zagadnienia zarówno bardzo ogólne, jak i szczegółowe i historyczne z zakresu stosunku języka do rozmaicie pojmowanej rzeczywistości i poznania, także religijnego.

**Sesja naukowa „Twórczość Karola Wojtyły”** zwołana na dzień 18 V 1997 r. z okazji 46. Światowego kongresu Eucharystycznego przez Interdyscyplinarne Studium Generale Uniwersytetu Wrocławskiego miała wyraźne akcenty filozoficzne, zwłaszcza z zakresu antropologii i estetyki. Referentami byli: I. Dec, J. Miodek, W. Oszejca SJ, J. Góra OP, J. Tischner, A. Karoń-Ostrowska, B. Taborski i Z. Solski.

**Justus Lipsius. Europae lumen et columen** na temat międzynarodowego kolokwium zorganizowanego 19 IX 1997 r. w Wyższym Instytucie Filozofii Katolickiego Uniwersytetu w Lowanium. Referaty zgłosili: C. Steel, Jacqueline Legrée, M. Mann, T. van Houdt i J. Papy.

**Międzynarodowa Konferencja nt. „Arystoteles a nauka współczesna”** odbyła się 1-4 IX 1997 r. w Salonikach. Organizatorem był Uniwersytet Arystotelesa w Salonikach oraz Organization for the Cultural Capital of Europe. Celem tej imprezy było wskazanie związków i analogii pomiędzy ujęciami Stagiryty a najnowszymi poglądami teoretyków na świat fizyczny i metody naukowe. Konferencja odbyła się w języku angielskim, ale sesje plenarne tłumaczono na francuski i grecki. O bliższe informacje można zwrócić się pod adresem: Demetra Sfendoni-Mentzou, Department of Philosophy, University of Thessaloniki, Thessaloniki 54006, Grecja.

**Międzynarodowa konferencja nt. „Logika i rozumowanie matematyczne”** urządzona została w dniach 30 IX-2 X 1997 r. w Meksyku (stolicy) dzięki wspólnym staraniom organizacyjnym tamtejszego Uniwersytetu Autonomicznego i Uniwersytetu w Nantes (Francja) oraz Wydziału Nauk Matematycznych Uniwer-

sytetu George Mason, Fairfax (USA). Jako wiodące zagadnienie przyjęto problem: „Co sprawia, że rozumowanie jest matematyczne?” rozpatrywany w aspekcie normatywnym bądź historycznym. Informacje: Marco Panza, Centre F. Viète, Univ. de Nantes, 2 rue de la Houssinière, 44072 Nantes 03, France.

**XIV Międzynarodowy Kongres** Association Internationale des Professeurs de Philosophie zorganizowany został w Centrum Europejskim La Foresta w Vaalbeek koło Lowanium przez Flamandzki Oddział tego stowarzyszenia. Referaty wygłosili: H. Kunnevan, F. Mortier i J. Masschelein, poruszając tematy z dziedziny filozofii nauki, moralności i pedagogiki. Stowarzyszenie założone w 1959 r. zamierza urządzać nie tylko kongresy międzynarodowe, lecz również letnie warsztaty i konferencje regionalne. Informacje: H. Lodewijckx, Frère Orbanstraat 112, B-8400 Oostende.

**Kolokwium „Spinoza au XIXe siècle**, którego organizatorem jest Centre d'histoire des systèmes de la pensée moderne, wyznaczono na 23-30 XI 1997 r. Informacje: UFR de philosophie (CHSPM), Université Paris I, 17, rue de la Sorbonne, F-75231 Paris, Cedex 05.

**XII Kongres European Society for Philosophy of Medicine and Health Care** będzie miał miejsce w Marburgu w dniach 20-22 VIII 1998 r. Jako temat przewodni obrano „Philosophy of and Philosophy in Healthcare Education”. Referaty przyjmowano do 1 XI 1997 r. Bliższych informacji udzieli: Prof. Dr Henk ten Have, Secretariaat ESPMH, vakgroep Ethiek, Faculteit der Geneeskunde, Katholieke Universiteit Nijmegen, Postbus 9101, NL-6500 Nijmegen, Holandia.

**IX Międzynarodowy kongres kantowski** – organizowany przez Kant-Gesellschaft – ma się odbyć w Berlinie w 2000 r.

**31. Kölner Mediaevistentagung** zaplanowany został na 8-11 IX 1998 r. Bliższych danych udzielić może organizator pod adresem: Thomas-Institut der Universität zu Köln, Universitätsstrasse 22, D-50923 Köln. Wiadomo już, że tematem ogólnym będzie „Geistesleben im 13. Jahrhundert – Neue Perspektiven”.

**VI Międzynarodowa Konferencja International Society for the Study of European Ideas** ma już wyznaczone miejsce i czas obrad: Hajfa (Izrael) 16-21 VIII 1998 r. Obrady na

temat europejskich dwudziestowiecznych koncepcji, tradycji i innowacji toczyć się będą w obszarze pięciu dziedzin: 1. Historia, geografia, nauka, 2. Polityka, ekonomia, prawo, 3. Edukacja, socjologia, badania feministyczne, 4. Kultura, literatura, sztuka, muzyka, 5. Religia, filozofia, psychologia, język. Informacje: Prof. Ezra Talmor, Kibbutz Nachshanim, DN Merkaz 73190, Izrael.

**III International Whitehead Conference**, urządzona z okazji Srebrnej Rocznicy utworzenia Center for Process Studies, będzie miała miejsce w Claremont w dniach 4–9 VIII 1998 r. Organizatorzy spodziewają się, że konferencja wskaże, jak Whiteheadowska myśl procesualna może służyć ogólnemu dobru świata, pogodzeniu nauki z religią, refleksji etycznej i estetycznej, myśleniu politycznemu i ekonomicznemu, poprawie filozofii akademickiej, edukacji filozoficznej oraz wielu innym obszarom życia. Posiedzenia będą trzech rodzajów: 1. plenarne z zaproszonymi referentami, 2. referatowo–dyskusyjne w sekcjach, 3. robocze. Opracowano już plan posiedzeń bez wskazania nazwisk referentów i tytułów referatu a także 42 tematy posiedzeń seksyjnych. Zgłoszenia referatów przyjmowano do 15 X 1997 r. Przewidziano druk materiałów z konferencji w formie książkowej oraz w zeszytach „Process Studies”. Jako miejsce obrad wybrano Campus of the Claremont School of Theology, 15 minut od Ontario International Airport. Opłata konferencyjna wynosi 235 USD (195 dla członków Centrum). Zarezerwowano znaczne ilości pokoi w Claremont Inn, w pobliżu miejsca obrad w cenie 52 USD za noc. Zgłoszenia udziału należy przesłać do 7 III 1998 r. pod adresem: Center for Process Studies, 1325 North College Avenue, Claremont, CA–91711–3154. Inne jeszcze informacje dostępne są w sieci (website): <http://www.ctr4process.org>.

### NAUCZANIE

**Wrocławska Wszechnica Filozoficzna**, której działalność sygnalizowaliśmy w zesz. 2 tomu LIV (1997), powstała z inicjatywy Międzynarodowego Filozoficzno–Socjologicznego Koła Naukowego Uniwersytetu Wrocławskiego oraz Sekcji Młodzieżowej Oddziału Wrocławskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Wszechnica rozpoczęła swą działalność w październiku 1996 r. Celem Wszechnicy jest upowszechnienie wiedzy filozoficznej w społeczności akademickiej, a także w szerszych kręgach społeczeństwa wrocławskiego. W ramach Wszechnicy prowadzi się trzy rodzaje działalności: 1. Realizacja rocznego cyklu wykładów, obejmująca 120 godzin. Wykłady odbywają się przez dwa semestry raz w tygodniu, każdorazowo w wymiarze 4 godzin. Tematyka obejmuje historię filozofii, przegląd niektórych działów filozofii oraz wybrane zagadnienia. Wykłady ułożone są według stopnia trudności. Wykładowcami są prawnicy Uniwersytetu Wrocławskiego. Do każdego wykładu przygotowywany jest szczegółowy konspekt oraz bibliografia tematu. Materiały te dostarczane są wszystkim słuchaczom. Lista słuchaczy, ustalona drogą zapisów, jest stała. 2. Drugą formą jest tzw. „Otwarte Forum Wszechnicy”, czyli wykłady filozofów spoza Wrocławia prowadzone raz w miesiącu. 3. Trzecią formą działalności są tzw. „Autoprezentacje” pomyślane jako seria referatów, w których zaproszeni filozofowie przedstawiają własne poglądy filozoficzne. W 1997 r. w ramach „Forum” prof. Marek Siemek (UW) wygłosił odczyt pt. „Logos–Polis. Nowoczesność wobec antycznych wzorców społecznego rozumu” (28 IV) a prof. Henryk Skolimowski – odczyt pt. „Jakiej filozofii potrzebuje nowe Millenium? Filozofia ekologiczna jako opcja przyszłości” (11 VI). W ramach „Autoprezentacji” 28 IV prof. Jerzy Perzanowski (UMK) wygłosił w Instytucie Filozofii odczyt pt. „Medytacje pokartezjańskie. Względy i problemy”.

### WIADOMOŚCI OSOBISTE

C.J. Klop został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Centrum Etyki Uniwersytetu w Nijmegen (Holandia). Swoją pierwszą wykład wygłosił 13 III 1997 r.

Jerzy Krakowski (Uniw. Wrocł.) uzyskał tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych. Uroczystość nadania tytułu odbyła się 24 czerwca 1997 r. w Pałacu Prezydenckim. Akt nadania podpisany został 12 VI przez Prezydenta RP.

John R. Lucas, profesor w Merton College, Oxford, przeszedł na emeryturę. Z tego

względu „International Studies in the Philosophy of Science” poświęcił mu specjalny numer (I tomu XI, 1997), w którym głos zabrali R. Harré, R. Penrose, J. Logue, M. Lockwood, P. Hodgson, H.R. Brown oraz sam Lucas.

Mark Notturino (Central European University of Budapest) przebywał jako gość w Uniwersytecie Wrocławskim i przy tej okazji wygłosił 28 IV 1997 r. odczyt pt. „Sir Carl Popper Open Society and Its Enemies”.

Heinz Paetzold (Jan Van Eyck Akademie of Maastricht) w trakcie pobytu w Uniwersytecie Wrocławskim wygłosił dwa odczyty w Instytucie Filozofii: 29 IV 1997 r. – „Die Aktualität der Kulturphilosophie Ernst Cassirers”, 30 IV 1997 r. – „The City as a Labyrinth. W. Benjamin Beyond”.

Kira Victorova (Central Europ. Univ. of Budapest) była gościem Uniwersytetu Wrocławskiego i przy tej okazji wygłosiła 30 IV 1997 r. w Instytucie Filozofii odczyt pt. „Indoctrination”.

Eugeniusz Żabski (Uniw. Wrocł.) uzyskał tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych. Akt nadania tytułu, podpisany przez Prezydenta RP 12 VI 1997 r. został wręczony 24 VI na uroczystości w Pałacu Prezydenckim w Warszawie.

## KONKURSY I NAGRODY

**Nagroda Maxa Wildiersa** w wysokości 250 000 franków za esej na temat granic normalności i anormalności została ufundowana w Lowanium. Termin nadsyłania prac konkursowych (200–450 tysięcy znaków) upływa 15 I 1998 r. Informacje: Max Wildiers Prijs voor het Essay 1998, Secretariaat. Davidsfonds, Blijde-Inkomststraat 79–81, B–3000 Leuven.

## VARIA

**Czterechsetna rocznica urodzin Kartezjusza** uczczona została w kraju i za granicą szeregiem konferencji oraz publikacji w czasopiśmie. M.in. z tej okazji wydane w Białymstoku pismo „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” t. VIII (1996) poświęciło cały zeszyt francuskiemu filozofowi i zamieściło przekład *Apologie des Lettres de Balzac* w tłumaczeniu wykonanym

przez Joannę Usakiewicz. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” w numerze 3–4 rocz. XLI (1996) zamieścił pracę A. Bednarczyka pt. „René Descartes (1596–1650) jako biolog i jego siedemnastowieczni krytycy. W czterechsetną rocznicę filozofa–przyrodnika” oraz pracę W. Wójcika pt. „Kartezjański model naukowości a nowe idee w matematyce XIX wieku”. Słoweński półrocznik „Filozofski Vestnik”, wydawany w Lublianie przez tamtejszy Instytut Filozofii Akademii Nauk i Sztuk, w specjalnym numerze 3 (1996) poświęcił Kartezjuszowi ponad 150 stron, publikując dziewięć artykułów dotyczących tego myślicie-la.

**Thoemmes Antiquarian Books LTD** to firma specjalizująca się sprzedaży antykwarycznej i książek używanych z dziedziny filozofii. Dysponuje ponad 7.000 tytułów i wydaje katalogi swych zapasów. Adres: 11 Great George Street, Bristol BS1 5RR, Great Britain. Informacje o tym, co firma aktualnie oferuje można uzyskać elektronicznie z sieci (website): <http://antiquarian.com/thoemmes>.

## NEKROLOGIA

**Jean Hampton**, profesor filozofii Uniwersytetu Arizony, zmarł.

**Ricardo Yepes Stork**, profesor podstaw antropologii Uniwersytetu Navarra w Pamplonie (Hiszpania), zginął w wypadku górskim 26 XII 1996 r. Napisał m.in. *Les claves del consumismo* (1989), *La doctrina del acto en Aristóteles* (1993), *Entender en mundo de hoy. Cartas a un joven estudiante* (1993) oraz podręcznik *Manual de Fundamentos de antropologia. Un ideal de la excelencia humana* (1993).

**Claude Tresmontant** (ur. 5 VIII 1925 r.), lektor filozofii średniowiecznej na Sorbonnie, zmarł w Paryżu nocą z 16 na 17 IV 1997 r. Jako filozof nawiązywał do tradycji Bergsona, Blondela i Teilharda de Chardin oraz tradycji chrześcijańskiej. Ważniejsze dzieła: *Essai sur la pensée hébraïque* (1953), *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (1962), *Le problème de l'athéisme* (1973), *Sciences de l'Univers et problèmes métaphysiques* (1976).

**Marx W. Wartofsky**, profesor filozofii w Baruch College oraz CUNY Graduate Center, zmarł 4 III 1997 r. w wieku 68 lat. Magi-

sterium i doktorat uzyskał w Columbia University, potem nauczał w Boston University (1957–1983), a od 1983 r. jako distinguished professor w Baruch i CUNY. Główne dzieła to: *Conceptual Foundations of Scientific Thought* (1968), *Feuerbach* (1977), *Models: Representation and Scientific Understanding* (1979). Był autorem ponad 80 prac, założycielem i redaktorem kwartalnika „The Philosophical Forum” oraz współredaktorem „Boston Studies in the Philosophy of Science” (w latach 1960–1987). Interesował się estetyką, psychiatrią, tzw. historyczną epistemologią, filozofią feministyczną, filozofią Diderota, Marksa oraz filozofią nauki.

**James Wilbur** (ur. 1924 r. w Hartford), profesor State University of New York, zmarł 29 IX 1996 r. w Manchester, Vermont. Był założycielem i wydawcą czasopisma „The Journal of Value Inquiry”, autorem m.in. książki *The Worlds of Early Greek Philosophers*.

**Gerd Wolandt**, em. profesor Uniwersytetu w Bonn (1969–1976) i RWTH Aachen (1977–1993), zmarł 3 II 1997 r. w wieku 68 lat.

W 1954 roku doktoryzował się w Würzburgu i tamże habilitował w 1961 r. na podstawie dysertacji o Richardzie Höningwaldzie. W Uniwersytecie Bońskim nauczał od 1962 r., początkowo jako prywatny docent, od 1969 r. jako profesor. Rozwijał transcendentalizm Kantowski, uwzględniając dwudziestowieczne kierunki, zwłaszcza fenomenologię, egzystencjalizm, ujęcia antropologiczne oraz stanowiska w teorii nauki i filozofii języka. Z racji pełnienia funkcji kierownika Zakładu Estetyki zajmował się również problematyką filozofii sztuki. Był wieloletnim współwydawcą czasopisma „Philosophischer Literaturanzeiger” oraz inicjatorem i redaktorem serii wydawniczej „Aachener Abhandlungen zur Philosophie”. Opublikował szereg książek i ponad 200 artykułów i recenzji. Napisał m.in. *Philosophie der Dichtung* (1965), *Idealismus und Faktizität* (1971), *Letztbegründung und Tatsachenbezug* (1983). Bibliografia jego prac znajduje się w książce *Vernunft und Anschauung. Festschrift für Gerd Wolandt* (Bonn, 1993).



Przegląd czasopism (W. Mincer).....	687
American Philosophical Quarterly, s. 687a. Environmental Ethics, s. 687a. Ethics, s. 687b. Journal of Philosophical Logic, s. 688a. Journal of Philosophy, s. 688a. Journal of the History of Ideas, s. 688b. Mind, s. 688b. Revue philosophique de la France et de l'Étranger, s. 689a.	
Zapiski bibliograficzne (W. Mincer).....	691
a) Prace opublikowane w Polsce, s. 691a. b) Piśmiennictwo obce, s. 701b.	
Wiadomości bieżące.....	707
Wiadomości wydawnicze: publikacje jednostkowe, s. 707a; publikacje zbiorowe, s. 710a; wydawnictwa ciągłe, s. 710b; czasopisma, s. 714a; bibliografie, leksykony, informatory, s. 715a. Odczyty i wykłady, s. 515b. Organizacje, s. 715b. Zjazdy i konferencje, s. 716a. Nauczanie, s. 720a. Wiadomości osobiste, s. 720b. Konkursy i nagrody, s. 721a. Varia, s. 721a. Nekrologia, s. 721b.	

Nakładem **WYDAWNICTWA ADAM MARSZAŁEK**  
ukazują się następujące czasopisma:

- *Athenaeum*
- *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*
- *Echo Świdwina*
- *Edukacja Dorosłych*
- *Gazeta Łysomicka*
- *Gdańskie Studia Międzynarodowe*
- *Kultura i Edukacja*
- *Monochord*
- *Partyzant*
- *Paedagogia Christiana*
- *Polityka Wschodnia*
- *Rocznik Azji i Pacyfiku*

**W serii filozoficznej WAM wydało następujące książki:**

- R. Jadczał, **Kazimierz Twardowski**  
R. Jadczał, **„Dzienniki” Kazimierza Twardowskiego, T. 1 i 2**  
R. Jadczał, **Powstanie filozofii analitycznej w Polsce (noty bibliograficzne)**  
I. Kant, **Wieczny pokój**  
L. J. M. Kolumella, **O rolnictwie, O filozofowaniu, perypetiach dzisiejszej kultury i Rebus Publicis**. Z profesorem Stefanem Morawskim rozmawiają Andrzej Szahaj, Anna Zeidler-Janiszewska  
J. Pawlak, **Bierdiajew - Szestow - Łasski. Wprowadzenie bibliograficzne**  
K. Twardowski, **Etyka**  
**VI Polski Zjazd Filozoficzny. Toruń, 5-9 września 1995. Program**  
**VI Polski Zjazd Filozoficzny. Abstrakty**  
L. Witkowski, **Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji**  
L. Witkowski (red.), **Dyskursy rozumu: między przemocą i emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce**

Czasopisma i książki można zamawiać w siedzibie Wydawnictwa:  
87-100 Toruń, ul. Przy Kaszowniku 37, tel. 322-38

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

# RUCH FILOZOFICZNY

K W A R T A L N I K  
z a ł o ż o n y   p r z e z  
KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

**TOM LIV**  
za rok 1997

Indeksy

wydawnictwo  
**adam marszałek**

