

PL ISSN 0035-9599

P O L S K I E T O W A R Z Y S T W O F I L O Z O F I C Z N E

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 LI

NUMER 2

Andrzej Białat, Urszula Żegleń: Ludwik Stefan Borkowski. W poszukiwaniu prawdy w logice. – Stanisław Soldenhoff: Profesor Marek Fritzhand. – Stanisław Jedynak: Kilka uwag o wkładzie Marka Fritzhanda do etyki polskiej. – Mieczysław Michalik: Wkład Marka Fritzhanda w rozwój koncepcji elementarnych norm moralnych. – Autoreferaty z odczytów i wykładów. – Recenzje i sprawozdania. – Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. – Przegląd czasopism. – Zapiski bibliograficzne. – Wiadomości bieżące.

SPIS RZECZY

Andrzej Biłat, Urszula M. Żegleń, Ludwik Stefan Borkowski. W poszukiwaniu prawdy w logice	111
Stanisław Soldenhoff, Profesor Marek Fritzhand	125
Stanisław Jedynak, Kilka uwag o wkładzie Marka Fritzhanda do etyki polskiej	129
Mieczysław Michalik, Wkład Marka Fritzhanda w rozwój koncepcji elementarnych norm moralnych	133
Autoreferaty z odczytów i wykładów	141
Jan Woleński, Jak rozwijało się rozróżnienie treści i przedmiotu przedstawienia, s. 141. Jan Woleński: O uniwersalności logiki? s. 142. Stanisław Dąbrowski, Kryzys monoparadygmatyzmu w literaturoznawstwie, s. 143. Czesława Piecuch, O komunikacji egzystencjalnej Karla Jaspersa na tle niektórych koncepcji filozofii drugiego człowieka, s. 146. Krzysztof Wiczorek, Emmanuela Lévinasa filozofia piśszcoty, s. 154. Leszek Kaczanowicz, Pragmatic Theory of the Self: Basic Assumptions and Consequences, s. 158. Leszek Dąbkowski, Between Scepticism and Belief: Kołakowski on the Problem of Religion and Metaphysics, s. 163.	
Recenzje i sprawozdania	167
Justus Buchler: <i>Metaphysics of Natural Complexes</i> ; Beth J. Singer: <i>Ordinal Naturalism. An Introduction to the Philosophy of Justus Buchler</i> (<i>Jan Woleński</i>), s. 167. Platon: <i>Faidros</i> (<i>Roman Darowski</i>), s. 169. Andrzej Sparty: <i>Dzieje filozofii starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza</i> (<i>Leopold Regner</i>), s. 170. <i>Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen</i> (<i>Miroslaw Żelazny</i>), s. 171. Adolf E. Szoltysek: <i>Metafizycznaś języka</i> (<i>Katarzyna Niebrój</i>), 174.	
Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego	179
Barbara Markiewicz: Posiedzenie prezydium Zarządu Głównego PTF, s. 179. Nowy oddział PTF, s. 180.	
Przegląd czasopism	181
American Philosophical Quarterly, s. 181a. Anuario Filosófico [wyd.] Universidad de Navarra, s. 181a. Dialectica, s. 181b. <i>Filosofia</i> , s. 182a. <i>Filosofia Oggi</i> , s. 182a. <i>Journal of Philosophical Logic</i> , s. 183a. <i>Journal of Philosophy</i> , s. 183b. <i>Revue Philosophique de la France et de l'Étranger</i> , s. 183b. <i>Rivista di Filosofia Neo-Scolastica</i> , s. 183b.	
Zapiski bibliograficzne	185
a) Prace opublikowane w Polsce, s. 185a. b) Piśmiennictwo w językach obcych, s. 193a	
Wiadomości bieżące	199
Wiadomości wydawnicze: publikacje jednostkowe, s. 199a; publikacje zbiorowe, s. 202b; wydawnictwa ciągłe, s. 203a; czasopisma, s. 205a. Odczyty i wykłady, s. 205b. Organizacje, s. 206a. Zjazdy i konferencje, s. 206b. Nauczanie, s. 208a. Wiadomości osobiste, s. 208b. Konkursy i nagrody, s. 209a. <i>Varia</i> , 209b. Nekrologia, s. 209b.	

PL ISSN 0035-9599

P O L S K I E T O W A R Z Y S T W O F I L O Z O F I C Z N E

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 LI

NUMER 2

wydawnictwo
adam marszałek

1 9 9 4

Komitet Redakcyjny
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO

Redaktor

LEON GUMAŃSKI

Sekretarz

ANDRZEJ PIETRUSZCZAK

Korespondenci

BOLESŁAW ANDRZEJEWSKI (Poznań), MARIA GOŁASZEWSKA (Kraków), JACEK J. JADACKI (Warszawa),
RYSZARD KLESZCZ (Łódź), TADEUSZ KWIATKOWSKI (Lublin), EUGENIUSZ ŻABSKI (Wrocław)

Adres Redakcji: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Katedra Logiki,
Collegium Maius, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń

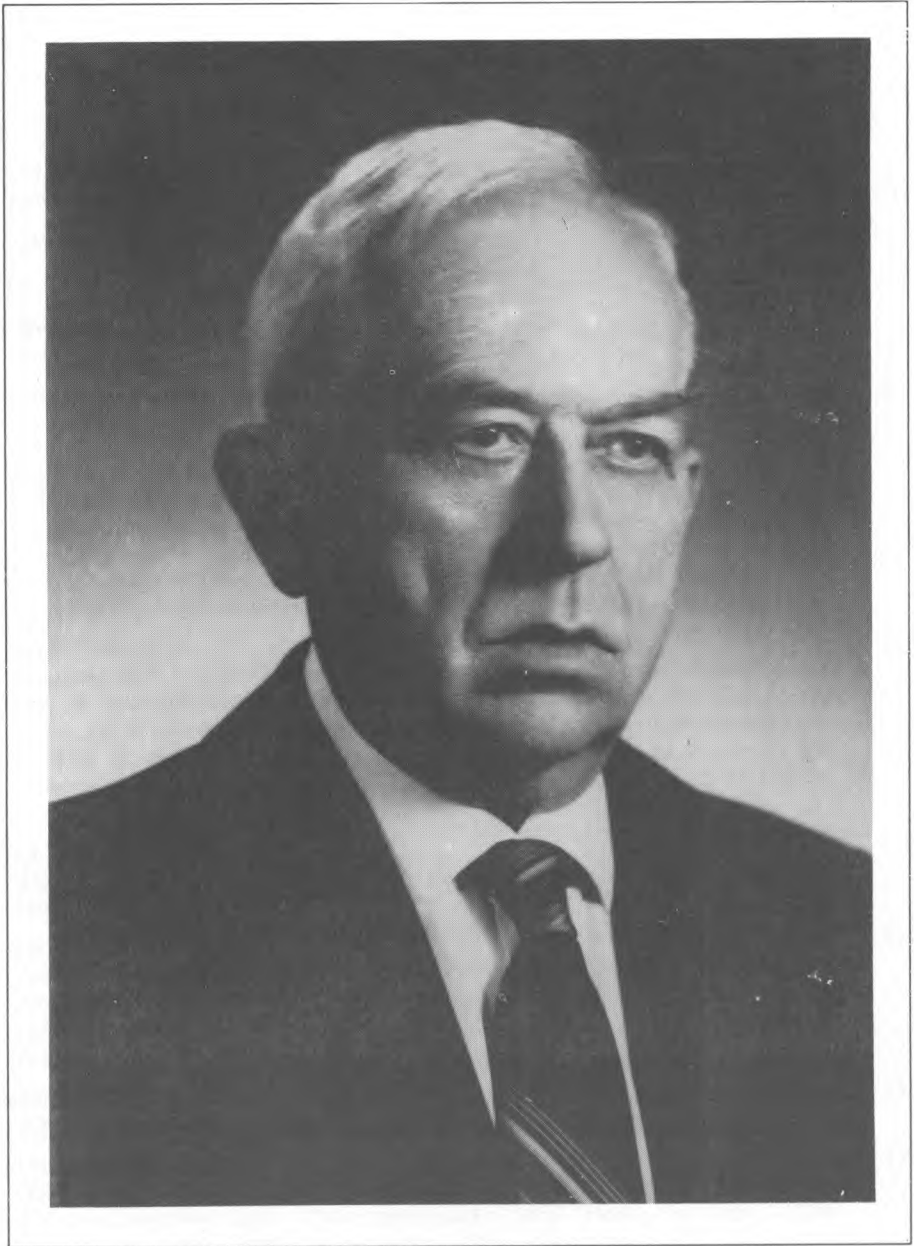
Wydano z pomocą finansową Komitetu Badań Naukowych

© Copyright by Wydawnictwo Adam Marszałek
Toruń 1994

Printed in Poland

WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK
87-100 Toruń, ul. Przy Kaszowniku 37/23
tel. 322-38, 282-46, 48-38-60

Wydanie I. Ark. druk. 6,75. Ark. wyd. 9,3.
Druk: Drukarnia Marszałek
87-100 Toruń, ul. Rydygiera 12^a
tel. 48-38-60



Ludwik S. Borkowski (1914–1993)

Andrzej Biłat, Urszula M. Żegleń

Ludwik Stefan Borkowski W poszukiwaniu prawdy w logice

Z grona wybitnych logików polskich odszedł Profesor Ludwik S. Borkowski. Zmarł nagle 23 października 1993 r. Należał do tych niezbyt licznych logików, których nazwisko dobrze znane jest nie tylko wąskiemu kręgowi specjalistów. Znakomite podręczniki Profesora Borkowskiego zyskały szerokie audytorium odbiorców. Prace Profesora Borkowskiego z łatwością mogły dotrzeć do czytelników zainteresowanych logiką, ponieważ zawsze w niezwykle jasny sposób przedstawiały zagadnienia formalne — i to niezależnie od tego, czy były to wiadomości elementarne z logiki, czy złożone problemy wymagające znajomości zaawansowanej formalnie wiedzy. We wszystkich pisanych pracach ich Autor dawał się poznać nie tylko jako wybitny logik, ale i wspaniały dydaktyk. Był bardzo dobrym nauczycielem. W sposób jasny i zrozumiały prowadził wykłady, seminaria i konwersatoria z logiki formalnej. Cechowała go jasność widzenia problemów formalnych, do przekazu których używał oszczędnego, acz precyzyjnego języka, wzbogaconego bogatym materiałem ilustracyjnym tak, aby omawiane zagadnienia przedstawić w zrozumiały dla odbiorcy sposób.

Zajmował się logiką formalną, ale z wykształcenia był filozofem. Zdobyta wiedza filozoficzna pomagała mu w szerokim widzeniu problemów formalnych (często w perspektywie epistemologicznej), jak i w preferencji tematów filozoficznie interesujących.

Patrząc całościowo na twórczość Profesora Borkowskiego, jego metodę prowadzenia badań, a także na sposób nauczania logiki można śmiało powiedzieć, że jako przedwojenny wychowanek Uniwersytetu we Lwowie pozostał wierny tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Program Szkoły Lwowsko-Warszawskiej poznał studiując filozofię w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1933–1938. Rozpoczął studia filozoficzne, kiedy Kazimierz Twardowski od 3 lat był już formalnie na emeryturze. Po Kazimierzu Twardowskim Katedrą Filozofii kierował wówczas (od 1933 do 1941) Roman Ingarden, do którego Borkowski uczęszczał na wykłady i seminaria. Oprócz Ingardena nauczycielami Borkowskiego we Lwowie byli m.in.: Kazimierz Ajdukiewicz i Mieczysław Kreutz. Katedrą Logiki kierował w tym czasie Leon Chwistek. Katedra Logiki należała jednak do Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego, a zdecydowana różnica stanowisk pomiędzy Chwistkiem a Ingardenem nie sprzyjała z pewnością współpracy obydwu katedr. W czasach studenckich Borkowski uczestni-

czył aktywnie w działalności filozoficznej, będąc prezesem (ostatnim zresztą) studenckiego koła filozoficznego. Wojna i długotrwała choroba spowodowały kilkuletnią przerwę w studiach, które dokończył w 1946 r. w Uniwersytecie Jagiellońskim, zdobywając tytuł magistra filozofii na podstawie pracy z logiki matematycznej pt. *Analiza rozwiązania antynomii podanego przez H. Behmanna*.

Po wojnie Profesor Borkowski związał się na stałe z Wrocławiem, gdzie po dwu latach nauczania w państwowym gimnazjum i liceum dla dorosłych został zatrudniony w Uniwersytecie Wrocławskim. Pracę w Uniwersytecie łączył z obowiązkami dydaktycznymi w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Opolu.

Blisko trzydzieści lat pracy w Uniwersytecie Wrocławskim stanowi zasadniczy okres działalności naukowo-dydaktycznej Borkowskiego. W Uniwersytecie Wrocławskim zdobywał kolejne stopnie naukowe i stanowiska akademickie. W 1950 r. na Wydziale Matematyki, Fizyki i Chemii Uniwersytetu Wrocławskiego obronił pisaną pod kierunkiem Profesora Jerzego Śłupeckiego rozprawę doktorską na temat definicji analitycznych i syntetycznych. W 10 lat później (w czerwcu 1960) na wniosek Rady tegoż Wydziału uzyskał stopień doktora habilitowanego na podstawie rozprawy złożonej z trzech prac: *O kwantyfikikatorach właściwych* [1958b], *Systemy rachunku zdań i rachunku funkcyjnego o jednym terminie pierwotnym* [1957a], *Sprowadzenie arytmetyki do typikalnej logiki bez aksjomatu nieskończoności i typikalnej wieloznaczności stałych arytmetycznych* [1958d]. Przedstawione do przewodu habilitacyjnego prace zawierały wyniki badań nad kwantyfikikatorami. W marcu 1961 r. Borkowski uzyskał stanowisko docenta, a w październiku 1973 r. uchwałą Rady Państwa otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego w zakresie nauk matematycznych.

Współpraca Borkowskiego ze Śłupeckim zaowocowała ciekawymi i ważnymi rezultatami badań (głównie nad metodą założeniową budowania systemów dedukcyjnych) oraz kilkoma publikacjami, spośród których największą popularność zyskały *Elementy logiki matematycznej i teorii mnogości*, mające 4 wydania w PWN (nie licząc pierwszego uniwersyteckiego skryptu) [1959], [1963], uzupełnione [1966], poprawione [1969] oraz [1984], a także tłumaczenie na język rosyjski (w wydawnictwie Progress w Moskwie [1965]) i angielskie (w Pergamon Press – PWN [1967]).

Działalność naukowo-dydaktyczną Profesora Borkowskiego zamyka okres lubelski. W 1975 r. Profesor Borkowski zrezygnował z pracy w Uniwersytecie Wrocławskim i przyjął angaż w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej (obecnie Wydziale Filozofii) do przejścia na emeryturę kierował Katedrą Logiki. Od 1984 r. (będąc już na emeryturze) przez 6 lat prowadził jeszcze zajęcia zlecone. Z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim związany był do końca życia. Tutaj we wrześniu 1980 r. uzyskał stopień profesora zwyczajnego.

W Towarzystwie Naukowym KUL wydał swoje dwie ostatnie książki: *Studia logiczne* [1990], będące wyborem prac pisanych w różnych okresach twórczości profesora oraz *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości* [1991], stanowiące wzbogacony materiał wykładowy trzyletniego kursu logiki i teorii mnogości dla studentów filozofii teoretycznej KUL. Trzeci tom zainicjowanych przez Profesora Borkowskiego i przez niego współredagowanych *Studies in Logic and Theory of Knowledge*, zawierający artykuły Profesora ukazał się kilka dni po jego śmierci.

Z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Profesor Borkowski był silnie związany ideowo (czemu dawał wyraz m.in. swoimi zainteresowaniami kwestiami teologicznymi oraz sprawami kościoła). Do środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wniósł bardzo wiele jako znakomity uczony i prawy człowiek. Dbał o szeroki program nauczania logiki, szczególnie na Wydziale Filozoficznym. Kierował pracami doktorskimi i magisterskimi. Prowadził prace redakcyjne w Towarzystwie Naukowym KUL. Mimo złego stanu zdrowia, częstych uciążliwych dojazdów (do rodziny we Wrocławiu) oraz skromnych warunków zakwaterowania w Lublinie, z wielką sumiennością i bardzo rzetelnie spełniał wszystkie swoje obowiązki naukowo-dydaktyczne.

Działalność Borkowskiego obejmowała:

- (1) prace badawcze z logiki formalnej i metodologii nauk dedukcyjnych (szczególnie dotyczące kwantyfikatorów, definicji prawdy, teorii konsekwencji, niektórych rachunków nieklasycznych, teorii definicji);
- (2) prace redaktorskie, które prowadził będąc w komitetach redakcyjnych następujących pism: *Studia Logica* (od 1965 t. XVI do 1978 t. XXXVII), *Roczniki Filozoficzne*, z. 1: *Metafizyka, Logika, Historia Filozofii* od 1978, t. XXVI (z wyjątkiem niektórych tomów). Jako jeden z inicjatorów był też w komitecie redakcyjnym nowej serii *Studies in Logic and Theory of Knowledge* wydawanej przez TN KUL. Przygotował ponadto wydanie angielskie wybranych prac Łukasiewicza [1970a];
- (3) prace translatorskie (przełożył z angielskiego 3 artykuły Łukasiewicza [1961a], [1961b] i [1961c];
- (4) pracę dydaktyczną (na wszystkich szczeblach nauczania, będąc najpierw w czasie wojny nauczycielem w szkole podstawowej w Kozielnicach k. Lwowa, po wojnie ucząc w szkole średniej, a potem pełniąc obowiązki nauczyciela akademickiego).

Do działalności dydaktycznej Borkowskiego włączyć można także jego znakomite podręczniki. Po pierwszym wydaniu napisanego wspólnie ze Śtupeckim podręcznika [1963] uzyskał zespołową nagrodę stopnia II Ministra Szkolnictwa Wyższego w 1964 r. Za kolejne podręczniki (pisane bardziej z myślą o humanistach): *Logikę formalną* [1970] oraz *Elementy logiki formalnej* [1972] otrzymał nagrodę indywidualną (w 1972 r. II stopnia oraz w 1973 r. stopnia III). Za działalność pedagogiczną nagrodzony też został wysokimi odznaczeniami przyznanymi mu przez Radę Państwa (Złotym Krzyżem Zasługi w 1973 r. oraz Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski w 1974 r.). Był jednak człowiekiem niezwykle skromnym i nie przywiązywał wagi do nagród ani wyróżnień. W jego postawie uczonego, ale też bardzo prawego i głęboko wierzącego człowieka widać było dużą pokorę. A przecież podczas seminaryjnych dyskusji zagadnień formalnych odkrywał swą bogatą wiedzę, dogłębne przemyślenia omawianych tematów i ukazywał je — o ile to tylko było możliwe — w szerszym kontekście filozoficznym. Ten obraz Profesora poza wąskim kręgiem jego najbliższych uczniów nie był znany.

Jednym z pierwszych tematów podjętych w badaniach Borkowskiego było zagadnienie definicji analitycznych i syntetycznych [1951] [1956]. Temat ten podjął w swojej rozprawie doktorskiej, nawiązując przede wszystkim do prac K. Ajdukiewicza, T. Kotarbińskiego i A. Tarskiego. Precyzując pojęcie definicji i rozróżniając

między definicjami analitycznymi i syntetycznymi, stawiał pytania mające znaczenie w rozwiązaniach problemów w metodologii nauk dedukcyjnych czy nawet empirycznych. Pytał np., czy na gruncie sformułowanych przez niego definicji istnieje — a jeśli tak, to jaki — związek między sprowadzalnością pojęć a sprowadzalnością praw jednego systemu do innego. W metodologii nauk dedukcyjnych pytanie to prowadziło do rozważań logistycznego programu (choćby częściowej) redukcji arytmetyki do logiki poprzez (1) definicje pojęć arytmetyki przy pomocy pojęć logiki oraz (2) udowodnienie aksjomatów arytmetyki przy pomocy tych definicji wraz z dołączonym aksjomatem nieskończoności. Borkowski analizując przypadki zachodzenia (albo niezachodzenia) warunku niezbędnego dla uzyskania poprawnych definicji arytmetycznych w logice, pokazał, jak na gruncie logiki można podać poprawne definicje pojęć arytmetycznych tak, by w pierwszym systemie przy pomocy tych definicji dało się udowodnić aksjomaty drugiego systemu. Zwracał przy tym uwagę na to, że związek pomiędzy redukcją pojęć, a redukcją praw przedstawia się inaczej w przypadku praw empirycznych. Rozwijając zagadnienie definicji rozważanych na gruncie jakiegoś systemu empirycznego poruszył problem statusu metodologicznego (tj. określenia tyłu oraz poprawności) definicji, które ze względu na genezę i sposób uzasadniania są twierdzeniami empirycznymi, zaś w systemie funkcjonują jako definicje. Rozwazał przy tym problem stosunku twierdzeń empirycznych do definicji oraz postawił pytanie o to, czy celowe i w ogóle poprawne jest sprowadzenie twierdzeń empirycznych do definicji (tutaj definicji sprawozdawczych). Problemy te stawiał Borkowski w kontekście rozważań na temat zadań poznawczych definicji. Taki kontekst dociekań pozwolił ich Autorowi wykroczyć poza typowe ujęcie syntaktyczne oraz semantyczne, a badać definicje analitycznie i syntetycznie w ujęciu pragmatycznym. W swoich dociegniach powoływał się zwłaszcza na podejście pragmatyczne K. Ajdukiewicza i R. Suszki. Łącząc aspekt semiotyczny rozważań z aspektem metodologicznym oraz dysponując doskonałym warsztatem formalno-metodologicznym, przedstawił Borkowski wartościowe studium definicji. Dobrze, że ta klasyczna już dziś pozycja znalazła się w nowej monografii pism Borkowskiego [1990].

Wiele miejsca w swoich pracach poświęcił Borkowski badaniu kwantyfikatorów ([1957a], [1958b], [1958d], [1981], [1985a], [1993e]). W precyzyjnie prowadzonych studiach nad kwantyfikatorami dał się poznać jako znakomity analityk. Z największą ścisłością definiował rozmaite pojęcia kwantyfikatorów wyróżnionych w zakresie pojęcia kwantyfikatorów właściwych („dla każdego”, „dla niektórych”) i ilościowych („dla dokładnie n ”, „dla przynajmniej n ”, „dla co najwyżej n ”, „dla nieskończenie wielu”, „dla przeliczalnie wielu”, „dla wszystkich — z wyjątkiem skończonej ilości”, itp.). Zbudował tabelki matrycowe dla n -argumentowych kwantyfikatorów właściwych. Ustalił związki definiowalności (1) n -argumentowych funktorów prawdziwościowych przy pomocy n -argumentowych kwantyfikatorów właściwych, (2) $(n-1)$ -argumentowych kwantyfikatorów właściwych przy pomocy n -argumentowych kwantyfikatorów właściwych. Określił ponadto definiowalność n -argumentowego funktora zdaniotwórczego od argumentów funktorów przy pomocy n -argumentowych kwantyfikatorów właściwych.

W oparciu o dwuwartościowe macierze kwantyfikatorowe podał zerojedynkową metodę sprawdzania wyrażen jednoargumentowego rachunku predykatów, bezkwantyfikatorowego systemu algebry Boole'a oraz sylogistyki Arystotelesa.

Innym wynikiem badań Prof Borkowskiego nad kwantyfikatorami jest zbudowanie (najpierw metodą aksjomatyczną, a potem założeniową) systemu rachunku predykatów oraz rozszerzonego rachunku zdań o jednym terminie pierwotnym, będącym kwantyfikatorem dwuargumentowym [1951] [1957a].

Do ciekawych rezultatów doprowadziło także Borkowskiego badanie własności kwantyfikatorów. Przyjął m.in., że (1) kwantyfikator ogólny o ograniczonym zakresie posiada inną kategorię semantyczną niż zwykły kwantyfikator ogólny, (2) kategoria semantyczna kwantyfikatora jest niezależna od kategorii semantycznej zmiennej związanej, ale (3) kategoria semantyczna kwantyfikatora zależy jedynie od ilości jego argumentów.

W oparciu o własność (2) uzyskał ciekawy rezultat sprowadzenia arytmetyki liczb naturalnych do odpowiednio rozszerzonego systemu logiki typikalnej bez aksjomatu nieskończoności i bez typikalnej wieloznaczności stałych arytmetycznych [1958d]. Jest to ważny wynik, ponieważ zarówno aksjomat nieskończoności, jak i wieloznaczność typikalna stałych określających liczby naturalne stanowiły istotną trudność w realizacji programu logicyzmu. Dla osiągnięcia powyższego celu zaproponował Borkowski rozszerzenie słownika systemu logiki opartej na teorii typów o (a) zmienne reprezentujące kwantyfikatory, (b) zmienne i niektóre zdefiniowane stałe będące funktorami zdaniotwórczymi od argumentów kwantyfikatorowych oraz (c) zdefiniowany funktor kwantyfikatorotwórczy od argumentu określonego w (b). Rozszerzenie to pozwoliło Borkowskiemu stosować stałe arytmetyczne do różnych typów, dzięki czemu możliwe było usunięcie wieloznaczności typikalnej tych stałych.

W tak rozszerzonym systemie Autor wprowadził jeszcze dodatkowe założenie w postaci aksjomatu ekstensjonalności dla kwantyfikatorów określających liczby kardynalne, co pozwoliło mu przeprowadzić dowód aksjomatu nieskończoności. Użytkany przez Borkowskiego system wolny jest od antynomii.

Po raz pierwszy dokonał też rozszerzenia teorii konsekwencji o aksjomaty charakteryzujące kwantyfikatory [1991e].

Profesor Borkowski zajmował się chętnie tematami związanymi z zagadnieniami filozoficznymi. Takim filozoficznie zaangażowanym tematem, który wydaje się najbardziej znaczący w twórczości Borkowskiego jest problem prawdy. Problem ten podejmował Profesor wielokrotnie w ostatnim okresie swojej twórczości, szukając najbardziej adekwatnego przedstawienia własnej propozycji klasycznej definicji prawdy.

W ostatnich swoich publikacjach ([1987], [1993a], [1993b] i [1993c]) Profesor przedstawił nie tylko ciekawe formalizacje pojęcia prawdy i stanu rzeczy, ale i podał bogaty komentarz filozoficzny. Borkowski bronił następującej wersji klasycznego pojęcia prawdy: „Zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje (zachodzi) stan rzeczy opisywany (stwierdzany) przez to zdanie” [1980b, s. 119]. Uważał on, że określenie to nie zostało dotąd sformułowane za pomocą pojęć logiki współczesnej, ponieważ wiąże się je z założeniem o istnieniu stanów rzeczy jako obiektów *sui*

generis, o których nie mówi logika współczesna. Kwestionując to założenie Borkowski podjął próbę sformułowania tego określenia za pomocą pojęć używanych w logice współczesnej [1980b].

Borkowski podał trzy definicje terminu ‘stan rzeczy’ (i odpowiednio klas operacji na stanach rzeczy) w następujących pracach: [1980b], [1987] i [1989–1990]. Zgodnie ze wstępnymi objaśnieniami zawartymi w [1987b] (s. 476), definicja tam podana zachowuje zasadniczy sens intuicyjny określenia sformułowanego w [1980b] i stanowi zarazem pewne jego uogólnienie (poprzez relatywizację pojęcia stanu rzeczy opisywanego przez wyrażenie zdaniowe do języka dowolnego rzędu oraz do dowolnego modelu M i wartościowania h), a także — uproszczenie określenia stanów rzeczy opisywanych przez zdania atomiczne.

Profesor zaproponował [1980] [1987] określenie stanu rzeczy jako relacji ograniczonej do ciągu przedmiotów, które „uczestniczą” w tym stanie rzeczy. Na przykład „Stanem rzeczy opisywanym przez zdanie ‘ $3 > 2$ ’ jest bycie większym liczby 3 od 2. Ten stan rzeczy może być uważany za relację $>|_{3,2}$, tj. relację większości ograniczoną w dziedzinie do zbioru $\{3\}$, a w przeciwdziedzinie do zbioru $\{2\}$.” ([1987], s. 487). Istnienie stanu rzeczy jest w tym ujęciu rozumiane jako niepustość odpowiedniej relacji ograniczonej do ciągu.

Taka interpretacja stanu rzeczy prowadziła jednak do pewnej trudności, na którą (jeszcze przed opublikowaniem [1987]) zwrócił Profesorowi uwagę A. Biłat. Trudność ta została sformułowana przez Biłata w następującym zarzucie (zacytowanym przez Profesora Borkowskiego): „Przy tej interpretacji stany rzeczy opisywane przez dwa zdania fałszywe są identyczne, gdyż każdy z nich — jako nie istniejący — jest równy zbiorowi pustemu. W konsekwencji stany rzeczy opisywane przez negację tych zdań, będące zdaniami prawdziwymi, są również identyczne. Zarzut ten nie jest skierowany przeciwko twierdzeniom i dowodom podanym w artykule, ale przeciw stosowaniu pojęć wprowadzonych w artykule do odpowiednich przykładów. Umożliwia to znalezienie takiej modyfikacji określenia stanu rzeczy wprowadzonego w artykule, do którego ten zarzut już się nie odnosi, przy zachowaniu całości wywodów zawartych w wymienionym artykule.” ([1989–1990], s. 325).

W modyfikacji przyjętej przez Profesora w [1989–1990] zachowuje się naturalną „symetryczność” stanów rzeczy: podobnie jak zdania prawdziwe, zdania fałszywe mogą opisywać różne stany rzeczy (np. to, że Ziemia jest płaska, to, że Lublin leży nad Odrą, itd.), „Stanem rzeczy” nie jest już teraz relacja ograniczona do ciągu, lecz para złożona z relacji i ciągu, o postaci: $\langle R^{(n)}, \langle u_1, \dots, u_n \rangle \rangle$. Układ ten reprezentuje przy tym istniejący stan rzeczy wtedy tylko, gdy n -tka $\langle u_1, \dots, u_n \rangle$ jest elementem n -członowej relacji $R^{(n)}$ ([1989–1990], s. 328). Na przykład stanem rzeczy opisywanym przez zdanie ‘ $3 \geq 2$ ’ jest para uporządkowana $\langle \geq, \langle 3, 2 \rangle \rangle$ (para, której pierwszym wyrazem jest relacja „niemniejszości”, drugim zaś — para liczb $\langle 3, 2 \rangle$). W myśl przyjętego określenia, ów stan rzeczy istnieje, ponieważ para $\langle 3, 2 \rangle$ jest elementem relacji \geq . Warto zwrócić uwagę na pokrewieństwo tego określenia stanu rzeczy z pojawiającymi się ostatnimi laty w literaturze analogicznymi definicjami (np. termi-

nu *atomic state of affairs* u B. Taylora¹, czy *constituent sequence* u J. Barwise'a i J. Perry'ego². Nowością w pracach Profesora jest podanie definicji operacji na stanach rzeczy odpowiadających spójnikom logicznym i kwantyfikatorom.

Jeszcze inną, prostszą modyfikację określenia stanu rzeczy podał Borkowski w [1991], rozszerzając język przedmiotowy o negację predykatową. Pozwala to zachować wcześniejsze określenie stanu rzeczy jako relacji ograniczonej do ciągu. Modyfikacja ta nie likwiduje natomiast „niesymetryczności” semantyki stanów rzeczy (typu: jeden „stan rzeczy” — zbiór pusty — dla fałszów i wiele stanów rzeczy dla zdań prawdziwych, [1993c], s. 28–29).

Przy obu ujęciach stanu rzeczy — jako relacji ograniczonej do ciągu przedmiotów lub jako pary złożonej z relacji i ciągu przedmiotów — definicje istnienia stanu rzeczy oraz operacji na stanach rzeczy odpowiadające stałym logicznym dobrane zostały tak, by można było na ich podstawie udowodnić równoważność podanej wersji pojęcia prawdy z definicją pochodzącą od Tarskiego. Łatwo zauważyć, że możliwość ta nasuwa się jako warunek adekwatności realizacji zadania określonego w [1980b] sformułowania „korespondencyjnej” wersji klasycznego pojęcia prawdy przy użyciu standardowych pojęć semantyki logicznej.³

Obok pojęcia prawdy pojęciami filozoficznie interesującymi były dla Profesora pojęcia modalne. Podał proste definicje terminów modalnych w oparciu o zmienne zdaniowe z odpowiednio rozumianymi wskaźnikami oraz o funktory prawdziwościowe i kwalifikatory [1958c]. Wprowadzenie zaproponowanego typu definicji pozwoliło Borkowskiemu na zbudowanie systemu modalnego metodą najchętniej stosowaną przez Profesora, tj. metodą dedukcji naturalnej. Metodę tę (wprowadzoną przez S. Jaśkowskiego i G. Genzena) stosował Borkowski zarówno do budowy klasycznego rachunku zdań [1959a] jak i rachunków nieklasycznych (oprócz modalnego także do intuicjonistycznego rachunku zdań) [1958a].

Spośród ważnych filozoficznie pojęć Borkowski analizował też pojęcie okresu warunkowego, uważając, że najbardziej adekwatnym odpowiednikiem potocznego okresu warunkowego jest implikacja ścisła [1964c]. Być może, że temat ten pozostał bliski Profesorowi dzięki jego lwowskim nauczycielom Ingardenowi i Ajdukiewiczowi. Praca Borkowskiego bliższa jest analizom Ajdukiewicza⁴. Borkowski ukierunkował swoje badania na dyskusję zagadnień semiotyczno-logicznych, tj. szukania takiego typu implikacji, której interpretacja byłaby najbardziej zgodna z rozumieniem intuicyjnego potocznego okresu warunkowego oraz metalogicznych, tj. omówienia pewnych interpretacji implikacji ścisłej w wybranych systemach.

¹ Taylor B., *States of Affairs*, [w:] *Truth and Meaning*, ed. Evans G., McDowell J., Clarendon Press, 1976, 263–284.

² Barwise J., Perry J., *Situations and Attitudes*, MIT Press, 1983.

³ Ponieważ mają to być jedynie różne wersje jednego (klasycznego) pojęcia prawdy, więc powinny mieć one w zasadzie ten sam zakres (obejmować ten sam zbiór zdań „prawdziwych”); tym samym — powinny być formalnie równoważne.

⁴ Zob. K. Ajdukiewicz, *Okres warunkowy a implikacja materialna*, *Studia Logica* IV (1956), s. 117–135.

W zainteresowaniach Profesora Borkowskiego tematami filozoficznie zaangażowanymi najlepiej widać, jak bliski pozostał badaniom przedwojennych logików polskich.⁵ Podejmował te same tematy, omawiał je, ale i twórczo rozwijał, nierzadko odnosząc się krytycznie (zawsze z podaniem rzetelnie uzasadnionych zarzutów) do proponowanych dotychczas rozwiązań. Szczególnie bliska była Borkowskiemu problematyka podejmowana przez Łukasiewicza. Dyskutował i w różny sposób (czasem w swojej pracy dydaktycznej) kontynuował badania Łukasiewicza, głównie nad sylogistyką Arystotelesa [1957], logiką modalną [1958c], logiką wielowartościową [1977d]. Twórczo, ale i krytycznie, ustosunkował się do Łukasiewiczowskiej interpretacji logiki trójwartościowej [1977d]. Za zupełnie nieintuicyjną uważał podaną przez Łukasiewicza w jego logice trójwartościowej interpretację implikacji. Opowiedział się natomiast za inną interpretacją implikacji (zdefiniowanej za pomocą funkcyj alternatywy, negacji i konieczności) podanym przez J. Słupeckiego, G. Brylla i T. Prucnała w systemie równoważnym implikacyjno-negacyjnemu systemowi logiki trójwartościowej Łukasiewicza.

Krytyczne uwagi Borkowskiego dotyczyły też charakterystyki koniunkcji w logice trójwartościowej Łukasiewicza. Zgodnie z charakterystyką negacji, przy wartości $p = \frac{1}{2}$ (i odpowiednio $\sim p = \frac{1}{2}$) koniunkcja dwóch zdań z których jedno jest negacją drugiego ma w systemie Łukasiewicza wartość $\frac{1}{2}$ (tj. $(p \wedge \sim p) = \frac{1}{2}$). Borkowski uważał taką charakterystykę koniunkcji za wadliwą, ponieważ prowadzi ona do odrzucenia prawa sprzeczności (wyróżnioną wartością w systemie Łukasiewicza jest tylko wartość 1).

Borkowski ustosunkował się też krytycznie do poglądu Łukasiewicza, że logikę modalną można oprzeć na założeniu o istnieniu innych wartości niż prawda i fałsz (tzn. odrzucając zasadę dwuwartościowości) [1981a]. Ten pogląd Łukasiewicza dyskutował Borkowski na bazie logiki wielowartościowej Łukasiewicza, począwszy od omawianej logiki trójwartościowej aż do systemów o większej liczbie wartości. W omawianiu logiki trójwartościowej Borkowski zwracał uwagę na semantyczną interpretację wartości odnoszonych do zdań o zdarzeniach przyszłych, podczas gdy w systemach więcej niż trójwartościowych wartości logiczne pozbawione już zostały przez Łukasiewicza jakiegokolwiek interpretacji semantycznej (a przedstawione zostały czysto rachunkowo w matrycach). W opinii Borkowskiego Łukasiewicz mimo swej deklaracji wprowadzenia innych wartości logicznych oprócz prawdy i fałszu i odrzuceniu zasady dwuwartościowości w swoich systemach wielowartościowych faktycznie nie wykroczył poza klasyczne pojęcie prawdy (i fałszu). Na uzasadnienie takiego poglądu przytoczył Borkowski Łukasiewicza analizę zdań o przyszłości twierdząc, że Łukasiewicz zdaniom takim przypisuje jedynie wartość prawdy lub fałszu, zaś tzw. wartość trzecią ($\frac{1}{2}$) interpretuje jako brak obecnie określenia, czy zdanie w przyszłości będzie prawdziwe czy fałszywe, natomiast w przyszłości zdanie to będzie także jedynie prawdziwe albo fałszywe. Widać, że i tutaj Borkowski znalazł intuicyjną interpretację poglądów Łukasiewicza. Można sądzić, że nie tylko

⁵ Zob. S. Kamiński, *Ludwik Borkowski jako kontynuator logiczno-metodologicznych prac Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, *Roczniki Filozoficzne* XXXII (1984) z. 1, s. 7–17.

racje metodologiczne skłaniały Borkowskiego do krytycznej dyskusji z poglądami Łukasiewicza, ale przede wszystkim głęboko ugruntowane przekonania filozoficzne doprowadziły Borkowskiego do takiej interpretacji logiki wielowartościowej Łukasiewicza, by mimo deklaracji Łukasiewicza o odrzuceniu zasady dwuwartościowości w logice wielowartościowej zachować tę zasadę wśród założeń metalogicznych.

Spośród systemów formalnych filozoficznie interesujących Borkowski wysoce cenił dający wiele bogatych możliwości interpretacyjnych system ontologii Leśniewskiego. W swoim podręczniku podał ciekawą uwagę o adekwatnym ujęciu w ontologii Leśniewskiego scholastycznej zasady „*non entis nulla sunt praedicata*”, która zdaniem Borkowskiego może być odczytana pozytywnie w podanej przez Leśniewskiego definicji przedmiotu:

$$(*) \quad A \in V \equiv (\exists B) A \in B$$

A jest przedmiotem wtedy i tylko wtedy, gdy A jest B , przy pewnym B , tj. o A można coś orzec zgodnie z prawdą ([1970], s. 280).

Borkowski zajmował się systemem ontologii także w aspekcie formalnym. Ciekawym rezultatem badań formalnych Borkowskiego jest podanie w ontologii Leśniewskiego definicji operatora deskrypcyjnego, a następnie udowodnienie w oparciu o te definicje twierdzeń z teorii deskrypcji [1985b]. Jest to ciekawy wynik, ponieważ w oryginalnym systemie Leśniewskiego brak operatorów, a wprowadzenie deskrypcji w węższym rachunku predykatów z identycznością natrafia na trudności, których Borkowskiemu udało się uniknąć w ontologii Leśniewskiego.

Innym wartym odnotowania wynikiem badań Borkowskiego prowadzonych na gruncie systemu ontologii jest zbudowanie w ramach ontologii Leśniewskiego założeniowego systemu bezkwantyfikatorowego rachunku nazw [1985c]. Wynik ten został uzyskany ze względu na zastosowanie przez Borkowskiego metody założeniowej, która pozwoliła na bezkwantyfikatorową definicję funkcyj, które w oryginalnym systemie Leśniewskiego definiowane są za pomocą kwantyfikatorów.

To tylko bardzo skrótowo odnotowane wyniki badań Profesora Borkowskiego. Nie oddają one pełnego obrazu badań Profesora, a zaledwie je szkicują. Jakkolwiek dopiero jubileusze i „odejścia” są okazją do syntetycznego ujmowania czyichś osiągnięć twórczych, to jednak najlepiej mówią o nich same prace uczonego. W przypadku Profesora Borkowskiego — zawsze fachowe, pisane z jasnością i precyzją, kryjące wiele momentów twórczych. Artykuł sprawozdawczy nie jest w stanie scharakteryzować też postawy filozoficznej Profesora, który jakby w cieniu wypełniał swoje powołanie Uczzonego i Nauczyciela, w życiu nie odstępując od uznawanych wartości.

Wierzmy, że z jego prac korzystać będą także przyszłe pokolenia młodzieży i dla nich pozostanie nadal znakomitym Nauczycielem.

BIBLIOGRAFIA PRAC LUDWIKA BORKOWSKIEGO⁶

[1951] *Studia logiczne*. Streszczenie: 1. *O definicjach analitycznych i syntetycznych*. 2. *O kwantyfikacjach przeczących*. 3. *O logice opartej na jednym terminie pierwotnym*, Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, VI, 51–52.

[1951a] *Studia logiczne. Études logiques. Résumé*: 1. *Sur les définitions analytiques et synthétiques*. 2. *Sur les quantificateurs négatifs*. 3. *Sur la logique fondée sur un seul terme primitif*, Comptes Rendus de la Société des Sciences et des Lettres de Wrocław, VI, 28–30.

[1956] *Über analytische und synthetische Definitionen*, *Studia Logica*, IV, 7–61.

[1956a] *Zastosowanie zerojedynkowej metody sprawdzania wyrażeń węższego jednoargumentowego rachunku funkcyjnego przy nauczaniu logiki matematycznej*, Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu (Matematyka), I, 48–60.

[1957] *Pierwsza nowoczesna monografia o sylogistyce Arystotelesa (Artykuł informacyjny o książce Jana Łukasiewicza Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic)*, *Studia Logica*, V, 13–26.

[1957a] *Systems of the Propositional and of the Functional Calculus Based on the Primitive Term*, *Studia Logica*, VI, 7–55.

[1957b] *Z nowszych badań nad rachunkiem zdań* (Artykuł sprawozdawczy), *Studia Logica*, V, 27–40.

[1958] (Wraz z J. Słupeckim) *A Logical System Based on Rules and Its Application in Teaching Mathematical Logic*, *Studia Logica*, VII, 71–113.

[1958a] E. J. Lemon, C. A. Meredith, D. Meredith, A. N. Prior and I. Thomas, *Calculi of Pure Strict Implication* (skrypt; Philosophy Department Canterbury University College. Christchurch. New Zealand), [Recenzja] *Studia Logica*, 331–333.

[1958b] *On Proper Quantifiers I*, *Studia Logica*, VIII, 65–130.

[1958c] *O terminach modalnych*, *Studia Logica*, VII, 7–41.

[1958d] *Reduction of Arithmetic to Logic Based on the Theory of Types without the Axiom of Infinity and the Typical Ambiguity of Arithmetical Constants*, *Studia Logica*, VII, 283–297.

[1958e] [Wraz z J. Słupeckim] *The Logical Works of J. Łukasiewicz*, *Studia Logica*, VIII, 7–56.

[1959] [Wraz z J. Słupeckim] *Elementy logiki matematycznej i teorii mnogości*. Skrypt wydany przez Wydział Zaoczny Matematyki Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, ss. 237.

[1959a] *O matrycowych regułach rachunku zdań*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Wrocławskiego, Seria B, Nr 3, Matematyka Fizyka Astronomia, II, 41–52.

[1960] K. Dürr, *Lehrbuch der Logistik*, Basel–Stuttgart 1954, ss. 181, Birkhauser Verlag, [Recenzja] *Studia Logica*, IX, 261–262.

⁶ Bibliografię przygotowano na podstawie bibliografii prac Ludwika Borkowskiego 1951–1985 opracowanej przez Annę J. Buczek i Stanisława Kiczuka dla Roczników Filozoficznych TN KUL XXXII (1984).

- [1960a] *On Proper Quantifiers II*, *Studia Logica*, X, 7–28.
- [1961] *Dydaktyczne ujęcie zerojedynkowej metody sprawdzania wyrażeń węższego jednoargumentowego rachunku predykatów*, *Studia Logica*, XI, 57–76.
- [1961a] [Tłumaczenie] J. Łukasiewicz, *O intuicjonistycznym rachunku zdań*, [w:] Jan Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa, s. 261–274.
- [1961b] [Tłumaczenie] J. Łukasiewicz, *O zmiennych funktorach od argumentów zdaniowych*, [w:] Jan Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa, s. 250–260.
- [1961c] [Tłumaczenie] J. Łukasiewicz, *System logiki modalnej*, [w:] Jan Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa, s. 275–305.
- [1963] [Wraz z J. Śłupeckim] *Elementy logiki matematycznej i teorii mnogości*, Warszawa, ss. 285, PWN.
- [1964] A. N. Prior, *Formal Logic*, Oxford 1962, ss. XI + 341, [Recenzja] *Studia Logica*, XV, 298–301.
- [1964a] *Correction to the Paper „On Proper Quantifiers II”*, *Studia Logica*, XV, 272.
- [1964b] *Poprawki do artykułu „Dydaktyczne ujęcie zerojedynkowej metody sprawdzania wyrażeń węższego jednoargumentowego rachunku predykatów”*, *Studia Logica*, XV, 271.
- [1964c] *Uwagi o okresie warunkowym oraz implikacji materialnej i ścistej*, [w:] *Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza*, Warszawa, s. 11–22.
- [1965] [Wraz z J. Śłupeckim] *Elementy matematycznej logiki i teorii mnogości*, Moskwa, ss. 368 Progress.
- [1965a] *Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963) I*, *Studia Logica*, XVI, 7–29.
- [1966] [Wraz z J. Śłupeckim] *Elementy logiki matematycznej i teorii mnogości*. Wydanie drugie poprawione i uzupełnione, Warszawa, ss. 306, PWN.
- [1966a] *Deductive Foundation and Analytic Propositions. To the Memory Professor Kazimierz Ajdukiewicz*, *Studia Logica*, XIX, 59–74.
- [1966b] *Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963) II*, *Studia Logica*, XVIII, 7–39.
- [1966c] [Bez tytułu: *Słowo wstępne do angielskiego tłumaczenia pracy Kazimierza Ajdukiewicza: Z metodologii nauk dedukcyjnych*, Lwów 1921, ss. 63], *Studia Logica*, XIX, 9–10.
- [1966d] *Sprostowania w związku z zamieszczoną w Wiadomościach Matematycznych VII, nr 2, s. 294–295 recenzją A. W. Mostowskiego książki: J. Śłupecki, L. Borkowski, Elementy logiki matematycznej i teorii mnogości*, Warszawa 1963, *Wiadomości Matematyczne*, IX, nr 1, 125–126.
- [1967] [Wraz z J. Śłupeckim] *Elements of Mathematical Logic and Set Theory*, trans. by O. Wojtasiewicz, Oxford – New York – Toronto – Warsaw, ss. XII + 349, *International Series of Monography in Pure and Applied Mathematics*, vol. 96, Pergamon Press – PWN.
- [1967a] *Problematyka II tomu Wyboru Pism Kazimierza Ajdukiewicza. Kazimierz Ajdukiewicz: Język i poznanie*, t. II: *Wybór pism z lat 1945–1963*, Warszawa 1965, ss. 427, *Studia Filozoficzne*, 1967, nr 4, 175–179.

[1968] *Kilka uwag o pojęciu definicji*, *Studia Logica*, XXIII, 59–70.

[1968a] Robert Feys, *Modal Logics*, Edited with some complements by J. Dopp, Louvain 1965, ss. XIV + 219 Éditions Nauwelaerts (Collection de Logique Mathématique, série B, vol. IV), [Recenzja] *Studia Logica*, XXII, 170–173.

[1969] [Wraz z J. Śłupeckim] *Elementy logiki matematycznej i teorii mnogości*. Wydanie trzecie poprawione, Warszawa, ss. 306, PWN.

[1969a] *Uogólnienie zasady abstrakcji*, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, No. 101, *Prace Filozoficzne*, V, 63–68.

[1970] *Logika formalna. Systemy logiczne. Wstęp do metalogiki*, Warszawa, ss. 393, PWN.

[1970a] Jan Łukasiewicz, *Selected Works*, ed. by L. Borkowski, trans. by O. Wojtasiewicz, Amsterdam–London–Warszawa, ss. XII + 405, North-Holland Publishing Company – PWN.

[1971] *Some Theorems on the Smallest Sets Closed Under the Classes of Relations and Their Generalizations I*, *Studia Logica*, XXIX, 43–74.

[1972] *Elementy logiki formalnej*, Warszawa, ss. 154, PWN.

[1974] *Elementy logiki formalnej*, Warszawa, wyd. 2, ss. 154, PWN.

[1976] *Formale Logik. Logische Systeme. Einführung in die Metalogik*, hrsg. von L. Kreiser, übertragen von K. H. Beschoner und K. J. Meyer, Berlin, ss. XIV + 578, Akademie Verlag.

[1976a] *Elementy logiki formalnej*, Warszawa, wyd. 3, ss. 154, PWN.

[1977] *Logika formalna. Systemy logiczne. Wstęp do metalogiki*. Wydanie drugie poprawione, Warszawa, ss. 394, PWN.

[1977a] *Formale Logik. Logische Systeme. Einführung in die Metalogik*, München, ss. XIV + 578, Verlag C. H. Beck.

[1977b] *Elementy logiki formalnej*, Warszawa, wyd. 4, ss. 154, PWN.

[1977c] *Twierdzenie Lindenbauma dla konsekwencji dowolnej mocy*, *Roczniki Filozoficzne*, XXV, z. 1, 69–74.

[1977d] *W sprawie intuicyjnej interpretacji logiki trójwartościowej Łukasiewicza. Profesor Dr Izydorze Dąbbskiej z okazji Jej Jubileuszu*, *Roczniki Filozoficzne*, XXV, z. 1, 63–68.

[1978] *Aksjomatyczna teoria konsekwencji a wynikanie logiczne*, *Roczniki Filozoficzne*, XXVI, z. 1, 153–160.

[1978a] *O operatorze deskrypcyjnym w ontologii Leśniewskiego*, *Roczniki Filozoficzne*, XXVI, z. 1, 145–152.

[1980] *Elementy logiki formalnej*, Warszawa, wyd. 5, ss. 154, PWN.

[1980a] *Bezkwantyfikatory założeniowy system rachunku nazw. Część I*, *Roczniki Filozoficzne*, XXVIII, z. 1, 133–148.

[1980b] *Pewna wersja definicji klasycznego pojęcia prawdy*, *Roczniki Filozoficzne*, XXVIII, z. 1, 119–131.

[1980c] *Wiadomości z logiki formalnej*, [w:] A. B. Stępień, *Elementy filozofii*, Lublin, 127–147, Redakcja Wydawnictw KUL.

[1981] *Charakterystyka kwantyfikatorów w aksjomatycznej teorii konsekwencji*, *Roczniki Filozoficzne*, XXIX, z. 1, 5–7.

[1981a] *Kilka uwag o zasadzie dwuwartościowości i logikach wielowartościowych*, Roczniki Filozoficzne, XXIX, z. 1, 9–14.

[1981b] *O twierdzeniu Gödla*, Filozofia (czasopismo Koła Filozoficznego Studentów KUL), 7(15), 5–10.

[1982] *Wiadomości z logiki formalnej*, [w:] A. B. Stępień, *Elementy filozofii*, Lublin, wyd. 2, 127–147, Redakcja Wydawnictw KUL.

[1983] [List do Redakcji Studia Logica], *Studia Logica*, XLII, 113.

[1984] [Wraz z J. Słupeckim] *Elementy logiki matematycznej i teorii mnogości*, Warszawa, wyd. 4, ss. 306, PWN.

[1984a] *Ludwik Stefan Borkowski* [Autobiogram], *Ruch Filozoficzny*, XLI, 78–82.

[1985] *A Formulation of the Classical Definition of Truth*, [w:] *Studies in Logic and Theory of Knowledge*, ed. by L. Borkowski, S. Kamiński, A. B. Stępień, vol. 1, Lublin, TN KUL, 33–44.

[1985a] *A Quantifier-less Suppositional System of the Calculus of Names*, [w:] *Studies in Logic and...*, vol. 1, Lublin, TN KUL, 15–31.

[1985b] *On the Description Operator in Leśniewski's Ontology*, [w:] *Studies in Logic and...*, vol. 1, Lublin, TN KUL, 5–13.

[1987] *Dowód równoważności dwóch sformułowań klasycznej definicji prawdy*, Roczniki Filozoficzne, XXXV, z. 1, 87–100.

[1989–1990] *Uzupełniające uwagi do mego artykułu „Dowód równoważności dwóch sformułowań klasycznej definicji prawdy”*, Roczniki Filozoficzne, XXXVII–XXXVIII, z. 1, 325–336.

[1990] *Studia logiczne. Wybór*, Lublin TN KUL, ss. 494.

[1991] *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin TN KUL, ss. 445.

[1991a] *A Proof of the Equivalence of the Two Formulations of the Classical Definition of Truth*, [w:] *Studies in Logic and Theory of Knowledge*, ed. by L. Borkowski, S. Kamiński, A. B. Stępień, vol. 2, Lublin TN KUL, 5–15.

[1991b] *On the Intuitive Interpretation of Łukasiewicz's Three-Valued Logic*, [w:] *Studies in Logic and...*, vol. 2, 17–24.

[1991c] *Some Remarks on the Principle of Bivalence and Many-Valued Logics*, [w:] *Studies in Logic and...*, vol. 2, 25–30.

[1991d] *Lindenbaum's Theorem for a Consequence of an Arbitrary Power*, [w:] *Studies in Logic and...*, vol. 2, 31–39.

[1991e] *Characterization of Quantifiers in the Axiomatic Theory of Consequence*, [w:] *Studies in Logic and...*, vol. 2, 37–39.

[1993] *On the Axiomatic Theory of Consequence and Logical Consequence*, [w:] *Studies in Logic and...*, vol. 3, 5–15.

[1993a] *Supplementary Remarks to My Papers „A Proof of the Equivalence of Two Formulations of the Classical Definition of Truth”*, [w:] *Studies in Logic and...*, vol. 3, 15–26.

[1993b] *On the Definition of Truth by Means of the Concept of the State of Affairs Described by a Proposition*, [w:] *Studies in Logic and...*, vol. 3, 27–29.

[1993c] *O definicji prawdy za pomocą pojęcia stanu rzeczy opisywanego przez zdanie*, Roczniki Filozoficzne XLI, z. 1 (w druku).

[1993d] *Logiczna analiza wyrażenia „jakiś (jakaś, jakies) a”*, Roczniki Filozoficzne, XLI, z. 1, (w druku).

[1993e] *Bezkwantyfikatory założeniowy system rachunku nazw. Część druga*, Roczniki Filozoficzne, XLI, z. 1, (w druku).



Marek Fritzhand (1913–1992)

Stanisław Soldenhoff

Profesor Marek Fritzhand

2 grudnia 1992 roku zmarł w Warszawie po krótkiej chorobie Marek Fritzhand, emerytowany profesor zwyczajny Uniwersytetu Warszawskiego, członek Polskiej Akademii Nauk. Tydzień później na warszawskich Powązkach żegnało Go grono najbliższych, przyjaciół i znajomych.

Dorobek naukowy Marka Fritzhanda, Jego działalność organizatorską i miejsce w współczesnej etyce polskiej, omawiają w dalszych częściach naszych wspomnień profesorowie — Stanisław Jedynak i Mieczysław Michalik. Moim celem w ramach tej wspólnie podjętej inicjatywy, jest przedstawienie sylwetki Zmarłego utrwalonej w pamięci Jego najbliższych współpracowników.

Poznałem Profesora w końcu lat pięćdziesiątych, w czasie moich studiów na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowanie problemami etyki skłoniło mnie wówczas do pilnego uczestniczenia w Jego wykładach, a pod koniec studiów w seminarium magisterskim. Okolicznością, która niewątpliwie sprzyjała temu, iż znalazłem się wówczas w niemałym kręgu osób zbliżonych do Marka Fritzhanda, była rola jaką odgrywał w owych popaździernikowych czasach burzliwych dyskusji. Jako jeden z pierwszych domagał się konsekwentnie odbudowy humanistycznych i humanitarnych znaczeń myśli socjalistycznej, zagubionych, czy wręcz sponiewieranych w epoce stalinowskiej. Temu głównie celowi służyły podjęte przez Fritzhanda, głośne w tamtych latach próby nowej interpretacji marksizmu, a zwłaszcza twórczości Karola Marksa. To zaangażowanie Profesora uwidaczniane w dyskusjach i publikacjach, miało charakter nie tylko akademicki — było ważkim przejawem ruchu umysłowego, który służyć miał „uczłowieczeniu” polityki i reform społecznych. Jestem przekonany, że wartość tych dramatycznych usiłowań, tak często dziś przekreślana, czeka jeszcze na osąd bardziej sprawiedliwy.

Po ukończeniu studiów zostałem asystentem, później adiunktem w kierowanej prze profesora Fritzhanda Katedrze Etyki. Przeszedłem wówczas — podobnie jak moi koledzy z Katedry — pamiętną ewolucję partnerstwa w naszym zespole. Z podwładnych Szefa przemienialiśmy się stopniowo w Jego kolegów, w końcu przyjaciół. Tę przemianę wspominam z szczególną wdzięcznością jako zasługę Marka, bo od Niego oczywiście zależała głównie sama jej możliwość. Zawsze w sposób odczuwalnie szczerzy i życzliwy interesował się naszymi problemami, życiem rodzinnym, przeżywał nasze kłopoty i pomagał w trudnych sytuacjach. Bywał chętnie w naszych domach, częściej jednak gościł nas u siebie, w małym mieszkanku przy Placu na Rozdrożu. Godziny spędzone u pp. Fritzhandów zapisały się trwale w

pamięci, dzięki ciepłej, serdecznej atmosferze tego domu współtworzonej przez Kalinę, Żonę Profesora.

Wyjątkowo dużo czasu i uwagi poświęcał profesor Fritzhand swoim podopiecznym piszącym prace magisterskie i doktorskie. Ta opieka, a raczej współpraca nie miała nic wspólnego z rutyną, formalizmem, czy dyscyplinującymi naciskami. Polegała głównie na wielogodzinnych dyskusjach w gościnnym domu Fritzhandów, lub w czasie długich spacerów. Przypominała raczej przyjazne towarzyszenie pracy uczniów, które pobudzało do wysiłku, nie ograniczając ich samodzielności. Doktorzy promowani przez Profesora nie zapomną również Jego zainteresowania wydaniem obronionych prac doktorskich w formie książkowej, a także skutecznych z reguły inicjatyw wydawniczych. Dotyczyło to zresztą nie tylko doktorantów.

Zachęcając nas do pisania, Profesor znajdował zawsze czas na uważne zapoznanie się z naszymi tekstami. Był ich życzliwym, ale i wymagającym czytelnikiem, co potwierdzały gęste na ogół uwagi na marginesie maszynopisów. I tutaj nie brakowało okazji do życzliwych dyskusji, a także pomocy na drodze do wydawców.

Kilkadziesiąt lat bliskiej współpracy i znajomości wykraczającej poza stosunki służbowe, upoważnia — jak sądzę do przypomnienia takich cech Marka Fritzhand'a, które nie były po prostu zauważane przez osoby bardziej od Niego odległe. To oddalenie, lub zwykła przelotność kontaktów, bywały nieraz źródłem powierzchownych, lub wręcz fałszywych opinii o Profesorze. Spotykałem się często z przypisywaniem Mu typowo „profesorskiego” roztargnienia i jakiejś generalnej, życiowej nieporadności. Tymczasem roztargniony i rzeczywiście nieporadny bywał On tylko w określonych sytuacjach, w zetknięciu ze sprawami, które nie leżały Mu na sercu, lub uznane zostały za nieistotne. Kiedy np. pod wpływem różnorodnych nacisków został dziekanem, zupełny w tej dziedzinie brak aspiracji sprawił, że wspomniane wyżej „profesorskie” słabości ujawniły się dość wyraźnie, powodując niejaki zakłócenia w funkcjonowaniu tego zacnego urzędu. Serdeczna niechęć do papierowej twórczości nie sprzyjała normalnemu obiegowi dokumentów, a brak respektu dla samej czynności urzędowania rzucał się w oczy interesantom. Nie doszło jednak — na szczęście — do jakiejś katastrofy. Miły nastrój stwarzany niewątpliwie przez Dziekana wspomagały robieniem tego, co trzeba było robić, zatrudnione w dziekanaście, biegłe w rzemiośle urzędniczym panie.

Roztargniony bywał także Profesor Fritzhand w wykonywaniu zaleceń lekarzy, z których pomocy często korzystał. Zapominał o treści diagnoz, o instrukcjach dotyczących zażywania lekarstw. W związku z tą ostatnią sprawą przypominam sobie dość znamieny epizod. Zauważyliśmy kiedyś szereg niepokojących zmian w zachowaniu Profesora, świadczących o złej kondycji. Był nie tylko wyraźnie zmęczony, rozmawiał z nami inaczej niż zwykle, nie przychodził na umówione spotkania, co przedtem się nie zdarzało. Niepokojące sygnały dochodziły do nas także z poza grona bliskich współpracowników. Pewnego dnia, kiedy rozmawiałem na korytarzu z grupą studentów czekających na egzamin, otworzyły się drzwi, ukazał się w nich Profesor Fritzhand i oświadczył grzecznie: Przepraszam bardzo, nie będę już dziś egzaminował, bo muszę iść z psem do fryzjera. Zaskoczeni tym komunikatem studenci rozeszli się w milczeniu, a ja — przerażony, postanowiłem możliwie

szybko porozumieć się z Kaliną Fritzhandową. Cała ta niepokojąca historia znalazła wkrótce szczęśliwy epilog. Okazało się, że Profesor pomylił, czy też przedawkował zapisane Mu przez lekarzy pigułki. Powrót do prawidłowej kuracji wytłumił bardzo szybko symptomy, które przez kilka, a może nawet kilkanaście dni skłaniać mogły otoczenie do złowróżbnych domysłów.

Z sympatią i rozrzewnieniem wspominam inny jeszcze rodzaj roztargnienia, albo raczej niefrasobliwości Profesora, widoczny w stosunku do pieniędzy i tzw. dóbr materialnych. Ujawniał tu skrajną abnegację wynikłą z przyjętej przez siebie hierarchii ważności i wartości spraw tego świata. Lubił bardzo fotografowanie i — jeśli mnie pamięć nie myli — wśród bogactwa otaczających nas przedmiotów, adorował, poza książkami, tylko aparaty fotograficzne. Nie interesowała Go nigdy sztuka zarabiania, ani oszczędzania pieniędzy, wybierał świadomie skromne bytowanie. To nastawienie ilustruje zabawna przygoda, w której zdarzyło mi się uczestniczyć. Stałem w kolejce do kasy kwestury w dniu wypłacania pensji. W pewnym momencie pan kwesor donośnym głosem poinformował tłum czekających o znalezieniu na terenie Uniwersytetu pieniędzy, w kwocie zbliżonej wysokością do gaży profesorskiej. Właściciel — mówił kwesor — może odebrać zgubę u portiera przy bramie uczelni. Po chwili spotkałem Profesora Fritzhanda. Wydał mi się jakiś osowiały, ale na pytanie o zdrowie odparł, że nic Mu nie dolega. Chyba intuicja podpowiedziała mi pytanie, czy nie zgubił pensji. Skąd wiesz? Był wyraźnie zaskoczony. Po moim wyjaśnieniu poszliśmy odebrać pieniądze. Po drodze usłyszałem takie oto wyznanie: byłoby mi przykro wobec Kaliny, bo to już chyba czwarta pensja zgubiona w tym roku, jedną znaleźliśmy przypadkiem za domowym biurkiem.

Wiem, że osoby, którym pieniądz jawi się jako dobro uniwersalne i jedyny miernik celowości ludzkich działań, zareagują na przytoczone przed chwilą fakty z irytacją. Będą prawdopodobnie odbierać zachowanie Profesora Fritzhanda jako przykłady lenistwa i gorszącej lekkomyślności. Odpowiem krótko, z głębokim przekonaniem: Profesor był człowiekiem bardzo pracowitym i odpowiedzialnym — przede wszystkim wówczas, gdy działał bezinteresownie. Dodam jeszcze, że wysiłkom bezinteresownym poświęcał najwięcej uwagi i energii. Jeżeli ktoś wątpi w realność takiej postawy, lub — co gorsza powątpiewa w jej sens, sięganie po racje i argumenty wykracza tutaj poza granice moich powinności. Chciałbym natomiast przywołać także inne wspomnienia ukazujące postać Profesora Fritzhanda na tle faktów stanowiących trwałe świadectwo Jego dokonań.

W początkach lat sześćdziesiątych powstała w naszym kraju atmosfera bardziej korzystna dla rozwoju takich dyscyplin, jak socjologia, estetyka i etyka. Ówczesne kręgi decyzyjne pozbywały się stopniowo obaw i uprzedzeń wobec tych dziedzin twórczości oskarżanych dotychczas o uleganie niebezpiecznym wpływom. W tej nowej, pomyślniejszej sytuacji, Profesor Fritzhand — podobnie jak wielu innych przedstawicieli polskiej humanistyki — podjął ważne inicjatywy. Chodziło Mu głównie o integrację osób zainteresowanych uprawianiem etyki akademickiej, a działających dotąd w rozproszeniu, oraz o stworzenie naukowego czasopisma o profilu etycznym. Do realizacji tych celów przystąpił z niezwykłą energią i konsekwencją, angażując oczywiście do pomocy pracowników Katedry. Sprawy nie szły łatwo,

bowiem mimo wspomnianej koniunktury dla podobnych przedsięwzięć, trzeba było przełamywać wiele barier biurokratycznych i trudności organizacyjno-finansowych. W postawie Profesora nie było tym razem śladu roztargnienia, działał według przemyślanego dokładnie planu, precyzyjnie i skutecznie. Potwierdzało to raz jeszcze starą prawdę, zawartą także w przysłowiach ludowych, prawdę o ogromnej sile sprawczej tkwiącej w wyrazistych, podbudowanych emocjami motywach postępowania. Nie ulegało wątpliwości, że głównym motorem wysiłków Marka Fritzhanda było pragnienie rozkwitu etyki polskiej i zapewnienie jej mocniejszych pozycji wśród uprawianych w kraju dyscyplin filozoficznych. Dzisiaj, z perspektywy wielu lat, możemy spokojnie i obiektywnie wymierzyć efekty tych ambitnych zamierzeń. Przypomnijmy więc dwie ogólnopolskie konferencje etyczne, które odbyły się w latach sześćdziesiątych (w Nieborowie i Ustroniu). Ich pomysłodawcą i niestrudżonym organizatorem był właśnie Profesor Fritzhand. Znaczenie tych konferencji dla promocji etyki polskiej oceniali wysoko reprezentanci różnych orientacji filozoficznych. Po długotrwałych, żmudnych staraniach ukazał się w roku 1966 pierwszy, obszerny tom wydawnictwa ciągłego pt. „Etyka”. To, zakorzenione już dziś mocno w polskim piśmiennictwie humanistycznym, pismo powstało również — co trzeba mocno podkreślić — z inicjatywy i trudu Profesora. Już w pierwszych latach istnienia „Etyki” Marek Fritzhand jako jej redaktor zachęcił do autorskiej współpracy wiele wybitnych osób z kraju i zagranicy.

Niewątpliwą, choć może mniej wymierną zasługą Profesora było przyczynienie się do kadrowego rozwoju środowiska etyków polskich w ostatnich dziesięcioleciach. Jego udział w licznych przewodach doktorskich i habilitacyjnych poszerzał możliwości ekspansji etyki akademickiej z Warszawy do innych ośrodków uczelnianych, w których zdążyła już okrzepnąć i zapewnić sobie szanse dalszego rozwoju.

Stanisław Jedynak

Kilka uwag o wkładzie Marka Fritzhanda do etyki polskiej

O wkładzie Marka Fritzhanda do etyki polskiej można mówić w wielu aspektach: naukowych, organizacyjnych, nauczycielskich i wychowawczych. Z konieczności trzeba się ograniczyć do wybranych kwestii.

Problematyka humanizmu socjalistycznego

Może takie sformułowanie zagadnienia wywoła u kogoś odruch zniecierpliwienia i posądzenie autora tego tekstu o pozaprzęsłą koniunkturę. Jednakże problem humanizmu socjalistycznego żywo (i serio) był dyskutowany w Polsce przed wojną, choćby na łamach „Robotnika” i innych pism¹. Dużo pisał na ten temat Kazimierz Czapiński, pisał także Adam Ciołkosz i inni. Pierwsze publikacje filozoficzne Fritzhanda, których jakoś nie uwzględnia się w jego bibliografiach (nie ma ich także w autobiogramie Fritzhanda) dotyczą właśnie humanizmu socjalistycznego. Są to prace w lwowskich „Sygnałach”. Po wojnie na krótko tylko można było podjąć dyskusję o humanizmie socjalistycznym (niebawem też socjalizm² polski został ukrzyżowany

¹ Kto dziś pamięta (przesyconą głębokim patriotyzmem) broszurę Tadeusza Holówki *Religia a nowa Polska*. Polecił mi ją przed laty do przeczytania Fritzhand. Szczególnie zwrócił uwagę na jej stronę trzynastą „Okres pozytywizmu i wulgarne marksizmu zasypał w psychice polskiej przecudne i przeczyste źródła polskiego socjalizmu, który umiał tak przedziwnie splecać swój wzniosły idealizm z głębokim poczuciem religijnym — nie mówiąc już o tym, że dwuwiekowe rządy duchowe Jezuitów wypłeniły z duszy polskiej posiew wielkich myśli i uczuć Frycza Modrzewskiego, Jana Łaskiego, Arian, od których współczesna polska myśl socjalistyczna i społeczna mogłaby tyle wziąć dla siebie”.

² W sytuacji kompletnego pojęciowego bezholowia przydatna może być, jak sądzę, charakterystyka socjalizmu, jaką przygotowałem do opracowywanej w Warszawie makiety *Małego Słownika Filozoficznego*. A oto jej robocza wersja.

Socjalizm (łac. *socialis* – społeczny), termin ten po raz pierwszy użyty w 1803 r. przez włoskiego zakonnikarza Giacomo Giulianiego. Po polsku po raz pierwszy termin socjalizm pojawił się w liście Gromady Grudziądz: „Chcecie w nas zastąpić indywidualizmem i egoizmem to, co my w nauce Chrystusa zacerpnęliśmy, to jest socjalizm czyli poświęcenie”.

Socjalizm był więc najpierw pojmowany (także we Francji) jako przeciwstawienie się indywidualizmowi i egoizmowi. Później socjalizm był rozumiany jako kolektywizm. Dzisiaj socjalizm (który jest czymś innym niż komunizm — szczególnie trudno to zrozumieć w Europie Wschodniej, gdzie pojęcia socjalizm i komunizm były mieszane i socjalizm był sprowadzany do taktyki dyktatury komunistycznej) akcentuje przede wszystkim swoje aspekty demokratyczne. W *Deklaracji kongresu Międzynarodówki Socjalistycznej* uchwalonej w Frankfurtu nad Menem w 1951 r. czytamy m.in. że socjaliści zmierzają środkami demokratycznymi do nowego społeczeństwa, ale oparte go na wolności. Nie ma bowiem socjalizmu bez wolności. Socjalizm może być

przez sowietyzm, bo nie przez komunizm, który pozostał w Europie szlachetną utopią). Wśród wielu zakazanych dziedzin znalazła się etyka i problematyka humanizmu socjalistycznego. W związku z tym pewnej odwagi (wie ten, kto pamięta tamte czasy) wymagało podjęcie tej problematyki. Jeszcze większej podjęcie problematyki humanizmu socjalistycznego na przykładzie twórczości młodomarksowskiej. Tu na naszym gruncie (środkowo-wschodnio-europejskim) Fritzhand był pionierem. Za nim poszli dalsi, a wiele lat później autorzy radzieccy, którzy w swoich analizach byli jednak zbyt bojaźliwi (czemu się nie ma co dziwić).

Praca *Mysł etyczna młodego Marksa* z 1961 r. do której materiały przygotowawcze ukazywały się już od wczesnych czasów popaździernikowych (1956) a także komentarz do *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* wywołały (nie tylko w Polsce) spore zainteresowanie i dyskusję. Osobną kwestią byłoby przebadanie recepcji tej problematyki (w gruncie rzeczy odnowionej na wyższym poziomie problematyki humanizmu socjalistycznego) w dyskusjach filozoficznych lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Wierzę, że kiedyś to nastąpi. Zagadnienia te pojawiły się m.in. także w moich publikacjach w *Etyce i socjalizmie* (Warszawa 1974), a także w odpowiedziach na listy po tej książce w publikacji *Z zagadnień osobowości* (Warszawa 1977). Jest charakterystyczne, że jeden z recenzentów sformułował wobec *Etyki i socjalizmu* „zarzut”, że książka ta jest napisana z pozycji etycznego socjalizmu. W tamtych latach był to dolegliwy zarzut, ale na szczęście był sformułowany... w Polsce. Gdyby autor książki mieszkał w ościennym kraju, to po takim zarzucie straciłby pracę jak np. niektórzy praxiści w liberalnej ponoć Jugostawii. O ile poniżej podpisany był uważany za etycznego socjalistę, to w o wiele większym stopniu etycznym socjalistą był Fritzhand. Był on gorącym zwolennikiem najlepszych tradycji myśli socjalistycznej oraz myśli niezależnej Europy — był także popularyzatorem jej dorobku aksjologicznego. Książka o młodym Marksie stanowi swoisty manifest europejskich demokratycznych i socjalistycznych tradycji aksjologicznych. Ekspozuje ona z dorobku Marksa to wszystko co jest aktualne i warte realizacji w wyzwajającym się z mroków stalinizmu kraju (a przecież jeszcze żywe były w tamtych latach wspomnienia koszmaru wojny a nawet antydemokratycznych praktyk także sanacji — np. przypadek Witosa w Brześciu) Potrzebna była nadzieja: nadzieja na demokratyczne, socjalistyczne przeobrażenia. W książce Fritzhanda zawierają się elementy ideału humanistycznego socjalizmu: wolnego, wszech-

ureczywistniony tylko przez demokrację, a demokracja może znaleźć swój pełny wyraz tylko w socjalizmie. Przykładem socjalizmu tego typu jest socjalizm brytyjski, jego zaprzeczeniem i parodią były „państwa socjalistyczne” Europy Środkowej i Wschodniej. Socjalizm zwłaszcza na Wschodzie musi być także niepodległościowy, bo niepodległość jest tu wartością zagrożoną. Jak kiedyś pisał Adam Ciołkosz — socjalista niepodległościowy: „Nie są nam wcale potrzebne pretensje do mocarstwowości, do której materialne warunki Polska straciła bezpowrotnie w drugiej połowie XVII wieku. Ale też nie możemy się zgodzić na rolę niemieckiego czy też rosyjskiego państwa wasalnego albo satelity, albo kolonii”.

Socjalizm stawia sobie ambitne zamiary, dla niektórych utopijne. Jak pisał Ciołkosz socjalizm to koncepcja ustrojowa, która usunie wszelkie postacie i formy wyzysku i ucisku człowieka przez człowieka, zlikwiduje podział społeczeństwa na klasy i zastąpi produkcję orientującą się na zysk — produkcją orientującą się na zaspokojenie potrzeb ludzi, ustrój ten podporządkuje społeczeństwu środką produkcji, transportu, wymiany oraz zastąpi ekonomiczny ślepy bieg — produkcją świadomą i planową.

stronnego (raczej wieloaspektowego) rozwoju osobowości każdej jednostki. Są tu także elementy ideału współżycia społecznego, w którym swobodny rozwój każdej jednostki jest warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich jednostek.

Obrona socjalistycznej etyki normatywnej powiązanej z ogólnoludzkimi ideałami

Fritzhand należał do tych, którzy wiazali ideały socjalizmu z etyką, z motywacją etyczną postępowania. Inspiracji dla swojej koncepcji socjalizmu szukał przede wszystkim w twórczości młodego Marksa, ale także w twórczości L. Feuerbacha. U Feuerbacha Fritzhandowi odpowiada idea emancypacji, wyzwolenia człowieka, który dąży do własnej afirmacji. W myśli Feuerbacha zawierają się elementy socjalistycznego ideału etycznego polegające na zapewnieniu ludziom wolności, umożliwienie im rozwoju osobowościowego oraz różnorodnego zaspokojenia potrzeb. I dzisiaj również te cele są aktualne w popularyzacji myśli socjalistycznej.

Fritzhand miał swój wkład do rozbudowania zasad tego ideału, głównie poprzez gruntowne analizy źródeł aksjologii socjalistycznej na przykładzie Feuerbacha, Marksa czy Kautskiego. Przyjdzie czas, że ten wkład zostanie sprawiedliwie oceniony, gdy opadnie kurz uprzedzeń co do samej kategorii socjalizmu.

Fritzhand jeszcze w okresie stalinowskim podjął problem kapitalny również dzisiaj: norm moralnych, które są elementarne, które stanowią podstawę ogólnoludzkich relacji. Fritzhand w swoich tekstach o elementarnych normach moralnych zwrócił uwagę na to, co podobne i wspólne w różnych systemach. Sądzę, że badania na temat podobieństw, zbieżności i wspólnych elementów w różnych kulturach rozwijają się i muszą się rozwijać. W obecnej sytuacji ekologicznej ludzkości **narzuca się imperatyw wypracowania wspólnych zasad współżycia i przetrwania**. Już dzisiaj potrzebny jest kodeks międzynarodowej etyki — potrzebny jest też, jeżeli nie rząd światowy, to światowy parlament, który zatrzyma doktrynerów i obłąkańców. Początek tych badań dotyczących tego co łączy, a nie dzieli, na gruncie socjalistycznym w naszej części Europy zawdzięczamy Fritzhandowi. Za nim refleksje o ogólnoludzkich normach moralnych snuli liczni kontynuatorzy.

Metaetyka

Pierwszym, który wprowadził na grunt marksistowski zagadnienia metaetyczne był Fritzhand. Problemy te podejmował na swoich seminariach i problematyką tą zainteresował wielu badaczy. Należał do nich przede wszystkim S. Soldenhoff, pisząc cenne prace o brytyjskim intuicjonizmie, także młodszy badacz, jak Z. Szawarski, tłumacz pism Moore'a, znawca metaetyki anglosaskiej, jak J. Hołówka doskonały znawca filozofii anglosaskiej, zwłaszcza szkół analitycznych.

Fritzhand uważał, że badania metaetyczne zajmują miejsce autonomiczne w etyce i mogą być prowadzone w oderwaniu od etyki normatywnej. Sam też takie badania prowadził (*Główne zagadnienia i kierunki metaetyki, O metaetyce, intuicjo-*

nizmie i emotywizmie, Warszawa 1970). W pracach swoich dokonał krytyki intuicjonizmu, emotywizmu a także naturalizmu. Sam sympatyzował z jakąś wersją neonaturalizmu. Koncepcji swojej z tej dziedziny już nie zdążył rozwinąć.

Działalność nauczycielska, organizatorska i wychowawcza

Trudno jest w jednym krótkim tekście przedstawić całość działalności Fritzhanda z tej dziedziny. Był on nauczycielem już przed wojną, później przyszła wojna, w której się nie oszczędzał. Dumny był np. z Krzyża Walecznych i Krzyża Grunwaldu III klasy. Po wojnie pracował przede wszystkim na Uniwersytecie Warszawskim (przez parę lat dodatkowo we Wrocławiu). Był kilkakrotnie dziekanem. Od 1962 r. pracował w stworzonej dla niego na UW katedrze etyki (do 1984 r.). Był cenionym i lubianym przewodniczącym Komitetu Nauk Filozoficznych PAN (od 1972 do 1979 oraz od 1984 do 1987). Był wreszcie redaktorem pierwszego polskiego czasopisma fachowego z dziedziny etyki: *Etyka*. Wychował grono doktorów i profesorów. Pierwszym jego doktorem, pierwszym uczniem, jak podkreślał, był prof. Henryk Jankowski, obecny kierownik katedry etyki UW. W 1962 r. obronił on pracę doktorską *Poglądy etyczne L. Feuerbacha w ich zależności od jego filozofii i antropologii*.

Fritzhand zajmował się też upowszechnianiem etyki polskiej za granicą. Był organizatorem pierwszej konferencji etyków z krajów Europy środkowo-wschodniej i współorganizatorem innych tego typu konferencji, np. na Węgrzech czy w NRD.

Zakończenie

Część materiałów badawczych Fritzhanda czeka na wydanie, część planów badawczych Uczzonego pozostała niezrealizowana. Z wielkim zainteresowaniem witał nadchodzące demokratyczne przemiany. Nigdy nie był w żadnej sprawie fanatykiem. Potępiał tak jak mógł, aby zbytnio nie szkodzić sobie i zwłaszcza sprawie i uczniom, doktrynerstwo, fanatyzm i totalitaryzm. Bliskie mu było stanowisko filozoficzne Kotarbińskiego, a także B. Russella. Nie był w żadnej kwestii filozoficznej dogmatykiem. Także w sprawach religijnych nie opowiadał się za ateizmem. Jak pisał w jednym z ostatnich swych tekstów: „inną próbą znalezienia wyjścia [...] jest agnostycyzm w sprawach religii, negacja możliwości udowodnienia lub obalenia tezy o istnieniu Boga. Stanowisko to do mnie żywo przemawia i byłbym za jego zaadaptowaniem przez marksizm”³. Uważał także, że nie antyreligijność powinna cechować państwo socjalistyczne, lecz ludzkość. Pod tą tezą można się podpisać, adaptując ją do obecnej rzeczywistości. Państwo demokratyczne (do rozwoju zasad którego znacząco mogą przyczynić się socjaliści) powinno cechować nie doktrynerstwo jakiegokolwiek autoramentu, lecz ludzkość. A przez ludzkość rozumiał Fritzhand zdrowy fundament pod szczerą, efektywną współpracą ludzi i instytucji dla wspólnego dobra.

³ Czy marksizm jest ateizmem [w:] M. Fritzhand, *Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław, Warszawa, Kraków 1990, ss. 591.

Mieczysław Michalik

Wkład Marka Fritzhanda w rozwój koncepcji elementarnych norm moralnych

„Zagadnienie, czy istnieją powszechnie uznane normy moralne — pisała Maria Ossowska w *Socjologii moralności* — należało dawniej do filozofów. Ci podejmowali je zwykle wtedy, gdy zależało im na odpowiedzi pozytywnej. Tak rzecz się miała np. w XVIII wieku [...]. Przekonanie o istnieniu wspólnego dla wszystkich ludzi zasobu dyrektyw postępowania służyło w tym okresie emancypacji i laicyzacji myśli moralnej. Zagadnienie to powracało później nieraz w różnych kontekstach, ale zawsze silnie zabarwione emocjonalnie. Rozstrzygano je na ogół na oko, nie próbując samemu pytaniu nadać bardziej precyzyjnego charakteru”¹. Według tej autorki dopiero przejście tej problematyki przez socjologów oraz antropologów kultury stanowi próbę pewniejszego jej rozstrzygnięcia, bowiem przez odwołanie się do społecznych faktów.

Wszakże obok tych prób kwestia norm moralnych powszechnie uznawanych, czy też elementarnych, moralności ogólnoludzkiej, czy uniwersalnej — wszystkie te określenia występują równolegle — nadal jest niejasna, stawiana nieprecyzyjnie, a nawet gmatwana. Przede wszystkim zaś często jest traktowana nazbyt, jeśli nie wyłącznie, emocjonalnie i sloganowo — spełnia funkcje argumentu w jakichś sporach ideologicznych, występuje zwłaszcza bądź w krytyce określonego przeciwnika, któremu zarzuca się naruszenie ogólnoludzkich norm moralnych, bądź w propagowaniu własnego stanowiska, jako stojącego na straży tych właśnie norm.

Marek Fritzhand był filozofem. Jego poglądom — jako etyka, uprawiającego programowo także refleksję normatywną, zdeklarowanego rzecznika humanistycznych wartości i ideałów moralnych — nie obce było niewątpliwie owo zabarwienie emocjonalne, o ile szło mu o postulaty moralne, o projekcje aksjologiczne, czemu wszakże przypisać należy walor dodatni. Bynajmniej nie sprowadzało ono jego myśli z drogi rzetelnej, choć utrzymanej na płaszczyźnie ogólnoteoretycznej, analizy. Przeciwnie — właśnie to emocjonalne zaangażowanie stanowiło czynnik skłaniający go do poszukiwań jasnych i uargumentowanych odpowiedzi na stawiane sobie, społecznie nośne i doniosłe w całym okresie jego twórczości pytania z dziedziny etyki. Także te dotyczące istnienia powszechnie uznawanych norm moralnych: ich istoty, przejawów, zakresu występowania, stosunku do obszaru norm partykularnych i nietrwających.

¹ M. Ossowska, *Socjologia moralności*, Warszawa, PWN, 1963, s. 115–116.

Niezaprzeczalnie główny architekt, uznany za takiego nie tylko w kraju, marksistowsko-humanistycznej teorii etycznej, tak w wymiarze deskryptywnym, jak i normatywnym, od początku jej tworzenia kładł akcent na ogólnoludzkie wartości moralne i konieczność ich uwzględniania w tej właśnie teorii. I konsekwentnie bronił takiego stanowiska. Wskazywał na istnienie „wspólnego moralnego kapitału ludzkości”², a więc istotnie „zależało mu na odpowiedzi pozytywnej” na pytanie „czy istnieją powszechnie uznane normy moralne”. A uwzględnić należy czas i okoliczności, w jakich formułował swe poglądy. Przedstawił je w pełnym zarysie już w publikacjach z lat 1956–1959.³ Przyjętym w tym okresie założeniom pozostał zawsze wierny — wywarły one niezaprzeczalny wpływ na wszystkich etyków uprawiających w dalszych latach refleksję etyczną z pozycji marksistowskich.

Nie trzeba się szeroko rozwodzić nad tym, jaki to był czas i jakie warunki, w których powstawały wspomniane teksty. Przypomnijmy jedynie następujące okoliczności:

– W sferze praktyki społeczno-politycznej Polska, jak i pozostałe kraje zwane socjalistycznymi lub demokracji ludowej, wychodziła z prawie dziesięcioletniego okresu ostrego stalinizmu, przezwyciężając jego skrajne przejawy. Naturalne w tej sytuacji były namiętne dyskusje i burzliwe spory dotyczące zarówno istoty tych przejawów, ich przyczyn i konsekwencji, jak i środków uwolnienia się od nich w przyszłości, a także politycznej i moralnej sanacji ustroju postrzeganego krytycznie na tle ujawnionej przeszłości, ale i z przypięciem nowej wiary w jego potencjalną wartość i możliwości. Wielkie znaczenie przypisywano w tym oczywiście humanistycznej refleksji moralnej.

– Towarzyszyły temu m.in. wysiłki, podejmowane przez różne środowiska, zmierzające do odrodzenia marksizmu, przezwyciężenie jego dogmatycznych wypażeń i ograniczeń przywrócenia mu jego „autentycznego” twórczego charakteru. Niebagatelną rolę w tych sporach o ten charakter i jego znaczenie dla praktyki odgrywał problem jego humanistycznego — lub przeciwnie — oblicza, a ośrodek ogniskujący polemiki na ten temat stanowiła etyka. Podstawowe zaś znaczenie miała tu kwestia pojmowania wartości i norm moralnych, w tym relacji ich treści klasowych i ogólnoludzkich — w odniesieniu do historii z punktu widzenia teorii marksistowskiej, i w odniesieniu do niej samej z punktu widzenia zawartego w niej systemu moralnego. Fritzhand pisał wówczas: „Rzadko w której sprawie panuje tyle zamętu i nieporozumień co w sprawie stosunku marksizmu do moralności” (s. 31). Dodać należy, iż w tradycji marksistowskiej, zwłaszcza najnowszej, kładziono raczej akcent, z pewnymi wyjątkami, na klasowy charakter moralności, zaś stanowisko humanizmu i odwoływania się do wartości ogólnoludzkich często, także w połowie lat pięćdziesiątych i później, było kwestionowane.

² Tamże, s. 115.

³ *O elementarnych normach moralnych* („Myśl Filozoficzna”, 1956, Nr 1, s. 3–28) i *Marksizm a moralność* (w zbiorze *Moralność i wychowanie*, Warszawa, KiW, 1959, s. 24–42). Obydwa te teksty, z pewnymi skrótami, ale i obszernymi komentarzami, zostały następnie pomieszczone w publikacji *W kregu etyki marksistowskiej*, Warszawa, KiW, 1966, s. 31–97. Wszystkie cytowane pochodzą z tej publikacji, a dla uproszczenia nie będą tu stosowane odsyłacze, zaznaczone natomiast będą w tekście odpowiednie strony.

– Dodać wreszcie należy, iż na tle raczej powszechnych wyobrażeń, przyjmowanych także w literaturze niemarksistowskiej o aspiracjach racjonalistycznych, o zmienności oraz zróżnicowaniu, w tym klasowym, moralności, poglądy w kwestii występowania powszechnych norm moralnych wyrażane były ostrożnie i z dużym stopniem sceptycyzmu. Przykładem tego mogą być m.in. publikacje M. Ossowskiej. Zgodność tych orzeczeń z poglądami głoszonymi przez teoretyków marksistowskich polegała więc na dostrzeganiu relatywizmu przeświadczeń moralnych, a w szczególności relatywizmu historycznego, socjologicznego i kulturalnego, i sprowadzała się do negacji koncepcji „prawdziwej moralności”, której atrybutami miałyby być niezmienność, ponadhistoryczność i ponadklasowość, a zróżnicowanie rozstrzygnięć moralnych miałyby wynikać z błędu czy niewiedzy.⁴ W wersji umiarkowanej idea takiej ogólnoludzkiej moralności, sprowadzającej się do norm elementarnych, nie podlegającej wpływom zróżnicowanych światopoglądów, ideologii, opcji politycznych etc. zawierała się w propozycji etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego.

Wszystko to uzasadnia stwierdzenie, iż podjęta przez Marka Fritzhanda batalia o uznanie istnienia takich norm, a zwłaszcza włączenie ich do systemu propagowanego na gruncie etyki marksistowskiej, przy równoznacznym uwzględnieniu zmiennego, historycznego, a zwłaszcza klasowego charakteru moralności, nie należało do łatwych, ani banalnych.

Przypomnijmy zatem w niezbędnym skrócie, na kilku stronach, główne zarysy jego koncepcji zawartej w dość przecież obszernych tekstach.

Punkt wyjścia sposobu, w jaki M. Fritzhand traktował problem uniwersalnych wątków moralności, podstawową przesłankę i szersze odniesienie tej koncepcji, stanowił humanizm, system wartości, w którym naczelne miejsce zajmował człowiek. Tak pojmował on etykę, którą propagował, czemu dawał konsekwentnie wyraz, zarówno w pracach poświęconych bezpośrednio jej systemowi, jak i w pracach o szerszym zakresie, podejmujących np. kwestie relacji wartości i faktów, czy metaetyki. Humanistyczna orientacja etyczna prowadziła go do poszukiwania norm elementarnych i ogólnoludzkich, utwierdzała w przekonaniu o ich roli oraz perspektywie. Przy czym „Zagadnienie elementarnych norm moralnych — pisał — posiada wielką doniosłość teoretyczną i praktyczną. Jednym z najważniejszych jego aspektów jest sprawa, czy w przeciwstawnych sobie moralnościach mieszczą się pewne wspólne elementy i to takie, które nie ulegają z biegiem czasu istotnym zmianom. Wśród problemów zaś, nierozdzielnie związanych z zagadnieniem elementarnych norm moralnych, na czoło wysuwa się problem ogólnoludzkich pierwiastków moralności i stosunku do nich różnych klas”. (Do rozróżnienia „norm elementarnych” oraz „ogólnoludzkich pierwiastków moralności” wypadnie jeszcze powrócić). A „jasne i niedwuznaczne stanowisko w tej sprawie jest warunkiem kompletności teorii etycznej” (s. 62).

Istotne z tego punktu widzenia były dwa pytania: „czy w ogóle istnieją normy moralne trwalsze od epoki, która je zrodziła?”; oraz „czy w ogóle istnieją takie

⁴ Por. H. Jankowski, *Przedmiot etyki – moralność*, [w:] *Etyka*, pod red. H. Jankowskiego, Warszawa PWN, 1973, s. 42.

normy moralne, które należą jednocześnie do moralności przeciwstawnych sobie klas społecznych?” (s. 66–67).

Na obydwie te pytania, dotyczące „nie tylko norm moralnych, lecz także poglądów i wartości moralnych”, Fritzhand odpowiadał „zdecydowanie twierdząco”, traktując tę odpowiedź jako znamie „właściwie pojmowanej kontynuacji i dziedziczenia w życiu moralnym ludzkości” (s. 67). Według niego „są pewne normy, których podstawowa treść, przynajmniej w granicach tego samego nurtu moralności, nie ulega z upływem czasu zasadniczym zmianom od chwili ich powstania” (s. 72). Im bardziej zaś „konkretna, szczegółowa jest norma odznaczająca się większą trwałością od epoki, która ją zrodziła, tym łatwiej sobie uświadomić, że w procesie rozwoju przechodzi z pokolenia na pokolenie nie tylko jej sformułowanie słowne, lecz także jej podstawowa treść” (s. 73).

Jak pojmował Fritzhand elementarne normy moralne? Przede wszystkim odrzucał ich „absolutystyczną i aprioryczną koncepcję”, traktując je jako „pozaludzkie i pozaczasowe elementy moralności”. Odrzucał też ich koncepcję „psychologiczną” wiążącą je z „powszechnymi i niezmiennymi właściwościami ludzkiej psychiki”. Wreszcie i „stanowisko naturalistyczne”, wywodzące je z „biologicznie” pojmowanej „natury ludzkiej” (s. 64–65). Przyjmował, iż normy te to takie, „których trwałość jest większa od jednej epoki historycznej i które należą do moralności nawet przeciwstawnych sobie klas” (s. 66). Normy te mają „charakter aklasowy i poza-nadbudowowy”, służąc zaś „na równi interesom różnych, a w tym i antagonistycznych klas posiadają walor ogólnospołeczny” stanowią „ogólnoludzkie pierwiastki moralności” (s. 88–89). Dowodów zaś na ich istnienie, a przynajmniej ich przykładów, znajdziemy w omawianych tekstach wiele. Jeden z nich stanowi norma moralna — odwołamy się do tego przykładu ze względu na jego ogólniejszą interpretację — „nakazująca wierność i pomoc towarzyszom broni [w warunkach walki zbrojnej – M. M.]. Podstawowa treść i podstawowe wymagania tej normy są [...] identyczne w przeciwstawnych sobie systemach moralnych” (s. 83). Za przykłady, których uwzględnienie czyni niemożliwym „zakwestionowanie tezy o istnieniu norm moralnych” trwalszych od jednej epoki historycznej, brał też następujące dyrektywy: „nie zabijaj dla przyjemności mordu, spiesz z pomocą kalekom i ofiarom nieszczęśliwych wypadków, dbaj o swoje dzieci; troszcz się o starych rodziców” a także „nie rzucaj oszczerstw, dotrzymuj danego słowa [...] nigdy nie zdradzaj swej ojczyzny, bądź mężny i wytrwały” (s. 73), „nie kradnij” (s. 69), „nie oszukuj” (s. 80).

Kilka spraw związanych z określeniami używanymi w powyższych i im podobnych zdaniach, wymaga jak się wydaje zaakcentowania oraz pewnych dodatkowych wyjaśnień. Przede wszystkim więc zwraca uwagę szereg obwarowań i zastrzeżeń dotyczących norm elementarnych — towarzysząca im nuta względności. Przyjęcie bowiem twierdzącej odpowiedzi na przytoczone powyżej pytania w niczym, według jej autora, „nie narusza tezy [...] o klasowym charakterze moralności” podobnie jak o jej „zmiennym charakterze” (s. 74), strzec się też „należy przesadnego mnożenia norm, przynależnych do przeciwstawnych sobie systemów moralnych” (s. 76). Nie są one „czym innym, jak tylko zjawiskami społecznymi, a jako takie nie mogą istnieć poza historią i niezależnie od niej” (s. 66). Zatem i tym normom „nie sposób

przypisywać absolutnej, metafizycznej niezmienności” (s. 72). Nie ulegają one jedynie „zasadniczym zmianom”; ich „jakość, istota, utrzymuje się bez podstawowych zmian” — to znaczy, że ulegają im one pod jakimś względem. Zachowana zostaje ich „podstawowa treść” — nie tylko „sformułowania słowne”. Nie chodzi więc o żadne złudzenia i werbalne pozory, o powierzchwniową stronę norm, ich brzmienie, lecz o ich aksjologiczną zawartość, choć „w nader licznych wypadkach rzecz sprowadza się jedynie do identyczności sformułowania słownego, nie obejmując sobą tożsamości treści” (s. 79). Niektóre zatem normy istotnie tylko pozornie bywają podzielane przez przeciwstawne sobie klasy, czy orientacje kulturowe. Zachowują one bowiem, wchodząc w skład różnych systemów moralnych, tylko szatę słowną — ich zawartość jest natomiast różnie pojmowana. Za przykład może tu posłużyć norma „bądź sprawiedliwy” — jej „podstawowa treść [...] pomimo identyczności sformułowania” jest w każdym z tych systemów „diametralnie różna” (s. 79–80). Dodajmy, że i w zakresie tej normy, pomijając jej odniesienie ekonomiczne i polityczne, wyróżnić można wątek uniwersalny i ponadczasowy, o ile odnosi się on, zgodnie z Arystotelesem, do postępowania jednostki. Inne zaś nakazy moralne, uznawane wprawdzie przez różne zbiorowości (klasy, ugrupowania polityczne) mają ograniczone pole zasięgu — stosowane bywają wyłącznie w odniesieniu do własnej grupy, nie mają natomiast tej wrażliwości wobec „obcych” (np. nakazy solidarności grupowej, wierności ideałom czy bohaterstwa w walce lub kodeks walki rycerskiej).

W czym wszakże wyraża się to, co podstawowe, zasadnicze, i co drugorzędne zarówno w odniesieniu do treści norm moralnych, jak i do ich transformacji — pozostaje kwestią otwartą, wymaga szczegółowej analizy konkretnych reguł moralnych. Podobnie ogólny sens ma określenie „granice tego samego nurtu moralności” — wymagające jakiegoś dopełnienia, w rodzaju: nurtu właściwego dla klas społecznych, „których sytuację społeczno-ekonomiczną charakteryzują pewne wspólne, zasadnicze [...] cechy” — np. „moralność klas ludowych” (s. 72). Nie stoi zaś na przeszkodzie do ich uznania, ani nie przeczy ich istocie fakt, że nie były one w historii, mimo ich trwałości w obszarze powszechnej świadomości, powszechnie respektowane praktycznie — raczej zaś były nagminnie i rażąco naruszane. Jakkolwiek bowiem normy elementarne „mieszczą się [...] nawet w przeciwstawnych sobie systemach moralnych”, to nie we wszystkich „tkwią one równie mocno” i nie „wszystkie zapewniają im w jednakowej mierze szacunek i przestrzeganie przez członków społeczeństwa” (s. 89).

Powróćmy do kwestii rozróżnienia „norm elementarnych” oraz „ogólnoludzkich pierwiastków moralności”. Co oznaczają w ujęciu Marka Fritzhanda jedne, co drugie, jaki jest sens takiej dystynkcji? „Elementarnym normom moralnym” nadawał on kilka znaczeń. Przede wszystkim rozumiał przez nie takie, jak była już o tym mowa, „które należą jednocześnie do moralności przeciwstawnych klas i odznaczają się szczególną długowiecznością” (s. 84), (ich przykłady były wcześniej przytaczane). W grę wchodzi tu więc „jedynie takie normy, które występowały we wszystkich dotychczasowych epokach” (tamże). Za zbliżone do tego uznawał też znaczenie tego określenia odnoszące się do takich „podstawowych norm, których przestrzeganie jest niezbędne do funkcjonowania każdego organizmu społecznego, a naruszanie wysta-

wia na szwank wszelkie współzycie społeczne”. To rozumienie podkreśla nie tyle ich „długotrwałość”, ile wskazuje „na obiektywne przyczyny, które powodują ich długotrwałość i przynależność [...] do przeciwstawnych moralności”, czyli na „elementarne potrzeby i więzi społeczne, związane z funkcjonowaniem społeczeństwa jako całości i ze współzyciem społecznym”, niezależnie od podziałów klasowych (s. 85).

Natomiast pojęcie „ogólnoludzkich pierwiastków moralności”, jakkolwiek obejmuje normy elementarne, ma szerszy od nich zakres. Oznacza ono „wszystkie te normy [...] które gromadzą się przechodząc z pokolenia na pokolenie jako trwałe zdobycze ludzkości, jako nieprzemijające wartości przynależne do skarbcza ludzkiej kultury” koncentrując się wokół idei „godności człowieczej” (s. 90). Są to „prawa zawsze i wszędzie przysługujące każdemu człowiekowi”, określające obowiązki „które zawsze i wszędzie są powinnością każdego człowieka wobec innych ludzi” (s. 58–59).

Trudno uznać, że to rozróżnienie jest dość ostre i da się przeprowadzić w każdym wypadku. Z punktu widzenia zaś społecznej nośności bardziej stosowne wydaje się być pojęcie ogólnoludzkich elementów moralności. Zwłaszcza w kontekście określenia: „moralność ogólnoludzka”.

Stosunkowo mniej uwagi poświęcił Fritzhand kwestii źródeł elementarnych i ogólnoludzkich norm moralnych, co jest poniekąd zrozumiałe, gdy się uwzględni przyjmowaną przez niego tezę o społecznym rodowodzie moralności. Mamy więc wskazanie na „obiektywne przyczyny”, czyli „elementarne potrzeby i więzi społeczne”, posiadające walor ogólnospołeczny potrzeby różnych klas (s. 88). Kategorie te występują w kontekście innych czynników, a w szczególności „materialnych warunków bytowania społecznego”, „procesu produkcji dóbr materialnych” i powstających w jego trakcie stosunków (s. 36), wreszcie „interesów” klasowych. Obok zaś przeciwstawnych interesów poszczególnych klas warunkujących ich systemy moralne występują interesy nie kolidujące ze sobą, dzięki którym możliwe są „normy wspólne moralnościom przeciwstawnych klas” (s. 83). Te pojęcia wszakże wymagałyby o wiele szczegółowszych analiz.

Istotne znaczenie w koncepcji Fritzhanda ma relacja: moralność klasowa – moralność ogólnoludzka. Normy ogólnoludzkie nie istnieją w jego ujęciu niezależnie, samoistnie — lecz w ramach systemów moralnych o klasowym obliczu — „nie egzystują gdzie indziej, jak tylko w konkretnych systemach moralnych” (s. 88), a więc „zawsze występują [...] w nierozdzielnej jedności z pierwiastkami klasowymi” (s. 90). Ogólnoludzkie i klasowe elementy nie stanowią odrębnych warstw moralności, mechanicznej składanki. To jednolita formacja wzajemnie się przeplatających składników, jakkolwiek substancją dominującą ilościowo są w tym układzie treści klasowe. Natomiast zakres inkorporowania w tę substancję oraz realnego respektowania na jej gruncie pierwiastków ogólnoludzkich — wpływa na wartość całych systemów. Oceniane one wszak bywają pod kątem przestrzegania lub łamania ogólnoludzkich zasad moralnych. Z drugiej strony one również są uwikłane w kontekst klasowy, sprzęgnięte z dyrektywami służącymi realizacji celów klasowych, jak np. elementarna wartość prawdomówności, odwagi czy solidarności.

Tak silne akcentowanie jedności klasowych i ogólnoludzkich elementów moralności oraz pełna jej wykładnia stanowiło istotne *novum* na gruncie tradycji marksistowskiej, a w każdym razie nawiązanie do występujących w niej niekonsekwentnie luźnych wątków. Było natomiast w pełni zgodne z opiniami formułowanymi w wyniku współczesnych badań kulturowych i socjologicznych, niezależnie od całej odmienności terminologicznej i przedmiotowej.

Stwierdzenie Marka Fritzhanda dotyczące norm ogólnoludzkich mają sens teoretyczny — odwołują się do danych historyczno-antropologicznych i socjologicznych. W kwestii perspektyw moralności ogólnoludzkiej jawił się on natomiast jako wizjoner, wyznawca swoistej wiary — mającej zaczepienie w postrzeganej i swoiście interpretowanej rzeczywistości — w możliwość powstania jednej moralności ogólnoludzkiej, wyrosłej z tworzonych przez wieki elementów. Zręby systemu tej moralności przygotował bowiem „dotychczasowy rozwój historyczny, a jego załączkami są kulturowane i rozwijane obecnie przez klasę robotniczą i masy ludowe ogólnoludzkie wartości i normy moralne. Glebą na której on się rozwija jest moralność komunistyczna, moralność którą na skutek szczególnego splotu pierwiastków klasowych z ogólnoludzkimi śmiało nazwać można moralnością ogólnoludzką w procesie stawania się” (s. 92).

Fragment ten został tu przytoczony celowo z kilku powodów. Taki bowiem był wówczas język, który miał trafiać do wyznawców teorii, a także do politycznych decydentów i sił stanowiących nie tylko o życiu ekonomicznym i politycznym, ale i o sferze kultury i wychowania — jakkolwiek dzisiaj łatwo kpić z tego języka, uznawać go za kuriozalny. Przez tę przesłone językową należy jednak dostrzec tragiczne złudzenie, jakiemu uległ autor tych zdań — i nie tylko on — powodowany szlachetną nadzieją na uformowanie się jednej, „prawdziwej” wspólnoty ludzkiej, zjednoczonej także systemem uniwersalnych wartości i reguł moralnych. Przyczyna zaś, że nadzieja ta, przynajmniej w odniesieniu do czasu obecnego i do założonej drogi realizacyjnej okazała się smutną pomyłką — tkwiła zarówno w praktyce, opartej na fałszywych przesłankach i prowadzącej do sprzecznych z tą nadzieją skutków, jak i w wielu założeniach teorii inspirującej działania praktyczne, nie tylko w jej wynaturzeniach.

Za istotniejsze wszakże od tej pomyłki uznać należy korzystny wpływ, jaki rozwijanie koncepcji elementarnych norm moralnych oraz wizja przyszłej moralności ogólnoludzkiej wywierała na marksizm w Polsce i na batalię o jego humanistyczne oblicze. (a nie wykluczone, że i na jego odrodzenie w przyszłości) — co jest dowodliwe — a także, co można założyć, przynajmniej na pewne przejawy praktyki. Przede wszystkim zaś, odrzucając terminologię, a także część zawsze dyskusyjnych stwierdzeń tej koncepcji, wpisuje się ona merytorycznie, przez swą podstawową treść, we współczesne poszukiwania podstaw etyki uniwersalistycznej, możliwości jej budowy, a wraz z tym przewyższania skrajnego relatywizmu etycznego. Wpisuje się w dyskusje na temat relacji zachodzących między uniwersalizmem i partykularyzmem moralnym, między tendencjami do moralnego uniformizmu oraz uznania wartości aksjologicznego pluralizmu.

Autoreferaty z odczytów i wykładów

JAN WOLEŃSKI: Jak rozwijało się rozróżnienie treści i przedmiotu przedstawienia (Konferencja „Dziedzictwo Brentany”, Kraków, 11 XI 1993 r.)

Tytułowe rozróżnienie jest powszechnie przypisywane Kazimierzowi Twardowskiemu, który je przeprowadził w swej rozprawie habilitacyjnej *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (1894). Ta niewielka książka odegrała poważną rolę historyczną, inspirując m.in. Meinonga i Husserla. Twardowski jednak nie rozpoczynał od zera. Miał bowiem swych poprzedników. Niektórzy autorzy, np. Marty i Husserl twierdzą, że Twardowski jedynie precyzował rzeczy dobrze znane od dawna, nawet od czasów antycznych (tak twierdzi Marty). W szczególności, od dawna rozróżniano tzw. zewnętrzny i wewnętrzny przedmiot poznania. Na pewno tak było. Wszelako praca Twardowskiego nabiera pełnego znaczenia dopiero, gdy rozważa się ją w kontekście tezy o intencjonalności aktów psychicznych. W czasach bezpośrednio poprzedzających rozprawę Twardowskiego, teza o intencjonalności aktów psychicznych została na nowo postawiona przez Brentanę jako fundament psychologii deskrypcyjnej. Taki jest też punkt wyjścia Twardowskiego, który zaczyna od powtórzenia znanego fragmentu z Psychologii Brentany, w którym powiada się o intencjonalności psychiki. Tedy, naturalnym wydaje się rozpatrywanie analiz Twardowskiego w ramach historii brentanizmu. Ale nie tylko, gdyż sam Twardowski powołuje się na autorów spoza kręgu brentanistów, w szczególności na Bolzanę, Zimmermanna i Kerry'ego. Bolzano odróżnił z jednej strony przedstawienia subiektywne i przedstawienia same w sobie, a z drugiej strony, treść przedstawień i ich przedmiot. Twardowski interpretuje Bolzanę w ten sposób, że uważa, iż przedstawienie subiektywne, to nic innego jak akt przedstawiania sobie, przedstawienie samo w sobie to treść przedstawienia. Zimmermann mówił o treści i przedmiocie pojęć, a Kerry o treści i przedmiocie pojęć liczbowych. Ponadto, Kerry sformułował kilka argumentów za omawianym rozróżnieniem, z których niektóre Twardowski uznał za trafne. Tyle jeśli idzie o poprzedników spoza obozu brentanistów.

Brentano odróżnił akt i przedmiot intencjonalny przedstawienia. Ten ostatni nazywał też przedmiotem wewnętrznym. Sprawiało to sporo zamieszania, gdyż Brentano skądinąd był realista. Skłoniło to Höflera do rozróżnienia (w *Logice* wydanej w 1891 r.; Meinong był współautorem tego podręcznika przeznaczanego dla gimnazjów) treści i przedmiotu przedstawienia. Twardowski bezpośrednio nawiązywał do Höflera. Poprzednicy Twardowskiego uważali rozróżnienie treści i przedmiotu za propedeutyczne, o czym świadczy wprowadzanie go do elementarnych podręczników filozofii (Zimmermann) i logiki (Höfler). Höfler wspominał później, że sam Brentano uznał je w póź-

niejszej (reistycznej) fazie swej filozofii za mało ciekawe, a nawet błędne. Twardowski był zatem pierwszym filozofem, który zrozumiał teoretyczną doniosłość całego problemu. Meinong i Husserl nawiązywali w swych teoriach przedstawień i przedmiotów do Twardowskiego, aczkolwiek, dotyczy to zwłaszcza Husserla, krytykowali szereg tez z *Zur Lehre*.... W szczególności, Husserl zarzucał Twardowskiemu psychologizm i naiwnie-realistyczną koncepcję treści przedstawień. Lektura dzieła Twardowskiego przekonuje jednak od razu, że był on daleki od naiwnego realizmu; krytycy byli zwiędzeni pewnymi analogiami, w których Twardowski używał porównań z obrazami. Bardziej skomplikowana kwestia dotyczy psychologizmu. Niewątpliwie Twardowski był psychologistą, gdy pisał *Zur Lehre*.... Niemniej jednak, treści nie były dla niego tylko i po prostu istnościami psychicznymi. Rozważał je jako istniejące jedynie razem z danymi aktami, a nie samodzielnie. Był to jak się zdaje krok w kierunku późniejszej koncepcji czynności i wytworów.

JAN WOLEŃSKI: O uniwersalności logiki? (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Lublinie, 29 XI 1993 r.)

Uniwersalność logiki jest bodaj najpowszechniej akceptowaną własnością logiki jako teorii. W związku z tym, charakterystyka uniwersalności logiki rzuca światło na pytanie: czym jest logika? To ostatnie pytanie jest rozważane, co najmniej z dwóch punktów widzenia: (a) logika klasyczna vs. logiki nieklasyczne; (b) logika I rzędu vs. inne logiki (wyższych rzędów, z formułami o nieskończonej długości, z uogólnionymi kwantyfikatorami). Oba pytania nie są niezależne od siebie, gdyż odpowiedź w związku z (a) może być dalej rozpatrywana w związku z (b) i na odwrót. Prelegent rozważa uniwersalność jedynie w aspekcie (b) i broni tzw. tezy I rzędu, tj. równości „logika = logika I rzędu”. Teza ta jest ostatnio krytykowana z uwagi na małą siłę ekspresywną języków I rzędu, co uniemożliwia analizę wielu pojęć matematycznych (np. pojęcia skończoności) przy użyciu środków I rzędu. Ten stan rzeczy motywuje przejście do innych logik, które obecnie bada się w ramach tzw. abstrakcyjnej teorii modeli.

Można wyróżnić, co najmniej cztery rozumienia uniwersalności logicznej: (a) uniwersalność jako powszechną stosowalność; (b) uniwersalność jako prawdziwość we wszystkich modelach (możliwych światach); (c) uniwersalność jako przedmiotową neutralność; (d) uniwersalność jako maksymalną (w zakreślonych z góry granicach, np. w matematyce) siłę wyrazu.

Trzy pierwsze rozumienia uniwersalności mają swe odpowiedniki w pewnych fundamentalnych faktach metalogicznych. Logikę można zdefiniować w ramach ogólnej teorii konsekwencji jako zbiór konsekwencji pustego zbioru przesłanek. Można udowodnić, że tak pojęta logika jest zawarta w każdym systemie dedukcyjnym. To eksplikuje rozumienie (a). Twierdzenie o pełności wiąże uniwersalność w sensie (a) z uniwersalnością w sensie (b). Z kolei twierdzenie o niewyróżnianiu stałych pozalogicznych przez logikę eksplikuje rozumienie (c). Można teraz powiedzieć, że logika jest dlatego powszechnie stosowalna jako aparat dedukcyjny, że jest prawdziwa we wszystkich modelach i nie wyróżnia stałych pozalogicznych. Jasne jest, że uniwersalność pociąga własność Löwenheima-Skolema (jeśli teoria ma model, to ma model przeliczalny). Na pytanie, jaka logika jest uniwersalna w tym sensie zdaje się odpowiadać jedno z twierzeń Lindströma o charakteryzacji: jeśli jakaś logika jest pełna i posiada własność Löwenheima-Skolema, to logika ta jest równoważna logice I rzędu. Równocześnie

twierdzenie Lindströma ujawnia ograniczenia mocy ekspresywnej logiki I rzędu. Wynika z tego, że rozumienia uniwersalności (a)—(c) pozostają w konflikcie z rozumieniem (d). Trzeba więc się zdecydować, który z sensów uniwersalności chcemy uznać za podstawowy. I tak jeśli myślimy o (a) (i *a fortiori*), (b) oraz (c), to teza I rzędu zdaje się być trafna. Jeśli zaś chcemy mieć logikę z uniwersalnością w sensie (d), to teza I rzędu musi być odrzucona. Można jednak mieć wątpliwości, czy systemy o dużej sile wyrazu warto nazywać logikami, czy też językami. Wydaje się bowiem, że logika zawsze była pojmowana jako kodyfikacja reguł dedukcji.

STANISŁAW DĄBROWSKI: Kryzys monoparadygmatyzmu w literaturoznawstwie (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Gdańsku, 11 X 1993 r.)

Zapoczątkowana przez Thomasa S. Kuhna przed trzydziestu laty doktryna rewolucyjno-paradygmatycznego rozwoju nauki bazowała na przykładach wziętych z nauk ścisłych, ale wykazała znaczne podobieństwa z koncepcjami socjologii wiedzy humanistycznej, mieszcząc się w szerszym nurcie pragmatystyczno-genetycznej historycyzacji nauki. Paradygmatystyczna interpretacja nauki była, rzecz prosta, jednocześnie propozycją nowego metaparadygmatu: paradygmatu metanaukowego, któremu — na tym metapoziomie — należałoby przypisać (aczkolwiek nie było to zamiarem samego Kuhna) wszystkie ustalone przez Kuhna dla paradygmatu cechy i ograniczenia (m.in. historyczną przemijalność i podatność na dezaktualizację). Metaparadygmat paradygmatyzacji stał się modny, pretendował do bezalternatywności, zinstytucjonalizował się — mimo swych wielorakich niejasności koncepcyjnych.

Paradygmat miał być okresowym, monopolistycznym stabilizatorem i normatywizatorem nauki instytucjonalnej („normalnej”), ukierunkowującym badania, sprzyjającym ich koncentracji, nie tolerującym odszczepieństwa. Wyrastał nie tyle z samego odkrycia naukowego, co z jego akceptacji; i to akceptacji nie tyle merytorycznej, co środowiskowej. Nie podlegał ocenie w kategoriach prawdy i fałszu. Ustanawiał perspektywę poznawczą, horyzont problematyzacyjny, standardy metodologiczne. Jak teologia dogmatyczna jest interpretacją dogmatu religijnego, tak nauka instytucjonalna miała być interpretacją paradygmatu naukowego: zmierzać do jego uściślenia, uszczegółowienia i rozszerzenia (wykrycia nowych jego zastosowań), do eksplikacji jego reguł i założeń. Dogmatem tej wiary jest nietykalność paradygmatu, którego interpretacja (a zwłaszcza reinterpretacja) skutecznie go jednak zmienia wewnętrznie, gromadząc przesłanki przewrotu paradygmatycznego.

Polskie literaturoznawstwo, wedle dość powszechnej opinii jego przedstawicieli przeżywa impas tożsamościowy, znajduje się w stanie kryzysu. Kryzys ten oznacza zasadnicze wyzwanie wobec literaturoznawczego *status quo*: zmianę sposobu myślenia o literaturoznawstwie i jego przedmiocie, zakwestionowanie modelu uprawiania tej dyscypliny, zakwestionowanie jej metod, repertuarów problematyzacyjnych, celów badawczych, tradycji naukowej i stosunku do niej. Rodzi się opozycja przeciw „scjentystycznemu” dominowaniu metody, żądanie zrehabilitowania obserwacyjnego immedyatyizmu i odbiorczej doznaniowości, eseistycznej formy wypowiedzi, przyzwolenia na swobodę, intuicyjność, nieweryfikowalność, nieściśłość, dowolność nawet. Kryzys, zdaniem Kuhna, oznacza upadek *resp.* osłabienie dotychczasowych szkół naukowych. W literaturoznawstwie dawno temu znikły supremacyjno-dominacyjne getta zarówno purystycznego

marksizmu, jak i purystycznego strukturalizmu, który wyrósłszy z tzw. formalizmu rosyjskiego i czeskiego, później albo przekształcił się w teorię systemów, albo związał się z semiotyką. O strukturalizmie jako o zdezaktualizowanym czy zbanalizowanym standardzie poprawności i prawomocności naukowej w literaturoznawstwie mówią nawet ci, co przyznają, że był czymś, co trudno przecenić, a jeszcze trudniej czymś równoważnym zastąpić.

Znamienna dla współczesnego literaturoznawstwa jest epidemiczność, dyskontynuacyjność, efemeryczność i nieodpowiedzialność zaciekawień i zatrudnień badawczych. Uległość przed tym, co wydaje się impetem nowinkarskiej teraźniejszości, jest większa niż poczucie odpowiedzialności za rabunkową gospodarkę intelektualną, za ciągłą degradację kolejnych problematyk badawczych, za lekkomyślną archiwalizację wartościowych koncepcji literaturoznawczych. Nazywam to popłochem orientacjonistycznym.

Nasila się zmęczenie chaosem, niechęć do mnogości i różnorodności. Atrakcyjnieje na nowo fetysz kierowniczej roli monoparadygmatu jako oznaki dojrzałości naukowej. Zdaniem niektórych, zdegradowane „typy idealne” badań literaturoznawczych (biografizm, ergografizm, aksjologizm, morfologizm itp.) zastępowane są przez nowe (intertekstualizm czy dekonstrukcjonizm), zamykając ostatecznie wielodziesięcioletni cykl rozwojowy „unaukownego” literaturoznawstwa.

Przedstawionemu powyżej opisowi sytuacji wewnętrznej literaturoznawstwa przeciwstawić można i należy wskazanie na fakt i problem poliparadygmatyzmu. Skoro środowisko literaturoznawcze jest zmęczone chaosem, zacząć można owo wskazywanie od uprzytomnienia możliwości akceptacji zreinterpretowanego chaosu, bo zapanujemy — bodaj w części — nad chaosem, jeśli potrafimy go: albo wyraźnie zlokalizować, albo uchwytynie zrelatywizować, albo efektywnie sfunkcjonalizować, albo od wnętrza rozpoznać („złamać”, „rozszyfrować”, a tym samym w jakimś stopniu zanegować); te cztery warunki mogą się krzyżować i łączyć. Taki proces poznawczy już został rozpoczęty: problematyzowano chaos. Zauważono, że chaos i porządek są ze sobą nierozdzielnie i dialektycznie związane; że np. to, co z oddali robi wrażenie chaotycznego, z bliska przedstawia się jako uporządkowane i proste (i odwrotnie); że z porządku może wyłaniać się chaos (i odwrotnie); że szum i chaos mogą służyć do sterowania obiektem chaotycznym w pożądany, konstruktywny, przewidywany sposób; że procesy chaotyczne są warunkiem powstawania i ewoluowania nowych form we wszechświecie; że wreszcie chaos, który obiegowo stanowi pojęciowy symbol tego, co nieustrukturuwane, posiada wewnętrzną strukturę, poddającą się matematyzacji (tzw. chaos deterministyczny). Stąd wynikają dwa wnioski: 1. że nasza wiedza (opinia) o racjonalności świata zależy w dużym stopniu od przyjętych środków (metod, procedur) i perspektyw poznawczych; 2. że jeden model (operator) poznawczy jest niewystarczający i potrzebujemy do opisu świata wielu różnych, nieraz wzajemnie sprzecznych, a przecież uzupełniających się modeli.

Humanistyka zawsze była wielogłosem. I zawsze było nim literaturoznawstwo. Jego wielkie nurty albo wynikają jedne z drugich (bo kontynuacje już to uczestniczą w naturze pierwowzorów, już to doprowadzają do stworzenia ich przeciwieństw), albo przenikają się wzajemnie, albo dzielą się wewnątrz. Na proces literaturoznawczy składają się znacznie stabilne trwania, stopniowe przeobrażenia i nagłe odmiany. Nie wystarczy opisywanie szybkiej następczości zróżnicowań metodologicznych, bo trzeba też unaocznic stałą współbytność tych zmieniających się zróżnicowań, ich konfiguracje, dialektykę kontestacji i kontynuacji, dziedziczenia i samowydziedziczenia. Stan poliparadygmatyczności nie musi być traktowany jako stan destabilizacji, bo poliparadygmatyczność jest w

nauce stanem normalnym, a wzrost świadomości metanaukowej prowadzi do wzmoczenia wielości języków, metod, problematykacji i rozwiązań. I tego nie da się ani zignorować, ani przeczekać. To trzeba rekonceptyjnie ogarnąć.

Niekiedy sam Kuhn wyraża wątpliwość, czy „instytucjonalna” („normalna”) nauka rzeczywiście kieruje się jednym paradygmatem. Przyznaje też, że na tradycję jej składa się właściwie „rodzina” paradygmatów, a także: że paradygmaty kierujące pracą uczonego mogą być wewnątrz (i wzajemnie) sprzeczne. Ta sama teoria może być dla wielu paradygmatem, ale nie dla wszystkich tym samym (tak samo rozumianym) paradygmatem, a zatem może wyznaczać różne, nawet rozbieżne, procedury badawcze. Paradygmaty są różnego szczebla i ich zmiany na różnych szczeblach mogą przebiegać różnie. Spory wewnątrzparadygmatyczne torują drogę sporowi międzyparadygmatycznemu diachronicznemu, bo torują drogę nowemu paradygmatowi, który można uznać za replikę na paradygmat wcześniejszy. Ale jest także międzyparadygmatyczny spór koegzystencyjny, bo nauka rozwija się także przez rywalizacyjne, konfliktowe, na wzajemnej kontrowersyjności oparte współwystępowanie różnych sposobów myślenia, różnych tradycji naukowych, orientacji, szkół teorii, które — wszystkie — są sobie wzajemnie potrzebne w swej jednoczesnej współalternatywności. Także w tym znaczeniu nauka dzieje się wspólnie, we współkontroli, egzekwowanej przez krytycyzm wyostrzany w stałej praktyce kwestionowania.

Międzysystemowe, międzyorientacyjne, międzyparadygmatyczne krytyki wzajemne są na ogół trafne i zasadne (tzn. ich skutki są nieodwracalne), a zatem nieodzowne. Jest to ich negacjonistyczny moment wspólny o zdecydowanie pozytywnej funkcji. Paradygmaty, systemy, orientacje są o sobie nawzajem negatywnie prawdomówne, a to — w świetle podstawowych celów nauki — przemawia za uznaniem wartościowości ich współwystępowania. Dopiero w ramach tej współkontroli ryzyko fałszywego kroku czy metoda prób i błędów mogą stać się częścią strategii kolektywnej racjonalności.

Opowiedzenie się za dyskursem międzyparadygmatycznym, za wielością dyskutujących stron i stanowisk nie musi wynikać ani z indyferentyzmu, ani z relatywizmu, ani z samej tolerancyjności. Zgoda na pluralizm może być metodyczna i pragmatyczna i wcale nie zakłada bezprzekonaniowości. Trzeba jednak dysponować dwiema świadomościami: na poziomie naukowym — świadomością przekonaniową, a na poziomie metanaukowym — świadomością koegzystencyjną. Trzeba też uświadomienia sobie, że własne przekonania uzyskują twardy kontur tożsamości dopiero wtedy, kiedy spotkają się z wieloraką odmiennością zewnętrzną; oraz trzeba lojalnej i zasadnej chęci zachowania tych zewnętrznych warunków wyrazistokonturowości własnych przekonań.

Stan stałego pluralizmu (poliparadygmatyzmu), alternatywizmu, radykalnego krytycyzmu i wieloinspiracyjnego otwarcia — efektywnie sprzyja: 1. rozwojowi myśli naukowej; 2. zachowaniu wewnątrzdiscyplinarnej równowagi między różnymi ujednostawniającymi projektami teoretycznymi i metodologicznymi, czyli ogólnodiscyplinarnemu funkcjonalizowaniu ujęć wąskoaspektowych; 3. dialogicznemu wyważaniu racji i argumentów; 4. przechodzeniu od kultury apodyktycznych odpowiedzi do kultury pytań, roztrząsań, dylematów i kontrowersji; 5. ustaleniu się związku między rozumieniem a porozumieniem (komunikacją), oraz ustalaniu się — traktowanego jako elementarny wymóg racjonalności — logicznego pierwszeństwa rozumienia w stosunku do akceptowania; 6. przewycięzaniu rutyn, inercji i zasklepień.

Bioiog Jean Rostand dopuszczał myśl, że płodniejsze poznawczo są dwa zwalczające się błędy niż jedna prawda, której nikt się nie sprzeciwia. Sam spór toczy się w imię prawdy, która znajduje się na horyzoncie poznawczym nauki. Pojęcia dowodu, weryfika-

cji i refutacji, na których opiera się istota sporu naukowego, są pochodnymi od pojęcia prawdy. Spór w nauce nie prowadzi ku żadnemu kresowi (ostatecznemu porozumieniu). Jest dyskursem pełnym etapowych i fragmentarycznych konkluzywności, ale nie daje szansy na ostateczną konkluzję, gdyż sporne racje bronią, każda z osobna, otwartego charakteru prawdy. I dlatego spór w literaturoznawstwie nie służy poszukiwaniu Graala jedynej literaturoznawczej teorii, lecz — wielooglądowemu i zmienno jakościowemu badaniu rzeczywistości literatury.

Oprócz racji metodycznych i pragmatycznych, wyznaczanych przez tok i warunki życia literaturoznawczego, przemawiają za poliparadygmatyzmem i politeoretyzmem także racje metodologiczno-epistemologiczne. W grę tu wchodzi aspektywność i selektywność teorii naukowych (moment idealizacyjny), a także to, że teoria naukowa jest wyznaczana przez perspektywę poznawczą, którą określają trzy modalizatory: 1. sposób docierania do materiału badań i dostrzegania go; 2. sposób selekcji i ekstrakcji, z materiału badań wydobywający przedmiot ścisłego zainteresowania; 3. sposób pojęciowo-teoretycznej rekonstrukcji owego przedmiotu. Te trzy modalizatory modyfikują siebie nawzajem. A jak teoria określana jest przez perspektywę poznawczą, tak z kolei ona, generująca całe klasy teorii naukowych, zależna jest od założeń i przedzałożeń natury nieempirycznej (filozoficznej), niezbędnych w pełnej charakterystyce zajmowanego stanowiska naukowego. I, aczkolwiek problemy filozoficzne przekraczają granice czystej metodologii (i dlatego metodologia nie dysponuje środkami do jednoznacznych ocen konkurencyjnych teorii), to jednak każda zmiana wspomnianych założeń, kryjących się za praktyką badawczą, prowadzi do zmiany metodologicznej natury teorii. Te założenia są pryzmatyzatorami teorii i relatywizatorami naszego widzenia. One też są zapewne odpowiedzialne za istnienie pojęć i problemów zasadniczo spornych (Średniowiecze zwało je *insolubilia*), których nie może pokonać, ani wyeliminować racjonalistyczna i optymistyczna nadzieja, że nierozstrzygnięte nie musi się okazać nierozstrzygalne.

CZESŁAWA PIĘCUCH: O komunikacji egzystencjalnej Karla Jaspersa na tle niektórych koncepcji filozofii drugiego człowieka (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Krakowie, 15.06.1993 r.)

Spomiędzy filozofii drugiego człowieka, które dzisiaj starają się rozwiązać problem stosunku jednostki do drugiego, wybierzmy przykładowo kilka w celu pokazania niektórych trudności na jakie napotykają i równocześnie wskazać na Jaspersa ideę komunikacji egzystencjalnej jako doniosłą propozycję we współczesnej filozofii drugiego.

W tym celu podzielimy omawiane koncepcje drugiego na: epistemologiczne, etyczno-religijne i egzystencjalną.

Przykładem koncepcji epistemologicznych są fenomenologiczne rozważania na temat drugiego człowieka. Już u Husserla drugi pojawia się jako problem pochodny zagadnienia epoché i procesu konstytucji. W wyniku epoché świat, a zatem i drugi człowiek, zostają wzięci w nawias, pozostaje osamotniony podmiot. „Epoché stwarza jedyną w swoim rodzaju samotność filozoficzną”¹. Według Husserla droga wyjścia z tej samotności wiedzie poprzez konstytucję obiektywnego świata, którego elementem jest człowiek. Dotarcie do drugiego na drodze konstytucji obiektywnego świata czyni z niego

¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, wyd. W. Biemel, Husserliana, t. VI Haag 1954, s. 188.

element tego świata, a dostęp do niego, procesem poznania opartym na relacji podmiot–przedmiot. Poznającemu podmiotowi drugi jawi się jako przedmiot na podobieństwo innych przedmiotów. Husserl stara się wprawdzie podkreślić specyficzność tego poznania, określając je jako „wzucie”. „Wzucie” nie będąc doświadczeniem źródłowym domaga się uzupełnienia dodatkowym poznaniem na drodze „rozumienia”. Ale zarówno „wzucie” jak i „rozumienie” nie wystarczają, by sięgnąć w głąb drugiego człowieka. Nic nie wskazuje na to, że w ramach tej koncepcji wyjście poza własne *ego* ma miejsce. Wydaje się raczej, że proces konstytucji zamyka podmiot wewnątrz własnej świadomości wraz z „ukonstytuowanym drugim” jako jej treścią. Bowiem relacja intencjonalna u Husserla w ostateczności okazuje się być relacją podmiotu świadomości do przedmiotu świadomości, a przedmiot ten nie jest przedmiotem w sensie rzeczy, lecz sensem przedmiotowym, tzn. korelatem podmiotowym. Zatem „wzucie” nie polega na uczestnictwie w życiu drugiego, a tym bardziej na jakimś współdziałaniu z nim. Jawi się ono raczej jako forma odizolowanego budowania obrazu drugiego człowieka w oparciu o własne bezpośrednie doświadczenie siebie. Husserla filozofia poznawania drugiego człowieka staje się przez to filozofią poznającego podmiotu, wprawdzie podejmującego próbę wyjścia poza własną świadomość, ale próbę raczej daremną. Wzmagające się pod koniec życia przekonanie Husserla o tym, że świat jest jedynie intencjonalnym korelatem aktów czystej świadomości, przekonanie istotnie osłabiające realność tego świata, pozostaje nie bez wpływu na realność drugiego człowieka jako części tego świata. Toteż nie dziwi, że nie rzeczywista więź z drugim, a wręcz samotność będzie ostatecznym rezultatem tej myśli.

Podobnie i E. Stein nie udaje się pokonać trudności, jakie napotyka poznawanie drugiego za pomocą „wzucia”. Wprawdzie „wzucie” u Stein zawiera element, który zdaje się ograniczać przedmiotowy charakter tego poznawania. Stwierdza ona bowiem, że proces poznawania drugiego jest niejako prowadzony przez „źródłowe przeżywanie” drugiego człowieka. Mogłoby to stanowić ten moment w poznaniu drugiego, który można by próbować wykorzystać do wyjścia poza immanentną sferę przeżyć poznającego podmiotu. Jednak Stein w tym widzi właśnie ograniczenie efektów poznania i uzależnienie się od drugiego podmiotu, co, jej zdaniem, ma negatywny wpływ na ten proces. „Wzucie”, nie docierając do cudzego przeżycia, ma charakter immanentny i nie stanowi podstawy dla nawiązania więzi z drugim, toteż odrębność i izolacja podmiotu nie zostaje przezwyciężona. Kontakt z drugim polegałby tu na swego rodzaju powtarzaniu, w oparciu o wnioskowanie, przeżyć z cudzego życia, bez konfrontacji z własnym życiem i bez wymiany doświadczeń.

W fenomenologii Schelera zagadnienie poznawania drugiego zajmuje miejsce znaczące. Scheler bowiem dostrzega, że niektóre akty dążeniowe człowieka domagają się istnienia tego rodzaju intencjonalnego przedmiotu jakim jest świat „ty” (*Duwelt*). Poznawanie drugiego jawi się wówczas jako istotne wypełnienie pewnej pustki, braku. Istniałaby więc jakaś aprioryczna potrzeba drugiego, która stymulowałaby poznawaniem i zainteresowaniem drugim. U Schelera poznawanie drugiego przebiega za pośrednictwem „sposrżenia wewnętrznego”, które ma charakter poznania przedmiotowego a zatem nie dociera do przeżyć duchowych, osoby ludzkiej. Szczególną rangę w tych rozważaniach uzyskuje miłość jako jedyna forma dostępu do swoistości drugiego człowieka, a także jego wartości. To czyni miłość najcenniejszym poznaniem drugiego, zwłaszcza gdy miłości towarzyszy postawa moralna polegająca na wzorowaniu się na nim. Najgłębsze zbliżenie z drugim osiąga się więc poprzez moralne naśladownictwo, afirmację drugiej osoby, poniekąd oddanie siebie drugiemu. Nasuwa się w związku z tym

uwaga, że zarówno spostrzeżenie wewnętrzne jak i owo „pójście za” drugim stanowią w jakimś stopniu poznanie jednostronne. Ponieważ w spostrzeżeniu wewnętrznym nie dochodzi do poznania drugiego w jego niepowtarzalności, gdyż brak w nim więzi osobowej, pozostaje więc osamotnione „ja”; zaś w miłości, tak jak ją pojmuje Scheler, za cenę dostępu do osobowości drugiego następuje utrata własnej tożsamości, naśladowując drugiego przestajemy być sobą, ostaje się tylko „ty”. W każdym z tych odniesień do drugiego nie rodzi się nowa jakość, „dwoje” ludzi, ale albo zamknięte w obrębie własnych przeżyć psychicznych samotne „ja”, albo stopione z drugim „ty”. Sam Scheler dostrzega granice na jakie napotyka poznanie drugiego, nawet na tej najgłębszej drodze jaką jest miłość. Jest przekonany, że nie da się ani zrozumieć do końca osoby drugiego, ani samemu nań utworzyć. Problem drugiego człowieka ujęty jako problem epistemologiczny nie zostaje rozwiązany.

Fenomenologiczne podejście do drugiego człowieka jest poniekąd z góry skazane na porażkę, przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, poznanie fenomenologiczne chce być poznaniem obiektywnym, zaś człowiek w swej swoistości nie jest w zupełności dostępny dla poznania obiektywnego. Toteż mimo pewnych modyfikacji tego poznania, cel tej filozofii nie zostaje osiągnięty. Po drugie, sama zasada podejścia do drugiego, zasada poznawcza, która tu wysuwa się na pierwszy plan, umieszcza akcent na podmiocie poznającym, co w efekcie prowadzi do dominacji podmiotu kierującego się potrzebą poznawczą, której zaspokojeniu zostaje podporządkowany drugi. Ta dominacja podmiotu w krańcowym przypadku może doprowadzić do jego absolutyzacji, jak to widać np. u Husserla, który powie: „Nie ma nic niedorzecznego w możliwości, że wszelka cudza świadomość nie istnieje”¹.

Tych trudności próbuje unikać, pozostającą częściowo w kręgu fenomenologii, „filozofia spotkania”. Wprowadza ona szersze rozumienie poznawania drugiego człowieka, podkreślając wyraźnie jego autonomię. Zarazem wzbogaca ona ten proces o aspekty etyczny i aksjologiczny, co sytuuje ją pomiędzy koncepcjami fenomenologicznymi i dialogicznymi.

Już sam termin „spotkanie” sugeruje równość obu stron uczestniczących w poznawaniu, co znacznie przeobraża sytuację poznawczą. To wzajemne oddziaływanie podkreślają terminy „wzajemność” (Lujipen), „równoważność” (Buytendyik), mówi się o udziale obu stron w znajdowaniu „nowej płaszczyzny bycia” (J. Tischner), czy też o „symetryczności” spotkania (M. Buber, A. Węgrzecki). Zostaje to osiągnięte w wyniku uwypuklenia roli wolności drugiego w poznawaniu. Według tej koncepcji nie zachowuje on się w tym procesie w sposób bierny, przeciwnie stanowi jego aktywny człon, może z nim współdziałać, może jednak nie udzielić przyzwolenia, odmówić siebie. (Tak widzi to np. Buber, taką myśl można odnaleźć też u Schelera). Zwolennicy tej koncepcji widzą w autonomii drugiego człowieka zarówno czynnik korzystny jak i negatywny, który polega na dezorganizacji procesu poznawania. Uwzględnienie wolności człowieka wzbogaca istotnie jego obraz jak i obraz samego poznawania. Zwraca tu jednak uwagę fakt, że ta wolność jest rozpatrywana w kontekście samego poznawania, mianowicie w kontekście tego, co jest dla niego korzystne, a co nie, co w dalszym ciągu czyni zasadą poznawczą poniekąd główną zasadą w odniesieniu do drugiego. Należy wszakże dostrzec, że zasada ta podlega pewnej relatywizacji wówczas, gdy w poznaniu dochodzą do głosu elementy aksjologiczne i etyczne. W koncepcji tej pojawia się określenie „dobro drugiego”. Wzię-

¹ E. Husserl, *Idee I*, tł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 147.

cie pod uwagę tego dobra ma wpływ na proces poznawania tak dalece, że nawet może prowadzić do jego zdeformowania lub przerwania¹. Wówczas prawda poznania zostaje podporządkowana wartości moralnej. Jednakże zaakcentowanie tego aspektu etycznego wydaje się zasadniczo nie zmieniać epistemologicznego charakteru tej koncepcji, gdyż pierwotnie drugi pojawia się w horyzoncie poznawczym podmiotu poznającego jako czynnik zakłócający jego poznawanie siebie i świata, jego samookreślenie. Konfrontacja odmiennych obrazów sprzyja z kolei poznaniu istoty własnej i istoty cudzego bytu. Jeśli towarzyszy jej walka z zachowaniem konwencjonalnym, czy pozornym, to może w rezultacie zdecydowanie pogłębić poznanie drugiego w jego aspekcie osobowościowym, duchowym. Zapewne więc poznanie drugiego, w filozofii spotkania, poprzez wprowadzenie akcentu etycznego pozwala jej przezwyciężyć niektóre trudności koncepcji epistemologicznych, gdyż poszerza on samo rozumienie poznania, które traci tu czysto przedmiotowy charakter. Ale przez to filozofia spotkania podziela z kolei pewne kłopoty, które są udziałem koncepcji etyczno-religijnych.

Do nich zaliczamy tu filozofię dialogu. Rodzi się ona w świadomej opozycji do koncepcji epistemologicznej: poznanie, wg filozofii dialogu nie może stanowić podstawy dla więzi z drugim, gdyż poznanie jako takie izoluje. „Poznanie jest i pozostaje samotnością”². Punkt wyjścia tej filozofii jest odmienny: jest nim negatywne doświadczenie drugiego. U podstaw filozofii E. Levinasa leży przeżycie holocaustu, filozofii F. Rosenzweiga — przeżycia w okopach z czasów I-wszej wojny światowej. Drugi jawi się pierwotnie dla tej filozofii jako ten, który może zabić, lub którego można zabić, kat, lub ofiara. W człowieku dostrzega się pokusę zabójstwa (J. Tischner), dlatego jego pojawienie się w polu wolności podmiotu stanowi poniekąd prowokację dla użycia przemocy.

W odpowiedzi na taką wizję człowieka powstaje etyka nazwana filozofią dialogu, u podstaw której leży biblijne przykazanie „nie zabijaj”. Oparciem dla tej etyki jest Biblia, a wzorem człowieka biblijny Mesjasz, który umierając za człowieka zrealizował podstawową zasadę jaka powinna wyznaczać stosunek człowieka do człowieka: poświęcenie. Poświęcenie za drugiego pozwala wykroczyć poza własną subiektywność. Rezultatem stosowania tej zasady etycznej jest zatrącenie siebie, własnej osoby w drugim; utrata własnej tożsamości na rzecz drugiego, bycie jego substytutem oznacza najdoskonalsze zrealizowanie dobra. Tu brak wzajemności jest warunkiem realizacji dobra, im mniej wzajemności i sprawiedliwości, tym większa ofiara, tym większe dobro. „Ofiara” jest centralną kategorią tej etyki. Rozumiana jest tu bardzo szeroko, chyba nawet zbyt szeroko³. Sam Levinas dostrzega tragizm w tym, że aby osiągnąć pełnię człowieczeństwa trzeba stać się substytutem drugiego, zastąpić go. „Umiera się za tego, który nas zabija”, powie Levinas. Tu pojawia się wątpliwość: czy ta „etyka ofiary” nie idzie za daleko, czy nie staje się w tym momencie jakąś próbą usprawiedliwienia holocaustu? Czy tak pojmowane dochodzenie do doskonałości nie domaga się w jakiś sposób istnienia zła, albo przynajmniej go nie usprawiedliwia?

W filozofii dialogu wymiar etyczny posiada „twarz” drugiego. Wraz z zawartym w niej wymaganiem: „nie zabijaj” wyraża nędzę i ubóstwo drugiego człowieka. To właśnie

¹ Por. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, wyd. PAT Kraków 1992, s. 114.

² E. Levinas, *Etyka i Nieskończony*, PAT Kraków 1991, s. 37.

³ Na przykład wtedy, gdy Levinas dostrzega „ofiare” w fakcie biologicznym przemijania człowieka, „ofiara” ojca za syna, matki za córkę: jeśli ofiara ma mieć wydźwięk moralny, być dobrem, to nie może być rezultatem działania praw natury, a być wynikiem wolnej decyzji człowieka.

rodzi poczucie winy i związane z nim poczucie odpowiedzialności. W odniesieniu do drugiego człowieka sięga ona tak daleko, że oznacza „odpowiedzialność za jego własną odpowiedzialność”. Stanowi obowiązek moralny, który bierze się na siebie niezależnie od tego, czy jest się go w stanie spełnić, czy nie. Podobnie jak ofiarność jest relacją jednostronną: „To ja niosę na sobie wszystko”¹. Uwidacznia się tu charakterystyczne dla tej filozofii skoncentrowanie na „ja”. „Ja” uzyskuje przez to w stosunku do drugiego pozycję dominującą: „moje «ja» podtrzymuje świat”. Czy jest to więc jeszcze dialog, czy tylko monolog. Przy niesymetryczności stosunku do drugiego człowieka, braku wzajemności, realizowanie dobra drugiego może odbywać się właściwie bez jego udziału. Ale wtedy rodzi się kolejne pytanie, czy jest to „jego” dobro, czy jakieś dobro w ogóle, o którego kształcie decyduje w sposób arbitralny „ja”². Pytanie to zyskuje szerszy zakres, gdy skieruje się je do wszystkich działań wobec drugiego opartych na zasadach etycznych. Jeśli nie podlegają konfrontacji z drugim, wtedy wykluczają dialog z drugim jako niepowtarzalną jednostką. Jednak tym samym zastępowanie niepowtarzalnych więzi z drugim schematycznym odniesieniem do niego jako „przedmiotu” naszych etyczno-religijnych dokonań czyni drugi człon relacji ja – ty mniej lub bardziej anonimowym, który dla realizacji idei dobra i odpowiedzialności może być nawet kimkolwiek bądź. Nasuwa się tu też i taka wątpliwość, czy w relacji dialogicznej „ty” jest w ogóle ważne; czy nie jest raczej tak, że tylko „ja” jest istotne i niepowtarzalne, inni zaś to anonimowi ludzie: „Mogę zastąpić wszystkich”, powie Levinas, „ale nikt nie może zastąpić mnie”³. Stawia to „ja” w szczególnie uprzywilejowanej pozycji, jakby poniekąd za drugiego i za wszystkich wiedział lepiej co jest dobrem. Choć więc na gruncie tej koncepcji „dobro nieskończone” pojmuje się jako postawę więzi międzyludzkich⁴, to jednak nie uniknie się pytania, czy takie rozumienie dobra raczej tych więzi nie unifikuje, czyniąc je przez to nieautentycznymi i w konsekwencji wątpliwymi. Tej unifikacji może poniekąd sprzyjać częste wiązanie na gruncie tej koncepcji aspektu etycznego z religijnym. Zasady etyczne, według filozofów dialogu, wiodą do zasad religijnych, dobro do Boga. Wręcz są środkiem do zbliżenia się do Boga, do którego droga nie prowadzi wprost, ale przez zwrócenie się „ku innym, którzy też kroczą jego śladem”⁵. W tej filozofii Bóg stanowi wieczne tło, na którym rozgrywa się teraźniejsze spotkanie z drugim: „w każdym Ty zwracam się do wiecznego Ty [...]”⁶.

W filozofii dialogu zasada etyczno-religijna, która leży u podstaw relacji z innymi ludźmi, czyni te relacje o wiele bogatszymi, w porównaniu z ujęciem fenomenologicznym, ponieważ angażuje w nie sferę duchową człowieka. Wywołuje jednak, obok zaznaczonych wcześniej, także i inne wątpliwości. Należy do nich i ta, związana z pierwotnym ujęciem drugiego jako zagrożenia; drugi jawi się w tej filozofii w swym „wywyższeniu” lub „poniżeniu”, rodzi lęk lub poczucie winy; doświadczenie drugiego jest opisywane w kategoriach: „brzemie” (Levinas), „zobowiązanie” (Tischner); dla „ja”

¹ E. Levinas, *Etyka i Nieskończony*, wyd. cyt., s. 54.

² M. Buber, w odróżnieniu od Levinasa, podkreśla wzajemność relacji Ja – Ty, wszakże wobec braku dokładniejszego opisu samego doświadczenia tego odwzajemniania, rola Ty staje się dość abstrakcyjna. M. Buber, *O Ja i Ty*, [w:] *Filozofia dialogu*, wyd. ZNAK, Kraków 1991, s. 45.

³ E. Levinas, *Etyka i Nieskończony*, wyd. cyt., s. 57.

⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znaki czasu, Paryż 1990, s. 51.

⁵ E. Levinas, *Ślad imiego*, [w:] *Filozofia dialogu*, wyd. cyt., s. 229.

⁶ M. Buber, *O Ja i Ty*, tamże, s. 39.

drugi jest „ciążarem”. Wychodzenie od negatywnych doświadczeń, dodajmy, doświadczeń historycznych, wyciska piętno na tej myśli, które może ograniczać widzenie człowieka. Wtedy odpowiedzią na zagrożenie jest etyka będąca swoistym lekarstwem na tę „chorobę na drugiego człowieka”. Trzeba być dobrym, aby nie być złym; „odpowiadam, aby nie zabić”¹.

Jaspers określa stosunek do drugiego człowieka mianem komunikacji. W jego pojęciu komunikacji mieści się poniekąd także koncepcja epistemologiczna i etyczna, ponieważ komunikacja między ludźmi, tak jak ją pojmuje Jaspers, przebiega na różnych poziomach: na poziomie istnienia empirycznego (*Dasein*), świadomości w ogóle (*Bewusstsein uberhaupt*), ducha (*Geist*) i egzystencji (*Existenz*). „Każdy sposób komunikowania ma swoje prawo”². Spośród nich wyróżnia się jednak komunikacja egzystencjalna jako podstawowa więź międzyludzka jednocząca także wszystkie pozostałe rodzaje i ugruntowująca je.

To, co, naszym zdaniem, wyróżnia Jaspersa ideę komunikacji egzystencjalnej od pozostałych, to jej ściśle powiązanie z koncepcją człowieka. Człowiek, w jego ujęciu, jest możliwą egzystencją, która urzeczywistnia się tylko poprzez komunikację z drugim człowiekiem. Zgodnie z tym, człowiek nawiązuje łączność z drugim nie z obawy przed nim, ani wyłącznie w celu zaspokojenia jakiejś partykularnej potrzeby, ale z powodów zasadniczych, aby być sobą, być człowiekiem. Tym samym, komunikacja egzystencjalna, rozumiana jako najbardziej ludzka potrzeba, staje się fundamentem bytu ludzkiego.

Inaczej niż np. w filozofii dialogu, tu komunikacja egzystencjalna uzyskuje szczególne pierwszeństwo wobec „ja” i wobec „ty”: „Ja” jako ja sam jestem tylko dzięki drugiemu³. Oznacza to, że komunikacja w pewnym sensie wyprzedza rzeczywistość „ja” i rzeczywistość „ty”, które dopiero w niej dochodzą do głosu i się realizują. To pierwszeństwo ma też aspekt znaczeniowy: komunikacja jako podstawowy element struktury bytu ludzkiego wyraża poniekąd jego istotę. „Komunikacja jest źródłem egzystencji”⁴. Nie jest więc tak, że człowiek najpierw jest sobą, a dzięki komunikacji osiąga jeszcze coś dodatkowego, jak np. w koncepcji epistemologicznej, gdzie człowiek już jest podmiotem, a ponadto chce zdobyć wiedzę o drugim człowieku, czy etyczno-religijnej, gdzie człowiekiem już się jest, a ponadto chce się ofiarować siebie za drugiego i na tej drodze realizować dobro. U Jaspersa komunikacja z drugim jest warunkiem ludzkiej egzystencji: „Egzystencja tylko wtedy się ujawnia i tym samym urzeczywistnia, gdy dochodzi do siebie samej z drugą egzystencją, dzięki niej i równocześnie wraz z nią”⁵. Toteż w rozważaniach Jaspersa na pierwszy plan wychodzi moment egzystencjalny, a nie etyczny, czy epistemologiczny. Rezygnacja z komunikacji, czy jej brak nie jest rozpatrywana w kategoriach winy, czy zła, jak to ma miejsce np. w filozofii dialogu. Jaspers bowiem dostrzega działanie przypadku, losu, nie wszystko zależy od jednostki. Natomiast ma ona konsekwencje egzystencjalne: oznacza nieurzeczywistnienie siebie,

¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, wyd. cyt., s. 81.

² K. Jaspers, *Rozum i egzystencja, Nietzsche a chrześcijaństwo*, PWN Warszawa, s. 95.

³ K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin 1973, wyd. 4, t. II, s. 55.

⁴ Tamże, s. 60.

⁵ K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, wyd. cyt., s. 97.

brak bytu osobowego. „Wstąpiłem w nicość”. Nadal jednak człowiek pozostaje możliwą egzystencją i na tej możliwości opiera się nadzieja na przyszłą komunikację z drugim.

Komunikacja przebiega w formie „walki w miłości”. Być może brzmi to jak paradoks, że połączyć się z drugim można jedynie poprzez walkę. Jest to pozorny paradoks. Komunikacja z drugim, w ujęciu Jaspersa, odbywa się tylko na drodze wzajemnego ujawniania siebie, które wymaga odwagi, ryzyka, pozbywania się masek, iluzji, ukazywania siebie bez żadnej osłony, toteż odbywa się w „walce”. Podstawowym elementem tej „walki w miłości” jest bezgraniczne kwestionowanie drugiego w jego zakrytości. Nie niszczy ona jednak, bo zawiera drugi towarzyszący mu proces: jest „walką w miłości”, a to oznacza pierwotną akceptację drugiego jako możliwej egzystencji. Na przemian, akceptacja i kwestionowanie wyznaczają ten nigdy nie kończący się proces komunikowania z drugim. Cechą wyróżniającą tego procesu jest bezkompromisowość w dochodzeniu do prawdy, co odróżnia tę myśl od np. filozofii spotkania.

Celem walki jest ujawnienie się osób pozostających ze sobą w komunikacji i w tym ujawnieniu urzeczywistniających się: „osoba jest dla osoby poprzez wzajemne stwarzanie siebie”¹. Ale zarówno pełne urzeczywistnienie siebie, jak i pełne zjednoczenie z innymi ludźmi nie jest osiągalne. Komunikacja jawi się tu jako nieskończone zadanie, wyznaczające życie ludzkie, w którym ludzie w nieprzerwanej walce o jawność to zbliżają się, to znów oddalają od tego ostatecznego celu jakim jest jedność ich wspólnoty.

To rodzi niezadowolenie, które jest bodźcem do nawiązywania wciąż od nowa komunikacji. W związku z tym pojawia się u Jaspersa szczególne rozumienie odpowiedzialności. Tu odpowiedzialność jest ściśle związana ze wzajemnością, bo tylko „razem możemy osiągnąć to, co chce osiągnąć każdy z nas”². Wszelkie działanie jednostronne staje się w tym kontekście bezowocne. Poczucie odpowiedzialności rodzi więc gotowość do komunikacji, bowiem konsekwencje dotyczą zarówno bytu osobowego własnego jak i cudzego; rezygnacja z komunikacji oznacza rezygnację nie tylko z siebie samego, ale też uniemożliwienie drugiemu stanie się sobą. Tak pojmowane poczucie odpowiedzialności przyczynia się do nawiązywania komunikacji i pokonania obawy, że utraci się wtedy siebie samego, bo, wg Jaspersa, utracić siebie można najbardziej wtedy, gdy się siebie chroni przed drugim.

Staje się teraz widoczne, że w „walce” z drugim nie chodzi o zwycięstwo lub o uzyskanie nad nim przewagi. Może ona przebiegać wyłącznie na tym samym poziomie, „na którym każde posuwanie się naprzód jednego następuje tylko wtedy, gdy do przodu idzie także drugi, a każda strata drugiego oznacza własną stratę”³. „Walka w miłości” nie może toczyć się bez udziału drugiego, ale w tym współdziałaniu żadna ze stron nie może pełnić dominującej roli. Toteż stawanie się sobą w komunikacji wyklucza rywalizację z drugim i porównywanie się ze sobą nawzajem. Stając się sobą nie można stać się drugim. Dlatego Jaspers, w odróżnieniu np. od Schelera, w naśladowaniu drugiego i wzorowaniu się na nim będzie widział zagrożenie dla osoby rozumianej jako byt niepowtarzalny. Podobnie Levinasa najpełniejsze zrealizowanie dobra poprzez bycie substytutem drugiego, tu groziłoby zerwaniem komunikacji egzystencjalnej, w której najgłębsze zbliżenie z drugim osiąga się przy zachowaniu własnej odrębności i indywidualności.

¹ K. Jaspers, *Philosophie*, wyd. cyt., t. II, s. 58.

² Tamże, s. 57.

³ Tamże, s. 58.

Drugą, cechą wyróżniającą Jaspersa koncepcję komunikacji egzystencjalnej, obok omówionego wyżej jej fundamentalnego charakteru dla bytu ludzkiego, jest, naszym zdaniem to, co w komunikacji jest komunikowane, jej treść. W ujęciu Jaspersa, ta treść wydaje się nam stanowić o oryginalności i doniosłości tej myśli.

To, co jest komunikowane, to prawda egzystencjalna. W filozofii Jaspersa prawda nie jest dana, lecz dopiero powstaje w procesie komunikacji z drugim. W koncepcji etyczno-religijnej, w której zasada dobra wyznacza stosunek do drugiego, działanie człowieka cechuje pewność wynikająca z posiadanej wiedzy o tym, co dobre. Poniekąd dialog staje się zbędny, gdyż jednostka realizuje i przekazuje dobro, nawet jeśli drugi o tym nie wie lub go nie chce. „Ja” spełnia rolę dawcy dobra, „ty” zaś odbiorcy, który w pewnym sensie może być nawet anonimowy, bo od niego nie zależy treść „daru”, który otrzymuje w postaci gotowej. W koncepcji Jaspersa „dar” rodzi się dopiero w samym komunikowaniu go i jest obustronny. Nic nie jest gotowe, ani wcześniej dane, nikt nie ma tu monopolu na prawdę, nikt nie wie lepiej. W filozofii Jaspersa zawarte jest przekonanie, że jedna, ostateczna prawda jest prawdą transcendentną, niedostępną w świecie, ale człowiek uczestniczy w niej doświadczając jej egzystencjalnie, w sposób jedyny i niepowtarzalny. Z tym wiąże się szczególnie sens komunikacji. Prawda nie jest człowiekowi dana, ale może być przez niego poszukiwana wraz z drugim i na tej drodze znajdująca w postaci, w jakiej mogą doświadczać jej ludzie. Żadna tak doświadczana prawda nie jest ostateczna, ale każda mówi o tej jednej, ostatecznej, toteż konfrontowanie tych doświadczeń egzystencjalnych w komunikacji z drugim jest nieskończonym procesem zbliżania się do niej. Źródłem komunikacji staje się więc pragnienie znalezienia prawdy transcendentnej, zaś odniesienie do tej prawdy — miarą ludzkiej egzystencji. Własne doświadczenia komunikowane drugiemu w „miłującej walce” wyznaczają proces poszukiwania tego, co absolutne. Właśnie to poszukiwanie łączy ludzi stanowiąc trwałą, niezniszczalną podwalinę ich wspólnoty, ponieważ pragnienie tej prawdy jest nierozdzielnie związane z samym człowiekiem.

W miejsce ogólnie ważnej prawdy, poznawanej w ramach ontologicznej wiedzy o świecie, czy objawionej w nauce Kościoła, lub głoszonej w uniwersalnej etyce, Jaspers proponuje prawdę filozoficzną, która rodzi się pomiędzy ludźmi wtedy, gdy łączą się ze sobą. „Prawdą jest to, co nas łączy”¹. A więc prawdziwa w sensie filozoficznym jest myśl, która sprzyja komunikacji. Jaspers dokonuje wyraźnego rozróżnienia pomiędzy prawdą naukową, która odnosi się do fragmentu rzeczywistości, którą można osiąść i przekazać w oparciu o dowód i negację, od prawdy filozoficznej, która dotyczy całości bytu i jako taka jest niedostępna dla wiedzy obiektywnej. Prawda naukowa może być odkryta w samotności, może też ludzi dzielić na tych, którzy mają do niej dostęp i niewtajemniczonych, uniemożliwiać korzystanie z jej efektów wtedy, gdy licencje, patenty, podkreślające autorstwo, czynią je niedostępnymi, sprzyjać uzyskiwaniu przewagi gospodarczej, czy militarnej. Inaczej prawda filozoficzna, która może się zrodzić tylko pomiędzy ludźmi i przy ich współdziałaniu. Tu, przeciwnie niż przy odkrywaniu prawdy naukowej, gdzie nie jest ważny czynnik osobowościowy, prawda filozoficzna domaga się pełnego włączenia własnej istoty do jej urzeczywistnienia. „Być sobą i być prawdziwie nie oznacza nic innego jak być bezwarunkowo w komunikacji”². Prawda

¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München, Zurich 198, s. 150.

² K. Jaspers, *Rozum i egzystencja...*, wyd. cyt., s. 97.

filozoficzna, domagająca się osobowego zaangażowania, staje się tym samym prawdą nie tylko myślenia, ale i życia człowieka.

Godne uwagi jest to, że nie systemy filozoficzne odwołujące się do uniwersalnych zasad, ale na wskroś indywidualistyczna Jaspersa filozofia egzystencji rozumianej jako jedyna w swoim rodzaju, niepowtarzalna rzeczywistość, staje się płaszczyzną, na której powstaje najdonioślejsza, naszym zdaniem, koncepcja wspólnoty ludzkiej. Ta koncepcja odwołuje się do więzi, którą rodzi poszukiwanie wspólnej prawdy o świecie i człowieku, o bycie samym.

Tak rozumiana prawda domaga się otwarcia na nią drugiego, bez tego sama pozostaje pustym znakiem, wyciągnięta ręka zawisa w próżni. Jeśli „ja”, *ego*, podmiot, własna osoba zachowuje dominującą pozycję, wówczas miejsce prawdziwej dyskusji zajmuje dogmatyzm, który posługuje się niszczącą przemocą. Gdy jednak prawda staje się najważniejsza, gdy ten, kto ją poznał, stawia ją jako taką właśnie do dyspozycji innych, wówczas żyje ona dzięki tym, którzy ją otrzymują i którzy wtedy łączą się z nim. Tak otrzymujemy z przeszłości dary anonimowych twórców, którzy istnieją dla nas tylko w nich, dzięki nim wzbogacamy nasze doświadczenie świata, które przekazujemy z kolei innym. Tym darem, w którym zostaje odcisnięta niepowtarzalna istota człowieka, zostaje on włączony do wspólnoty ludzkiej.

KRZYSZTOF WIECZOREK: Emmanuel Lévinasa filozofia pie-
szczoty (Uniwersytet Śląski, Katowice, 30 XI 1993 r. – wykład habilitacyjny)

Motto:

*I stały się maliny narzędziem pieszczoty,
tej pierwszej, tej zdziwionej, która w całym niebie
nie zna innych upojeń oprócz samej siebie
i chce się wciąż powtarzać dla własnej dziwoty.*

B. Leśmian

Zagadnienia:

1. Samotność istnienia.
2. Doświadczenie cierpienia jako źródło przewyciężenia niewoli czasu.
3. Symbole Narcyza i Sieroty.
4. Czysta źródłowa inność: kobiecość.
5. Pieszczota — sposób bycia ku temu, co Nieobejmowalne.

Emmanuel Lévinas nazwał kiedyś swoją filozofię „ruchem w kierunku Dobra”. Stephan Strasser określił ją „filozofią w drodze”. Droga ta jednak wiedzie zwykle stromo w górę, wspina się ku wzniosłemu i odległemu Dobru, które — widziane ze zwyczajnej, ziemskiej perspektywy — może się wydać po prostu nieosiągalne. Zarzucano nieraz Lévinasowi, że stawia ludzkiemu duchowi zbyt wysokie wymagania, którym żadna żyjąca istota nie jest w stanie sprostać. Z drugiej strony wszakże warto zauważyć, że Lévinas poświęca obszerne fragmenty swych dzieł konkretnym sytuacjom ściśle związanym z codziennymi warunkami normalnej ludzkiej egzystencji i analizując je, stara się dowieść, iż w nas i wokół nas rozgrywają się wydarzenia bardziej wielowymiarowe, bogatsze w sens i głębsze, niż nasz powierzchowny osąd byłby skłonny przyznać. Podejmując w ślad za Heideggerem i Sartre’em ontologiczno-egzystencjalne analizy podstawowych wymiarów ludzkiego bycia, Lévinas nie stroni — tak jak jego poprzedni-

cy — od zagłębiania się w pozornie pospolite i prozaiczne nastroje, nastawienia, namiętności czy emocje, jak lęk, wstręt, bezsenność, ból fizyczny, by poprzez subtelne fenomenologiczne opisy owych stanów sięgać do samej głębi bytu. Jednym z przykładów sposobu, w jaki Lévinas „zmięknął optykę fenomenologiczną dołączając do niej wymiar głębokości”¹, jest dokonana w pracy *Le Temps et l'Autre* analiza fenomenu kobiecości, erotyzmu i pieszczoty.

„Wymiar głębokości” przejawia się w takim opracowaniu danych doświadczenia egzystencjalnego, by w ramach owego doświadczenia udało się naocznie uchwycić fenomen otwarcia bytu ludzkiego na transcendencję. Tu tkwi główny punkt sporu Lévinasa z Heideggerem. Człowiek Heideggera jest zasadniczo pogodzony ze swą skończonością. Rozpoznaje własne bycie jako „szczelinę w Nicości” i troszczy się o to, by móc być skończonym, bo skończoność człowieka jest bardziej pierwotna niż sam człowiek i koniecznie warunkuje bycie—człowiekiem. Człowiek w ujęciu Lévinasa natomiast nosi w sobie ślad Nieskończonego, który ożywia w nim nieugaszone pragnienie wykroczenia poza własną skończoność. Radykalna niemożność pogodzenia się z przygodnym charakterem własnego bytu odślania się w doświadczeniu metafizycznej samotności. Ten rodzaj doświadczenia wnikliwie opisał i zanalizował Sartre, zaś Lévinas podaje jego najgłębszą metafizyczną przyczynę: skoro jestem indywidualnym bytem substancjalnym, to moje istnienie jest faktem absolutnie niepodzielnym i samodzielnym, nieprzechodnym i pozbawionym odniesień. „Wszystko da się wymienić między bytami — oprócz istnienia. W tym sensie być — znaczy: izolować się przez istnienie [...]; gdy dotykam przedmiotu, widzę Innego — nie jestem Innym. Jestem całkowicie sam”².

Badając strukturę procesu poznania, Lévinas eksponuje paradoks potwierdzenia własnej samotności przez podmiot wykraczający ku Innemu w zamiarze poznawczego „przy-swojenia”³. Filozofia egzystencjalistyczna wydobywała wyłącznie negatywny aspekt samotności. Niemożliwość autentycznej bliskości z drugim bytem—dla-siebie została ukazana jako źródło tragizmu egzystencji. W analizach Lévinasa pojawia się natomiast także wątek męstwa bycia, suwerennej władzy nad istnieniem i odpowiedzialności za siebie. Dzięki przewartościowaniu sensu samotności miejsce tragiczności i rozpaczki zajmuje optymizm i nadzieja. Człowiek jako byt suwerennie panujący nad własnym istnieniem — to przeciwieństwo Heideggerowskiego „bycia ku śmierci”.

Czym jest śmierć? Zaprzeczeniem możliwości posiadania siebie przez podmiot — odpowie Heidegger — i potwierdzeniem nicości, przed którą nie ma ucieczki. W tym sensie śmierć jest „ostateczną możliwością” — możliwością projektu egzystencji jako „bycia ku śmierci”, który to projekt zawiera wymuszoną akceptację własnej skończoności i rezygnację z posiadania czasu. Śmierć zabiera mi mój czas, bo to ona — nie ja — decyduje o tym, ile mi jeszcze czasu zostało.

Skoro śmierć jest ostateczną możliwością — ripostuje Lévinas — znaczy to, że odmawiając mi szansy ucieczki przed nicością, zarazem zaprasza do ucieczki w nicość: ucieczki przed istnieniem. Otóż to właśnie, zdaniem Lévinasa, jest niemożliwe. Nie istnieje — i nie może istnieć — żadne doświadczenie nicości, natomiast nikomu z

¹ S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit*, Den Haag, Nijhoff 1978, s. 384.

² E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, Montpellier: Fata morgana 1979, s. 21.

³ Zob. E. Lévinas, *Transcendencja i pojmovalność*, tłum. B. Baran, [w:] *Transcendencje. Teksty filozoficzne*, Kraków, PAT 1986, s. 116–126.

żyjących los nie oszczędził podstawowego doświadczenia niemożliwości nicości: takim doświadczeniem jest cierpienie.

„Cierpienie fizyczne we wszystkich swych stadiach jest niemożliwością oderwania się od cierpienia. [...] W cierpieniu nieobecne jest wszelkie schronienie. Jest ono faktem bezpośredniego wydania na byt. [...] W tym sensie cierpienie jest niemożliwością nicości”¹. Pozornie tautologiczne stwierdzenie: „dopóki jestem, nie mogę nie być”, kryje w sobie głęboką przemianę wewnętrznego stosunku do czasu i do śmierci. O śmierci nie da się mówić w czasie teraźniejszym, bo śmierć nigdy nie jest „teraz”, zgodnie z antycznym aforyzmem sformułowanym przez Epikura. Nie jest to tylko tania pociecha; zrozumienie istoty relacji między istnieniem a śmiercią wymaga uchwycenia znaczenia faktu, że „przed śmiercią zawsze jest jakaś ostatnia szansa”², która należy do istniejącego i która odbiera śmierci władzę nad życiem. Śmierć wprawdzie zagraża w każdym momencie, lecz zarazem w każdym momencie może się odroczyć; ujeta z perspektywy teraźniejszości jest wiecznym „jeszcze nie teraz”; jako ostateczny horyzont bytu przygodnego wprawdzie „zabiera” czas, lecz zarazem „pozostawia” go, umożliwiając przemianę „czasu ku śmierci” w „czas dla Innego”. Ta przemiana nie przewyższa nieuchronności śmierci ani nie prowadzi do prostego ignorowania konieczności jej nadejścia, przewyższa natomiast jej absurdalność. Pozwala, by śmierć zrealizowała się nie jako ruina, lecz jako ofiara.

Dana w doświadczeniu egzystencjalnym faktyczność radykalnej samotności jeststwa generuje dwie alternatywne postawy, symbolizowane w metaforycznym języku wczesnych prac Lévinasa przez pojęcia: „samotność Narcyza” i „samotność Sieroty”. Narcyz (tu w analizach Lévinasa przejawia się wyraźny wpływ Gabriela Marcela) to byt wewnętrznie niezadowolony do zaakceptowania nieredukowalnej inności (*altérité*) innych bytów. Narcyz potrafi mierzyć wszelkie istnienie jedynie miarą swego własnego istnienia, zaprzeczając możliwości ukonstytuowania relacji z czymś, co nie pochodzi z niego samego. „Być podmiotem znaczy transcendować”³ — może on powtórzyć za Heideggerem, a „transcendować” — znaczy dla Narcyza: podejmować nieustanny wysiłek przekraczania granic własnego bycia i wychodzić naprzeciw przedmiotowi po to, by zaprojektować jego sposób bycia, a to oznacza nic innego, jak narzucenie mu własnej struktury rozumienia. Samotność przekształca się w ten sposób w totalną obecność i w totalitarną władzę nad bytem: Narcyz wciela się w rolę „pasterza bytu” po to, by cały obszar bytu umieścić we własnym horyzoncie rozumienia. W rezultacie zaś — transcendowanie przestaje być ruchem ku transcendencji, staje się natomiast ruchem wiecznego powrotu podmiotu do siebie samego.

Sierota (*l'Orphelin*) to byt wewnętrznie przeniknięty pragnieniem metafizycznym; byt świadomy zarówno swojej substancjalności, jak przygodności. To ktoś, kto doświadcza i akceptuje nie tylko ograniczoność własnego istnienia, lecz także własnego rozumienia. Posiada świadomość własnego bycia („myśle, więc jestem”) i świadomość własnej świadomości — jest zatem „bytem-dla-siebie”⁴. Ponadto jednak posiada świadomość cudzego istnienia i cudzej inności; samotność Sieroty nie jest podobna do przekleństwa

¹ E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre...*, s. 55.

² *Jw.*, s. 61.

³ M. Heidegger, *Transcendencja i czasowość*, tłum. J. Margański, [w:] *Transcendencje...*, s. 57.

⁴ Por. K. Pomian, *Sartre — filozof ludzkiej egzystencji*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczek, T. 2, Warszawa, Wiedza Powszechna 1965, s. 297–304.

Midasa, którego dotyk przemieniał wszystko w złoto (tak jak dla Narcyza wszelki przedmiot poznania przemienia się w treść własnej świadomości), ani też do mitycznego Gygesa w czapce-niewidce, który był niewidzialnym świadkiem bytu, samemu nie mogąc w nim uczestniczyć. Sierota to ktoś, kto przejęty do głębi swą absolutną pasywnością wobec cierpienia i śmierci, potrafi z tego doświadczenia wyciągnąć wniosek, iż „jesteśmy w relacji z jakąś rzeczą, która jest absolutnie inna [...] nie jako prowizoryczne określenie, lecz [...] której samo istnienie jest odmiennością”¹. Ten, kto istnieje istnieniem absolutnie innym, niepoznawalnym, opornym wobec wszelkiego światła, to Inny (*l'Autrui*).

Istnieje niezliczona różnorodność konkretnych sytuacji, w których byt osobowy znajduje się w relacji z Innym. Pośród nich zdecydowanie wyróżnia się taki rodzaj sytuacji, gdzie „i n n o ś ć Innego” ukazuje się w postaci czystej i źródłowej; Lévinas nazwie ją „prototypem relacji z Innym”², a jest to r e l a c j a e r o t y c z n a .

Różnica płci jest niezależna od różnic gatunkowych i rodzajowych. Kobiecość i męskość to coś więcej niż dwie postacie bycia człowiekiem; to coś odmiennego niż dwie komplementarne części pierwotnej preegzystującej całości: „o ile kobieta uzupełnia mężczyznę, to nie tak, jak w jakiejś całości jedna część uzupełnia drugą, lecz [...] tak, jak uzupełniają się dwie całości”³. Zgodnie z tradycją judaizmu kobiecość nie jest przypadłością ni atrybutem, lecz „kategorią Bytu”⁴. W spotkaniu mężczyzny z kobietą (Lévinas rozpatruje je, rzecz jasna, z męskiego punktu widzenia) inność drugiej osoby manifestuje się przede wszystkim poprzez kobiecość. To podkreśla, że inność Innego (innej) jest nie tylko odwrotną stroną jego (jej) identyczności (opierającej się na fakcie uczestnictwa w tej samej idei, bądź realizowania postulatów tej samej definicji: człowieka), lecz pozytywną zasadą wszelkich odniesień. Kobiecość nie jest też przeciwieństwem męskości, bo pojęcie „przeciwieństwo” implikuje charakterystykę drugiego członu poprzez n e g a c j ę pierwszego (tak jak w parze: byt — nicość), a inność nie polega na negacji. Kobiecość jest Tajemnicą, lecz w głębszym sensie niż ten, który odślania nam romantyczne pojęcie istoty nieznannej, zagadkowej, tajemniczej i urzekającej swą nieodgadnionością. Romantyczny ideał kobiety zakłada bowiem, że na straży jej tajemnicy stoi wolność i godność osoby, która domaga się czci i szacunku, ale którą można wszak pogwałcić i sprofanować. Tymczasem tajemnicy kobiecości, twierdzi Lévinas, nie może zniszczyć nawet najbrutalniejszy gwałt ni przemoc. Inność kobiety nie jest wyzwaniem, które można przewyciężyć, gdy się dysponuje silniejszą wolą lub większą mocą. Kobiecość jest w y d a r z e n i e m w istnieniu, które spełnia się nie poprzez wystąpienie w horyzoncie rozumienia bycia, lecz właśnie poprzez ukrycie: „sposobem istnienia kobiecości jest wstydlivość”⁵.

Dlatego relacja erotyczna nie polega na czerpaniu przyjemności z bliskości drugiej osoby, lecz jest stosunkiem do tego, co zawsze pozostaje oddalone i ukryte. Namietność rozkoszy bycia we dwoje ma swe źródło nie w tym, że dwoje staje się jednym, lecz w tym, że drugi wycofuje się w tajemnicę. Rozkosz erotyczna nie jest przyjemnością jak

¹ E. Lévinas: *Le Temps et l'Autre...*, s. 63.

² Jw., s. 64-65.

³ E. Lévinas, *Judaizm a kobiecość*, [w:] Tegoż, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia, Atext 1991, s. 37.

⁴ Jw., s. 34.

⁵ E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre...*, s. 79.

inne, bo nie jest zaspokajana samotnie. Pieszczota jest wykraczaniem osoby poza relację zmysłową: kontaktując się z drugą osobą w zmysłowym dotyku, sięga się dalej i głębiej. Dotyk jest niewątpliwie zaspokajaniem wrażliwości zmysłowej i uczestnictwem w cielesności bytu osobowego, ale pieszczota we właściwym sensie nie jest dotykiem. Przenikająca nas rozkosz w zmysłowym objęciu płynie z bezpośredniej bliskości tajemnicy: pieszczota sama nie wie, czym jest, jaka jest jej istota, i właśnie ta niewiedza, to zawieszenie inteligibilności, to fundamentalne niepodporządkowanie strukturze rozumienia jest w niej decydujące. Pieszczota jest grą z czymś, co się uchyla; grą całkowicie spontaniczną, bez projektu i planu, niewyczerpaną pogonią za innym, niedostępnym, zawsze przychodzącym spoza. Teraźniejszość rozkoszy to nieustanne odwlekanie chwili spełnienia. Pieszczota jest oczekiwaniem czystej przyszłości, przyszłości bez treści; jest narastającym głodem, zbudowanym z coraz bogatszych obietnic. W objęciach ramion otwiera się perspektywa Nieobejmowalnego; w obietnicy niesionej przez zmysłowe pobudzenie zawiera się ślad niepojętego i niepoznawalnego.

Gdyby w pieszczocie można było się roztopić i zjednoczyć, gdyby relacja erotyczna miała swój skończony kres, znaczyłoby to, że Inny nie jest inny. W istocie zaś jest tak, że obejmując i pieszcząc ciało drugiej osoby, potwierdzam zarazem jej „nieobecność” w mojej terażniejszości, to znaczy radykalną nieredukowalność do wrażeń, doświadczeń, emocji, aktów poznania i rozumienia, słowem wszystkiego tego, czym dysponuję jako ja — podmiot egzystencji. W smaku intymnego przeżycia zmysłowej pieszczoty otwiera się „wyłom” w bycie (*l'évasion*), lecz w taki sposób, że owa „nieobecność” drugiej osoby nie potwierdza mojej samotności, lecz ją rozбивa. Oto bowiem źródłowo doświadczam inności, która istnieje realnie, nie oglądając się na moje przyzwolenie zawarte w akcie poznawczego „przyswojenia”. Oto metafizyczny sens pieszczoty: dotknięcie tajemnicy kobiecości jako „kategorii Bytu”.

LESZEK KACZANOWICZ: *Pragmatic Theory of the Self: Basic Assumptions and Consequences* (Konferencja „Cheiron – European Society for the History of the Behavioural and Social Sciences”, UAM, Poznań, wrzesień 1993).

It is widely recognised that the contemporary concept of the self has its roots in pragmatism. It is especially clear in sociology and social psychology where a great part of research and theoretical considerations refer to G. H. Mead's idea of the social self. On the other hand, W. James's concept of the self attracts the attention of philosophers because of its interesting similarities to the phenomenological ideas on the subject. In spite of the significance of the pragmatic inspiration for the development of the concept of the self, there are only a few serious attempts to investigate the inner dynamics of the creation of this concept within the pragmatic movement.

The links among different representatives of the movement are still very vague, and such is also the relation of their conceptions to the other non-pragmatic notions of the self. In particular, the analysis of the influence of Ch. Peirce's thought is found wanting. He is well known as a founder of pragmatism and one of the first thinkers who made semiotics really a science but his contribution to the pragmatic concept of the self is often neglected. Although he left only a few direct remarks on the topic a reconstruction of his concept of the self out of his semiotics and metaphysics is possible. Peirce's fight against Cartesian dualism leads him to considering man as a whole. The basis for this totality is

found in treating a human being as a sign. In the famous passage he writes: „the man and the external sign are identical, in the same sense in which the words *homo* and *man* are identical. Thus my language is the sum total of myself; for the man is the thought.”¹ When interpreting this passage we should remember that language is considered by Peirce as a system of signs where signs are constituted in triadic relation among the qualitative specificity of the sign vehicle, the intended object and an interpreting consciousness. Therefore the consciousness is a moment in the process of sign-formation and can be understood only in these terms. Because it is not possible to set up signs beyond the community, the human self must be viewed as a product of social relations. Peirce writes as follows: „The individual man, since his separate existence is manifested only by ignorance and error, so far as he is anything apart from his fellows, and from what he and they are to be, is only a negation.”² This thesis can make us think of Peirce’s concept of the self as extremely social in neglecting any possibility of human individuality other than ignorance and error and such interpretations really exist.³ I think, however, that the interpretation of this thesis in the context of Peirce’s thought should lead us to other conclusions. Peirce idea is that a man can manifest his individuality as ignorance and error if he is *anything apart from his fellows*. Then the individuality is *manifested* but not constituted.⁴ When using these words the founder of pragmatism stresses rather the continuity between the society and the individual and the continuity between particular individuals.

From this point of view Peirce criticises James’s concept of the self. The latter begins from the individual consciousness which is unique and closed for other minds: „It seems as if the elementary psychic fact were not *thought* or *this thought* or *that thought*, but *my thought*, every thought *being owned*.”⁵ This individualistic approach seems to determine the way he solves the problem of the self. For instance, when he introduces two main categories in which the self is divided, namely „me” and „I”, he differentiates them according to an accompanying emotion. Emotion, also, forms the basis for the sense of the personal identity. In turn emotion is accounted for in James’s theory as a reflection of bodily movements. Consequently, he has to explain a great part of the unity of the psychic life by the movements of the head and throat. For that reason, he describes „the Spiritual Self”, the most intimate part of empirical ego in the following way: „the ‘Self of Selves’ when carefully examined, is found to consist mainly of the collection of these peculiar motions in the head or between the head and throat.”⁶

The next generation of pragmatists put forth some objections against James’s standpoint. J. Dewey points out the lack of consistency in the conception of the author of „Principles of Psychology”. He rejects the dualistic approach in psychology and reduces the psychic life to the experience in the stream of consciousness. Then, he must refer in

¹ *Philosophical Writings of Peirce*, selected and edited with an introduction by J. Buchler, New York 1955, p. 249.

² *Ibidem*, p. 250.

³ For instance: Richard J. Bernstein, *Action, Conduct and Self-Control*, [in:] *Perspectives on Peirce, Critical Essays on Charles Sanders Peirce*, edited by Richard J. Bernstein, New Haven and London 1965, p. 89-90

⁴ Patricia Muoio, *Peirce on the Person*, [in:] *Transactions of Charles S. Peirce Society*, 1984/2, p. 74.

⁵ W. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, New York 1950, p. 226.

⁶ *Ibidem*, p. 301.

the explanation of the unity of consciousness to the activity of the organism which, in fact, means a certain form of dualism.¹ G. H. Mead points out that James overlooks the significance of the social relations for the constitution of the self in the sense that the self covers the social relation instead of being constituted by them.² It is difficult to discuss here the validity of this criticism. James at least perceives the residual dualism in „Principles” and tries to get rid of it in later works. Also he includes the social interactions within his concept of the self introducing the category of „the social self” which is the reflection of others’ opinions by the individual. But these two great problems, that of intersubjectivity and that of the unity of consciousness, have been unsolved in his conception. Thus, the representatives of the next generation of pragmatism, Dewey and Mead, had to face the situation which a German specialist in pragmatism Hans Joas describes as follows: „Historically, there has been a pragmatist critique of the philosophy of consciousness without a theoretical model of intersubjectivity, namely that William James, as well as theoretical models of intersubjectivity based on the philosophy of consciousness, which were put forward by phenomenology and partly by Charles Cooley.”³

I would like to add, however, that J. Royce, who is not mentioned in the quoted passage, had a great influence on Mead’s concept of the self. Royce’s philosophy can be described as a special version of „theoretical model of intersubjectivity based on the philosophy of consciousness”. Using some ideas of Peirce’s semiotics he develops the concept of community in which people are bound together due to the possibility of mutually interpreting their actions and utterances. The process of interpretation requires, on the one hand, the community to have common past and the expectation for all its members, and, on the other the specific concept of the self where self is based also on the process of interpretation. The present self interprets the past self to the future self. Then the process of interpretation covers not only the interactions between individuals but being internalised it forms the inner functions of mind. Royce’s idea of the self as a process of interpretation accounts for the social origin of the self however the philosopher does not pay much attention to action and for that reason his concept could not be accepted by pragmatists.

Hence, we have a paradoxical situation. James’s theory of self was perceived by Mead and Dewey as an interesting, although clearly inconsistent attempt to use the theory of action in the explanation of the unity of mental life. The idea of the social self was developed by Royce in the context of Peirce’s semiotics but it made an action only one of the contributing factors in the forming of mind, a factor much less important than the conscious process of interpretation. On the other hand, however, Dewey and especially Mead made use rather of Royce’s interpretation of the nature of the sign as they considered Peirce’s semiotics limited to the field of logic. They were looking for the social sources of the self and they could find out the solution of this problem in idealistic tradition of German philosophy and that of Royce but they did not want to accept it as neglecting the real relationships between the organism and its environment. Both Mead

¹ J. Dewey, *The Vanishing Subject in the Psychology of James*, J. Dewey, *The Later Works, 1925–1953*, Volume 14: 1939–1941, Carbondale and Edwardsville 1988, p. 155–167.

² G. H. Mead, *Cooley’s Contribution to American Social Thought* [in:] G. H. Mead, *On Social Psychology*, ed. by Anselm Strauss, Chicago 1964, p. 300

³ H. Joas, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago and London 1993, p. 130.

and Dewey were under the influence of German idealism and they brought some elements of it to their later works. When they began to construct their own version of pragmatism, they used so important categories of idealistic philosophy as „whole”, „contradictions” or „development” as a tool for describing the main features of human action. Action is a whole where particular stages can be separated only as moments from the functional point of view. Mental processes and especially consciousness appear when the act can be completed and it is necessary to find out the solution for contradictory tendencies in action. The solution can consist in finding the new object which initiates the act (stimulus) or reconstructing the end of action (reaction). Only such a situation requires the conscious control of action.¹

Basing on this assumption G. H. Mead develops a theory of action which serves as the source of his theory of the self. For Mead the following scheme is of crucial importance: gestures – significant symbols – meanings. In this scheme particular elements are built on one another in the sense that simpler elements become aspects of more complex forms. However, it is not clear if these internal links are only of genetic character or if each act of communication is a synthesis of biological and cultural elements. In solving this problem may be useful to analyse Mead’s theory of action with regard to the fact that both gestures and significant symbols are certain forms of actions, communicative actions. The act can be described in purely biological categories in four stages: impulse, perception, manipulation and consummation. In becoming social the act changes in two respects: first, its internal structure undergoes a change, the stage of manipulation comes to dominate, which is related to using implements and also to co-ordinating eye and hand for the construction of the world. Second, individual acts become elements of social acts, in which the need to relate the whole act to an individual disappears. The act is attributed to a social group in a two-fold sense: patterns of acts are social and they become objectified in the habits of a group. Social acts distributed among individuals are integrated in virtue of social objects, which are the same for all individuals involved and in virtue of the mechanisms of communication that enable an ordering of the social act. Thus transferred to a social level the biological act becomes the basis for the construction of reality. The above-mentioned considerations enables Mead to formulate his own theory of the self. Meaning is conceived by him as a characteristic of action or of interaction among people, and not as a relation of words to things. In acting a subject reacts first of all to senses and meanings, and not to physical characteristic of objects. Entering the world of culture determined meanings a subject undergoes a change and becomes separated from things and capable of treating itself as an object; that is, it becomes a self. This scheme will be now discussed by means of relatively simple example: the significance of play to the formation of a child’s self. Play and games are central to Mead’s conception, for they comprise incipient forms of social interaction, methods of interpretation of the world, as well as the initial experience of the self. The child’s actions are no more of a biological character, they acquire social meanings, and in this connection their internal structure and function undergo a change.

In analysing play and the game, Mead emphasises that both these forms of activity enable formation of the self as a result of taking on a role of the other. In play one assumes roles of concrete individuals, real or imaginary persons. While being itself,

¹ J. Dewey, *The Reflex Arc Concept in Psychology* [in:] *Philosophy, Psychology and Social Practice*, p. 252–266. G. H. Mead, *The Definition of the Psychological*, The Decennial Publications of the University of Chicago, First Series, Vol. III p. 77–112, Chicago 1903.

a child at the same time becomes someone else. It is typical of play that there appears relative concreteness of situation, which makes Mead draw analogies with the animal world. Such an analogy, however, is limited since animals are not able to assume roles of the other in a way that a child does. In play a child is able to provide such stimuli that are supposed to cause an expected reaction.

Of a more abstract character is the next stage — that of a game. In this stage a child has to assume the attitudes of all of the participants in the game. Thus a concrete situation disappears and instead there emerges certain abstract totality, which Mead calls „generalised other”. The attitude of generalised other is one of an entire community. Formation of such an attitude is possible due to the rules which organise the game. Depersonalised, those rules enable, and in a sense force, one to assume the attitudes of all persons engaged in pursuing a given social activity. Owing to this it is possible to relate to oneself as a subject of activity, and thus to achieve a self. Summing up these considerations Mead writes as follows:

„...Children take a great interest in rules. They make rules on the spot in order to help themselves out of difficulties. Part of the enjoyment of the game is to get these rules. Now, the rules are the set of responses which a particular attitude calls out. These responses are all in yourself as well. There you get an organised set of such responses as that to which I have referred, which is something more elaborate than the roles found in play. Here there is just set of responses that follow on each other indefinitely. At such a stage we speak of a child as not yet having a fully developed self. The child responds in a fairly intelligent fashion to the immediate stimuli that come to him, but they are not organised. He does not organise his life as we would like to have him do, namely, as a whole. There is just a set of responses of the type of play. The child reacts to a certain stimulus, and the reaction is in himself that is called out in other, but he is not a whole self. In his game he has to have an organisation of these roles; otherwise he cannot play the game. The game represents the passage in the life of the child from taking the role of others in play to the organised part that is essential to self-consciousness in the full sense of the term.”¹

The above-mentioned examples will have made it possible to establish a relationship between meanings and the formation and functioning of the self. Acquisition of meaning parallels the emergence of child's self since both these processes are only aspects of one single activity consisting in child's entering more and more complex social interactions. These interactions are in turn determined by a social reality which provides models for situations which appear in play.

Mead argues that the emergence of meaning results from the mutual adaptation and action of individuals. According to him a social process enables the creation of meanings: „the social process in a sense constitutes the objects to which it [organism — L.K.] responds, or to which it is an adjustment. That is to say, objects are constituted in terms of meanings within the social process of experience and behaviour through the mutual adjustment to one another of the responses or actions of the various individual organisms involved in that process, an adjustment made possible by means of communication which takes the form of conversation of gestures in the earlier evolutionary stages of that process, and of language in its later stages.”² This process, and the adaptation occurring in conversation, are primary in relation to objects to which an

¹ G.H.Mead, *Mind, Self and Society*, p.152.

² *Ibidem*, p. 77.

organism reacts. Objectively existing meanings will come into being in the experience of an individual, thus creating the basis for the self. Transition from meaning to consciousness is possible owing to the mechanism of „taking a role of the other”. An individual relates to its own activity in the same way as to other people’s activity, or, in other words, it is able to provide stimuli to its own behaviour. At this moment a division into the subject and object of behaviour disappears and an individual is both. However, for this unity to exist a social process and mutual relations among people are necessary. Hence we finally arrive at three-part scheme: meaning as objective relations among organisms; assuming the attitude of the other, i.e. viewing oneself from an external position (the self); and, eventually, incorporating realised meanings (meaningful symbols) into the action (mind).

In the end, I would like to compare the pragmatic concept of the self with some contemporary tendencies in the field especially the postmodern concept of „fragmented” or „decentered” self. This idea opposes established in Western culture the concept of identity which can be described in the following terms: (1) the person is a centre of awareness; (2) the person is an integrated universe and distinctive whole; (3) the person is a bounded entity set contrastively against other such entities.¹ Pragmatism, of course, denies such a concept of the self pointing out that the self is originally a social phenomenon, and it is the balance between the contradictory tendencies rather than distinctive whole. The pragmatists, however, were concerned with the differentiation within the self as well as with the unity within difference of the self. Deconstruction has taken this first tendency to an extreme.

LESZEK DĄBKOWSKI: *Between Scepticism and Belief: Kołakowski on the Problem of Religion and Metaphysics* (Symposium filozoficzne, Graz, 29 X 1993 r.)

1. Kołakowski puts emphasis on the effect that scientific thinking produces in understanding of the sphere of values². Objective language determines description of the world and makes it devoid of all, irrelative, meaning. Sense is not revealed in history or nature but it is viewed as a result of human creativity (determined in terms of history or culture).

For Kołakowski, internalisation of values is not likely to happen in a society which is exclusively founded on the paradigm of the scientific knowledge. The process of internalisation should be based on an assumption that nothing is good or bad. Things may only have a reputation of being good or bad in order to create our conditioned reflexes, which are necessary for the continuation of social life [Kołakowski, OM, 21].

From the empirical point of view the issue of legitimization of values is nonexistent. We cannot accept selfevidence of any standard because within the cognitive paradigm here binding the very criteria separating what is normal from what is pathological are

¹ E. S. Sampson, *The Deconstruction of the Self*, [in:] *Texts of Indentity*, edited by J. Shotter and K. J. Gergen. London 1989, p. 13.

² Ethics is a branch of knowledge which informs peoples what should they do irrespective of their actual behaviour. According to Kołakowski, the fact that one adopts different attitudes enables one identify what is morally proper with what is useful; designate all that supports of our conduct as morally proper, and reduce all problems related to some objective to pure technical issues.

devoid of epistemological qualities. The fact that there are some binding (any commonly accepted) standards does not imply a situation where they must be accepted. The quality of necessity applies only to analytical thinking.

2. According to L. Kołakowski to impose valuating notions on empirical phenomena means in relation to biological and social standard of life, a constant and autonomic quality of human existence. It arises from an individual ability of self identification at the level of inexpressible „I” and the sense of fragile existence therewith related [Kołakowski, HM, 35–36]. As long as human relations are based on direct (personal) links, and not exclusively de-personalised social relationships, it is not possible to obviate this need.

3. Under the circumstances of technological civilisation dominated by scientific thinking this need is often manifested in a hidden way; it is expressed in a semi-empirical language. This creates a possibility of quasi-empirical legitimization of intellectual and social movements of a totalitarian character [Kołakowski, DZ, 75–76].

The idleness of ethical standard legitimization against empirical background can be shown due to the lack of logical dependence between descriptive statements and valuating judgements. This argument, however, can also be used to waive ethical rules. Anything is permitted, unless logical arguments are implemented as a tool of refutation of any attitude towards the world of values, such as acceptance, indifference, negation [Kołakowski, DZ, 116].

4. Survival of human civilisation depends, according to Kołakowski, on the ability to fully legitimise values. It is only the idea of mankind with its power to overcome cultural particularism, and to treat the others as objectives and not as tools used to pursue our purposes that eliminate any ethical justification of different forms of domination [Kołakowski, DZ, 135; 77]. According to the author, religious thinking is unique for its ability to protect us against social consequences of ethical relativism. Ontological approach towards truth (truth and falsehood are secondary in language utterances, their primary use is to identify various states of existence) makes the need for principles of obedience to be based on the source from where those principles come. The unity of existence, knowledge, and valuation makes the division between affirmation of standards and their understanding impossible.

5. The author says that the conflict between sacrum and profanum is not to be solved by logical means. Both the criticisms of religious thinking for the absence of the division between the effects and means of understanding and the objection that ethical standards are illegitimately drawn from the ontological thesis of God’s existence, which is based on the division of religious judgements into descriptive statements and valuating theorems, are refuted as a caricature of metaphysical understanding. He also says that there is not any logical obligation to use the principles of understanding as they are recommended by scientists. He recalls a sceptical argument to show that any attempt to establish principles of understanding absolutely will end an arbitrary declaration the use of an argument based on the vicious circle; or driving the process of demonstration into a state of cognitive paralyse (regress towards infinity).

6. According to Kołakowski a peaceful co-existence of sacrum and profanum is not possible. The conflict is inevitable, yet, it is possible to prevent it from being expressed. Religious thinking tends to subject profane values to what is the true destiny of man. The mind claims its right to state is legitimised in terms of thinking and which choices are fictive [Kołakowski, BM, 147–148].

Every antagonistic option, when viewed separately leads, according to the author, to negative consequences. Resignation from the pursuit of confidence leads to ethical and

intellectual relativism (a radical option) or to quasi-morality, which makes it impossible to differentiate the morally proper from the useful. An absolute legitimization of values leads to utopias. And their practical implementation results in different forms of despotism.

Kořakowski advocates the affirmation of both ways of thinking. Maintaining them in the state of unstable equilibrium should, according to him, avert the danger due to implementation of the one universally binding paradigm of thought [Kořakowski, DZ, 157].

This postulate can be fulfilled only when the conflict between *sacrum* and *profanum* articulates itself within the realm of culture as well as on the level of individual consciousness. According to the author, this can be realistic only in a culture based on the ability (and need) of self-questioning (viewing oneself with the cultural eyes of different traditions). It also requires that the man should take roots in Christian thinking¹.

7. The lack of logical links between the opinion that it is impossible to present irrefutable arguments in support of the absolute existence and the thesis of cognitive and ethical nihilism is often shown in philosophical writings. Subordinating religion to ethics is:

– Logically inconclusive. Educating valuating judgements from descriptive statements cannot be logically justified [Popper, SO, v. 2, 403]. Also, the notions of cultural relativism and ethical relativism cannot be viewed as equal [Nilsen, WF, 3117]. The same applies to individualism and egoism [Popper, SO, v. 1, 138–142]. It is argued that even with understanding of conventional nature of standards, the question: „Shall I be moral?” should be viewed as a problem which has been stated incorrectly. Man driven by egotistic motivation is supposed to give reasons contradicting his own interest [J. Hospers: after Nilsen, WF, 385];

– Interferes with empirical knowledge. There are societies where moral life is well developed and still it not rooted in any idea of a divine absolute [Eilstein, WB, 50]; there are other examples of religious concepts with an elaborate set of ethical rules yet without any notion of God [Nielsen, WF, 304–305];

– May lead to a tyranny of the „real” value experts [Berlin, DKW, 155].

8. Kořakowski rejects the first two types of arguments showing that special sciences are not capable of capturing the phenomenon of moral life. They are capable to confirm its existence but cannot justify the need to obey ethical principles. Neither can they logically present irrefutable evidence in support of uncompromising obedience to the scientific paradigm of thinking. What tends to be ignored is the fact that the conflict between egoistic reasons and moral reasons, which takes place in individual consciousness, is empirical by nature and impossible to be removed with reference to logical differentiations.

Kořakowski shares the fears that utopian thinking may lead to socially undesired consequences. Since the human need to refer one’s life to extra-empirical reality is indispensable, one needs to search for concepts which presuppose a possibility of individual moral improvement. Such concepts leave the freedom of choice of values but not the freedom of establishing them. They develop self-criticism towards the choices (no

¹ Kořakowski’s interest in religious thinking is selective. He is interested in concepts which are based on the idea of moral perfecting and evoke the consciousness of its strict limits. He scarcely notices religions which, like Buddhism, perceive both the ontological separation of the man and being and an individual’s pertinent confirmation of an individual existence as the source of evil. Kořakowski prefers Christian religion where the very fact of creation, is not morally suspicious.

Christian choice is free from a suspicion that it expresses the evil which is unavoidable in the empirical world [Kořakowski, DZ, 193].

9. Kořakowski is not a neutral researcher of culture. The assumptions about the constant nature of the human need to refer to unconditioned reality and about the inevitable conflict between sacrum and profanum are implied by a normative quality of human existence. The author's ties with Christian religion and parliamentary democracy can be interpreted as an attempt to discover a cultural background and a social order, which can offer an opportunity to pursue his favourite way of life [Morawski, UA, 30-31].

The thesis on the existential background of human sense-creativity is a cognitive speculation. As Kořakowski himself admits, it is impossible to have it verified. Discursive language which seems to be the only our means in the intersubjective knowledge provides no access to pure, uninterferred by external circumstances, level of existence.

The fact that the thesis of the danger of ethical nihilism can be drawn from the decline of religious thinking makes empirical study on the decay of civilisation optional. The author makes an arbitrary assumption that these changes are stimulated only by one factor.

L. Kořakowski also points out that one cannot use „the good” as a basis to draw inferences about obligations (it is not possible to eliminate it since it is empirical and not logical by nature). It is not possible to pass judgements on what is „good” because we often face the choice of lesser evil. Uncertainty accompanies both the right choice of a moral standard and the assessment of the situation when this standard should be applied. Thus a general importance of moral principles is being questioned. With an ethics based on individual responsibility for one's conduct it is uncertain moral self-knowledge of an individual which acts as a judge. Taking decisions does not require an outside justification or any set of general rules on proper acting [Amsterdamski, TND, 23]. As moral life of an individual cannot be captured within the scope of logical argumentation and moral persuasion of his social environs, there is no need to search for a religion that is capable to justify values absolutely, which is exactly what make Christianity attractive to the author.

Bibliography

- Amsterdamski S., [TND] *Tertium non datur*, [in:] *Obecnořć*, London 1987.
Berlin I., [DKW] *Dwie koncepcje wolnořci*, Warszawa 1991.
Eilstein H., [WB] *Jeřli się nie wierzy w Boga*, Warszawa 1991.
Kořakowski L., [DZ] *Czy diabeł może zostać zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.
Kořakowski L., [BM] *Jeřli Boga nie ma*, Kraków 1988.
Kořakowski L., [OB] *Obecnořć mitu*, Paryż 1972.
Kořakowski L., [HM] *Horror metaphisicus*, Warszawa 1990.
Morawski S., [UA] *O utopijnym antyutopiźmie Leszka Kořakowskiego*, [in:] *Obecnořć*, Londyn 1987.
Nielsen K., [WF] *Wprowadzenie do filozofii*, Warszawa 1988.
Popper K. R., [SO] *Spolęczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1993.

Recenzje i sprawozdania

JUSTUS BUCHLER: *Metaphysics of Natural Complexes*, sec. ed., edited by K. Wallace, A. Marsobian, R. S. Corrington., State University of New York Press, Albany 1990, XXXIX + 308 ss.

BETH J. SINGER: *Ordinal Naturalism. An Introduction to the Philosophy of Justus Buchler*, Bucknell University Press, London and Toronto 1983, 232. ss.

Zamysł łącznego recenzowania obu powyższych książek jest oczywisty. Pierwsza jest jedną z najważniejszych książek Buchlera, a druga monografią, bodaj jedyną, o jego filozofii. Justus Buchler (1914–1991) nie jest filozofem zbyt dobrze znanym poza Stanami Zjednoczonymi. Studia wstępne ukończył w City College w Nowym Yorku w 1934 r. Kontynuował je w Columbia University, głównie pod kierunkiem Herberta Schneidera, Johna Randalla i Ernesta Nagela. Doktoryzował się w 1939 r. na podstawie rozprawy o empiryzmie Peirce'a. W latach 1937–1947 wykładał filozofię w Columbia University, a w latach 1938–1943 także i w Brooklyn College. W 1956 został profesorem filozofii w Columbia University.

Poza recenzowaną książką opublikował następujące: *Charles Peirce's Empiricism* (1931), *Toward a General Theory of Human Judgement* (1951), *Nature and Judgement* (1955), *The Concept of Method* (1961), i *The Main of Light: On the Concept of Poetry* (1974). Zajmował się więc niemal wszystkimi dziedzinami filozofii i pozostawił po sobie system filozoficzny. W ogólności jest to filozofia naturalistyczna w pewnych punktach nawiązująca do pragmatyzmu, a w innych do myśli Santayany.

Metafizyka kompleksów naturalnych jest podstawowym dziełem ontologicznym Buchlera. Po raz pierwszy ukazała się w 1966 r. Wydanie to miało następujące części: Rozważania elementarne; Prewalencja i alescencja; Uporządkowanie i relacja; Możliwość i aktualność. Wydanie drugie zawiera ponadto cztery dodatki: trzy repliki Buchlera na zarzuty (repliki te pochodzą ze specjalnego numeru *The Southern Journal of Philosophy*, t. 14, nr 1, 1975 poświęconego filozofii Buchlera); Uwagi o konturze kompleksu naturalnego; O pojęciu „świata”; O badaniu idei natury, oraz wstęp i przypisy opracowane przez Kathleen Wallace.

Myśl główna ontologii Buchlera daje się chyba tak przedstawić (dodaję „chyba”, bo jest to ontologia bardzo różna od tego wszystkiego, co znamy z historii tej dyscypliny filozoficznej). Cokolwiek istnieje jest kompleksem naturalnym — teza ta otwiera całą książkę. Kompleksami są relacje, struktury, procesy, społeczeństwa, jednostki ludzkie, wytwory człowieka, ciała fizyczne, słowa i dyskursy, idee, jakości, sprzeczności, znaczenia, możliwości, mity, prawa, obowiązki, złudzenia, rozumowania i marzenia. W ogólności

ści, kompleks naturalny jest czymkolwiek, co jest w jakimś stopniu ograniczone. Jak się zdaje, wedle Buchlera, naturalność polega właśnie na ograniczoności. Dodatkowo wyjaśnia on, że między kompleksami naturalnymi nie ma różnic, co do stopnia istnienia czy realności, a nawet prostoty. Wynika z tego, że nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy możliwością i aktualnością, a także, iż nie ma sensu mówić o „bytach” całkowicie prostych. Od innej strony, każdy kompleks jest wiązką rysów (a cluster of traits). Owe rysy nie mogą być traktowane jako cechy w tradycyjnym sensie tego słowa; one same są też kompleksami naturalnymi.

Prewalencja i alescencja są technicznymi pojęciami ontologicznej teorii Buchlera. Prewalencja (może dałoby się termin przełożyć jako „relewancja ontologiczna”) ma zastąpić tradycyjną kategorię bytowania. Owa relewancja polega na tym, że każdy kompleks jest jakąś całością odmienną od innych, np. może dominować nad swymi częściami, ale jest też różny od innych kompleksów. Mówiąc tradycyjnie prewalencja jest jakąś stabilnością. Natomiast alescencja polega na dopuszczalności pewnych rysów. Innymi słowy, alescencja jest „odpowiedzialna” za zmiany kompleksów. Rzecz jasna, kompleks jako całość jest zawsze jakąś konfiguracją swych elementów. Stąd bierze się olbrzymia doniosłość kategorii uporządkowania i relacji. Buchler poświęca tym kategoriom cały rozdział, przy czym jest on właściwie niemożliwy do krótkiego streszczenia, gdyż zbyt wiele w nim nietradycyjnych drobiazgów.

Niewątpliwie intencją Buchlera było podanie jednolitej teorii tych wszystkich jestestw, o których mówiło się w tradycji filozoficznej w sposób niejednolity, a więc przedmiotowo, konkretnych i abstrakcyjnych, realnych i fikcyjnych, materialnych i idealnych, fizycznych i psychicznych, itd. Czytelnik rozumiejący naturalizm jako teorię zalecającą rozmaite redukcje, np. kultury do natury, będzie zapewne zawiedziony ofertą Buchlera: nie jest to redukcja, ale uogólnienie dotychczas stosowanych kategorii filozoficznych. Jest to projekt jakiejś uniwersalnej mereologii opartej na dwóch zasadach podstawowych: (a) wszystko jest kompleksem; (b) nie jest absolutnie proste. Należy oczekiwać wielu sprzeczności wobec tej ontologii i to z najróżniejszych stron, np. teologów (bo z ontologii tej wynika, że Bóg, jeśli istnieje, nie jest prosty) czy filozofów fizyki wierzących w ostateczne składniki materii. Ale może idea rysów zamiast cech jest interesująca dla mereologii. Dla polskiego czytelnika interesujące jest m.in. to, że pewne tezy Buchlera przypominają teorię wielości rzeczywistości Leona Chwistka.

Buchler stosuje własny język filozoficzny, który zrywa z tradycją filozoficzną. Dlatego jego dzieła nie są łatwe w czytaniu. Dobrym wprowadzeniem do filozofii Buchlera jest druga z recenzowanych książek. Beth Singer, uczennica i kontynuatorka (choć nieortodoksyjna) Buchlera rozważa następujące tematy: Poza pragmatyzmem i idealizmem; W kierunku adekwatnego naturalizmu; Ogólna teoria przekonania; Rodzaje przekonania; Analiza pojęcia doświadczenia; Komunikacja, społeczność i indywidualność; Pytanie i pojęcia pokrewne; Metafizyka uporządkowania; Drogi bytu: prewalencja i alescencja; Drogi bytu: Możliwość i aktualność; Wiara poety; Naturalizm radykalny.

Chociaż tytuł książki Singer sugeruje koncentrację na naturalizmie i ontologii, jej treść jest szersza i obejmuje w zasadzie wszystkie składniki filozofii Buchlera. Singer podjęła się trudnego i niewdzięcznego zadania, mianowicie przełożenia słownictwa stosowanego przez Buchlera na bardziej tradycyjny język filozoficzny, a także usytuowania myśli Buchlerowskiej na tle historii filozofii, nie tylko amerykańskiej. W szczególności, Singer pokazuje w jakim sensie filozofia Buchlera jest próbą syntezy pragmatyzmu i idealizmu, dwóch dominujących nurtów filozofii amerykańskiej pierwszych trzech dekad naszego stulecia. Na pewno książka Singer jest ważna dla każdego, kto chce na

serio zająć się historią współczesnej filozofii amerykańskiej, bo Buchler jest jej ważnym „rysem”.

Odnotuję jeszcze rzecz następującą. Przeciętny obraz filozofii amerykańskiej jest chyba taki. Do czasów Peirce’a i Jamesa nie zdarzyło się w niej nic ciekawego. Pragmatyzm był pierwszym oryginalnym wytworem myśli amerykańskiej, a swym praktycznym i antyspekulatywnym nastawieniem przygotował grunt dla neopozytywizmu i nurtów pokrewnych w USA. Historia jest jednak znacznie bardziej skomplikowana. Tradycja spekulatywna była zawsze mocna w USA, a filozofia Buchlera jest jawnym do niej powrotem. Zaowocowała m.in. zorganizowanym ruchem na rzecz filozofii spekulatywnej, który jest ważnym elementem obecnej amerykańskiej sceny filozoficznej.

Jan Woleński

PLATON: *Faidros*. Przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył Leopold Regner. Warszawa 1993, Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. XXVI + 90 (Biblioteka Klasyków Filozofii).

Zasłużona dla życia filozoficznego w Polsce od lat pięćdziesiątych seria wydawnicza „Biblioteka Klasyków Filozofii” liczy już ponad 170 tomów. Wydawcy kontynuują swą działalność. Od 1990 r. wydano ponad 10 tomów, m.in. dzieła Platona, Boecjusza, Locke’a, Hegla, Husserla i Schelera. Ostatnio w tej serii ukazał się dialog Platona *Faidros*, któremu pragnę poświęcić nieco uwagi.

Faidros jest dialogiem, na który składają się dwie warstwy. Jedną jest dyskusja między Sokratesem a Faidrosem na temat wymowy, miłości i piękna. W drugiej warstwie przez usta Sokratesa przy pomocy alegorii Platon wykłada ważne punkty swej filozofii, zwłaszcza metafizyki, którą późniejsi myśliciele interpretowali bardzo różnie. „Poza i ponad dostrzegalnym światem wrażeń zmysłowych istnieje transcendentny świat rzeczywistości prawdziwej, to jest rzeczywistości Idei, wśród których najważniejszą jest Idea Istoty, czyli Bytu” („Wstęp”, s. XXIII).

W języku polskim ukazały się dotąd trzy przekłady dialogu *Faidros*, dokonane przez Felicjana Kozłowskiego (1845), Antoniego Bronikowskiego (1858) i Władysława Witwickiego (1918). Ostatni więc przekład ukazał się 75 lat temu, a przy tym był to przekład swobodny, literacki; w niektórych miejscach zamieniał się on w parafrazę tekstu oryginalnego. Nadszedł więc czas na przygotowanie nowego przekładu i opracowania, czego podjął się ks. prof. Leopold Regner, autor kilku przekładów wydanych wcześniej w tej samej serii BKF.

Omawiana publikacja poprzedzona jest obszernym (w stosunku do objętości całej publikacji) „Wstępem”, w którym Autor przekładu porusza następujące tematy: mówcy i teoria wymowy w Atenach, Platon i jego działalność w tym kontekście, układ i treść dialogu *Faidros*, czas powstania dialogu. „Wstęp” kończy się wyborem bibliografii. Na końcu książki zamieszczono skorowidz imion i pojęć.

Właściwy przekład zajmuje strony 1–82. Przekład jest przystępny, jasny i zrozumiały, czyta się go przyjemnie. Język przekładu wykazuje pewne cechy lekko archaizujące; występują w nim np. takie wyrazy: wiele mi niedostaje (s. 4–5), zaiste, przeto (53), albowiem, żadną miarą (14), na podorędziu (16, 70).

W sumie praca ks. Regnera stanowi wartościowy wkład do kultury filozoficznej w Polsce.

Autorowi tego tekstu nasuwają się jednak następujące pytania i wątpliwości:

1. Przekładu dokonano z tekstu greckiego wydanego ponad 90 lat temu („z uwzględnieniem tekstu Bekkera” z 1816 r.). Któreś z nowszych wydań krytycznych byłoby bardziej odpowiednie do tego celu.

2. We „Wstępie” brak informacji o przekładach *Faidrosa* na inne, bardziej u nas znane języki, np. angielski, francuski, niemiecki.

3. W literaturze polskojęzycznej tytuł tego dialogu pisano dawniej *FEDRUS*, a później *FAJDROS* (przez *J*). Obecny przekład ma *FAIDROS*. Rodzi się pytanie, dlaczego tłumacz wybrał taką właśnie formę? Wszak zmienia ona wymowę tytułu (zam. *aj – ai*)!

Roman Darowski

ANDRZEJ SPARTY: *Dzieje filozofii starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza*, Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu, 1992 ss. 113.

Ukształtowanie się teologii jako systematycznego wykładu nauki zawartej w Piśmie św. i tak zwanej tradycji dokonało się nie bez udziału filozofii przedchrześcijańskiej, najpierw w starożytności: filozofii Platona i neoplatonizmu, później zaś w średniowieczu pod wpływem filozofii arabskiej i żydowskiej, a za ich pośrednictwem również filozofii Arystotelesa. Dlatego właśnie w programach uczelni teologicznych Kościoła, zwłaszcza zachodniego, uwzględnia się historię filozofii i niektórych jej działów.

Wśród podręczników, czy — jak się to określa — pomocy naukowych, Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu wydał zwięzły podręcznik pod powyższym tytułem.

Po „Przedmowie”, w której Autor uzasadnia potrzebę swej książki, rozpoczyna dzieje filozofii chrześcijańskiej od wzmianki w *Dziejach Apostolskich* o przemówieniu św. Pawła przed Areopagiem w Atenach.

Najwcześniejsi pisarze chrześcijańscy odnosili się do filozofii nieprzychylnie (Tacjan, Tertulian), albo wskazywali na ziarna prawdy rozsiane w naukach filozofów przedchrześcijańskich (św. Justyn, Klemens Aleksandryjski, Orygenes).

Autor przedstawia, jak filozofia chrześcijańska rozwijała się w obu częściach chrześcijaństwa, z tym, że filozofia chrześcijaństwa wschodniego oddziaływała początkowo na filozofię Zachodu, i jak później, gdy drogi filozofii Wschodu i Zachodu się rozeszły, filozofia Wschodu coraz bardziej wiodła, filozofia zaś Zachodu — szukając coraz to nowych dróg — osiągnęła szczyty zwłaszcza u schyłku średniowiecza.

Przyczyną uwiądu filozofii w chrześcijaństwie Wschodu było — jak chyba trzeba przypuszczać — skrajne pojmowanie i przestrzeganie tak zwanej teologii apofatycznej.

Z myślicieli chrześcijaństwa wschodniego Autor omawia poglądy Orygenesesa, Grzegorza z Nyssy, pisma tak zwanego Pseudo-Dionizego Areopagity i — dość zwięzłe — św. Jana Damasceńskiego. Próba przyswojenia chrześcijaństwu poglądów Arystotelesa, jaką podjął Aleksander z Afrodyzji, została wówczas odrzucona.

Chrześcijaństwo zachodnie wydało w okresie starożytności św. Augustyna i Boecjusza, później zaś zaznacza się coraz większy wpływ filozofii arabskiej i żydowskiej a za tychże pośrednictwem — filozofii Arystotelesa. Temu Autor poświęca osobny rozdział. W omówieniu szczytowego rozkwitu filozofii średniowiecznej mamy tu obszerny wykład filozofii św. Tomasza. Wykład filozofii średniowiecznej kończy się na Ockhamie.

Tu trzeba wysunąć zarzut, że Autor pominął ważny okres filozofii średniowiecznej, zapoczątkowany właśnie przez nominalizm Ockhama. W tym bowiem okresie filozofia-

wie zawiedzeni metafizyką, która się im wydała pustą grą słów, szukali prawdy o Bogu w mistyce lub o świetle w doświadczeniu. Autor omawianej pracy uwzględnił z tych ostatnich Jana Burydana i Mikołaja z Oresme, pomija natomiast mistyków, z których wymienić należało Mistrza Eckeharta, jego uczniów Henryka Suzo (Seuse) i Jana Taulera, a obok nich Tomasza a Kempis, Jana Gersona, a nade wszystko Mikołaja z Kuzy (Cusanus). Autor miał niejako pod ręką, bo wydane w Poznaniu, kazania Mistrza Eckeharta i Henryka Suzo.

W dodatku zatytułowanym „Uwagi na temat lektur” Autor zaleca wydane po ostatniej wojnie teksty dawnych filozofów chrześcijańskich (w przekładzie polskim) i niektóre nowsze prace.

W drugim dodatku Autor zestawia wyimki z pism różnych autorów od Tertuliana do Ockhama (razem 19 autorów).

Zaletą książki tu omawianej jest wykład zwięzły i jasny, przystępny dla tych, którzy rozpoczynają studia teologiczne, ale może i tych, którym pewna znajomość filozofii jest potrzebna dla studium etyki lub prawa, zwłaszcza kościelnego. Lektura omawianej pracy może się okazać przydatna i dla tych, którzy próbują z własnej chęci stawiać pierwsze kroki na ścieżkach ku temu, co Grecy nazywali umiłowaniem mądrości.

Leopold Regner

Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen, Hg. Hans Baumgartner Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1993, ss. 395.

Już sam tytuł pięknie wydanej w serii Alber-*Reihe* Philosophie tomu rozpraw *Zagadka czasu* może wzbudzić stare pytanie: czy w ogóle jest coś takiego jak filozofia czasu? Wiemy, że w tym względzie rozstrzygającej i chyba nieprzekraczalnej odpowiedzi udzielił Św. Augustyn w XIV części XI księgi *Wyznań*:

Czymże jest więc czas? Jeżeli mnie nikt nie pyta, wiem; gdy zaś chcę wyjaśnić pytającemu nie wiem.

W tym miejscu możliwe byłoby proste wyjaśnienie: czas to idea następowania wydarzeń jedno po drugim, w odróżnieniu od przestrzeni, która jest ideą występowania faktów jeden obok drugiego. Wyjaśnienie takie okazuje się jednak w najlepszym wypadku prowizoryczne. Gdyby miało w pełni wyjaśniać istotę czasowości, musielibyśmy mieć możliwość dokładnego określenia, w którym „punkcie czasowym” coś, co nazywamy wydarzeniem, definitywnie się kończy, w którym zaś zaczyna się już inne wydarzenie. W związku zaś z faktem, że przeszłość istnieje dla nas zawsze tylko intencjonalnie, przywoływana przez wspomnienia i wyobrażenia, w ostatecznym rozrachunku intencjonalnie określane są też granice pomiędzy poszczególnymi „wydarzeniami”, choć z drugiej strony chronologia tego, co wydarzyło się wcześniej i co wydarzyło się później, jeśli rzecz rozpatrujemy w odpowiednio dużej skali, jest dla nas często zupełnie ewidentna. Filozofia jako metafizyka czasu byłaby jednak możliwa tylko wówczas, gdybyśmy mogli przyjąć, (co *nota bene* pozostaje w sprzeczności z ustaleniami współczesnej fizyki), że wszystkie możliwe wydarzenia składające się na historię wszechświata tworzą jeden gigantyczny łańcuch następstwa czasowego. To z kolei wymagałoby być może założenia, iż istnieją elementarne, w sensie czasowym nierozkładalne dalej „porcyjki” wydarzeń zawarte w maleńkich, niepodzielnych już atomikach

czasu, z których atomik „oto wydarzające się” nosi miano „teraz”, wszystkie zaś atomiki minione określane są jako przeszłe. I tylko pod tym warunkiem dałoby się ostatecznie zrekonstruować schemat następstwa wszelkich możliwych wydarzeń. A jeśli metafizyka czasu miałaby być wiedzą typu apriorycznego, to znaczy wiedzą orzekającą z góry o prawidłowościach determinujących zaistnienie jakichś zjawisk, musiałaby ona dysponować możliwością rekonstrukcji wszystkich czynników determinujących każde z wydarzeń, co w naszym wypadku oznacza: musiałaby sięgnąć do poziomu „atomowych” wydarzeń, których cała funkcja sprowadza się do idei następowania po czymś i potwierdzania czegoś innego, a nie na przykład równocześnie do zawierania czegoś w sobie.

Jak wiadomo, już Zenon z Elei, odwołując się do paradoksu żółwia i paradoksu stadionu, wykazał, że wszelkie spekulatywne rozważania na temat, czy czas jest podzielny w nieskończoność, czy składa się z maleńkich atomików-wydarzeń, są wysiłkiem daremnym. Nie jest przy tym istotne, że niektóre z paradoksów późniejsza matematyka rozwiązała w sensie teoretycznym. Do problemu hipotetycznego „atomu czasu” odnoszą się bowiem te same argumenty, których Kant, przy analizie drugiej antynomii, użył w stosunku do problemu substancji prostej. Teza antynomii brzmi wówczas: wyobrażalne jest, że każdy moment czasowy dzielimy w nieskończoność; antyteza: nikt tego wyobrażenia nie potwierdził doświadczalnie. W nieskończoność możemy więc dzielić tylko nasze wyobrażenie czasu jako czystej formy naoczności, spekulacje zaś na temat, czy wyobrażeniu temu odpowiada w rzeczywistości możliwość nieskończonego podziału, czy też każdy podział znajduje swój kres na poziomie jakichś atomów czasu, są już zupełnie jałowe.

Czy więc czasowość jest rzeczywiście uniwersalną formą związku pomiędzy niebytem wydarzeń przeszłych, a bytem tak zwanej terażniejszości? Czy to, czego już nie ma, układa się zawsze w jednolitą chronologię następstwa?

Niezależnie od osiągnięć nauk matematyczno-przyrodniczych od dawna wiadomo, że wszelkie czysto spekulatywne wysiłki metafizyki, mające na celu udzielenie odpowiedzi na powyższe, graniczne pytania, są beznadziejne. Chyba właśnie dlatego recenzowaną książkę, zawierającą szereg rozpraw, a właściwie referatów, poświęconych zagadce czasowości, wygłoszonych w 1991 roku na konferencji zorganizowanej w Bonn przez Allgemeine Gesellschaft für Philosophie, możemy wziąć do ręki z większym zaufaniem, aniżeli którąś z kolejnych rozpraw metafizycznych, stawiających sobie za cel rzucenie nowego światła w mrok tytułowej zagadki. Tu możemy przynajmniej oczekiwać, że spotkamy się nie z kolejną próbą przysłówiowego porywania się przez spekulujących filozofów „z motyką na słońce”, lecz z kilkoma próbami przypomnienia bardzo ważnych, choć na pewno nigdy do końca nie rozwiązanych problemów metafizyki.

Referaty, wygłoszone w trakcie spotkania w Bonn i zamieszczone przez Baumgartnera w recenzowanym zbiorze, usystematyzowane zostały w pięciu grupach problemowych, którym odpowiada pięć części publikacji: „Czas w historii filozofii”, „Czas w fizyce”, „Czas naturalny i czas historii”, „Czas w sztuce” oraz „Czas i egzystencja”.

Część pierwszą otwiera rozprawa Hansa Posera, znanego niemieckiego filozofa, profesora Technische Universität w Berlinie, zatytułowana *Zeit und Ewigkeit. Zeitkonzepte als Orientierungswissen*. Poser, odwołując się do bogatej literatury klasycznej, stara się przypomnieć w najogólniejszym zarysie najważniejsze propozycje filozofii europejskiej, mające na celu ustalenie relacji pomiędzy ideą czasu oraz jej przeciwieństwem, bezczasową podstawą czasowości, określaną jako wieczność. Na stronie 24–25 przytacza pięć najważniejszych spośród tych propozycji, gdzie wieczność pojmuje się: jako wieczny powrót (w rozumieniu Nietzschego, ale również w starej mitologii kultur

śródziemnomorskich i dalekowschodnich), jako nieograniczone trwanie, jako oto trwające „teraz”, jeszcze nie włączony w chronologię czasu atom „tego co jest”, podstawa czasowości, jako pełna negacja wszelkiego czasu, oraz jako religijna wizja wiecznego życia w zaświatach.

Do kluczowego problemu trwania, pojmowanego w sensie beczasowej podstawy czasowości, nawiązują również dwie pozostałe rozprawki pierwszej części, poświęcone już bardziej szczegółowym rozważaniom: pierwsza, autorstwa Clausa Artura Scheiera, *Der vulgäre Zeitbegriff Heideggers und Hegels lichtscheue Macht*, dotycząca wielokrotnie już dyskutowanej w literaturze niemieckiej i jak się dziś powszechnie uważa, powierzchownej krytyki heglowskiej koncepcji czasowości, dokonanej przez Martina Heideggera w *Sein und Zeit*, oraz druga, napisana przez Thomasa M. Seebohma, *Über die vierfache Abwesenheit im Jetzt. Warum ist Husserl dort, wo ihn Derrida nicht vermutet?*, w której rozważa się analogie pomiędzy koncepcjami terażniejszości i trwania stworzonymi przez Husserla i Derridę.

Rozprawki te w jakiejś mierze uznać można za uzupełnienie pracy Posera. Do pięciu wyszczególnionych powyżej koncepcji wieczności należałoby bowiem dołączyć szóstą, bardzo ważną w historii filozofii współczesnej, a mianowicie heglowską wizję wiecznego trwania ducha. Z kolei problem beczasowej podstawy czasowości, utożsamianej z „absolutnym teraz”, zarówno w koncepcji Husserla, jak i Heideggera czy Derridy zastępowany będzie psychologicznym pojęciem tak zwanej „trwającej plamy terażniejszości”. W tym momencie spekulatywne rozważania usiłujące wyjaśnić istotę podstawy czasowości zostają jednak zastąpione psychologicznym opisem mówiącym o tym, w jaki sposób w naszej świadomości najbliższa i „nieprzebrzmiała” jeszcze przeszłość miesza się z nie dającym się od niej oddzielić elementem, określanym jako „teraz”, współtworzącym plamę tego, co trwa i jeszcze nie minęło, ale co nie daje się wyodrębnić w czystej postaci.

Husserl, tworząc swą koncepcję przemijającej, ale dającej się uchwycić jako będąca, „plamy trwania”, oraz przeciwstawianej jej chronologii wydarzeń ewidentnie minionych, w swych analizach bardzo często odwoływał się do fenomenu muzyki. Nie był on zresztą w tym względzie wyjątkiem. Muzyka, jako wyjątkowy, można by powiedzieć modelowy sposób percepcji fenomenów zmysłu słuchu, zawsze fascynowała filozofów europejskich snujących rozważania nad istotą chronologii (wystarczy tu przypomnieć chociażby Św. Augustyna, Descartesa, czy Leibniza). Do problematyki tej nawiązuje w czwartej części książki Wilhelm Büttemeyer w rozprawie *Musik in der Zeit — Zeit in der Musik*. Praca Büttemeyera, jakkolwiek włączona przez redaktora zbioru do części poświęconej analizie czasu w aspekcie estetyki, tematycznie wiąże się więc z rozważaniami podjętymi w części pierwszej przez Scheiera i Seebohma. Muzyka, jako chronologiczne następstwo fenomenów zmysłu słuchu, z punktu widzenia analizy fenomenologicznej okazuje się zjawiskiem o tyle interesującym, że konstytuują ją: po pierwsze, wrażenia zmysłu wewnętrznego przywołującego w ramach pamięci tony, które już przebrzmiały, po drugie, dźwięki, o których można orzec, że jeszcze wciąż są, czyli faktycznie ta część zjawiska, którą Husserl i Heidegger zaliczyliby do wzmiankowanej już „plamy trwania”. Odnoszone do zjawiska muzyki pytanie o możliwość tego, że owo zjawisko w ogóle *jest* (*jest* należy w tym wypadku rozumieć jako przeciwstawne do *było* lub *będzie*), umożliwia wyeksponowanie problemu wzajemnej relacji czasu jako chronologii, oraz podstawy czasowości jako trwania, w o wiele ostrzejszej formie, aniżeli by mogłoby to mieć miejsce na przykład przy odwoływaniu się do zjawisk postrzeganych wzrokowo, w przypadku których zmiana poprzedniego stanu ich własności i nadejście następnego w

krótkich okresach czasu mogą być w ogóle trudno postrzegalne. Rozprawka Büttemeyera, której tytuł w tłumaczeniu na polski brzmi: „Muzyka w czasie — czas w muzyce” jest jednak nie tyle próbą jakiegoś nowego oświelenia problemu chronologicznych podstaw procesu percepcji muzyki, co raczej krótkim zarysem historyczno-filozoficznym: Büttemeyer odwołuje się tu do poglądów klasyków filozofii: Św. Augustyna, Franco von Köln, Johanesa de Maris, Descartesa, Cohena, Kanta, Hegla, Schopenhauera, równocześnie zaś przytacza refleksje wielkich kompozytorów: Beethovena, Webera, Schumanna czy Schönberga.

Na drugą część zbioru, poświęconą problemowi czasu w aspekcie fizyki, składają się dwie rozprawki: Wolfganga Depperta, fizyka teoretycznego, privatdocenta na Uniwersytecie w Kolonii, zatytułowana *Die Alleinherrschaft der physikalischen Zeit ist abzuschaffen, um Freiraum für neue naturwissenschaftliche Forschungen zu gewinnen*, oraz Manfreda Stöckera, filozofa z Uniwersytetu w Kilonii *Ereignistransformationen. Relativierungen des Zeitbegriffs in der Physik des 20. Jahrhunderts*.

Biorąc pod uwagę ogrom tego aspektu problemu czasu, dwie wzmiankowane rozprawki prezentują go w recenzowanym zbiorze w stopniu raczej symbolicznym, mimo to, ze względu na swój popularnonaukowy charakter, z całą pewnością pasują do koncepcji redakcyjnej Baumgartnera.

Jak zaznaczyliśmy, recenzowany zbiór rozpraw nie rości sobie pretensji do tego, ażeby poprzez zająbanie się problematyki zawartej w poszczególnych rozprawach dostarczyć jakiejś zwartej rekonstrukcji całokształtu filozoficznego problemu czasowości: czy to w sensie podręcznikowym, czy w sensie prezentacji historycznej. Atutem pięknie wydanej książki jest przede wszystkim jej przystępność: nie chodzi tu o jakieś zawite, spekulatywne analizy, ale po prostu o przypomnienie kilku bardzo ważnych pytań filozoficznych, które z całą pewnością nie powinny popaść w zapomnienie, nawet jeśli próby udzielenia na nie ostatecznych odpowiedzi okazałyby się nieosiągalne.

Gdy zaś idzie o wypełnienie tego ostatniego, zawsze przecież aktualnego zadania, zbiorów, będący owocem bońskiego spotkania niemieckich filozofów, kulturologów i przyrodznawców, z całą pewnością odgrywa bardzo pozytywną rolę.

Mirostław Żelazny

ADOLF E. SZOŁTYSEK: *Metafizyczność języka*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 1992, ss. 164.

Recenzowana książka Adolfa E. Szoltyśka *Metafizyczność języka* może być uważana za rozprawę z zakresu filozofii Absolutu. „Jeżeli badacz — pisze Autor — formułujący system fundamentalny w zakresie filozofii lub nauki, w ramach przyjętych aksjomatów pośrednio lub bezpośrednio nie zakłada istnienia Absolutu lub w ramach tez wieńczących system nie dochodzi do tej konstatacji, to z góry można przyjąć, iż skonstruowany system zawiera aporie czy wręcz jest zanurzony w przestrzeni absurdu” (s. 141).

Specyfika recenzowanej monografii polega na dramatycznym poszukiwaniu substratu metafizyki oraz fizyki i nauk formalnych. Substrat ten zaś upatruje w teorii Jedni tzw. „języka transcendentnego”, czyli w henologii.

Filozofia profesora A. E. Szoltyśka stoi na zbiegu wielu różnych kierunków filozoficznych i wielu metod filozofowania, nie tracąc jednak przez to swej odrębności i tożsamości; Autor strzeże troskliwie swoich najgłębszych intuicji, wypracowując swoiste

narzędzia badawcze oraz język przedmiotowy. Przy czym jest ta filozofia, od początku do końca, myśleniem o Absolutcie. Odkrywanie absolutu zdaje się być podstawowym motywem filozofowania Autora, a teoria, która powstała jako wynik takiego myślenia, ma charakter filozofii Absolutu; ma na celu przewyżczenie jednostronności filozofii bytu poznawanego i filozofii bytu poznającego, łącząc je ze sobą, jako strony refleksji filozoficznej. Tę jedność odnajduje z perspektywy swej zasady — z perspektywy Absolutu, a więc Boga, który jest tu pojęty jako principium zarówno bycia jak i poznania.

Taki obraz filozofii A. E. Szołtyska przekazuje *Metafizyczność języka*. Rozprawa ta jest próbą dotarcia do transcendentalnych obiektów, determinujących jedność myśli, języka i bytu. Autor ujawnia „inferencyjną równoważność” świata faktów oraz świata mentalnego: podłożem zarówno myśli, jak i świata rzeczy jest „język transcendentalny”. To on stanowi inteligibilny substrat bytu realnego i bytu mentalnego. „Język transcendentalny” w omawianej pozycji jest rozumiany jako wygenerowany z Absolutu i przez Absolut. Zgodnie z koncepcją zaprezentowaną przez Autora w *Metafizyczności języka*, ów „język” stanowi odpowiednik Słowa — Logosu z Prologu Ewangelii św. Jana, jak i platońskich idei — tym samym cała praca staje się (zgodnie z zamierzeniem Autora) komentarzem do nauki Platona i Jana Ewangelisty.

Celem A. E. Szołtyska, w omawianym traktacie, jest „uwyrażnienie tezy, iż ontologia języka jest równoważna ontologii bytu oraz ontologii myśli” (s. 15). Treść książki — złożona z trzech rozdziałów — podporządkowana jest ukazaniu i uzasadnieniu tej tezy.

Rozdział I: „Henologia języka transcendentalnego” zawiera trzy paragrafy (1) „Byt – myśl – język jako trójwymiar Jedni”, (2) „Język transcendentalny a język uniwersalny w świetle nauk matematyczno-przyrodniczych”, (3) „Transcendentalna przestrzeń aksjomatów”. Rozdział ten ukazuje na tle dwóch — zdaniem Autora całkowicie rozłącznych — nurtów filozofowania, platońskiego i arystotelesowskiego, opcję metafizyczną Autora. Wypowiada się tu tezy odnoszące się do Jedni, a więc tezy henologiczne. „Język transcendentalny”, wygenerowany z Absolutu i przez Absolut stanowi, zdaniem A. E. Szołtyska, inteligibilny substrat zaistnienia konkretnej konfiguracji faktów — świata realnego, jak i ludzkiej myśli — świata mentalnego. Autor wyróżnia w tym „języku”: logiczną przestrzeń transcendentalną (matematyczno-logiczną) i niezmiennie obiekty transcendentalne, których konfiguracja uwarunkowana jest transcendentalną „gramatyką” — prawami logicznymi. Ta konfiguracja „zanurzona” w czasie uzyskuje status faktów realnego świata. Pierwotny, zdaniem A. E. Szołtyska, jest oczywiście świat niezmiennych i istniejących (jak pisze Autor, wiecznie terażniejszościowych) obiektów transcendentalnych, wtórny — świat zmiennych, stających się faktów: „Czasowe ZAISTNIENIE w świecie konfiguracji faktów determinowane jest aczasowym ISTNIENIEM konfiguracji obiektów”.

Rozdział II: „Czysto duchowe przeżycie a przestrzeń kulturowa”, zawiera dwa paragrafy (1) „Ontyczny status Władz zmysłowo-umysłowych Ja-człowieka”, (2) „Przestrzeń kulturowa jako przestrzeń absurdu”, Autor przeciwstawia czysto duchowe przeżycie — przestrzeni kulturowej. Ta ostatnia ukazana jest jako radykalne przeciwieństwo języka transcendentalnego: język transcendentalny pochodzi od Absolutu (z boskiej kreacji), przestrzeń kulturowa od człowieka (z kreatywności ludzkiej): „Świat ujmowany z perspektywy Absolutu przyjmując postać harmonii niezmienników języka transcendentalnego, natomiast analizowany pod kątem człowieka (w przypadku ujęcia w nawias struktury niezmienników), jawi się jako świat absurdu — tym bardziej oczywistego, im grubszą powłoką tworców przestrzeni kulturowej jest zasłonięty.” (s. 9) Wedle A. Szołtyska na przestrzeń kulturową składają się psychospołeczne mechanizmy konstytuujące

świadomość zbiorową poszczególnych wspólnot, a jej istotę stanowi „ontyczna” ułuda: „Jądro przestrzeni kulturowej stanowi mit (będący konsekwencją urojonych potrzeb), przybierający różne upostaciowienia”. (s. 147)

Rozdział III: „Ontologia języka” zawiera cztery paragrafy: (1) „Ontyczno-epistemiczne determinanty języka”, (2) „Ontyczny status formy noematycznej”, (3) „Trychotomiczna jedność języka”, (4) „Język a myślenie lingwistyczne w świetle hipotezy dwóch tablic”. Rozdział ten jest miejscem, w którym A. E. Szołtysek zdecydowanie dystansuje się wobec tezy Arystotelesa, o zmysłowym pochodzeniu wiedzy, rysując własną koncepcję poznania. Autor omawianej monografii, przyjmuje, że człowieka konstituują dwie (nie jedna jak np. u Locke’a) tablice: sensualna i mentalna: „w nowo narodzonym dziecku są wkomponowane dwie tablice: 1) pusta tablica sensualna, na której zapisywane i gromadzone są empiryczne doświadczenia — wedle reguł indukcyjnych; 2) niepusta tablica mentalna, osadzona w duszy Ja-człowieka, na której zapisana jest tautologiczna konfiguracja praw czystego rozumu — wedle reguł dedukcyjnych”. (s. 132) Ta druga ma charakter duchowy i jest pierwotna wobec pierwszej, która wynika z biologicznego kodu genetycznego. Tablica sensualna jest podstawą konstituowania myślenia sensualnego, natomiast tablica mentalna — myślenia mentalnego, a medium, które łączy obie tablice jest, wedle A. E. Szołtyśka, myślenie lingwistyczne, równoważne świadomości.

W rozdziale trzecim podejmuje też Autor polemikę ze współczesnymi lingwistycznymi ujęciami języka. W *Metafizyczności języka* twierdzi się, że myślenie lingwistyczne jest znakowaniem obiektów transcendentálnych lub obiektów świata realnego. Znak językowy jest tu (za de Saussurem) pojęty jako diada: pojęcie — obraz akustyczny. Ze skończonej liczby pojęć i skończonej liczby reguł języka naturalnego powstają zdania (zgodnie z przywołaną przez Autora, tezą Chomsky’ego). Gramatyka gwarantuje zdaniu syntaktyczną poprawność, ale nie daje możliwości badania jego sensowności. Według Autora jest to możliwe dopiero w oparciu o określoną ontologię.

A. E. Szołtysek nazywa swoją filozofię henologią, pojętą jako teoria Trój-Jedni: języka transcendentálnego, świata realnego i ludzkiej myśli (w ten sposób mamy określone trzy elementy trójkąta platońskiego: idei, świata i duszy). Filozofia Absolutu, z punktu widzenia swego początku, poszukuje jedności *metheksis* (uczestnictwa świata realnego w świecie absolutnym, a mówiąc językiem A. E. Szołtyśka — uczestnictwa czasowo zaistniałych faktów w świecie aczasowych, istniejących obiektów) i *anamnesis* (poznania na drodze odprzypominania, w języku Autora — odczytywania tego, co wpisane w tablice duchową). Tak i w *Metafizyczności...* teza ontologiczna głosi, że „z języka transcendentálnego wygenerowana jest ontologia bytu poznającego \bar{O} oraz ontologia bytu poznawczego \bar{O} ”. W jego ujęciu „ogólno-logiczna zasada trój-jedni, wyznacza relację trójargumentową, gdzie argumentami trójki są: świat realny [...], ludzka myśl [...] oraz język transcendentálny [...]. Relacja ta jest funkcją, a trzeci element — wartością.” (s. 157); z henologii języka transcendentálnego wyprowadzona jest ontologia bytu poznającego i ontologia bytu poznawanego. Obie ontologie tworzą więc — w ujęciu A. E. Szołtyśka — komplementarną diadę. Diadcyczne rozszczepienie Jedni (*hen*) sprowadza się, w omawianej koncepcji, do partycypacji obu ontologii w henologii. Tym samym omawiana koncepcja spełnia warunek filozofii Absolutu; warunek łączenia problemu ontologicznego i transcendentálnego.

Zapytajmy Autora o możliwość prawdziwego poznania. Jeśli jest ono możliwe, zdaniem A. E. Szołtyśka, to z pewnością nie w oparciu o zmysłowość. Wydaje się, że wiedza (*episteme*) w rozumieniu Autora *Metafizyczności języka* zakłada coś w rodzaju podwójnej relacji zwrotnej: (1) poznającego podmiotu z obiektami transcendentálnymi

— mowa tu o mentalnym wglądzie w obiekty transcendentalne, (2) bytów realnych (*resp.* faktów fizycznych) z obiektami transcendentalnymi — jak twierdzi Autor: fakty fizyczne (wraz z ich własnościami) pojawiają się wraz z zanurzeniem konfiguracji obiektów transcendentalnych w fizycznym czasie. Warunkiem wiedzy jest tożsamość obu stron. Teza epistemologiczna Autora głosi, że myśl jest obrazem faktu, fakt zaś jest ujmowany w pojęciach tak, że nie ma różnicy pomiędzy ujęciem faktu względem ujęcia myśli (tu Autor odwołuje się do krytyki Kanta dotyczącej ontologicznego dowodu na istnienie Boga); myślenie lingwistyczne (pojęciowe) nie jest w stanie wyrazić istnienia. A. E. Szoltysek twierdzi, że desygnatem zdania jest istnienie lub nieistnienie, czemu na poziomie logicznym odpowiada prawda lub fałsz.

Oryginalność recenzowanej monografii ujawnia się w tezach: henologicznej, ontologicznej, epistemologicznej i lingwistycznej. Tezy te, a tym samym i cała rozprawa (zapisana metodą aksjomatyczną), są niewątpliwie prowokujące, a ich właściwe odczytanie zależy od fundamentalnego rozstrzygnięcia: co przyjmuje się za rzeczywiście rzeczywiste (*ontos on*) — myśl A. E. Szoltyśki wynika z przyjęcia koncepcji bytu Platona (to, co rzeczywiście rzeczywiste, to świat idei). Treść książki z jednej strony jest mocno osadzona w tym, co dałoby się nazwać „mistycznym absolutyzmem”, z drugiej strony we współczesnym przyrodoznawstwie, podstawach matematyki, logiki i lingwistyki, co powoduje, że jest pouczająca.

Katarzyna Niebrój

Nowa seria autobiogramów

W latach 1984–1989 „Ruch Filozoficzny” opublikował serię autobiogramów polskich samodzielnych pracowników naukowych i dydaktyczno-naukowych działających — przynajmniej częściowo — w dziedzinie filozofii i logiki. Seria objęła 97 osób. Obecnie Redakcja Przystępuje do publikacji drugiej serii autobiogramów. Dążymy do tego, by objęci nią zostali wszyscy współcześni filozofowie i logicy polscy mający tytuł profesora lub stopień doktora habilitowanego, a także ci uczeni, których tylko część twórczości należy do tych dyscyplin. Mając to na względzie zwracamy się z prośbą o poparcie naszej inicjatywy i przesłanie nam swych autobiogramów. Osoby, których autobiogramy znalazły się w pierwszej serii, mogą obecnie nadać uzupełnienia aktualizujące informacje.

Jak poprzednio, autobiogram winien składać się z dwóch części:

- 1) krótkiej autobiografii obejmującej około 2 stron maszynopisu na podwójnej interlinii oraz
- 2) bibliografii wydanych prac.

Ad 1) W autobiografii prosimy uwzględnić następujące elementy: imię i nazwisko, datę i miejsce urodzenia, przebieg studiów, najważniejszych nauczycieli filozofii i logiki, daty uzyskania stopnia i tytułu profesora, tytuł pracy doktorskiej i nazwisko promotora, tytuł rozprawy habilitacyjnej, przebieg pracy zawodowej z wymienieniem obecnego miejsca pracy oraz zajmowanych stanowisk i pełnionych funkcji, udział w pracach towarzystw naukowych, globalne kierunki zainteresowań i krótką globalną charakterystykę własnej twórczości naukowej. Autobiografia może ponadto zawierać inne informacje według uznania autora. Prosimy o formułowanie autobiografii w trzeciej osobie liczby pojedynczej.

Ad 2) Bibliografię należy podzielić na następujące działy:

- a) monografie, studia i rozprawy,
- b) artykuły i komunikaty naukowe,
- c) skrypty i podręczniki,
- d) inne opracowania,
- e) przekłady,
- f) prace redaktorskie.

W każdym dziale pozycje winny być ułożone chronologicznie i ponumerowane. Prosimy o uwzględnienie następujących wzorów not bibliograficznych:

1. *Jedynkowe systemy aksjomatyczne*, TNT Toruń 1964, ss. 75.
2. *Singular Propositions*, Mind 1960, vol. LXIX no 276, s. 534–543.
3. *Próba formalizacji pojęcia homologii* [w:] *Rozprawy filozoficzne*, Prace Wydziału Filol.-Filoz. Towarzystwa Naukowego w Toruniu, Toruń 1968, t. XXI z. 2, s. 85–104.

Redaktor

prof. dr hab. Leon Gumański

Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

Barbara Markiewicz

POSIEDZENIE PREZYDIUM ZARZĄDU GŁÓWNEGO PTF

W dniu 18 maja 1994 roku odbyło się posiedzenie Prezydium Zarządu Głównego PTF w następującym składzie: prof. W. Stróżewski, prof. W. Krajewski, prof. A. Półtański oraz sekretarz naukowy PTF prof. B. Markiewicz. Posiedzenie zostało poświęcone kwestiom finansowym związanym z podpisaniem z Komitetem Badań Naukowych umowy o dofinansowanie działalności naukowej PTF.

Tylko część propozycji przedstawionych w planach Oddziałów została przez KBN uwzględniona, na ogół również przeznaczono na ich realizację mniejsze od planowanych sumy. W roku bieżącym na działalność naukową PTF otrzymał od Komitetu Badań Naukowych łącznie 340 mln zł. Z tego:

- 1) na działalność wydawniczą: publikacja „Ruchu Filozoficznego” – 180 mln zł;
- 2) na konferencję organizowaną przez Oddział PTF w Katowicach pt. „Rozum i intuicja” – 25 mln zł;
- 3) na konferencję organizowaną przez Sekcję Etyki pt. „Programy i podręczniki do etyki dla szkół średnich” – 25 mln zł;
- 4) na dofinansowanie konferencji organizowanej przez prof. Garewicza pt. „Stan badań nad filozofią niemiecką w Polsce” – 30 mln zł;
- 5) na działalność odczytową w Oddziałach – 80 mln zł.

Sumę przeznaczoną na odczyty Prezydium rozdzieliło, stosownie do złożonych przez Oddziały planów, w sposób następujący:

- 1) wszystkie Oddziały (także Sekcja Etyki) otrzymują po 3 mln zł;
- 2) oprócz tego Oddział Warszawski w związku z planowaną sesją z okazji 50-lecia Powstania Warszawskiego i 100-lecia śmierci Augusta Cieszkowskiego otrzymuje 22 mln zł; dodatkowo na zaplanowane odczyty Oddział Wrocławski otrzymuje 7 mln zł, a Oddział w Gdańsku 1 mln zł; Oddział w Lublinie otrzymuje 10 mln zł na opłacenie odczytów w ramach planowanych konferencji. Pozostałe 4 mln zł pozostaje w gestii Zarządu Głównego PTF.

Prezydium Zarządu Głównego PTF postanowiło raz jeszcze przypomnieć władzom Oddziałów o konieczności terminowego rozliczania się z pieniędzy przyznanych przez KBN. W tym roku umowa z KBN zostałaby podpisana prawie miesiąc wcześniej gdyby Oddział Lubelski nadesłał w terminie finansowaną przez KBN książkę.

Sekretariat ZG PTF został zobowiązany do pisemnego zawiadomienia poszczególnych Oddziałów o wysokości przypadającego na nie dofinansowania oraz sposobu jego wykorzystania i rozliczenia.

NOWY ODZIAŁ PTF

W oparciu o decyzję Walnego Zgromadzenia Delegatów wyrażającą zgodę na otwarcie Oddziału PTF w Olsztynie, 13.04.1994 r. w siedzibie Studium Nauk Społecznych AR-T w Olsztynie odbyło się inauguracyjne zebranie członków Oddziału. W posiedzeniu uczestniczył członek ZG PTF dr hab. Ryszard Jadczak, który otworzył i poprowadził zebranie, przedstawiając na wstępie zasadnicze kierunki i formy działania PTF. Następnie zgodnie z wymogami Statutu wybrano Komisję Skrutacyjną w składzie: mgr Czesław Pazena oraz mgr Bogdan Radzicki oraz odbyły się tajne wybory do Zarządu Oddziału i Komisji Rewizyjnej. W ich wyniku wyłoniono Zarząd Oddziału w składzie:

prof. dr hab. Zbigniew Hull (AR-T Olsztyn) – przewodniczący,

dr Witold Tulibacki (AR-T Olsztyn) – sekretarz,

mgr Danuta Radziszewska-Szczepaniak (WSP Olsztyn) – skarbnik,

oraz Komisję Rewizyjną w składzie:

mgr Mieczysław Jagłowski i mgr Janusz Filipkowski.

Adres Oddziału:

Studium Nauk Społecznych Akademii Rolniczo-Technicznej

ul. K. Obitza 2

10-725 Olsztyn-Kortowo II

Przegląd czasopism

Zestawił W. Mincer

I

American Philosophical Quarterly, 31: 1994 nr 1. ROONEY PH.: Recent work in feminist discussions of reason; CHRISTIANO TH.: The incoherence of Hobbesian justifications of the state; WINFIELD R. D.: The individuality of art and the collapse of metaphysical aesthetics; GELLMAN J. I.: Experiencing God's infinity; SEHON S. R.: Teleology and the nature of mental states; SMILANSKY S.: On practicing what we preach; MERRICKS T.: A new objection to *a priori* arguments for dualism.

II

Anuario Filosófico [wyd.] Universidad de Navarra, 26:1993 nr 1-3. BERCIANO M.: Heidegger, Vattimo y la deconstrucción (nr 1); CORAZÓN R.: Naturaleza de las ideas innatas cartesianas (nr 1); GRIMALDI N.: Esperanza y desesperanza de la razón en Kant (nr 1); ILLANES J. L.: La historia entre el nihilismo y la afirmación del sentido (nr 1); ODERO J. M.: El estatuto epistemológico de la fe. Un diálogo con Kant (nr 1); CUYPERS S.: Hacia una concepción no atomista de la identidad personal (nr 2); MARTIN CH. F. J.: Tomás de Aquino y la identidad personal (nr 2); LÓPEZ DE SANTAMARIA P.: „Pienso, luego no existo”: La constitución del sujeto en Wittgenstein (nr 2); VIGO A.: Persona, hábito y tiempo. La constitución de la identidad personal (nr 2); INCIARTE F.: La identidad del sujeto individual según Aristóteles (nr 2); ELÓSEGUI M.: El descubrimiento del yo según David Hume (nr 2); FINKE S. R. S.: Husserl y las aporías de la intersubjetividad (nr 2); INNERARITY D.: Convivir con la inidentidad (nr 2); CHOZA J.: Las máscaras del sí mismo (nr 2); AYMERICH I.: Identidad individual y personalidad jurídica (nr 2); SIMPOSIO sobre la mujer en la edad media (nr

3); MARTIN J. T.: Causalidad y entendimiento agente (nr 3); MIRALBELL I.: Una mirada al ocaso del medievo y a los albores de la modernidad (nr 3); POLO L.: Libertas transcendentalis (nr 3); VILARNOVO A.: Objetivo y subjetivo: hermenéutica de la ciencia (nr 3).

Anuario Filosófico [wyd.] Universidad de Navarra, 27:1994 nr 1. MELENDO T.: Metafísica de la dignidad humana; ARREGUI J. V.: La importancia de ser humano; FERRER U.: La persona y su cuerpo. El valor de la vida humana; SPAEMANN R.: La inviolabilidad de la vida humana; BARCO J. L. del: La seducción militar; JUNCOSA A.: El diagnóstico prenatal: problemática ética; HERRANZ G.: Ética de las intervenciones sobre el embrión preimplantado.

III

Dialectica, 27:1993 nr 2-4. FERNAND BRUNNER (1920-1991) (nr 2/3); ROUSSEAU N.: Fernand Brunner, professeur (nr 2/3); LADRIÈRE J.: Métaphysique et mystique (nr 2/3); MURALT A. de: La causalité aristotélicienne et la structure de pensée scotiste (nr 2/3); GILLET E., GOCHET P.: La logique de la connaissance. Le problème de l'omniscience logique (nr 2/3); FØLLESDAL D.: La notion d'intentionnalité chez Husserl (nr 2/3); LAUENER H.: Bemerkungen zur Deutung von Gödels Unentscheidbarkeitstheorem (nr 2/3); BOSS G.: Le sonde d'une poétique philosophique (Les rêves de Descartes); PEÑA L.: Le choix de Dieu et le principe du meilleur (nr 2/3); SCHULTHESS D.: Psychologie et épistémologie de la croyance selon Hume (nr 2/3); RIVIER D.: L'espace et le temps de la physique contemporaine (nr 2/3). STACHOWIAK H.: Zur Pragmatik kognitiver Prozesse (nr 4); SZAMOSI G.: Naturalizing the Copenhagen interpretation (nr 4); DURAN J.,

DOELL R.: Naturalized epistemology, connectionism and biology (nr 4).

Dialectica, 48:1994 nr 1. LISTON M.: How abstract objects strike us; HERNÁNDEZ-IGLESIAS M.: Incommensurability without dogmas; NIELSEN K.: Broad's conception of critical and speculative philosophy; VAHID H.: Origin, subsequent history and necessity.

IV

Filosofia, 43:1992 nr 1-3. CIANCIO C.: In memoria di Luigi Pareyson (nr 1); GALLINO G.: L'ironia e il soggetto nascosto (nr 1); GONZI A.: Fondazione, creazione e creazione artistica in Sartre (nr 1); GREBLO E.: Filosofi della tradizione nascosta. Filosofia e cultura ebraica (nr 1); GUILLAUME E.: La Théorie de la relativité et le temps universel (nr 1); MATHIEU V.: Manifesto di un movimento ermeneutico universale (nr 2); GALLINO G.: La conciliazione estetica e l'etica (nr 2); BOTTANI L.: Malinconia e nichilismo - I. Dalla ferita mortale alla ricomposizione dell'infranto (nr 2); MATHIEU V.: L'attualismo di Gentile e la morte dell'arte (nr 3); GALLINO G.: La forma e il limite (nr 3); NOSARI S.: L'inno della perla: una riposta al problema gnostico (nr 3); RIZZA A.: La posizione storiografica del pensiero di Carlo Mazzantini (nr 3).

Filosofia, 44:1993 nr 1-3. POSSENTI V.: Sull'essenza del nichilismo teoretico e la „morte della metafisica” (nr 1); GALLINO G.: La poetica dell'ironia (nr 1); AIMONETTO I.: Il teorema di incompletezza di Goedel (nr 1); SONCINI U.: Critica al monismo metafisico neoparmenideo di Severino (nr 1); DEREGIBUS A.: Pascal e Spinoza: etica religiosa ed eticità della metafisica (nr 2); GALLINO G.: Ironia e allegoria (nr 2); DELCO A.: Circonstanze. Michel Serres e la questione del tempo (nr 2); ANTONIELLI D'OULX B.: La filosofia della medicina di Viktor von Weizsäcker (nr 2); FERRETTI S.: Eternità e tempo in Plotino (nr 3); GALLINO G.: Lo spirito di serietà e l'ironia (nr 3); LOTITO L.: Le radici romantiche della simbolica di Otto Weininger (nr 3); MORPURGO-TAGLIABUE G.: Ambiguità e Semiosi (nr 3); PALLAVIDINI R.: Estetica e politica in Rousseau: il sentimento come movente di critica al modello sociale del *Bourgeois* (nr 3).

V

Filosofia Oggi, 15:1992 nr 1, 3-4. CATURELLI A.: Il nuovo mondo riscoperto (nr 1);

GIOULI V.: La contribution de la pensée proclusienne sur le problème de la matière chez Berkeley (nr 1); MASSET P.: Que suis-je? qui suis-je? que sommes-nous? De Ricoeur à St. Jean de la Croix (nr 1); BOTTANI L.: Simbolo e linguaggio in Paul Ricoeur (nr 1); FILIPPI S.: K.O. Apel: kantismo e interpretación de la ética aristotélica (nr 1); ROSTENNE P.: L'être, épreuve de la pensée (I) (nr 3); DEREGIBUS A.: Pascal e Descartes (nr 3); STELLA V.: La filosofia nella storiografia dei problemi estetici (nr 3); OTTONELLO P. P.: Gentile, la religione come morale assoluta (nr 3); SANCIPRIANO M.: L'intenzione comunicativa (nr 3); RASCHINI M. A.: Cultura e vita: un circolo vizioso (nr 4); CASULA M.: Vives e il problema dell'Europa (nr 4); LOMBARDO M. G.: L'analogia fra competenza trascendentale e fondamento trascendentale nella Dialettica di Schlegel (nr 4); ROSSI R.: Lineamenti per una filosofia dell'intersoggettività (II) (nr 4); TRIGEAUD J. M.: „Humanisme de la liberté” dans la perspective de l'humanisme legazien (nr 4).

Filosofia Oggi, 16:1993 nr 2/4. RASCHINI M. A.: Empirismo spirituale e spirito di rinnovamento; ROSTENNE P.: Pourquoi la vérité „catholique” plutôt que la vérité „chrétienne” de l'homme; STELLA V.: Benedetto Croce; POZZO G. M.: Premesse vichiane per una metafisica dell'azione; ZEKIYAN B.L.: Les identités polyvalentes et Sergueï Paradžanov; DE FAVERI F.: Herder e l'estetica ontologica; SALVAGGIO S. A.: Liberté et détermination: un humanisme extra-religieux? A propos du très jeune Marx; FACCO M. L.: Il carteggio Gilson-Maritain: metafisica e testimonianza; ROSSI R.: Lineamenti per una filosofia dell'intersoggettività (III); RAMOS A.: Kant as precursor of liberationist hermeneutics; ZANONI S.: Bibliografia degli scritti di M. T. Antonelli.

Filosofia Oggi, 17:1994 nr 1. RASCHINI M. A.: L'Archipelago e la dialettica dell'integrazione; ROSTENNE P.: Histoire et histoire (I); CABAN-ILLAS R.B.: Influencia y critica de la doctrina aristotélica de la esclavitud natural en el debate sobre los derechos de los indios del siglo XVII; POZZO G. M.: Gentiliana; STELLA V.: Ricordo di Rosario Assunto; CATURELLI A.: Stanislav Ladusans; LORENZELLI V.: Unità del sapere e unità dell'uomo; RASCHINI M.A.: L'Archipelago e l'Europa; MARCHESE U.: Il dubbio dell'economista; VALLEGA A.: Scienze della natura e scienze sociali: verso la comunicazione; GERMINALE T.: Ricerca e assistenza convergono nell'antropologia; SPIAZZI R.:

L'Europa fra scienza, teologia e nichilismo;
CAVALLERI G.: L'utilizzazione metafisica
dei risultati dell'astrofisica.

M.: Is an agreement an exchange of promises?
(nr 12).

VI

Journal of Philosophical Logic, 23:1994
nr 1-3. EDELBERG W.: Propositions, cir-
cumstances, objects (nr 1); HORTY J. F.:
Moral dilemmas and nonmonotonic logic (nr
1); CHELLAS B.F., SEGERBERG K.: Modal
logics with the MacIntosh rule (nr 1); WIL-
LIAMSON T.: Non-genuine MacIntosh logics
(nr 1); KUTSCHERA F. von: Global super-
venience and belief (nr 1); BRADY R. T.:
Rules in relevant logic - I: Semantic clas-
sification (nr 2); BEALER G.: Property theory:
the type-free approach v. the Church approach
(nr 2); WISNIEWSKI A.: Erotetic implications
(nr 2); REYNOLDS M.: Axiomatisation and
decidability of *F* and *P* in cyclical time (nr
2); DEMOPOULOS W.: Frege and the rigori-
zation of analysis (nr 3); READ S.: Formal
and material consequence (nr 3); GROEN-
EVELD W.: Dynamic semantics and circular
propositions (nr 3); LEHMANN S.: Strict
Fregean free logic (nr 3).

VII

The Journal of Philosophy, 90:1993 nr
5-10, 12. SKYRMS B.: Logical atoms and
combinatorial possibility (nr 5); MELLOR D.
H.: How to believe a conditional (nr 5);
MITCHELL S. D.: Dispositions or etiologies?
A comment on Bigelow and Pargetter (nr 5);
WEBB M. O.: Why I know about as much
as you: a reply to Hardwig (nr 5); WILSON
C.: On some alleged limitations to moral
endeavor (nr 6); CLARK A.: Mice, shrews,
and misrepresentation (nr 6); ANDERSON
D. L.: What is the model-theoretic argument?
(nr 6); BERGSTRÖM L.: Quine, underdeter-
mination, and skepticism (nr 7); MORREALL
J.: Fear without belief (nr 7); KINGWELL
M.: Is it rational to be polite? (nr 8); OHLS-
SON R.: Who can accept moral dilemmas?
(nr 8); HECK R. G. Jnr., STANLEY J.: Reply
to Hintikka and Sandu: Frege and second-order
logic (nr 8); RORTY R.: Putnam and the
relativist menace (nr 9); STONE J.: Cogito
ergo sum (nr 9); MARTLAND T. R.: An
inquiry into religion's empty world (nr 9);
LEMONS N. M.: Higher goods and the myth
of Tithonus (nr 9); KITCHER PH.: The evolu-
tion of human altruism (nr 10); LAMB J. W.:
Evaluative compatibilism and the principle of
alternate possibilities (nr 10); SOSA E.: Put-
nam's pragmatic realism (nr 12); GILBERT

VIII

Journal of the History of Ideas*, 55:1994
nr 1-2. LATZER M.: Leibniz's conception of
metaphysical evil (nr 1); ZEBROWSKI M.
K.: Richard Price: British Platonist of the
eighteenth century (nr 1); PETERFREUND
S.: Scientific models in optics: from metaphor
to metonymy and back (nr 1); FIDLER G.
C.: On Jean-Marie Guyau, immoraliste (nr 1);
FUNKENSTEIN A.: The polytheism of Wil-
liam James (nr 1); FULTON A.: Apostles of
Sartre: advocates of early sartreanism in
American philosophy (nr 1); WELLS H.: The
philosophical Michael Oakeshott (nr 1); COH-
EN I. B.: Harrington and Harvey: a theory
of the state based on the new physiology (nr
2); GORHAM G.: Mind-body dualism and the
Harvey-Descartes controversy (nr 2); MULLI-
GAN L.: Robert Boyle. „Right reason” and
the meaning of metaphor (nr 2); COTKIN G.:
Middle-ground pragmatists: the popularization
of philosophy in American culture (nr 2).

IX

**Revue Philosophique de la France et de
l'Étranger**, 119:1994 nr 1. Spinoza: BAR-
TUSCHAT W.: Remarques sur la position 1
de la cinquième partie de l'*Étique*; BEYSSA-
DE J. M.: Sur le mode infini médiat dans
l'attribut de la pensée; MATHERON .: La
vie éternelle et le corps selon Spinoza; MIG-
NINI F.: *Sub specie aeternitatis*; MOREAU
P. F.: Métaphysique de la gloire; TOTARO
G.: *Acquiescentia* dans la cinquième partie de
l'*Étique*.

X

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 84:1993
nr 1-4. RIVA F.: Il Gaetano e l'ente „primum
cognitum” (nr 1); MARINI S.: Il problema
del „dovere” nel pensiero di Moritz Schlick
e di Ludwig Wittgenstein (nr 1); MANCINI
S.: Per una interpretazione fenomenologica di
Jonas (nr 1); RIVETTI BARBO F.: Prove
elénchiche reattive alla immaterialità dell'ani-
ma (nr 1); MANGIAGALLI M.: Il senso di
presenza e la concezione post-fenomenistica
dell'essere (Il problema di una semantizzazione
elementare dell'essere) (nr 1); REALE G.:
Struttura paradigmatica e dimensione epocale
della metafisica di Aristotele. „Henologia” e
„ontologia” a confronto (nr 2/4); VIGNA C.:

Semantizzazione dell'essere e principio di non contraddizione. Sul libro „Gamma” della *Metafisica* di Aristotele (nr 2/4); MELCHIORRE V.: L'analogia in Aristotele (nr 2/4); BERTI E.: La *Metafisica* di Aristotele: „onto-teologia” o „filosofia prima”? (nr 2/4); MIGNUCCI M.: In margine al concetto di forma nella *Metafisica* di Aristotele (nr 2/4); KRÄMER H.: La *noesis noeseos* e la sua posizione nella *Metafisica* di Aristotele (nr 2/4); NATALI C.: Attività di Dio e attività dell'uomo nella *Metafisica* di Aristotele (nr 2/4); SZLEZÁK TH. A.: La prosecuzione di spunti platonici nella *Metafisica* di Aristotele (nr 2/4); ROSSITTO C.: La dialettica e il suo ruolo nella *Metafisica* di Aristotele (nr 2/4); BOS A.P.: La *Metafisica* di Aristotele alla luce del trattato *De Mundo* (nr 2/4); RUGGIU L.: Rapporti fra la *Metafisica* e la *Fisica* di Aristotele (nr 2/4); MIGLIORI M.: Rapporti fra la *Metafisica* e il

De generatione et corruptione di Aristotele (nr 2/4); CASSIN B.: Il senso di „Gamma”. La strategia di Aristotele contro i Presocratici in *Metafisica* IV (nr 2/4); GIANNANTONI G.: Socrate nella *Metafisica* di Aristotele (nr 2/4); GHISALBERTI A.: Percorsi significativi della *Metafisica* di Aristotele nel Medioevo (nr 2/4); VERRA V.: Hegel e la lettura logico-speculativa della *Metafisica* di Aristotele (nr 2/4); BAUSOLA A.: L'edizione rinnovata della *Metafisica* di Aristotele curata da Giovanni Reale e le ricerche presso l'Università Cattolica (nr 2/4); ZIELINSKI E. I.: Aristotele ed aristotelismo all'Università Cattolica polacca di Lublino (nr 2/4); WESOŁY M.: La *Metafisica* di Aristotele in Polonia e in Russia nel '900 (nr 2/4); RADICE R.: Opere monografiche e miscellanee pubblicate nel XX secolo, afferenti alla *Metafisica* di Aristotele [bibliografia] (nr 2/4).

Zapiski bibliograficzne (Bibliographical Notes) za rok 1992/1993 oraz uzupełnienia z lat poprzednich

Zestawił W. Mincer

a) Prace opublikowane w Polsce (Polish publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Blum L.: Filozofia i wartości wielokulturowego społeczeństwa. Tł. – *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 191–197.

Galarowicz J.: Na ścieżkach prawdy: wprowadzenie do filozofii. Kraków: PAT, 1992 – 713 s. (Seria Podręczników, Papieska Akad. Teol. w Krakowie, 4).

Gólkowski J.: Czy istnieje „filozofia chrześcijańska”? – *Więź* 1993 nr 4 s. 108–110.

Góralski A., Grzegorzczak A.: Uwagi o stylach tekstów filozoficznych. – *Prz. Filoz.* 1992 nr 2 s. 107–125. Summ.

Górski E.: El pensamiento filosófico y social latinoamericano desde la perspectiva europea oriental. Tł. z pol. – *Estud. Latinoamericana.* 15:1992 s. 243–266.

Jasiński B.: Tezy o ethosofii. Olsztyn: „Ethos”, 1992 – 97 s. [tekst ang.-pol.]

Kuczyński J.: What is universalism? – *Dialog. a. Hum.* 1992 nr 3/4 s. 165–177.

Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej. Warszawa: „Semper”, 1992 – 140 s.

Maryniarczyk A.: Systemy a filozofia. – *Człow. w Kult.* 1992 nr 1 s. 59–73.

Nagel Th.: Co to wszystko znaczy?: bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii; przeł. M. Szczubiałka. Warszawa: „Spacja”, 1993 – 94 s.

Pisarek H.: Z teorii pojęć filozoficznych. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1992 t. 14 s. 1–112. Zsfg.

Podstawa programowa (minimum programowe) w zakresie nauczania filozofii. (Projekt) [oraz] Uwagi. – *Reforma Szk.* 1993 nr 4 s. 10–11.

Polis i piękno. Pierwsze Nałęczowskie Dni Filozoficzne (23–24 IV 1992) [Referaty]. – *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 141–173.

Reichel J.: Katedra Filozofii Ekologicznej [w Politechnice Łódzkiej]. – *Terra Sana* 1993 nr 3 s. 30.

Teksty źródłowe
i ich przekłady
(Sources and their translations)

Albert Wielki, św.: „Conclusiones de intellectu et intelligibili” – ein Kompendium der Intellekttheorie. Oprac. B. Mojsisch, F.B. Stammkötter. – *Mediaev. Philos. Pol.* 31:1992 s. 43–60.

Averroës: Mittlerer Kommentar von...zur „Nikomachischen Ethik” des Aristoteles. Oprac. J.B. Korolec. – *Mediaev. Philos. Pol.* 31:1992 s. 61–118.

Kant I.: O wiecznym pokoju: zarys filozoficzny; przeł. F. Przybylak. Wstęp i red. K. Bal. Wrocław: UW, 1992 – 86 s. (Acta Univ. Wratisl. nr 1401)

Historia filozofii
(History of philosophy)

Alichniewicz A.: Le problème de l'influence des critiques de Guillaume Alnwick sur

l'averroïsme à Bologne. – *Mediaev. Philos. Pol.* 31:1992 s. 39–41.

Benisz H.: Czy można ufać rozumowi? Analiza europejskiego nihilizmu przeprowadzona w ramach „Nowego zuchwałego sposobu myślenia” F. Nietzschego. – *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 223–233.

Czerkawski J.: Filozoficzna szkoła franciszkańska w XVIII wieku. – *Rocz. Hum.* 34: 1986 z. 2 s. 119–126. Summ.

Grygorowicz M.: Tematyka sensualistycznego uzasadnienia tożsamości podmiotu ludzkości i jego odniesień do rzeczywistości w twórczości Condillaca. Łódź: UL, 1993 – 192 s.

Hardot P.: Filozofia jako ćwiczenie duchowe; przeł. P. Domański. Warszawa: IFiS PAN, 1992 – 261 s. (Prace o Filozofii Starożytnej w Przekładach t. 2)

Jadacki J. J.: Problematyka historiografii filozofii. – *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 55–62.

Jadczak R.: Uwagi Kazimierza Twardowskiego do biografii naukowych niektórych filozofów. In: **O biografii i metodzie biograficznej.** Wyd. T. Rzepa, J. Leoński. Poznań 1993 s. 105–111.

Kloskowski K.: Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii i w hymnie Prologu Czwartej Ewangelii. – *Stud. Gdań.* 1986 t. 6 s. 313–352. Summ

Kołąkowski L.: Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone z lat 1955–1968; przedm., wybór., oprac. Z. Mentzel. 1–3. Warszawa: Niezależ. Ofic. Wydawn., 1989 – X, 208 s. + 180 s. + 244 s.

Kuksewicz Z.: Ein unbekanntes Werk von Aegidius von Orleans „Quaestiones super Physicam”. – *Mediaev. Philos. Pol.* 31:1992 s. 3–21.

Lis-Kozłowski S.: Die Idee der Verständigung und des Bundes der Nationen in Mittel-Ost-Europa. Zum polnischen und tschechischen philosophischen Gedanken des 19. und 20. Jahrhunderts. – *Ling. ac Commun.* 1992 nr 1 s. 81–91.

Lorenc W.: Heidegger, Lévinas, Derrida – trzy krytyki filozofii Zachodu. – *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 71–99.

Markowski M.: Repertorium commentariorum mediaevi latinorum in Isagogen Po-

rphyrii quae in bibliothecis Cracoviae, Erfordiae, Graecii, Lipsiae, Mellici, Monachi, Poznaniae, Pragrae, Salisburgi, Varsaviae, Vaticani, Viennae, Wimaruae, Wratislaviae asservantur. – *Stud. Mediev.* 1992 z. 29 s. 75–154.

Ochocki A.: Kryzys i filozofia. Warszawa: „Aletheia”, 1993 – 231 s.

Pawłowski K.: Platonańska demonologia oraz nauka o Opatrzności, fatum i losie [w myśli filozoficznej Apulejusza]. – *Euhemer* 1991 nr 3 s. 37–50. Summ.

Schlick M.: Szkoła wiedeńska a filozofia tradycyjna. Tł. – *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 31–37.

Seńko W.: Jak rozumieć filozofię średniowieczną. Warszawa: IFiS PAN, 1993 – 157 s.

Swieżawski S.: Istnienie i tajemnica. Lublin: KUL, 1993 – 362 s.

Toeplitz K.: Teologiczne źródła filozofii egzystencjalnych. – *Rocz. Teol.* 33:1991 z. 2 s. 167–177.

Wolak Z.: Neotomizm a szkoła lwowsko-warszawska. Kraków: O.B.I., 1993 – 171 s. (Rozprawy, Ośrodek Badań Interdyscypl. 1)

Zabieglik S.: Aberdyńskie Towarzystwo Filozoficzne (1758–1773). – *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 297–310.

Zdziechowski M.: Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa; przedm. S. Borzym. T. 1–2. Warszawa: IFiS PAN, 1993 – IX, XXVIII, 376 s. + 420 s. [Przedr. wyd. Kraków 1914]

Współczesne kierunki filozoficzne (Contemporary philosophical trends)

Odźga R.: Niektóre dyskusje filozoficzne roku 1956. – *Pr. Nauk. AE Wroc.* 1992 nr 622 s. 21–32. Summ.

Rosen S.: Hermeneutyka jako polityka. Tł. – *Prz. Filoz.* 1992 nr 2 s. 135–152.

Szkice z fenomenologii i filozofii analitycznej: konferencja naukowa zorganizowana przez Zakład Historii Filozofii i Międzyuczelniany Instytut Wiedzy Humanistycznej Uniwersytetu Szczecińskiego Szczecin, 28 luty – 1 marzec 1992. Red. W. Krysztofiak, H. Perkowska. Szczecin: US, 1993 – 177 s.

Świat przeżywany: fenomenologia i nauki społeczne: zebra. i wst. Z. Krasnodębski, K. Nellen; słowo wst. K. Michalski; przeł. Z. Krasnodębski [et al.]. Warszawa: PIW, 1993 - 442 s. (Bibl. Myśli Współcz.)

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Gensler M.: Catalogue of works by or ascribed to Antonius Andreeae. - *Mediæv. Philos. Pol.* 31:1992 s. 147-155.

Plezia M.: Nowe wydanie fragmentów Arystotelesa. - *Meander* 1992 z. 11/12 s. 553-564. Summ.

Brown P.: Augustyn z Hippony; przeł. Radwański. Warszawa: PIW, 1993 - 518 s.

Cremona C.: Augustyn z Hippony: rozum i wiara; przeł. M. Serejska-Wróbel. Warszawa: Wyd. Ks. Marianów, 1993 - 295 s.

Kosian J.: Zukunftigkeit als wesentliche Seinsbeschaffenheit. Ernst Blochs Futurozentrismus. - *Acta Univ. Wratislaviensis. Filozofia* 1992 t. 3 s. 81-94. Summ.

Jadczyk R.: Z działalności dydaktycznej Tadeusza Czeżowskiego w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. - *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 187-190.

Malewicz M. H.: Pierre Duhem: człowiek, który nie chciał być historykiem nauki. - *Kwart. Hist. Nauki* 1991 nr 3 s. 95-101.

Jadczyk R.: Przyczynek do biografii Henryka Elzenberga. - *Prz. Hum.* 1992 nr 4 s. 127-134.

Skarbek J.: Henryk Elzenberg (1887-1967). W dwudziestą piątą rocznicę śmierci. - *Kwart. Hist. Nauki* 1992 nr 3 s. 3-26.

Freud M.: Freud - mój ojciec; przeł. R. Gałkowski. Warszawa: „Interpress”, 1993 - 245 s.

Rosińska Z.: Freud. Warszawa: Wiedza Powsz., 1993 - 199 s. (Myśli i Ludzie)

Markiewicz B.: „Ta stara nudna Europa”. Idea europejskiej ojczyzny a filozofia Hegla. - *Prz. Filoz.* 1992 nr 2 s. 73-79. Summ.

Müller M.: Rozmowa z...[o Martinie Heideggerze]. Rozm. przepr. G. Schramm, B.

Martin; uzup. **Wodziński C.:** Duch rektora czyli fryburskie egzorcyzmy. Glosa do Rozmowy... - *Prz. Filoz.* 1992 nr 2 s. 177-212.

Szulczewski G.: Obrazowość języka filozoficznego Martina Heideggera. - *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 100-109.

Alechnowicz I.: Karl Jaspers - w stronę filozofii. - *Zesz. Nauk. AR Wroc. Nauki Społ.* 1992 z. 7 s. 19-30. Summ.

Poręba M.: Kant i dylematy subiektywizmu. - *Prz. Filoz.* 1992 nr 2 s. 17-37. Summ.

Żychowicz J.: Wprowadzenie do czytania Kojève'a. - *Prz. Filoz.* 1992 nr 2 s. 153-155.

Bober W. J.: Autodestrukcja racjonalizmu w filozofii Leszka Kołakowskiego. - *Principia* 6:1992 s. 127-145. Summ.

Borowicz A.: Radykalny racjonalizm Leszka Kołakowskiego jako stanowisko światopoglądowe i postulat metodologiczny. - *Kwart. Filoz.* 1992 z. 4 s. 53-63.

Kołakowski L.: Diabeł kłamie również, kiedy mówi prawdę. [Wykład podczas nadania doktoratu h.c. w UE]. - *Stud. Socjol.* 1992 nr 1/2 s. 223-228. [Toż w jęz. ang. - *Dialog. a Hum.* 1992 nr 3/4 s. 11-17].

Lazari-Pawłowska I.: Profesor Leszek Kołakowski doktorem honoris causa Uniwersytetu Łódzkiego. - *Stud. Socjol.* 1992 nr 1/2 s. 219-222.

Morawski S.: Pochwała Leszka Kołakowskiego. [Doktorat h.c. Uniw. Łódzkiego] - *Teksty Drugie* 1992 nr 4 s. 91-100.

Kwiecień K.: Spirytualistyczna „filozofia życia” Tadeusza Micińskiego. - *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 261-272.

Deleuze G.: Nietzsche i filozofia; tł. i posłowiem opatr. B. Banasiak. Warszawa: „Spacja”/„Pavo”, 1993 - 220 s.

Kuderowicz Z.: Nietzsche - fenomen kultury nowoczesnej. - *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 175-186.

Drozdowicz Z.: Antynomie Pascala. Poznań: Kantor Wyd. SAWW, 1993 - 121 s.

Stróżewski W.: Wykłady o Platonie: ontologia. Kraków: UJ, 1992 - 279 s. (Varia UJ, t. 312)

Fijałkowska-Janiak I.: U ścian cerkiewnych: o twórczości filozoficzno-religijnej Wasyła Rozanowa. Gdańsk: Uniw. Gd., 1992 - 133 s. (Rozprawy i Monografie UG, nr 179)

Jędrzejczak A.: Doc. dr hab. Jadwiga Różycka (ur. 1913 r. - zm. 1990 r.). - *Acta Univ. Wratislaviensis. Pr. Psychol.* 1992 t. 26 s. 3-7, il. [Toż z bibliogr. prac - *Prz. Psychol.* 1991 nr 1 s. 199-201].

Puszko H.: Indywidualizm a uniwersalizm w filozofii Jean-Paul Sartre'a; Polem.: **Maciewicz W.** - *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 235-246; 125-127.

Markiewicz B.: Polityk i filozof. O życiu i twórczości Isaaka von Sinclaira (1775-1815). - *Kwart. Filoz.* 1992 z. 3 s. 73-95.

Swieżawski S.: Owoce życia: 1966-1968. Lublin: KUL, 1993 - 466 s.

Koprowski A.: Poglądy filozoficzno-etyczne ks. Józefa Tischnera. - *Zesz. Nauk Inst. Nauk Ekon. P.Pozn.* 1991 nr 38 s. 79-88.

Kamińska W.: Podstawy filozoficzno-teologiczne systemu wychowawczego o. Jacka Woronieckiego [oraz] Bibliografia prac ... - *Rocz. Nauk Społ.* 18:1990 z. 2 s. 81-91.

Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

Blecha I.: Czasowość egzystencji ludzkiej i życia w prawdzie. (Patočka jako krytyk Husserlowskiego pojęcia czasu). - *Pr. Nauk Społ. UŚL* 1992 t. 24 s. 17-188. Zsfg.

Chmielewski A.: Metafizyka Poppera wobec alternatywnych teorii „bogatej ontologii”. - *Principia* 6:1992 s. 75-102. Summ.

Gensler M.: Antonius Andreae - the faithful pupil? Antonius Andreae's doctrine of individuation. - *Mediaev. Philos. Pol.* 31:1992 s. 23-38.

Heckmann H. D.: Kant a metafizyka Ja. Metakrytyczne rozważania na temat rozdziału o paralogizmach w „Krytyce czystego rozumu”. - *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 203-221.

Kojève A.: O wieczności, czasie i pojęciu. [Na marginesie „Fenomenologii ducha” Hegla]. Tł. - *Prz. Filoz.* 1992 nr 2 s. 157-175.

Lubowicka G.: Antymetafizyczne stanowisko teologów śmierci Boga. - *Pr. Nauk. AE Wroc.* 1992 nr 622 s. 69-79. Summ.

Markowski M.: Z lipskich dyskusji nad universale reale. - *Stud. Mediev.* 1992 z. 29 s. 67-73. Zsfg.

Maryniarczyk A.: Czy „system” metafizyki? - *Zesz. Nauk. KUL* 1988 nr 4 s. 3-17. Summ.

Mitrowski G.: Czas a wartości. Kosmocentryczne pojmowanie czasu. - *Pr. Nauk Społ. UŚL* 1992 t. 24 s. 75-97. Summ.

Niemczuk M.: Leszka Kołakowskiego „horror metaphysicus”. - *Pr. Nauk Społ. UŚL* 1992 t. 24 s. 57-74. Summ.

Perliński-Szołtysek D., Szołtysek A.E.: Byt konieczny w świetle przetrzeźnienia aksjomatów. - *Pr. Nauk Społ. UŚL* 1992 t. 24 s. 113-129. Summ.

Popowski W. J.: Teodycea Leibniza czyli nie ma tego złego, które by na dobre nie wyszło. - *Znak* 1993 nr 3 s. 54-64.

Wolicka E.: Aktualne i ostateczne - rozważania o przeżywaniu czasu. - *Rocz. Filoz.* 35/36:1987/1988 z. 2 s. 5-22. Summ.

Filozofia języka (Philosophy of language)

Andrzejewski B.: Auf dem Suche der ursprünglichen Menschennatur. Zur Kommunikationsfrage und Ökologisierung der romantischen Philosophie. - *Ling. ac Commun.* 1992 nr 1 s. 17-22.

Bobrowski I.: Językoznawstwo racjonalne: z zagadnień teorii językoznawczej i metodologii opisów gramatycznych. Kraków: Inst. Jęz. Pol. PAN, 1993 - 157 s. (Prace Inst. Jęz. Pol. 84)

Guczalski K.: Wittgenstein on proper names - do we use proper names without a fixed meaning? - *Ling. ac Commun.* 1992 nr 1 s. 63-79.

Herman W.: Fenomenologia a problem języka. - *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 110-116.

Kopania J.: Geroulda de Cordemoy okazjonalistyczna wizja świata i języka. - *Prz. Hum.* 1992 nr 4 s. 55-66.

Moryń M.: Bedeutungskategorien und Begründung der Sprache in der phänomenologischen Philosophie von Edmund Husserl. - *Ling. ac Commun.* 1992 nr 1 s. 53-62.

Teoria poznania.
Teoria komunikacji
(Epistemology. Theory of communication)

Bobryk J.: Niekartezjańska koncepcja samoświadomości. (Samoświadomość według Meada, Ryle'a i Wygotskiego). – *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 247–259.

Czerny J.: Zdarzenia i zjawiska w wykładni pojęcia „Umwelt”. – *Pr. Nauk Społ. UŚl.* 1992 t. 24 s. 99–112. Summ.

Galewicz W.: Status reguły oczywistości w kartezjańskiej etyce sądów. – *Kwart. Filoz.* 1992 z. 3 s. 21–39.

Malarski J.: Wartości a poznanie. – *Zesz. Nauk. AR Wroc. Nauki Społ.* 1992 z. 7 s. 65–75. Summ.

Mayer J. R. A.: Jens Jacobsen's conception of wisdom. – *Dialog. a. Hum.* 1992 nr 3/4 s. 101–103.

Miś A.: Warum wollen wir und müssen andere verstehen? – *Ling. ac Commun.* 1992 nr 1 s. 101–105.

Mizińska J.: Einverständnis mit sich selbst. – *Ling. ac Commun.* 1992 nr 1 s. 93–99.

Ogrodnik B.: Polemika z Ingardenowską koncepcją idei. – *Pr. Nauk Społ. UŚl.* 1992 t. 24 s. 45–56. Summ.

Pobojevska A.: Hipotetyzm a wiedza obiektywna. – *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 63–76.

Póltawski A.: Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły. – *Rocz. Filoz.* 35/36: 1987/1988 z. 2 s. 107–122.

Przyłębski A.: Die Aussprechbarkeit des Seins. Rickerts Vermittlungsversuch zwischen Heidegger und Carnap. – *Ling. ac Commun.* 1992 nr 1 s. 23–31.

Środa K.: Eugen Fink o fenomenologicznej redukcji. – *Prz. Filoz.* 1992 nr 2 s. 59–71. Summ.

Historia i filozofia nauki
(History and philosophy of science)

Burchardt J.: Kosmologia i psychologia Witelona. Wrocław: Ossolineum, 1991 – 206 s. (Studia Copernicana 30)

Chalmers A. F.: Czym jest to, co zwiemy nauką?: rozważania o naturze, statusie i

metodach nauki: wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki; przeł. i przyp. opatr. A. Chmielewski. Wrocław: „Siedmioróg, 1993” – 216 s.

Dobosz A.: Kilka uwag na temat wartości poznawczych w nauce. – *Zesz. Nauk. Inst. Nauk Ekon. PPOzn.* 1991 nr 38 s. 21–30.

Duhem P.: Pierre Duhema filozofia nauki. Wst. i wybór pism K. Szlachcic; tłum. M. Sakowska. Wrocław: Uniw. Wr., 1991 – 140 s.

Filozofia – nauka – kultura: materiały z posiedzeń naukowych Zakładu Filozofii Nauki w r. akad. 1990/1991. Red. Sabina Kruszyńska-Zaprzaluk. Gdańsk: Uniw. Gd., 1993 – 86 s.

Jusiak J.: Filozofia nauki i teoria poznania Alfreda Northa Whiteheada. Lublin: UMCS, 1992 – 168 s.

Krajewski W.: The universal scientific methods (inter-disciplinary universalism of science). – *Dialog. a. Hum.* 1992 nr 3/4 s. 57–61.

O uniwersalności i jedności nauki: zbiór rozpraw pod red. W. Krajewskiego i W. Strawińskiego. Warszawa: UW, 1993 – 318 s. (Bibl. Dialogu)

Strawiński W.: Wewnętrzna jedność teorii naukowej. – *Prz. Filoz.* 1992 nr 2 s. 95–105. Summ.

Zur Frage der heutigen Theorie und Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntnis: hrsg. von J. Such [et al.]. Poznań: UAM, 1992 – 174 s. (Wydawn. Nauk. Inst. Filoz. 7)

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

Czarnawska M.: Die Frage der Methode. T. 2. Von der Besonderheit der Philosophie. – *Zesz. Nauk. UW Białyst. Log.* 1990 t. 15 s. 5–14.

Jadacki J. J.: Change, action and causality. – *Dialog. a. Hum.* 1992 nr 3/4 s. 87–99.

Kabziński J.: Czysta logika kombinatorów. – *Kwart. Filoz.* 1992 z. 4 s. 109–130.

Krajewski S.: W obronie zdań samozwrotnych. – *Prz. Filoz.* 1992 nr 2 s. 127–133.

Latawiec A.: Pojęcie symulacji i jej użyteczność naukowa. Warszawa: ATK, 1993 – 139 s.

Pasek J.: Roger Swyneshed's solutions to the antinomy of the liar. - *Stud. Mediev.* 1992 z. 29 s. 35-41.

Stańczyk P.: Założenia idealizacyjne analizy dyskusji. - *Prac. Nauk. AE Wroc.* 1992 nr 622 s. 63-68. Summ.

Woleński J.: O tzw. paradoksie konfirmacji. - *Kwart. Filoz.* 1992 z. 4 s. 103-107.

Psychologia (Psychology)

Bobryk J.: Przyczynowość i intencjonalność. Warszawa: Wydż. Psychol. UW, 1992 - 195 s.

Dobrowolowicz W.: O specyfice myślenia intuicyjnego. - *Rocz. Nauk.-Dydak. WSP Krak. Pr. Psychol.* 1992 z. 3 s. 285-294. Summ.

Ledzińska M.: Prace o problematyce psychologicznej. Artykuły i książki. - *Psychol. Wychow.* 1992 nr 5 s. 385-390.

Rembowski J.: Samotność. Gdańsk: Uniw. Gd., 1992 - 157 s.

Reykowski J.: Dwanaście lat Instytutu Psychologii PAN. - *Nauka Pol.* 1992 nr 5/6 s. 99-109.

Teoretyczno-metodologiczne problemy psychologii poznawczej. [Materiały z sympozjum]. - *Rocz. Filoz.* 33:1985 z. 4 s. 5-160. Summ.

Triandis H.: Psychologia międzykulturowa: rozwój i dokonania. Tł. - *Prz. Psychol.* 1991 nr 1 s. 9-22. Summ.

Wybrane problemy metodologii badań. Red. E. Aranowska. Warszawa: UW, 1992 - 266 s.

Antropologia filozoficzna (Philosophical anthropology)

Buber M.: Problem człowieka; przeł. R. Reszke. Warszawa: „Aletheia”, 1993 - 131 s.

Człowiek jako przedmiot samowiedzy: szkice z antropologii filozoficznej. Red. H. Szała. Gdańsk: Uniw. Gd., 1993 - 184 s.

Husserl E.: Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia; przeł. i wst. opatr. J. Sidorek. Warszawa: „Aletheia”, 1993 - 106 s.

Kokoszka A.: Znaczenie twórczości Antoniego Kępińskiego dla filozofii spotkania. - *Kwart. Filoz.* 1992 z. 4 s. 29-51.

Kusak L.: Nietzscheńska koncepcja „nadczłowieka” a Maksa Stirnera teoria „jedynego”. - *Koniec Wieku* 1993 nr 5 s. 58-64.

Piłat R.: Widziane i niewidziane (szkic o antropologii Hannah Arendt). - *Principia* 6: 1992 s. 103-113.

Tischner J.: Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów. Kraków: PAT, 1991 - 128 s. (Seria Podręczników, Papieska Akad. Teol. w Krakowie, 2)

Uliński M.: Kobieta i mężczyzna w filozoficznej refleksji Jana Jakuba Rousseau. - *Kwart. Filoz.* 1992 z. 3 s. 41-72.

Włodek Z.: Z badań nad filozofią człowieka w późnośredniowiecznej eschatologii krakowskiej. Poglądy Tomasza ze Strzempina. - *Stud. Mediev.* 1992 z. 29 s. 159-169. Rés.

Wójtowicz A.: Osoba i transcendencja: Karola Wojtyły: antropologia wiary i Kościoła. Wrocław: UW, 1993 - 220 s. (Acta Univ. Wratisl. nr 1468)

Aksjologia (Axiology)

Crosby J. F.: Realizm w teorii wartości. Przyczynki do krytyki relatywizmu aksjologicznego. Tł. - *Rocz. Filoz.* 35/36:1987/1988 z. 2 s. 97-105.

Czachorowski M.: Wolność i trwanie człowieka w służbie wartościom według Romana Ingardena. - *Rocz. Filoz.* 35/36:1987/1988 z. 2 s. 123-139. Summ.

Gajda J.: Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej. - *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 1992 t. 1 s. 5-214. Zsfg.

Voisé W.: O pesymizmie Henryka Elzenberga. - *Twórczość* 1993 nr 3 s. 112-116.

Etyka i teoria postępowania (Ethics)

Apel K. O.: Communication and ethics: a transcendental-pragmatic perspective. - *Ling. ac Commun.* 1992 nr 1 s. 7-16.

Bal K.: Wokół Heglowskiej koncepcji moralności. - *Principia* 6:1992 s. 45-56. Summ.

Bukowska S.: Przyczynki do antynomii uniwersalizmu i indywidualizmu w etyce współczesnej. – *Pr. Nauk Społ. UŚI*. 1992 t. 24 s. 131–145. Summ.

Etyka międzyludzkiej komunikacji. Red. Jądwiga Puzynina. Warszawa: „Semper” 1993 – 69 s.

Etyka współdziałania: materiały IV Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego, Kraków 5–6 czerwca 1992. Red. J. Pawlica. Kraków: UJ, 1993 – 146 s. (Varia UJ t. 313)

Galeński W.: O dwóch źródłach mocy obowiązującej i dwóch motywach przestrzegania norm etycznych społecznych. – *Kwart. Filoz.* 1992 z. 3 s. 117–165; z. 4 s. 131–154.

Górnicka-Kalinowska J.: Idea sumienia w filozofii moralnej. Warszawa: UW, 1992 – 198 s. (Rozpr. Uniw. Warsz. 417)

Jadczak R.: Człowiek szukający etyki – filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego. Toruń: UMK, 1993 – 258 s.

Kis J.: Aborcja: argumenty za i przeciw; przeł. Sz. Woronowicz. Warszawa: PWN, 1993 – 200 s.

Korolec J. B.: Komentarz Średni Awerroesa do Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa. – *Ann. UMCS Sect. F* 45:1990 s. 147–155. Rés.

Korolec J. B.: Średniowieczne spory o rozumienie pojęcia cnoty. – *Rocz. Hum.* 34:1986 z. 2 s. 293–305. Summ.

Kotarbińska J.: Tadeusz Kotarbiński's independent ethics. Tł. z pol. – *Dialog. a. Hum.* 1992 nr 3/4 s. 5–10.

Mackiewicz W.: O wyborach moralnych. – *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 129–139.

Moryń M.: Ks. Józefa Tischnera program etyki jako propozycja aggiornamento nauki Kościoła rzymsko-katolickiego. – *Zesz. Nauk. Inst. Nauk. Ekon. PPozn.* 1991 nr 38 s. 89–103.

Mukoid E. A.: Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur. Kraków: „Universitas”, 1993 – 202 s.

Nawrocka A.: Problem szczęścia w filozofii Cycerona. Warszawa: UW, 1992 – 252 s. (Rozpr. Uniw. Warsz. 398)

Ossowska M.: Wzór demokracji: cnoty i wartości. Lublin: „Daimonion”, 1992 – 49 s.

Prawda moralna, dobro moralne: księga jubileuszowa dedykowana pani prof. Iji Lazari-Pawłowskiej. Red. E. Nowicka-Włodarczyk, W. Sztombka. Łódź: UŁ, 1993 – 259 s.

Rosnerowa H.: Dylematy pojęcia wolności: próba wprowadzenia analitycznego. Warszawa: IFiS PAN, 1993 – 209 s.

Skarga B.: Pytać o zło. – *Znak* 1993 nr 3 s. 4–12.

Tatarkiewicz W.: O doskonałości: wybrane eseje. Lublin: „Daimonion”, 1991 – 65 s.

Tyburski W.: Pojednać się z ziemią. W kręgu zagadnień humanizmu ekologicznego. Toruń: IPIR, 1993 – 114 s.

Tyburski W.: W kręgu zagadnień etyki ekologicznej. – *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 273–282.

Ślęczek-Czakon D.: Gilotyna Hume'a. [Etyka anglosaska]. – *Pr. Nauk Społ. UŚI*. 1992 t. 24 s. 147–159. Summ.

Środa M.: „Etyka Nikomachejska” Arystotelesa. – *Prz. Filoz.* 1992 nr 2 s. 213–221.

Ziemiński Z.: O pojmowaniu sprawiedliwości. Lublin: „Daimonion”, 1992 – 193 s.

Estetyka i filozofia sztuki
(Aesthetics. Philosophy of art)

Bańka J.: Możliwości estetyki reentywistycznej. – *Pr. Nauk Społ. UŚI*. 1992 t. 24 s. 7–33. Summ.

Gadamer H.G.: Aktualność piękna: sztuka jako gra, symbol i święto; przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Nauk., 1993 – 92 s.

Heidegger M.: O źródle dzieła sztuki. Tł. L. Falkiewicz [oraz: Uwagi tłumaczkii]. – *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 9–70.

Jaroszyński P.: Czy dawne koncepcje piękna były wieloznaczne? – *Zesz. Nauk. KUL* 1988 nr 4 s. 19–28. Summ.

Lorenc I.: Logos i mit estetyczności. Warszawa: Inst. Filoz. UW, 1993 – 208 s.

Popczyk M.: Przeżycie estetyczne a struktura dzieła sztuki w ujęciu Mikela Dufrenne'a i Romana Ingardena. – *Pr. Nauk. Społ. UŚI*. 1992 t. 24 s. 35–44. Summ.

Symotiuk S.: „Martwa natura” jako traktat filozoficzny. – *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 155–169.

Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych
(Social philosophy. Philosophy of politics)

Hallowell J. H.: Moralne podstawy demokracji; przeł. J. Marcinkowski. Warszawa: PWN, 1993 – 128 s.

Koczanowicz L.: Ironia i patos. Filozofia społeczna Richarda Rorty’ego. – *Twórczość* 1992 nr 12 s. 51–58.

Filozofia państwa i prawa
(Philosophy of law)

Böckenförde E. W.: Prawo i wartości. O krytyce idei aksjologicznego ugruntowania prawa. Tł. – *Znak* 1992 nr 11 s. 56–69.

Gładziuk N.: Cóż po Grekach?: archetyp polis w twórczości Hannah Arendt. Warszawa: Inst. Stud. Polit. PAN, 1991 – 141 s.

Höffe O.: Etyka państwa i prawa; przeł. Cz. Porębski. Kraków: Znak, 1992 – 179 s.

Szyszkowska M.: Filozofia polityki, filozofia prawa, filozofia twórczości. Warszawa: Oficyna Nauk., 1993 – 156 s.

Wrzochalski B.: Ze studiów nad filozofią prawa Karla Larenza w Trzeciej Rzeszy. – *Acta Univ. Wratislaviensis. Stud. Fasz.* 1991 t. 14 s. 85–102. Zsfg.

Filozofia kultury
(Philosophy of culture)

Kultura polska: tradycja jako uniwersum kodów aksjologicznych. Red. E. Kosowska. Katowice: „Śląsk”, 1992 – 142 s.

Malarski J.: O problemie realistycznego rozumienia kultury. – *Zesz. Nauk. AR Wroc. Nauki Społ.* 1992 z. 7 s. 77–88. Summ.

Rorty R.: Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne. Tł. – *Kult. Współcz.* 1993 nr 1 s. 31–44.

Skurjat K.: Filozoficzna koncepcja kultury Floriana Znanieckiego. – *Zesz. Nauk. AR Wroc. Nauki Społ.* 1992 z. 7 s. 53–63. Summ.

Filozofia wychowania.
Filozofia sportu
(Philosophy of education.
Philosophy of sport)

Dziubiński Z.: Filozoficzne podstawy katolickiej koncepcji ludzkiej somatyki i kultury fizycznej. Studium aksjologiczne. – *Rocz. Teol.* 33:1991 z. 2 s. 91–119. Summ.

Kosiewicz J.: The philosophy of physical culture in Poland. – *Sci. Yb. Acad. Phys. Educ. Wars.* 1993 vol. 3 s. 5–31.

Filozofia historii i nauk historycznych
(Philosophy of history)

Luty A.: Niektóre aspekty historiozofii Mikołaja Bierdiajewa. – *Pr. Nauk. AE Wroc.* 1992 nr 622 s. 53–61. Summ.

Moskal P.: O rozumienie filozofii dziejów. – *Człow. w Kult.* 1992 nr 1 s. 159–174.

Filozofia przyrody i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Butryn S.: Epistemologiczne przesłanki kosmologii Einsteina. – *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 117–123.

Coyne G. V.: Filozoficzne i teologiczne implikacje nowych kosmologii. Tł. – *Prz. Powsz.* 1993 nr 3 s. 376–487. Rés.

Davies P.: Czym są prawa przyrody? Fragm. książki „The mind of God”. Tł. – *Znak* 1993 nr 5 s. 15–30.

Heller M.: Fizyka ruchu i czasoprzestrzeni. Warszawa: PWN, 1993 – 184 s.

Mazierski S.: Prawa przyrody: studium metodologiczne. Lublin: KUL, 1993 – 223 s.

Polkinghorne J.C.: Prawa przyrody i prawa fizyki. Tł. – *Znak* 1993 nr 5 s. 59–69.

Tempczyk M.: Chaos a harmonia świata. – *Znak* 1993 nr 5 s. 50–58.

Wiszniewski A.: Fizyczne granice poznawalności przyrody. Cz. 2. Granice poznawalności makroświata. – *Eduk. Filoz.* 1992 vol. 14 s. 107–115.

Zięba S.: Idea natury w XVII wieku (aspekt ekologiczny). – *Analecta* 1993 z. 1 s. 31–51. Summ.

Filozofia matematyki
(Philosophy of mathematics)

Woleński J.: Metamatematyka a epistemologia. Warszawa: PWN, 1993 – 325 s.

Filozofia techniki.
Filozofia medycyny
(Philosophy of technology. Philosophy of medicine)

Bednarczyk A.: System filozoficzno-lekarski Galena (130–200): pojęcie duszy. – *Analecta* 1992 z. 2 s. 81–121.

Wulff H. R., Pedersen S. A., Rosenberg R.: Filozofia medycyny: wprowadzenie. Wst. A. Storr; przeł. Z. Szawarski. Warszawa: PWN, 1993 – 274 s.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Bataille G.: Teoria religii. Fragm. książki „Théorie de la religion”. Tł. – *Szt. i Filoz.* 5:1992 s. 129–137.

Karłowski J.: Czwarte przebudzenie albo hobbit filozoficzny. – *Zesz. Filoz.* 1992 z. 1 s. 31–43.

Kasia A.: Nietzsche: religia i człowiek. – *Prz. Filoz.* 1992 nr 2 s. 39–58. Summ.

Kwiecień M.: Karla Jaspersa rozumienie religii. – *Zesz. Filoz.* 1992 z. 1 s. 44–55.

Springer S.: Dialektyka transcendencji i immanencji w myśli protestanckiej XIX i XX wieku. – *Zesz. Filoz.* 1992 z. 1 s. 17–30.

Wolniewicz B.: O istocie religii. – *Eduk. Filoz.* 1992 nr 2 s. 5–30.

b) Piśmiennictwo obce
(Foreign publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Aspects et problèmes du conventionnalisme. Ed. G. Sommaruga-Rosolemos. Fribourg: Ed. Univ., 1992 – 162 s. 38 fs

La Bible en philosophie: approches contemporaines. Sous la dir. de D. Bourg, A. Lion. Paris: Cerf, 1993 – 210 s. 150 ff

Encyclopédie philosophique universelle. Sous la dir. d'A. Jacob. 3. Les Oeuvres philosophiques, dir. de J.F. Mattél. Paris: PUF, 1992 – 4656 s. (2 vol.). 4500 ff

McGinn C.: Problems in philosophy: the limits of inquiry. Oxford: Blackwell, 1993 – VIII, 163 s.

Putnam H.: Renewing philosophy. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1992 – XII, 234 s. 19,95 Ł

Warnock M.: The uses of philosophy. Oxford: Blackwell, 1992 – 243 s.

Teksty źródłowe
i ich przekłady
(Sources and their translations)

Ibn Taymiyyah A.: Against the Greek logicians. Transl. with an introd. and notes by W.B. Hallaq. Oxford Univ. Press, 1993 – LVIII, 204 s.

James W.: The correspondence of William James. Ed. I.P. Skrupskelis, E.M. Berkeley. Vol. 1. William and Henry 1861–1884. Charlottesville: Univ. Press of Virginia, 1992 – IX, 477 s.

Leibniz – Thomasius: Correspondance 1663–1672. Introd. et notes R. Bodeüs. Paris: Vrin, 1993 – 366 s. 174 ff

Levi ben Gershom: The logic of Gersonides: a translation of Sefer ha-Heqqesh ha-yashar...introd., comment, and analyt. glossary by Ch.H. Manekin. Dordrecht: Kluwer, 1992 – XII, 341 s. (The New Synth. Hist. Libr. 40).

Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung. Hrsg. M. Pott. Abt. 1. Texte und Dokumente. Bd. 1. Theodor Ludwig Lau. Bd. 2. Stosch F.W.: Concordia rationis et fidei. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1992 – 384 s. + 329 s. 245 DM + 295 DM

Rosarium philosophorum: ein alchemistisches Florilegium des Spätmittelalters. Hrsg. u. erl. von J. Telle. [Text lat. u. dt.]. Bd. 1. Faks. der ill. Erstausg. Frankfurt 1550. Bd. 2. Weinheim: VCH, 1992 – 192 s. + 219 s. 168 DM

Historia filozofii
(History of philosophy)

Aarnes A.: Cartesianische Perspektiven: von Montaigne bis Paul Ricoeur. Aus dem Norweg. Bonn: Bouvier, 1992 - VIII, 22 s. (Abh. Philos. 13). 58 DM

Evans G. R.: Philosophy and theology in the middle ages. London: Routledge, 1993 - X, 139 s.

Medieval philosophers. Ed. J. Hackett. London: Gale Research, 1992 - XIV, 465 s. (Diction. Litter. Biogr. 115).

Simons P.: Philosophy and logic in Central Europe from Bolzano to Tarski.: selected essays. Dordrecht: Kluwer, 1992- XIV, 441 s.

Współczesne kierunki
filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

Phenomenology: East and West: essays in honor of J.N. Mohanty. Ed. F.M. Kirkland, D.P. Chattopadhyaya. Dordrecht: Kluwer, 1993 - XIX, 318 s. (Contrib. Phenom. 13).

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Netton I. R.: al-Farabi and his school. London: Routledge, 1992 - XII, 128 s.

Gilson B.: La Révision bergsonnienne de la philosophie de l'esprit. Paris: Vrin, 1992 - 216 s. 135 ff

Cotten J. P.: Autour de Victor Cousin: une politique de la philosophie. Paris: Belles Lettres, 1992 - 237 s. (Ann. Litt. Univ. Besançon 469). 220 ff

Paty M.: Einstein philosophe: la physique comme pratique philosophique. Paris: PUF, 1993 - 608 s. 392 ff

Dreyfus H., Rabinow P.: Michel Foucault, un parcours philosophique: au-delà de l'objectivité et de la subjectivité. Paris: Galimard, 1992 - 364 s. 34 ff

The Philosophy of Frege. Ed. with introd. by H. Sluga. Vol. 1 - 2. London: Garland, 1993 - IX, 394 s. 59 £ + 65 £

Morgenstern M.: Nicolai Hartmann: Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie. Basel: Francke, 1992 - 230 s.

Inwood M.: A Hegel dictionary. Oxford: Blackwell, 1992 - VII, 347 s.

Landolt E.: Der einzige Heidegger: eine Deutung nach dem systematischen Index. Heidelberg: Winter, 1992 - 64 s. 20 DM

Landolt E.: Systematischer Index zu Werken Heideggers: was ist das - die Philosophie?: Identität und Differenz, Gelassenheit. Heidelberg: Winter, 1992 - 319 s. 100 DM

Roser A., Mohrs T.: Kant - Konkordanz: zu den Werken Immanuelns Kants (Bd. I-IX der Ausg. der Preuss. Akad. d. Wissensch.). Bd. 1. Aal-Beschaffenheit. Hildesheim: Olms, 1992 - XV, 707 s. 198 DM

The Cambridge companion to Plato. Ed. R. Kraut. Cambridge Univ. Press, 1992 - XIV, 560 s. 35 £

Cleary D.: Antonio Rosmini: introduction to his life and teaching. Durham: Rosmini House, 1992 - 80 s.

Bowle A.: Schelling and modern European philosophy: an introduction. London: Routledge, 1993 - X, 211 s.

White F. C.: On Schopenhauer's Fourfold root of the principle of sufficient reason. Leiden: Brill, 1992 - XII, 184 s. 95 fl

Essays on the philosophy of Socrates. Ed. H.H. Benson. Oxford Univ. Press, 1992 - XV, 361 s.

Spinoza au XXe siècle. Sous la dir. d' O. Bloch. Paris: PUF, 1993 - 608 s. 400 ff

Macherey F.: Avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme. Paris: PUF, 1992 - 272 s. 172 ff

Malcolm N.: Wittgenstein: a religious point of view?. London: Routledge, 1993 - XI, 140 s.

Ontologia i metafizyka
(Ontology. Metaphysics)

Benjamin A.: The plural event: Descartes, Hegel, Heidegger. London: Routledge, 1993 - VIII, 211 s.

Grimaldi N.: *Ontologie du temps: l'attente et la rupture.* Paris: PUF, 1993 - 224 s. 198 ff

Hirsch E.: *Dividing reality.* Oxford Univ. Press, 1993 - XV, 247 s.

Laruelle F.: *Théorie des identités.* Paris: PUF, 1992 - 320 s. 198 ff

Oderberg D. S.: *The metaphysics of identity over time.* New York: Macmillan, 1993 - IX, 228 s.

Ontology, causality and mind: essays in honor of D.M. Armstrong. Ed. J. Bacon, K. Campbell, L. Reinhardt. Cambridge Univ. Press, 1993 - XIV, 297 s.

Perszyk K.J.: *Nonexistent objects: Meinong and contemporary philosophy.* Dordrecht: Kluwer, 1993 - XIX, 303 s.

Rosen S.: *The questions of being: a reversal of Heidegger.* New Haven: Yale Univ. Press, 1993 - XXIII, 341 s. 22,50 £

Rosenkrantz G.S.: *Haecceity: an ontological essay.* Dordrecht: Kluwer, 1993 - XIV, 252 s.

Woolhouse R.S.: *Descartes, Spinoza, Leibniz: the concept of substance in seventeenth-century metaphysics.* London: Routledge, 1993 - IX, 214 s.

Filozofia języka
(Philosophy of language)

Laurier D.: *Introduction à la philosophie du langage.* Liège: P. Mardaga, 1993 - 322 s. 1199 fb

Nef F.: *Le langage: une approche philosophique.* Paris: Bordas, 1993 - 192 s. 59 ff

Teoria poznania
(Epistemology)

Bromberger S.: *On what we know we don't know: explanation, theory, linguistics, and how questions shape them.* Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992 - VII, 231 s.

Coady C. A. J.: *Testimony: a philosophical study.* Oxford: Clarendon, 1992 - X, 315 s. 40 £

Consciousness, knowledge and truth: essays in honour of Jan Szrednicki. Ed. R. Poli. Dordrecht: Kluwer, 1993 - 195 s.

Grover D.: *A prosentential theory of truth.* Princeton Univ. Press, 1992 - XII, 288 s.

Haack S.: *Evidence and inquiry: towards reconstruction in epistemology.* Oxford: Blackwell, 1993 - X, 259 s.

Shwayder D. S.: *Statement and referent: an inquiry into the foundations of our conceptual order.* P.I. Statements are products of assertion. Dordrecht: Kluwer, 1992 - XV, 459 s. (Synthese Libr. 224).

Historia i filozofia nauki
(History and philosophy of science)

Blay M.: *Les raisons de l'infini: du monde clos à l'univers mathématique.* Paris: Gallimard, 1993 - 386 s. 160 ff

Duchesneau F.: *Leibniz et la méthode de la science.* Paris: PUF, 1993 - 424 s. 258 ff

Margolis J.: *The flux of history and the flux of science.* Berkeley: Univ. of California Press, 1993 - X, 238 s.

Science and empires: historical studies about scientific development and European expansion. Ed. P. Petitjean, C. Jami, A.M. Moulin. Dordrecht: Kluwer, 1992 - XIII, 411 s. (Boston Stud. Philos. Sci. 136)

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

Barcan Marcus R.: *Modalities: philosophical essays.* Oxford Univ. Press, 1993 - XIV, 266. 30 £

Bob I.: *Epistemic logic in the later Middle Ages.* London: Routledge, 1993 - XV, 189 s.

L'Âge de la science. Lectures philosophiques. Sous la dir. de G.G. Granger. 5. Philosophie de la logique et philosophie du langage. II. Langues et calculs. Paris: Odile Jacob, 1993 - 276 s. 260 ff

Glosses and commentaries on Aristotelian logical texts: the Syriac, Arabic and medieval Latin traditions. Ed. Ch. Burnett. London: Warburg Inst., 1993 - 192 s. 24 £

Henry G. C.: *The mechanism and freedom of logic.* Lanham, Univ. Press of America, 1993 - IX, 232 s.

Rossi P.: *Clavis universalis: arts de la mémoire, logique combinatoire et langue naturelle de Lulle à Leibniz.* Trad. de P. Vighetti. Grenoble: J. Millon, 1993 - 268 s. 170 ff

Psychologia
(Psychology)

Psychology and postmodernism. ed. S. Kvale. London: Sage, 1992 - X, 230 s.

Sartre and psychology. Ed. K. Hoeller. Atlantic Highlands N.J.: Humanities Press, 1993 - 101 s.

Schulte J.: *Experience and expression: Wittgenstein's philosophy of psychology.* Oxford: Clarendon, 1993 - VII, 179 s. 25 £

White P. A.: *Psychological metaphysics.* London: Routledge, 1993 - XI, 324 s.

Antropologia filozoficzna
(Philosophical anthropology)

Bartuschat W.: *Spinozas Theorie des Menschen.* Hamburg: Meiner, 1992 - XI, 399 s. 128 DM

Hegge H.: *Freiheit, Individualität und Gesellschaft: eine philosophische Studie zur menschlichen Existenz. Aus dem Norweg.* Stuttgart: Verl. Freies Geistesleben, 1992 - 445 s. 64 DM

Aksjologia
(Axiology)

Virtue and taste: essays on politics, ethics and aesthetics in memory of Flint Schier. Ed. D. Knowles, J. Skorupski. Oxford: Blackwell, 1993 - XI, 206 s. (Philos. Quart. Suppl. Ser. 2). 40 £

Etyka i teoria postępowania
(Ethics)

Bauman Z.: *Postmodern ethics.* Oxford: Blackwell, 1993 - VI, 255 s.

Domenach J. M.: *Une morale sans moralisme.* Paris: Flammarion, 1992 - 260 s. 120 ff

Ethics and personality: essays in moral psychology. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992 - 267 s.

Montague Ph.: *In the interests of others: an essay in moral philosophy.* Dordrecht: Kluwer, 1993 - XI, 144 s.

Seung T. K.: *Intuition and construction: the foundation of normative theory.* New Haven: Yale Univ. Press, 1993 - XV, 227 s.

Slote M. A.: *From morality to virtue.* Oxford Univ. Press, 1992 - XX, 267 s.

Estetyka i filozofia sztuki
(Aesthetics. Philosophy of art)

Bernstein J.M.: *The fate of art: aesthetic alienation from Kant to Derrida and Adorno.* Cambridge: Polity, 1992 - X, 292 s. 13,95 £

A Companion to aesthetics. Ed. D.E. Cooper. Oxford: Blackwell, 1992 - XIII, 466 s.

Emerging visions of the aesthetics process: psychology, semiology and philosophy. Ed. G.C. Cupchik, J. László. Cambridge Univ. Press, 1992 - XII, 331 s. 35 £

Filozofia wychowania
(Philosophy of education)

Subjektivität - Bildung - Reproduktion: Perspektiven einer kritischen Bildungstheorie. Hrsg. F. Grubauer. Weinheim: Dt. Studienverl., 1992 - 230 s. 34 DM

Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

The **concept** of nature. Ed. by J. Torrance. Oxford: Clarendon, 1992 - XII, 186 s.

De la nature: de la physique classique au souci écologique. Sous la dir. de J. Greisch. Paris: Beauchesne, 1992 - 376 s. 150 ff

Küppers B.-O.: *Natur als Organismus: Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie.* Frankfurt/M.: Klostermann, 1992 - 138 s. 38 DM

Prigogine I., Stengers I.: *Entre le temps et l'éternité.* Paris: Flammarion, 1992 - 222 s. 46 ff

Titze H.: *Das philosophische Gesamtwerk. Bd. 2. Kausalität in Physik und Philosophie.* Rheinfelden: Schäuble, 1992 - 241 s. 128 DM

Filozofia matematyki
(Philosophy of mathematics)

Brouwer L.E.J.: Intuitionismus. Hrsg., eingel. u. komment. von D. van Dalen. Mannheim: BI-Wiss. Verl., 1992 - 161 s. 48 DM

Largeault J.: Intuition et intuitionnisme. Paris: Vrin, 1993 - 238 s. 198 ff

Filozofia techniki
(Philosophy of technology)

Der **technologische** Imperativ: philosophische und gesellschaftliche Orte der technologischen Formation; Heinz Hülsmann zum 75. Geburtstag. Hrsg. W. Blumberger, D. Nemeth. München: Profil, 1992 - 312 s. 88 DM

Wiadomości bieżące

WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

Publikacje jednostkowe

Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa 1993, ss. 489). Księga ta stanowi dar przyjaciół, kolegów i uczniów złożony prof. Stróżewskiemu dla uczczenia Jego sześćdziesiątych urodzin (zob. RF LI nr 1, Varia). Przygotował ją Komitet Redakcyjny w składzie: Danuta Karłowicz, Józef Lipiec, Barbara Markiewicz i Beata Szymańska. Ukażała się dzięki pomocy Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej oraz dotacjom Instytutu Filozofii UJ i Instytutu Filozofii PAN. Otwiera ją bibliografia prac filozoficznych Jubilatą z lat 1956–1993 obejmująca 186 pozycji. Różnorodność materiałów sprawiła, że Redaktorzy podzielili je na pięć działów: 1. Dedykacje (autorami są: S. Swieżawski, J. Turowicz, J. Domański, P. Taranczewski, R. Piekarski, R. Banajski, E. A. Mukoid), 2. U podstaw aksjologii (M. A. Krapiec OP, J. Tischner, J. Lipiec, Z. Majewska, W. Krajewski, K. Tarnowski, T. Gadacz SP, Z. Piątek, J. Szymura, J. Hartman), 3. W kręgu dobra i piękna (A. Półtawski, M. Gogacz, S. Sawicki, M. Gołaszewska, J. Makota, B. Szymańska, P. Taranczewski), 4. Byt – poznanie – język (L. Gumański, J. Woleński, J. J. Jadacki, B. Markiewicz, J. Niżnik, J. Filek, W. Krysztosiak, J. Bańka, J. Kielbasa), 5. Filozofia starożytna i inne (T. Kwiatkowski, E. Wolicka, E. Zarnecka-Biały, D. Dembińska-Siury, A. Rygalski, Ł. Trzciniński, J. Widomski, Cz. Piecuch, I. S. Fiut, J. Bukowski). Pośpiech, z jakim Księga została wydana, sprawił, że wkraśli do niej sporo błędów drukarskich. Toteż cenną inicjatywą są podjęte już prace nad drugim wydaniem uwzględniającym wszelkie usterki.

Kazimierz Twardowski: Etyka. Do druku przygotował, przedmową i przypisami opatrzył

Ryszard Jadcak (Wydawnictwo A. Marszałek, Toruń 1994, ss. 137). Jest to po raz pierwszy publikowany tekst Twardowskiego, pochodzący prawdopodobnie z lat 1898–1900, pozostający w jego spuściznie jako rękopis pt. „Etyka”. Wydawca bardzo starannie przygotował ten tekst do druku, zachowując podział na Wstęp, Etykę teoretyczną i Etykę praktyczną, zaznaczając kolejne strony rękopisu i dodając cztery aneksy. W „Przedmowie” czytamy: „Przygotowując tekst do publikacji starano się zachować, w miarę możliwości, styl i formę przekazu, chodziło bowiem o wierne oddanie nie tylko treści, ale i języka Twardowskiego. Mimo to zdecydowano się w kilkunastu przypadkach, dla czytelności tekstu, dopełnić go koniecznymi uzupełnieniami (w nawiasach kwadratowych). W przypadku niejasności lub nieczytelności rękopisu zrezygnowano z dokonywania uzupełnień, aby uniknąć ewentualnych błędów interpretacyjnych (nawiasy zwykłe)”.

Ks. Piotr Moskal: Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, ss. 205). Autor stwierdza we „Wstępie”, że celem tej pracy jest sformułowanie odpowiedzi na pytanie o możliwości filozofii dziejów pojętej jako dziedzina filozofii bytu. „Wychodzimy bowiem z wyprecyzowanej i podanej refleksji epistemologiczno-metodologicznej koncepcji filozofii jako filozofii bytu i pytamy, jak w świetle tak wyprecyzowanej koncepcji poznania filozoficznego rysuje się problem filozofii dziejów”. Realizację swego celu autor stara się uzyskać nie tylko na drodze własnych prób przedmiotowego ujmowania problemu, ale również poprzez przeprowadzenie dyskusji z dwiema koncepcjami filozofów z kręgu tradycji tomistycznej: ks. Konstantego Józefa Michalskiego (1879–1947) oraz Jacques’a Maritaina. Książka składa się z pięciu rozdziałów: 1. Status bytowy dziejów, 2. Czynniki sprawcze dziejów, 3. Schemat toku dziejów, 4. Cel dziejów, 5. Możliwość

filozofii dziejów w ramach filozofii bytu (podsumowanie analiz, determinacja, interpretacja i eksplanacja faktu „dzieje”). Ostatni rozdział podaje pozytywną odpowiedź na pytanie postawione we „Wstępie”.

Platon. Nowa interpretacja (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, ss. 151). Są to materiały sympozjum, zorganizowanego w KUL w dniach 30 XI–2 XII 1992 r., wydane pod redakcją A. Kijewskiego i E. I. Zielińskiego. Celem tego sympozjum było omówienie próby nowego spojrzenia na filozofię Platona podjętej na przełomie lat 50-tych i 60-tych przez H. Krämera i K. Gaisera (Tybinga) a kontynuowanej przez G. Reale (Mediolan). Nowe spojrzenie polega na odczytywaniu dialogów Platona w świetle nauczania ustnego, o którym informują bezpośredni uczniowie Platona, zwłaszcza Arystoteles. W tym ujęciu do nauki o dwóch poziomach rzeczywistości (poziom rzeczy i poziom idei) należy dodać naukę o dwubiegunowym principium: Jedni i Nieokreślonej Diadzie. Książka zawiera osiem tekstów oraz dwa fragmenty Platona (z *Fajdrosa* i *List VII*). Autorami tekstów są: E. I. Zieliński, A. Kijewska, R. Majeran, M. Wesoly, E. Wolicka, E. Zwolski, a także G. Reale (trzy teksty wykładów, przełożone na język polski, wygłoszonych na tym sympozjum).

Barbara Kotowa, Jan Such (red.): Z filozoficznej problematyki badań nad rozwojem (Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1993, ss. 198). Tom otwierają trzy szkice poddające analizie pojęcie rozwoju. W kolejnych pracach podjęto problem rozwoju rozpatrywany na gruncie rozmaitych dyscyplin szczegółowych. Omówiono m.in. dzieje koncepcji struktury chemicznej (D. Sobczyńska), rolę hipotez *ad hoc* w rozwoju fizyki (A. Szczucińska), możliwości matematyki konstruowania filozoficznych modeli przyczynowości (J. Wiśniewski), rozwój matematyki (E. Piotrowska), zależność stopnia rozwoju danej dziedziny wiedzy od metod badawczych (E. Pakszys). Trzy ostatnie prace tego zbioru wzięły pod uwagę aspekty historyczne rozwoju niektórych dyscyplin naukowych, poglądów kosmologicznych (M. Szczeciński), kosmogonicznych (H. Korpkiwicz), rozwoju filozofii polityki i życia publicznego (W. Heller).

Jan Grad: Obyczaj a moralność. Próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych (Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993, ss. 176). W książce tej rozważa się problematykę funkcjonowania obyczaju i moralności oraz związków zachodzących pomiędzy nimi. Autor omawia różne teorie tych dwóch sfer kultury i przedstawia

własną koncepcję. Podaje argumenty przemawiające na korzyść „świadomościowego” pojmowania obyczaju przeciwstawianego pojmowaniu „przedmiotowemu” („zachowaniowemu”). Jego zdaniem obyczaj stanowi formę świadomości społecznej odpowiadającej zespolowi czynności stanowiących w społeczeństwie praktykę obyczajową. Natomiast moralność — zdaniem autora — nie stanowi formy świadomości społecznej i nie odpowiada jej odrębny typ społecznej praktyki, jest tylko fragmentem uznanego przez społeczność światopoglądu. Powiązania pomiędzy obyczajem a moralnością sprowadzają się do się tego, że praktyka stanowi jedno z ogniw określających tworzenie się systemu wartości moralnych i postaw wobec tych wartości. Ze swych ustaleń autor wyprowadza wnioski metodologiczne i praktyczne. Podkreśla rolę wiedzy o zjawiskach obyczajowości i moralności w kształtowaniu tolerancyjności wobec społeczności żyjących według innych zasad i zwyczajów.

Andrzej Przyłębski: W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu baddeckiego (Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993, ss. 160). Autor oparł się na badaniach źródłowych przeprowadzonych w Niemczech. W części pierwszej omawia poglądy czołowych reprezentantów Szkoły Badeńskiej: W. Windelbanda, H. Rickerta i E. Laska. Uwagę skupia na wskazaniu głównego obszaru badań Szkoły, którym była dziedzina wartości traktowana jako sfera dociekań naukowych. Za konsekwentnego badacza idei wartości autor uważa Rickerta, toteż poświęca mu trzy rozdziały tej książki. Dalej omawia poglądy Laska, ucznia Rickerta. Część druga poświęcona jest związkowi Szkoły Badeńskiej z heglizmem, skotyzmem i egzystencjalizmem Jaspersowskim oraz z koncepcjami ontologicznymi Heideggera.

Giovanni Reale: Historia filozofii starożytnej. T. I: Od początków do Sokratesa (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, ss. 500). Całość tego dzieła obejmuje pięć tomów. Pierwszy przełożył na język polski Edward Iwo Zieliński. Oryginał wydał Uniwersytet Katolicki w Mediolanie w 1989 r. jako szóstą edycję (pierwsze wydanie pochodzi z 1975 r.). Autor pracował nad tym dziełem przeszło trzydzieści lat. W „Uwagach wstępnych” stwierdza m.in., że warunki kulturowe, społeczne, polityczne i ekonomiczne antycznej Grecji umożliwiły powstanie filozofii. Ona bowiem zakłada istnienie podstawowych wolności, a te nie były udziałem żadnego innego ludu, który wcześniej od Greków stworzył jakąś kulturę. Tom składa się z przedmowy, wprowadzenia, trzech części i dwóch dodat-

ków. Część pierwsza dotyczy jońskich i italskich filozofów przyrody, problematyki *physis*, bytu i kosmosu. Część druga omawia sofistów i przejście od filozofii przyrody do filozofii moralnej. Część trzecia ma za temat Sokratesa, sokratyków mniejszych: cyników, cyrenaików, szkołę megarejską, szkołę Fedona w Elidzie. Podkreślone zostaje powstanie filozofii moralnej. Jeden dodatek dotyczy orfizmu, drugi precyzuje greckie rozumienie filozofii. Zapowiedziane są następujące tomy: II. Platon i Arystoteles, III. System epoki hellenistycznej, IV. Szkoły epoki Cesarstwa, V. Słownik, indeksy, bibliografie.

Antoine Arnauld, Claude Lancelot: Po-wszeczna gramatyka racjonalna. (Gramatyka z Port-Royal) (Biblioteka Myśli Semiotycznej 12, Warszawa 1991, ss. 107). Książka ta pierwszy raz publikowana w 1660 r. należy do kanonów literatury nie tylko semiotycznej, lecz także filozoficznej. Jej dopełnieniem jest wydana dwa lata później (1662) *Logika, czyli sztuka myślenia*. W przypadku tej drugiej Nicole zastąpił Lancelota w roli współautora. Polski przekład *Logiki*, dokonany przez Sewerynę Romahnową, wydano w 1958 r. Tak więc po 33 latach czytelnikowi polskiemu dostępny jest pełny obraz logiki i gramatyki myślicieli związanych z Port-Royal, teologa i filozofa: Arnaulda, lingwisty: Lancelota oraz właściwie etyka Nicole'a. Dla semiotyki, szczególnie lingwistycznej, ten przekład jest ważny zwłaszcza w kontekście kartezjańskiej deklaracji Noama Chomsky'ego oraz filozoficznego zagadnienia budowy języka uniwersalnego. Książkę poprzedza wstęp Jerzego Kopani, twórcy przekładu, pokazujący historię i rolę *Gramatyki z Port-Royal* od czasów pierwszego jej wydania po dzień dzisiejszy. (T. Kom.)

Ryszard Stachowski (ed.): Roots of Polish Psychology (Instytut Psychologii UAM, Poznań 1993, ss. 106). Jest to praca zbiorowa obejmująca dziewięć artykułów autorstwa J. Woleńskiego, R. Jadczyka, T. Rzepy (trzy prace), A. Nowickiego, E. Kosnarewicz i A. Kosnarewicz (dwie prace). Artykuły ułożono w cztery grupy: 1. Filozoficzne podstawy psychologii w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, 2. Psychologia w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Wprowadzenie, 3. Modele uprawiania psychologii, 4. Zastosowania i pojęcia teoretyczne. Szczególną uwagę poświęcono ujęciu psychologii przez Kazimierza Twardowskiego, Władysława Witwickiego, Stefana Błachowskiego, Leopolda Blausteina i Mieczysława Kretzta. Redaktor całości, Ryszard Stachowski, dodał swój wstęp i konkluzję zatytułowane: *Activity and product*.

Roberto Poli: Consciousness, Knowledge, and Truth (Kluwer Academic Publishing Group, London/Dordrecht/Boston 1993, ss. 208, cena £ 70.50). Książka pamiątkowa z okazji siedemdziesięciolecia urodzin Jana Szrednickiego (Melbourne), polskiego filozofa osiadłego w Australii. Prace Szrednickiego należą w znacznej mierze do kręgu zagadnień austriackiej i niemieckiej filozofii oraz filozofii politycznej, ale głównie do tradycji analitycznej filozofii polskiej. Z tego względu autorzy prac zebranych w tej książce nawiązywali do tematyki omawianej przez Jubilata. Przede wszystkim zajęli się problematyką epistemologiczną (zdrowy rozsądek, poznanie, obiektywność, prawda, spsstrzeżenie) oraz logiczną, a także czerpaną z zakresu filozofii logiki. Autorami są: J. A. Burgess, B. Scarlett, N. Rotenstreich, L. Albertazzi, J. Woleński, W. Marciszewski, P. Simons, S. J. Surma, R. Poli, R. Chisholm, G. Marshall i D. Wood.

John Lechte: Fifty Key Contemporary Thinkers. From Structuralism to Postmodernity (Routledge, London 1994, ss. 272, cena £ 8.99 broszura). Autor (Macquarie University) daje przegląd poglądów pięćdziesięciu czołowych zachodnich myślicieli z okresu po II wojnie światowej, podając biograficzne i bibliograficzne dane. Obejmuje filozofów należących do kierunku poststrukturalizmu, postmarksizmu, modernizmu i postmodernizmu. Lista uwzględnionych myślicieli zawiera m.in. Bachelarda, Boudieu, Chomsky'ego, Foucaulta, Irigaraya, Lacana, Derrida, Adorna, Bataille'a, Baudrillarda i Habermasa, ale także Nietzschego, Saussure'a, Freuda, Simmela, Joyce'a, Kafkę i Durasę.

Graham Nerlich: What Spacetime Explains. Metaphysical Essays on Space and Time (Cambridge University Press, Cambridge 1993, ss. 272, cena £ 35.00 w oprawie). Autor wykłada w University of Adelaide. Książka jego jest zbiorem jedenastu esejów traktujących o problemach ontologicznych i metodologicznych związanych z względnością, o zmiennych krzywiznach i ogólnej teorii względności, o czasie i przestrzeni, a także o przyczynowości.

Abner Shimony: The Search for a Naturalistic World View. Vol. I: Scientific Method and Epistemology, Vol. II: Natural Science and Metaphysics (Cambridge University Press, Cambridge 1993, t. I ss. 368, cena £ 12.95 broszura, t. II ss. 360, cena £ 12.95 broszura). Zbiór esejów pisanych przez okres czterdziestu lat działalności autora (Boston University) prezentuje wyniki rozważań na temat wzajemnych stosunków zachodzących pomiędzy naukami ścisłymi a filozofią. Tom I traktuje o dialektyce

podmiotu i przedmiotu, o prawdopodobieństwie epistemicznym, indukcji, teoriach naukowych, sprostowaniu, pojęciach, faktach i wartościach. Tom II skupia się na problematyce pomiaru w mechanice kwantowej, a także na pojęciach nielokalności, części i całości, umysłu i materii.

Richard H. Bell: Simone Weil's Philosophy of Culture. Readings Toward a Divine Humanity (Cambridge University Press, Cambridge 1993, ss. 336, cena £ 37.50 w oprawie). Wydawca tego woluminu pisze w przedmowie, że filozofia Simone Weil, rozważając kulturę, uświadamia nam, iż należy zwracać więcej uwagi na słowa i puste ideologie, na ludzkie cierpienia, niegodziwość w pracy, nadmierne używanie przemocy i religijny dogmatyzm. Weil zamiast budowania systemu, wykorzystuje refleksję filozoficzną do wskazania, jak należy myśleć o pracy, przeciwnościach, wolności i konieczności, dobru i przemocy, miłości i sprawiedliwości, a nawet jak myśleć czy nie myśleć o Bogu. W książce zebrano prace następujących autorów: J. P. Little, R. Williams, D. Z. Phillips, D. Allen, M. Andic, A. A. Devaux, E. O. Springsted, C. B. Fischer, R. H. Bell, R. K. L. Collins, F. E. Nielsen, P. Sherry, A. Loades, H. L. Finch.

John C. S. Kim: The Art of Creative Thinking (University Press of America, London 1993, ss. 396, cena £ 24.95). Autor poddaje krytycznemu badaniu rozmaite problemy codzienności i skłania czytelnika do określenia natury złożonych zagadnień, które wywodzą się z braku spójnej podstawy moralnej. Uczy też opanowania metod analitycznych i ich stosowania twórczego przy rozwiązywaniu problemów.

George E. McCarthy: Marx and Aristotle. Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity (Rowman and Littlefield, London 1994, ss. 260, cena £ 22.50 broszura). Zbiór międzydiscyplinarnych prac współczesnych badaczy analizujących wpływ klasycznej greckiej filozofii na Marksa, a zwłaszcza wpływ myśli Arystotelesa i Epikura.

James A. Montmarquet: Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility (Rowman and Littlefield, London 1993, ss. 188, cena £ 35.50 w oprawie). Autor broni własnej idei odpowiedzialności za przekonania oraz podkreśla stosunek tej odpowiedzialności do moralnego usprawiedliwienia naszych działań. Podejmuje próbę szczegółowego opisu pewnych własności o charakterze intelektualnym — zwanych „notami poznawczymi” — a także relacji tych własności do ludzkich przekonań.

Claudine Tiercelin: C. S. Peirce et le pragmatisme (Presses Universitaires de France, Paris 1993, ss. 128, cena 45 F). Autorka wyklada w Université de Paris I. W książce tej staje na stanowisku, że pragmatyzm stanowił dla Peirce'a metodę wyjaśniania pojęć opartą na interpretacji semantycznej i semiotyce logicznej. W tym — jej zdaniem — tkwi specyfika i płodność Peirce'owskiego pragmatyzmu, którego nie należy mieszać z pragmatyzmem Jamesa, Deweya ani z neopragmatyzmem Richarda Rorty'ego.

Stanisław Wielgus (Hrsg.): Marsilius von Inghen. Werk und Wirkung (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, ss. 291). Z okazji zbliżającej się w 1996 r. sześćsetnej rocznicy śmierci Marsyliusza z Inghen, pierwszego rektora Uniwersytetu Heidelberskiego, odbył się w Holandii na Katolickim Uniwersytecie w Nijmegen międzynarodowy kongres. Drugi kongres na temat twórczości i wpływu Marsyliusza zorganizowany został w Lublinie 2-5 IX 1991 r. przez Zakład Historii Kultury w Średniowieczu KUL. Wzięło w nim udział kilkudziesięciu mediewistów europejskich. Kilkanaście tekstów referatów wygłoszonych podczas tego kongresu (w języku niemieckim, angielskim, francuskim) złożyło się na prezentowaną tu książkę, którą poprzedził wstępem i opatrzył indeksami Stanisław Wielgus. Autorami tekstów są: S. Wielgus, M. Markowski (Kraków), D. Walz (Heidelberg), M. Santos Noia (Tübingen), M. Schulze (Tübingen), O. Pluta (Bochum), M. J. F. M. Hoenen (Nijmegen), E. P. Bos (Leiden), K. Wójcik (Lublin), J. M. N. H. Thijssen (Nijmegen), T. Dewender (Bochum), J. H. J. Schneider (Tübingen).

Publikacje zbiorowe

Mieczysław Albert Krąpiec: Dzieła. T. IV: Z teorii i metodologii metafizyki (Współautor Stanisław Kamiński) (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, ss. 448). Ten tom „Dzieł” jest trzecim wydaniem książki napisanej wspólnie z nieżyjącym już ks. prof. Stanisławem Kamińskim. Autorzy podjęli w niej analizę statusu metodologicznego metafizyki, ale podzielili się zadaniami i odpowiednio do tego książka składa się z dwóch części. W pierwszej M. A. Krąpiec prezentuje poglądy na filozofię rozumianą jako pewien typ poznania naukowego. Przeprowadza analizę pojęcia, sądu, rozumowania, traktowanych jako składniki poznania, a w końcu formułuje wskazania, jak należy budować metafizykę. W drugiej części Stanisław Kamiński podejmuje się trudnego zadania sformułowania zasad metodologicz-

nych, uwzględniających osiągnięcia współczesnej metodologii nauk, których należy się trzymać przy uprawianiu klasycznej filozofii bytu.

Stanisław Kamiński: Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania. Do druku przygotował ks. Józef Herbut (Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, ss. 215). Jest to tom II „Pism wybranych”. Autor, zmarły w 1986 r., był kierownikiem Katedry Metodologii Nauk i przez wiele lat kierownikiem Zakładu Logiki i Teorii Poznania, a także dziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Zamieszczone w tym tomie teksty publikowane były w latach 1966–1979. Wydawca wyjaśnia, że występujący w tytule książki termin „dzieje” obejmuje współczesność do lat osiemdziesiątych. Kolejność artykułów nie pokrywa się z sekwencją ich publikowania, lecz wyznaczona została względami treściowymi. Pierwsze artykuły dają przegląd metod filozofowania stosowanych w XX w. zwłaszcza w metafizyce. W następnych autor zajął się metodami uprawianymi w filozofii analitycznej oraz możliwościami wykorzystania logiki współczesnej. Jest też artykuł o strukturalizmie, a ponadto przegląd stanowisk filozofów polskich. Tom kończy praca o kierunkach badań ks. prof. Józefa Iwanickiego zmierzających do uściślenia badań filozoficznych. Dołączono notę bibliograficzną i indeks nazwisk.

Wydawnictwa ciągle

Historia Nauki Polskiej w Autobiografiach to nowa seria wydawnicza opracowana przez Ośrodek Badań Biograficznych powołany do życia w końcu 1993 r. w UAM. Pierwszy tom poświęcony będzie historii psychologii, następne prezentować mają biografie humanistów: socjologów, historyków i filozofów. Na czele Komitetu Redakcyjnego stanęła Teresa Rzepa jako redaktor naczelny. Ukazała się już (pod datą 1992 r.) pierwsza część pierwszego tomu, która zawiera autobiografię: Kazimierza Obuchowskiego, Marii Przetaczynik-Gierowskiej, Włodzimierza Szewczuka oraz Lidii Wołoszynowej.

Grzegorz Malinowski: Many-Valued Logics (Clarendon Press, Oxford 1993, ss. 130). Publikacja ta jest 25 pozycją serii „Oxford Logic Guides”. W przedmowie autor stwierdza, że książka stanowi elementarne przedstawienie zagadnień logik wielowartościowych prezentowanych metodą matrycową. Tytuły rozdziałów informują o zawartości tej książki: 1. Logika klasyczna, 2. Trzecia wartość logiczna Łukasiewicza, 3. Algebry logiczne i matryce,

4. Wielowartościowość, 5. Logiki Łukasiewicza, 6. Logiki Posta, 7. Trójwartościowość Kleene'go i Bochvara, 8. Standardowe własności konstrukcji wielowartościowych, 9. Przewidywalność a wielowartościowość, 10. Klasyczna charakterystyka logik wielowartościowych (Suszko, Scott, Urquhart), 11. Kwantyfikatory w logice wielowartościowej, 12. Intuicjonizm i modalne logiki Lewisa, 13. Zbiory rozmyte i logika Zadeha, 14. Zastosowania i znaczenie problematyki.

Warren Quinn: Morality and Action (Cambridge University Press, Cambridge 1993, ss. 272, cena £ 11.95 broszura). Książka z serii „Cambridge Studies in Philosophy”. Autor tworzy podstawy antyutilitarystycznej etyki, krytycznie oceniając wiele współczesnych koncepcji z tej dziedziny filozofii, takich jak antyrealizm Gilberta Harmana czy neo-subiektywizm Bernarda Williamsa. Quinn prezentuje swe poglądy rozpatrując praktyczne zagadnienia moralne, jak np. dopuszczalność aborcji, usprawiedliwienie karania kryminalistów w przypadku, gdy nie wyniknie z tego żadne dobro, czy kwestie związane z eutanazją i innymi problemami moralnymi stojącymi przed medycyną. Autor wyklada w University of California, Los Angeles.

Andrew Newman: The Physical Basis of Predication (Cambridge University Press, Cambridge 1993, ss. 156, cena £ 30.00 w oprawie). Kolejna pozycja z serii „Cambridge Studies in Philosophy” należy do dziedziny metafizyki. Autor (University of Nebraska-Omaha) broni realistycznego pojmowania uniwersaliów, charakteryzując pojęcie powszechnika na bazie języka i logiki, rozważając też ideę możliwości, hierarchie uniwersaliów i pojęcie przyczynowości. Wywodzi, że ani język, ani logika nie stanowi godnego zaufania przewodnika ku naturze rzeczywistości. Wszystkie twierdzenia i predykcje dotyczące świata rzeczywistego ostatecznie oparte są na podstawowych powszechnikach. Newman dokonuje rozróżnienia pomiędzy zjednoczonymi indywiduami (zgodnymi z naturalną zasadą jedności) a dowolnymi indywiduami (nie podlegającymi takiej zasadzie). Świat nie jest utworzony ze zdarzeń tylko ze zjednoczonych indywiduów i podstawowych powszechników.

Patrick Maher: Betting on Theories (Cambridge University Press, Cambridge 1993, ss. 384, cena £ 35.00 w oprawie). Ta książka ukazała się w serii „Cambridge Studies in Probability, Induction and Decision Theory” i stanowi nowy przyczynek do teorii decyzji, skupiając się na pytaniu, kiedy racjonalnie jest zaakceptować teorie naukowe. Autor ana-

lizuje zarówno teorię decyzji Bayesa, jak i teorie confirmacji, precyzując i rozwijając idee Ramsey'a i Savage'a. Opowiada się za stanowiskiem, że najsolidniejszą podstawę confirmacji teorii znaleźć można w teorii decyzji. Prof. Maher (University of Illinois, Urbana-Champaign) określa pojęcie akceptacji hipotezy, a potem okazuje, że nie jest ono redukowalne do prawdopodobieństwa, i że należy rozważyć szereg ważnych kwestii w filozofii nauki.

Rober F. Almeder: Blind Realism. An Essay on Human Knowledge and Natural Science (Rowman and Littlefield, London 1993, ss. 288, cena £ 41.95 w oprawie). Wydana w serii „Studies in Epistemology and Cognitive Theory” książka ta jest wyrazem przekonania, że przyjęcie przykładów typu Gettier'a podważających klasyczną definicję poznania świadczy o całkowicie błędnym rozumieniu istoty ludzkiego poznania. Autor przedstawia własną propozycję pojmowania natury i granic ludzkiej wiedzy o faktach.

Robert P. Amico: The Problem of the Criterion (Rowman and Littlefield, London 1993, ss. 188, cena £ 35.50 w oprawie). To również publikacja z serii „Studies in Epistemology and Cognitive Theory”. Autor prezentuje przegląd historyczny problemu kryterium, a potem przeprowadza własne badania analityczne nad tym problemem. Rozpoczyna od starożytnego sceptycyzmu, poglądów Sekstusa Empiryka i idąc tym śladem dochodzi do Michel de Montaigne'a, Kardynała D. J. Merciera i, nam współczesnych, Nicholasa Reschera i Rodericka Chisholma.

Barbara Darling-Smith (ed.): Can Virtue Be Taught? (University of Notre Dame Press, London 1994, ss. 224, cena £ 28.95 w oprawie). Jest to zbiór jedenastu esejów z dziedziny teologii, filozofii i antropologii powiązanych wspólnym zainteresowaniem problematyką możliwości nauczania cnoty. Eseje te naświetlają dylemat powstały wokół problematyki roli wykształcenia moralnego w społeczeństwie pluralistycznym. Darling-Smith jest profesorem religii w Wheaton College, Norton, Massachusetts. Książka jest czternastym tomem serii „Boston University Studies in Philosophy and Religion”.

Peter A. French et al. (eds.): Philosophy of Science (University of Notre Dame Press, London 1994, ss. 456, cena £ 19.95 broszura). Ten osiemnasty tom serii „Midwest Studies in Philosophy” składa się z 21 prac omawiających podstawowe założenia nauki, takie jak koncepcja uporządkowanego wszechświata, możliwość definiowania i wyjaśniania zjawisk.

Autorzy prac naświetlają zagadnienia z rozmaitych perspektyw.

John Heil (ed.): Rationality, Morality and Self Interest (Rowman and Littlefield, London 1993, ss. 250, cena £ 37.95 w oprawie). Filozofowie zajmujący się dziedziną etyki, teorii działania, epistemologii i filozofii umysłu, których łączy wspólne zainteresowanie problematyką związaną z racjami działania, zainteresowaniami i moralnością, prezentują tu swe poglądy na temat ludzkiego rozumu i relacji zachodzących pomiędzy rozumem a działaniem i wierzeniem. Publikacja ta należy do serii „Studies in Epistemology and Cognitive Theory”. John Heil jest profesorem filozofii w Davidson College, USA.

John Holte (ed.): Chaos. The New Science (University Press of America, London 1993, ss. 148, cena £ 15.95). Jest to tom 26 serii „Nobel Conference Series” wprowadzający w szczegółową dyskusję na temat roli, jaką odgrywa w naukach przyrodniczych i w matematyce pojęcie chaosu. Zamieszczono tu wypowiedzi specjalistów z zakresu matematyki, fizyki i chemii. J. Holt jest profesorem matematyki i nauki o komputerach w Gustavus Adolphus College, USA.

Max Urchs: Klassische Logik. Eine Einführung (Akademie Verlag, Berlin 1993, ss. XII + 170). Podręcznik ten powstał z wykładów, które autor wygłosił dla studentów filozofii i innych kierunków studiów w latach 1988–1991 na Uniwersytecie Lipskim. Kurs był pomyślany jako przygotowanie do studiów w dziedzinie filozofii analitycznej. Podręcznik stanowi pewnego rodzaju dopełnienie książki *Nichtklassische Logik – Eine Einführung* wydanej w 1988 r. również w Akademie Verlag a zredagowanej przez profesorów Gottwalda, Kreisera i Stelznera. Podręcznik Urchsa składa się dziesięciu wykładów: 1. Wprowadzenie do klasycznego rachunku zdań, 2. Konsekwencja zdaniowa, 3. Kilka metatwierdzeń klasycznego rachunku zdań, 4. Logika predykatów pierwszego stopnia. System PC₁, 5. Metatwierdzenia logiki predykatów pierwszego stopnia, 6. Teoria mnogości – kilka pojęć podstawowych, 7. Relacje i struktury, 8. Liczby kardynalne, 9. Nierekurencyjność tautologii logiki predykatów, 10. Teorie pierwszego rzędu. Każdy wykład uzupełniony jest wieloma zadaniami, których rozwiązania podane są pod koniec książki. Autor — znany w środowisku polskich filozofów i logików — jest absolwentem i doktorem Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Habilitował się w Uniwersytecie Lipskim. Podręcznik został wydany w serii „Logica Nova”.

Czasopisma

Filozofia Nauki to nowy kwartalnik, który anonsowaliśmy w poprzednim numerze „Ruchu Filozoficznego”, a wydawany jest w Uniwersytecie Warszawskim dzięki pomocy Fundacji na Rzecz Transdyscyplinarnych Badań nad Komunikowaniem. Naczelnym redaktorem jest Jacek Juliusz Jadacki, z którym współpracują Tomasz Bigaj i Anna Lissowska. Wieloosobowej Radzie Programowej przewodniczy Zdzisław Augustynek. W „Słowie wstępnym” do numeru pierwszego wydawcy deklarują, że w ich piśmie będzie miejsce dla zwolenników różnych sposobów uprawiania filozofii nauki, a także dla prac z dziedziny epistemologii, semiotyki, prakseologii, psychologii i socjologii, które wkraczają na teren filozofii nauki. Będą też teksty z zakresu ontologii. Jak widać z pierwszych numerów, jakie ukazały się w 1993 r., będzie też miejsce dla autobiografii, bibliografii, wywiadów, publikacji archiwalnych. Autorami prac zamieszczonych w nr 1 (93) są: Cz. Lejewski, Z. Augustynek, S. J. Surma, L. Nowak, J. Woleński, C. Cieśliński, M. Tempczyk, W. J. H. Kunicki-Goldfinger, J. Bobryk, K. Ajdukiewicz. Jest tu również autobiografia i bibliografia Czesława Lejewskiego oraz wywiad J. Urbańca przeprowadzony z Rogerem Penrose. Podwójny numer 2/3 ma charakter specjalny i w całości poświęcony jest Marianowi Przełęckiemu i jego pracom, które objęto wspólnym tytułem „Studia z metodologii formalnej”, ukazującym szeroki zakres zainteresowań autora. Numer zamyka krótka autobiografia i bibliografia. Adres Redakcji: Instytut Filozofii UW, Krakowskie Przedmieście 3, pok. 17, 00-047 Warszawa, tel. 26-43-88.

Biuletyn Olimpiady Filozoficznej w numerze 7 (1994) zamieścił tekst Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz komentarz na ten temat napisany przez Jerzego J. Kolarzowskiego. Dalej następuje artykuł Stanisława Estreichera (przedruk z 1926 r.) *Istota konserwatyzmu*, w dziale „Próby filozoficzne” praca J. Trawkowskiego *Filozofia muzyki czy filozofia z muzyki*, recenzja książki I. Berlina *Jeź i lis*, informacja o wznowieniu edycji półrocznika „Etyka”, wiadomości o aktualnie działających studiach dla nauczycieli filozofii i podtypomowych studiach filozoficznych prowadzonych w kilku ośrodkach uniwersyteckich, projekt programu „Filozofia ekologii”. W dziale „Wokół Olimpiady” zamieszczono sprawozdania z obozów filozoficznych (Karwica, Mszana Dolna), sprawozdanie ze spotkania przedstawicieli komitetów terenowych OF, zestawienie uprawnień laureatów i finalistów OF w poszczególnych uczelniach krajo-

wych oraz skład komitetów okręgowych i wojewódzkich OF.

Biuletyn „Humaniora” wydawany przez Fundację dla Humanistyki (założoną przez pracowników naukowych UAM i wydawców) zamieścił w pierwszym numerze (1994) artykuł prof. Krystyny Zamiary pt. *Filozofia nauki Jerzego Giedymina* oraz informację o Instytucie Filozofii UAM i czasopismach filozoficznych wydawanych w Poznaniu.

Logic and Logical Philosophy, o którego powstaniu informowaliśmy w poprzednim numerze, wydał już tom pierwszy (1993). Przynosi on deklarację programową wydawców, zgodnie z którą pismo ma szczególnie interesować się logiką filozoficzną (tzn. częścią logiki, która może być wykorzystana w filozofii) i filozofią logiczną (rozwiązującą problemy filozoficzne za pomocą metod i procedur logicznych). Intencją wydawców jest, aby nowe pismo stało się bliźniaczym czasopismem „Reports on Mathematical Logic”. W pierwszym numerze zamieszczono następujące prace: Jerzy Perzanowski: *Locative Ontology*. Parts I-III, Florencio G. Asenjo: *Continua Without Sets*, Uwe Scheffler: *On the Logic of Event Causation*. Part I, Zdzisław Augustynek: *Eventism and Pointism*. Adres redakcji: Katedra Logiki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Fosa Staromiejska 3, 07-100 Toruń.

ODCZYTY I WYKŁADY

Zakład Semiotyki Logicznej Uniwersytetu Warszawskiego, kierowany przez prof. Jerzego Pelca, prowadzi nadal serię odczytów z zakresu semiotyki i dziedzin pokrewnych. Odczyty te wygłaszane są na seminarium Znak, Język, Rzeczywistość. W kwietniu br. odczyt wygłosiła Aleksandra Żukowska i Henryk Hiż, w maju – Alfred Gawroński i Mieczysław Omyła.

Zakład Logiki i Teorii Poznania KUL utrzymuje ożywioną współpracę z wieloma zachodnimi ośrodkami filozoficznymi. Wymikiem jej były następujące wykłady wygłoszone w I semestrze 1993/94 r. na Wydziale Filozofii KUL: Graham White (Akademia Papieska z Lichtensteinu): „Prawda w średniowieczu”, Roberto Poli (Uniwersytet w Trento): „Byt jako byt (teoria reduplikacji)”, Ralph Walker (Magdalen College, Oxford): „Argumenty transcendentalne”, Richard Warner (Kent College of Law, Chicago): „Czy to jest wiedza *a priori*?” oraz drugi wykład „Czy polityczna legitymizacja jest możliwa?”, Ruth

Garrett Millikan (Uniwersytet w Connecticut): „O typach reprezentacji” oraz „Pojęcia syntetyczne. Rozważania filozoficzne o kategoryzacji”, Willam Sweet (St. Xavier College, Kanada): „Postmodernistyczne epistemologie a racjonalność przekonań religijnych” oraz drugi wykład „Funkcjonalizm, ewidencjalizm i Maritain”, Michael Singleton (Uniwersytet Katolicki w Louvain-la-Neuve): „Relatywna absolutność i absolutna relatywność” oraz „Rzeczywistość metamorfozy”, „Niech żyje różnorodność. Pluralizm na dobre i złe?”, „Zagadnienie identyczności duchów w Afryce”. Wykłady Singletona zorganizowane zostały głównie dla studentów zainteresowanych antropologią i etnologią. (Urszula Żegleń)

Studium Generale Universitatis Wratislaviensis, działające od lutego 1993 r. (Zob. RF t. LI nr 1, s. 105b), prowadzi m.in. działalność odczytową. 3 III 1994 r. prof. Józef Kosian (Instytut Filozofii U.Wr.) wygłosił w Studium odczyt pt. „Metafizyka nadziei. Symetria jako otwarta możliwość”.

Ryszard Jadczyk (Uniw. M. Kopernika w Toruniu) wygłosił w Olsztynie 13 IV 1994 r. odczyt na temat: „Przesłanie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej”. Okazją stało się powołanie do życia nowego Oddziału PTF.

ORGANIZACJE

Komitet Nauk Filozoficznych PAN, powołany na kadencję 1993–1995, działa w następującym składzie: Stefan Amsterdamski, Karol Bał, Józef Bańka, Mieczysław Bombik, Andrzej Bronk, Zdzisław Cackowski, Zdzisław Jerzy Czarnecki, Juliusz Domański, Janina Gajda-Krynicka, Andrzej Grzegorzyczyk, Jerzy Kmita, Leon Koj, Władysław Krajewski, Zbigniew Kuderowicz, Ija Lazari-Pawłowska, Mieczysław Lubański, Leszek Nowak, Ryszard Panasiuk, Jerzy Pelc, Jerzy Perzanowski, Marian Przełęcki, Roman Rożdżeński, Władysław Seńko, Andrzej Siemianowski, Barbara Skarga, Antoni B. Stepień, Władysław Stróżewski, Lech Szczucki, Karol Tarnowski, Józef Tischner, Barbara Tuchańska, Zenon Uchnast, Jan Woleński, Ryszard Wójcicki. Przewodniczącym Komitetu jest prof. Jerzy Pelc.

Towarzystwo Przyjaciół Filozofii Ekologicznej prowadzi nadal akcję odczytową: 9 III 1994 r. prof. Henryk Skolimowski mówił na temat „Stan planety i stan ducha ludzkiego u progu III milenium”; 23 IV 94 z okazji Dnia Ziemi Anna Kalinowska i Tomasz Żylicz wygłosili wprowadzenie do dyskusji nt. „Jak żyć godnie w obecnych czasach – Ekologia jako

opcja realistyczna”; 27 IV 94 na specjalnym zebraniu Towarzystwa odbył się dialog prof. Janusza Kuczyńskiego z prof. Skolimowskim na temat „Uniwersalizm i ekofilozofia myśleniem przyszłości”.

The Collingwood Society, towarzystwo zajmujące się myślą i twórczością R. G. Collingwooda, wydaje nowe czasopismo „Collingwood Studies”. W lipcu 1994 r. organizuje konferencję w St. Catherine's College w Oxfordzie poświęconą temu filozofowi. Informacje można uzyskać pod adresem: Sue Hodgkinson, The Collingwood Society, Department of Political Theory and Government, University College, Swansea SA2 8PP.

Österreichische Gesellschaft für Philosophie zorganizowało trzecią konferencję, która odbyła się na Uniwersytecie w Salzburgu 3–5 II 1994 r. i poświęcona była złożonemu zagadnieniu ujętemu w słowach: „Metafizyka – za i przeciw”.

ZJAZDY I KONFERENCJE

VI Ogólnopolski Zjazd Filozoficzny został zwołany do Torunia wspólnie przez Komitet Nauk Filozoficznych PAN, Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Uniwersytet Mikołaja Kopernika. Przygotowania do Zjazdu są już znacznie zaawansowane. Na posiedzeniu Komitetu Nauk Filozoficznych PAN w dniu 16 kwietnia 1994 r. ustalono, że Zjazd ma się odbyć 5–9 września 1995 r., i powołano Komitet Organizacyjny oraz uchwalono, że współprzewodniczącymi Komitetu Programowego będą przedstawiciele trzech instytucji zwołujących Zjazd. W skład Komitetu Organizacyjnego weszli: Lech Witkowski – przewodniczący, Leon Gumański – wiceprzewodniczący, Józef Pawlak – wiceprzewodniczący, Ryszard Wiśniewski – sekretarz oraz członkowie: Marian Grabowski, Roman S. Ingarden, Ryszard Jadczyk, Marek Jakubowski, Jerzy Perzanowski, Karol Sauerland, Włodzimierz Tyburski, Witold Wróblewski, Mirosław Żelazny. Współprzewodniczącymi Komitetu Programowego zostali: Jerzy Pelc (PAN), Władysław Stróżewski (PTF) i Lech Witkowski (UMK). Komitet Organizacyjny rozesłał do wszystkich ośrodków filozoficznych w kraju „Informacyjny pakiet zjazdowy”, w którym m.in. znajduje się pierwszy komunikat zjazdu, założenia organizacyjne i programowe, informacje o warunkach zakwaterowania oraz karty zgłoszenia uczestnictwa. Organizatorzy deklarują chęć stworzenia forum dyskusyjnego dostępnego dla wszystkich nurtów i kierunków

badani filozoficznych, a zarazem uwzględniającego polską tradycję. Przewidziano sesje plenarne zwykłe i panelowe oraz obrady w sekcjach i grupach roboczych, a także sesje plakatowe. Ustalono, że wpisowe wynosić będzie 300 tys. zł dla pracowników akademickich oraz 100 tys. zł dla studentów.

Konferencja „Stulecie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej”. W trakcie pobytu w Uniwersytecie Warszawskim prorektora Uniwersytetu Lwowskiego Anatolija Karasia uzyskano wstępną zgodę Uniwersytetu Lwowskiego na wspólne zorganizowanie konferencji rocznicowej. Ustalono, że odbędzie się ona w Warszawie po zakończeniu VI Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego i trwać będzie w Warszawie dwa dni 11 i 12 września 1995 r., 13 września nastąpi przejazd autokarami do Lwowa, gdzie kontynuowane będą obrady 14 i 15 września 1995 r., a 16 września powrót do Warszawy. Koledzy z Ukrainy utworzą własny Komitet Organizacyjny, który będzie miał pieczę nad przebiegiem sesji lwowskiej. Językami podstawowymi mają być polski, ukraiński i angielski. Wystosuje się zaproszenia do osób zainteresowanych Szkołą ze wszystkich stron świata. Przewodniczący Komitetu Upamiętnienia Stulecia Szkoły, prof. Andrzej Grzegorzczak, rozesłał w końcu kwietnia br. do członków Komitetu propozycje tematyczne podzielone na dwie części: spojrzenie historyczne (przewidziane raczej na sesję lwowską) i spojrzenie merytoryczne z pięcioma tematami wiodącymi: 1. Logika jako ontologia?, 2. Semiotyka czy teoria języka i poznania?, 3. Antropologia filozoficzna?, 4. Jaką postać winna mieć aksjologia i etyka?, 5. Czym jest filozofia? Na propozycje te dość obszernie odpowiedział prof. Henryk Hiż (Uniwersytet w Philadelphia). O dalszych przygotowaniach do Konferencji będziemy informować Czytelników.

Między filozofią a historią nauki. Ogólnopolska konferencja na ten temat przygotowywana jest wspólnie przez Polskie Towarzystwo Logiki i Filozofii Nauki, Poznański Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Konferencja ma mieć przede wszystkim na uwadze dorobek Profesora Jerzego Giedymina, a wyznaczona została na 15–16 września 1994 r. Termin zgłaszania referatów i komunikatów upłynął 15 maja br. Informacje i propozycje należy kierować do prof. dr hab. Krystyny Zamiary na adres: Instytut Kulturoznawstwa UAM, ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań, tel. 477-080. Zainteresowani otrzymają drugi komunikat pod koniec czerwca br., w

którym zamieszczony będzie program konferencji i bliższe dane organizacyjne. Dla osób spoza Poznania organizatorzy rezerwują noclegi w pokojach gościnnych Uniwersytetu. (Krystyna Zamiara).

Międzynarodowa konferencja w Karpaczu, organizowana przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego wspólnie z Uniwersytetem w Bochum, ma się odbyć 18–21 października 1994 r. Tematem obrad ma być „Zmiana paradygmatu w historiozofii XIX w. Przejście od filozofii historii do teorii historyzmu”.

Filozofia w dobie przemian była tematem konferencji zorganizowanej przez Instytut Filozofii UAM w Poznaniu w dniach 21–22 X 1993 r. Przy udziale przedstawicieli kilku polskich ośrodków filozoficznych omawiano zagadnienia związane z politycznymi i społecznymi przemianami w Polsce ostatnich lat.

XL Konferencja Historii Logiki organizowana tradycyjnie przez Zakład Logiki Uniwersytetu Jagiellońskiego została wyznaczona na 16 i 17 listopada 1994 r. Zgłoszenia przyjmowano do 31 maja br.

10th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science organizowany przez International Union of History and Philosophy of Science odbędzie się we Florencji 19–25 VIII 1995 r. pod patronatem Uniwersytetu Florenckiego. Przewidziano obrady w sekcjach (logika, filozofia nauki, problemy podstaw nauki), sympozja i spotkania organizacji. Skład Ogólnego Komitetu Programowego: J. van Benthem (przewodniczący), R. Chuaqui, P. Hájek, D. Mundici, Q. Renzong i E. Sober. Teksty referatów przyjmują: E. Casari (przewodniczący) i A. Cantini (sekretarz). Zgłoszenia należy kierować pod adresem: LMPS, Centro Servizi Segreteria, Via A. Lapini, 1 – 50136 Florencja, Włochy.

The Scottish Tradition in Philosophy to temat konferencji organizowanej przez Wydział Filozofii Uniwersytetu w Aberdeen 26–29 VI 1995 r. z okazji 500-lecia tej uczelni. Informacje: Eric Matthews, Organising Committee, Department of Philosophy, University of Aberdeen, King's College, Old Aberdeen, AB9 2UB, Szkocja.

XX Kongres Internationale Hegel-Gesellschaft odbędzie się 24–28 VIII 1994 r. w Debreczynie (Węgry). Tematem obrad ma być „Rozum w historii?”. Informacje: Dr. Erzsébet Rózsa, KLTE Filozofia Tanszék, H-4010 Debrecen, Egiptem ter 1.

Filozofia i historia filozofii w perspektywie Feuerbacha jest przedmiotem konferencji w Neapolu, która wyznaczona została na 15–18 IX 1994 r., a organizowana jest przez Internationale Feuerbach-Gesellschaft wspólnie z Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Informacje: Prof. Dr. Walter Jaeschke, Leuchterburg Str. 39–41, D-14165 Berlin.

Analyomen 2 – druga konferencja z serii „Perspektywy analitycznej filozofii” urządzana przez Gesellschaft für Analytische Philosophie będzie miała miejsce w Lipsku 7–10 IX 1994 r. Referaty zgłosili m.in. M. Dummett, I. Niiniluoto, P. Stekeler-Weithofer, A. Kemmerling, E. Millgram, P. Simons i J. Mittelstrass. Informacje: Dr Peter Steinacker, Universität Leipzig. (Materiały z Analyomen 1 wydrukowano w wydawnictwie Walter de Gruyter, Berlin 1994.)

Międzynarodowy Kongres Estetyki jest zaplanowany na 1–5 VIII 1995 r. w Lahti (Finlandia). Temat ogólny: „Estetyka w praktyce”. Informacje uzyskać można pod adresem: Dr. Sonja Servomaa, University of Helsinki, Lahti Research and Training Centre, Kirkkokatu 16, 15140 Lahti.

Międzynarodowy Kongres nt. Michel Foucault and Literature został zwołany do Toronto (Kanada) na dni 12–16 X 1994 r. Informacji udziela: Paul Buissac, University of Toronto, Victoria College, NFH 305, 73 Queen's Park Cres. East, Toronto, Ontario, M5S 1K7.

Logic Colloquium '94 to europejskie spotkanie Association for Symbolic Logic o charakterze warsztatów poświęconych logice, algorytmiczności i informatyce. Jako miejsce i termin spotkania wybrano Clermont-Ferrand 10–20 VII 1994 r.

NAUCZANIE

Wyższy Instytut Filozofii w Louvain tradycyjnie już organizuje co roku serie referatów filozoficznych. W okresie od listopada 1993 r. do maja 1994 r. referentami byli: J. De Visscher, A. Braeckman, J. Verstraeten, S. Cuypers. Ponadto odbywały się „Czwartkowe wykłady filozoficzne” w języku angielskim prowadzone przez R. Berneta, G. Mosesa, D. Mayo, J. R. Watsona i A. D. Schrifta.

Odpowiedzialność obrano za wiodący temat cyklu wykładów zaaranżowanych w brukselskich Facultés Universitaires Saint-Louis w roku akad. 1993/1994. Wykładowcami byli R.

Rémond, J. Stengers, A. Lipietz, B. Sève, J. Laplanche i Anne-Marie Roviello.

Czy jeszcze estetyka? Poszukiwaniem odpowiedzi na to pytanie zajęło się ogólnopolskie seminarium estetyczne zorganizowane w Krakowie przez Zakład Estetyki UJ w czerwcu 1994 r.

WIADOMOŚCI OSOBISTE

Bolesław Andrzejewski (UAM) uczestniczył w 28 Linguistisches Kolloquium, Graz (Austria) 8–10 IX 1993 r. i wygłosił tam referat pt. „Die non-verbale Sprache und ihr ökologisches Ausmaß”. W dniach 1–22 XII 1993 r. przebywał w Kilonii (RFN) na zaproszenie tamtejszego Uniwersytetu.

Zdzisław Augustynek (UW) w ramach XV Konwersatorium Logiczno-Filozoficznego wystąpił w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu dnia 20 V 1994 r. z referatem pt. „Ontologia czasoprzestrzeni”.

Grzegorz Banaszak został w styczniu 1994 r. powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Instytucie Kulturoznawstwa UAM.

Tadeusz Buksiński (UAM) uczestniczył w konferencji „The tasks of philosophy in post-communist countries” w Rochester (USA) 20–21 I 1994 r. i wygłosił tam referat pt. „Civil society, democracy and philosophy in post-communist countries”.

Franciszek Chmielowski otrzymał 3 III 1994 r. stopień doktora habilitowanego nadany uchwałą Rady Wydziału Filozoficznego UJ na podstawie rozprawy „Sztuka, sens, hermeneutyka” i kolokwium habilitacyjnego.

Marian Grabowski (Inst. Filoz. UMK) przebywał w Turku (Finlandia) 20–27 III 1994 r. w związku z przygotowywaną monografią pt. „Operational Quantum Physics”.

Jürgen Habermas (Uniw. we Frankfurcie nad Menem) gościł w Instytucie Filozofii UAM w dniach 4 i 5 X 1993 r. i wygłosił tam wykład na temat wolności.

G. A. Den Hartog został od września 1993 r. powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego etyki Uniwersytetu w Amsterdamzie.

Anna Jamrozikowa (UAM) uczestniczyła w konferencji „Kategorie estetyczne współczesności” w Radziejowicach 29 IX – 1 X 1993 r. i przedstawiła tam referat pt. „Wzniosłość albo wyniosłość. Konwencjonalność wizualna wzniosłości w fotografii”. Wzięła też udział w konferencji „Postmodernizm w Europie Środkowo-Wschodniej” wygłaszając referat nt. „An epiphany of a fall in A.

M. Łubowski's painting". Była również uczestnikiem konferencji „Socjologia wiedzy i jej wrogowie”, która odbyła się w Kazimierzu 3-5 XII 1993 r.

Barbara Koto wa została w styczniu 1994 r. powołana na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Instytucie Filozofii UAM. Również w styczniu uczestniczyła w konferencji „Estetyka polska XX wieku” w Radziejowicach, a wcześniej w Szczecinie w konferencji związanej z 60-leciem Wacława Mejbauma (1-3 IX 1993).

Anna Latawiec habilitowała się w Akademii Teologii Katolickiej 7 X 1993 r. na podstawie kolokwium i rozprawy pt. „Pojęcie symulacji i jej użyteczność naukowa”. Uchwałę Rady Wydziału zatwierdziła Centralna Komisja do Spraw Stopni i Tytułów Naukowych na posiedzeniu w dniu 22 XII 1993 r.

Jerzy Perzanowski (UMK i UJ) brał udział 11-15 V 1994 r. w sympozjum „Ontologic”, którego był współorganizatorem, w Graal Müritz (RFN).

Ewa Piotrowska została w styczniu 1994 r. powołana na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Instytucie Filozofii UAM.

Jacek Sójka został w styczniu powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Instytucie Kulturoznawstwa UAM.

Jan Such (UAM) wygłosił na konferencji „The tasks of philosophy in post-communist countries” w Rochester (USA) referat zatytułowany „East Europe: new tasks of philosophy” oraz brał udział w konferencji w Szczecinie zorganizowanej z okazji 60-lecia Wacława Mejbauma (1-3 IX 1993).

Andrzej Wiśniewski (UAM) przebywał — w ramach stypendium Fullbrighta — od października 1993 do sierpnia 1994 r. w University of California, Riverside.

Janusz Wiśniewski został w styczniu 1994 r. powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Instytucie Filozofii UAM.

KONKURSY I NAGRODY

Reuchlin-Preis, nagroda miasta Pforzheim, została przyznana Wernerowi Beierwaltesowi za jego książkę *Denken des Einen*.

Dr. R. J. van Helsingenprijs, nagroda ufundowana dla popierania psychiatrii i filozofii, została 24 XI 1993 r. wręczona drowi G. Glasowi za książkę *Concept van angst en angststoornissen* (1991). Nagrodzony jest psychiatrą i profesorem nadzwyczajnym filozofii kalwińskiej w Leiden (Holandia).

VARIA

Katedra Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego uzyskała czwarty zakład: Zakład Filozofii Języka kierowany przez prof. A. Nowaczyka. Kierownikiem Katedry Filozofii i Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej jest prof. R. Panskiuk. Zakładem Historii Filozofii Współczesnej kieruje prof. W. Gromczyński, a Zakładem Filozofii Nauki prof. B. Tuchańska.

NEKROLOGIA

Helmut Arzt, em. profesor Wyższej Szkoły Technicznej w Aken, zmarł w wieku 69 lat. Był uczniem Heideggera we Fryburgu, zajmował się filozofią antyczną oraz heglizmem.

Darrel Elyvn Christensen (ur. 1923 w Nebraska), założyciel Hegel Society of America, zmarł w Salzburgu w 1992 r.

Bernard M. I. Delfgaauw (ur. 24 XI 1912 w Amsterdamie), em. profesor filozofii Rijksuniversiteit w Groningen (Holandia), zmarł 20 VIII 1993 r. Główne dzieła: *Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte* (1951), *Geschiedenis en vooruitgang* (3 tomy, 1961-1964). Po przejściu na emeryturę w 1982 r. podjął dwa duże projekty wydawnicze: *Filosofie van de grammatica* (3 tomy od 1984) i *Filosofie van de vervreemding* (4 tomy, 1987-90). Zajmował się filozofią starożytną, średniowieczną i nowożytną. Koledzy i przyjaciele wydali Księgę Jubileuszową *De filosofie van Bernard Delfgaauw* (1982).

Willem van Dooren, profesor nadzwyczajny filozofii w Technicznym Uniwersytecie Delft (Holandia), zmarł 17 X 1993 r. Zajmował się zwłaszcza filozofią Hegla. Napisał m.in. *Dialektik. Een historische en systematische inleiding* (1977), *Denkwegen in de geschiedenis van de nieuwere wijsbegeerte* (1983).

Zaki Nagib Mahmud, filozof egipski, zmarł 12 IX 1993 r. w wieku 88 lat. Łączył arabską filozofię z logicznym pozytywizmem i filozofią analityczną, nawiązywał w szczególności do poglądów Russella i Ayera.

Bernard A. Nachbahr (ur. 24 IX 1930 w Amsterdamie), profesor filozofii w Loyola College Baltimore (1966-1988) potem w Hoger Instituut voor Wijsbegeerte w Leuven (Belgia), zmarł 15 IX 1993 r. w Leuven. Studiował w Holandii oraz w Cambridge i Rzymie.

Simone Van Riet (ur. 12 IV 1919), em. profesor filozofii arabskiej w Uniwersytecie

Katolickim w Louvain, zm. w Brukseli 28 XI 1993 r.

Reiner Schürmann (ur. w Amsterdamie), wykładowca w New School for Social Research w New Yorku, zmarł 20 VIII 1993 r. w wieku 52 lat. Studia odbył na Sorbonie, od 1987 r. był obywatelem USA. Jego książka *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir* (1982) przyniosła mu znaczny rozgłos.

Ralph W. Sleeper, em. profesor filozofii w Queens College, zmarł 25 VII 1993 r. mając lat 68. Studiował i doktoryzował się w Columbia University, wykładał w Queens College w latach 1951–1982 (od 1969 jako profesor). Miał też gościnne wykłady w Cambridge University (1965/1956 i 1985). Jego książka *The Necessity of Pragmatism* (1986) została uznana za istotny wkład w interpretację filozofii Deweya.

Ulrich Sonnemann (ur. 1912 w Berlinie), profesor Gesamthochschule Kassel, zmarł. Książką *Einübung des Ungehorsams* wpłynął na generację studentów w latach osiemdziesiątych.

Józef Starończak (ur. 14 IV 1942) dr hab. prof. nadzw. WSP w Olsztynie, zmarł 22 III 1994 r. Ukończył studia filozoficzne na Wydziale Filozofii UW w 1966 r., doktoryzował się z filozofii w 1973 r. zaś stopień dra habilitowanego uzyskał w 1986 r. Opublikował

książki: *Filozofia i determinizm* (1987) i *Filozofia czyli unilowanie mądrości* (1989), szereg artykułów w pismach naukowych, a także wiele prac popularyzujących problematykę filozoficzną. Od 1968 r. pracował w Zakładzie Filozofii WSR (później AR-T) w Olsztynie. W 1968 r. przeszedł do pracy w WSP w Olsztynie, gdzie był organizatorem i pierwszym dyrektorem Instytutu Nauk Filozoficzno-Społecznych i kontynuował działania zmierzające do rozszerzenia zakresu nauczania przedmiotów filozoficznych w tej uczelni. Był członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. (Z. Hull)

Elfriede Walesca Tielsch (ur. 1919 w Leu-Lobitz), em. profesor Wolnego Uniwersytetu w Berlinie, zmarła 20 III 1993 r. w Berlinie. Publikowała prace z zakresu filozofii, zwłaszcza z filozofii prawa. Była współzałożycielką i honorową przewodniczącą Internationale Assoziation von Philosophinnen.

John Oulton Wisdom (ur. w Irlandii), profesor London School of Economics i od 1969 r. w York University, Downsview, Ontario, zmarł w lutym 1993 r. Był wydawcą „British Journal for the Philosophy of Science” i założycielem w 1971 r. czasopisma „Philosophy of the Social Sciences”. Napisał m.in. *Foundations of Inference in Natural Science* (1952), *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy* (1954), *Philosophy and Its Place in Our Culture* (1975), *Philosophy of the Social Sciences* (3 tomy, 1987–1993).

**Nakładem Wydawnictwa Adam Marszałek
ukazują się następujące czasopisma:**

- Filozofia Nauki
- Ruch Filozoficzny
- Politicus
- Hydra
- Kultura i Edukacja
- Edukacja Dorosłych
- Yearbook
- Monochord
- Partyzant

W serii filozoficznej WAM wydało następujące książki:

Ryszard Jadczyk, *Kazimierz Twardowski – twórca szkoły lwowsko-warszawskiej,*

Immanuel Kant, *Wieczny pokój,*

Kazimierz Twardowski, *Etyka,*

Lech Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji,*

Lech 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 m. 23,
tel. 322-38.