

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE  
UNIwersytet MIKOŁAJA KOPERNIKA

# RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y   p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LXV  
NUMER 1

---

Leszek Kusak – Rozmaitości Tischnerowskie. Leszek Kusak – Czas, przemijanie, wieczność. Sławomir Drelich – III Ogólnopolskie Forum Etyczne. Andrzej Cieśluk – Sprawozdanie z konferencji *Aporie ontologii sytuacji*. Joanna Byrska – Sprawozdanie z niemiecko-francuskiej szkoły letniej dla młodych naukowców. Zbigniew Zdunowski – Sprawozdanie z działalności Młodzieżowej Akademii Filozoficznej przy IV LO w Łodzi w roku szkolnym 2006/2007. Odczyty i wykłady. – Recenzje i sprawozdania. – Polemika. – Wiadomości bieżące.

TORUŃ 2008

## SPIS RZECZY

Leszek Kusak – Rozmaitości Tischnerowskie .....	3
Leszek Kusak – Czas, przemijanie, wieczność .....	11
Sławomir Drelich – III Ogólnopolskie Forum Etyczne 13–15 czerwca 2007 .....	19
Andrzej Cieśluk – Sprawozdanie z konferencji <i>Aporie ontologii sytuacji</i> .....	25
Joanna Byrska – Sprawozdanie z niemiecko-francuskiej szkoły letniej dla młodych naukowców .....	31
Zbigniew Zdunowski – Sprawozdanie z działalności Młodzieżowej Akademii Filozoficznej przy IV LO w Łodzi w roku szkolnym 2006/2007 .....	35
Odczyty i wykłady .....	37
Ryszard Wiśniewski – Toruńskie środowisko filozoficzne .....	37
Adam Olech – Pojęcie „jakości życia” a pojęcie „doświadczenia” .....	51
Anna Łysiak-Łątkowska – La physocratie de Joachim Chreptowicz .....	61
Grzegorz Pacewicz – Antropocentryzm w koncepcji Pierre’a Teilharda de Chardin .....	73
Paweł Okołowski – Patriotyzm i pesymizm u Lema i Lukrecjusza .....	85
Wojciech Krysztofiak – Parafraza analityczna egzystencjalistycznego modelu umysłu .....	99
Tomasz Kupś – Religia rozumowa a wiara kościelna w filozofii Immanuela Kanta – historia pewnej alegorii .....	115
Recenzje i sprawozdania .....	129
Bogumiła Truchlińska – Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego (Iwona Stachowska) .....	129
Dianoia – Międzynarodowe Studia Humanistyczne 2006, nr 2 (Halina Rarot) .....	137
Walentyń Mikołajowicz Wandyszew – Filozofia. Ekskurs w historię wczep i poniat’ (Stanisław Jedynak) .....	139
Werner Jaeger – Teologia wczesnych filozofów greckich (Patrik Krajewski) .....	141
Polemika .....	149
Wiesław Walentukiewicz – Odpowiedź na uwagi Mieszka Tałasiewicza .....	149
Wiadomości bieżące (Leon Gumański) .....	153

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE  
UNIwersytet MIKOŁAJA KOPERNIKA

# RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

założony przez

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LXV  
NUMER 1

Komitet Redakcyjny  
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO  
DYREKCJA INSTYTUTU FILOZOFII UMK

Redaktor  
*Leon Gumański*

Zastępca Redaktora  
*Ryszard Wiśniewski*

Sekretarz Redakcji  
*Marcin T. Zdrenka*

Korespondenci

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

Adres Redakcji  
Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika  
ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń

Printed in Poland  
© Copyright by Redakcja „Ruchu Filozoficznego”  
Toruń 2008



WYDAWNICTWO NAUKOWE UMK  
Redakcja: ul. Gagarina 39, 87-100 Toruń  
tel. (056) 611 42 95, fax 611 47 05  
dwyd@umk.pl  
Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń  
tel./fax (056) 611 42 38  
books@umk.pl  
www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie I. Ark. druk. 13,5. Nakład 300 egz.  
Skład i łamanie: Andrzej Urbański  
Druk: Drukarnia Cyfrowa UMK

Leszek Kusak

## Rozmaitości Tischnerowskie

W dniach 9–12 maja 2007 roku odbyły się w Krakowie VII Dni Tischnerowskie zorganizowane pod patronatem Metropolity Krakowskiego Jego Eminencji ks. kardynała Stanisława Dziwisza przez Państwową Wyższą Szkołę Teatralną, Papieską Akademię Teologiczną, Uniwersytet Jagielloński, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak” oraz Instytut Myśli Józefa Tischnera.

Tradycyjnie już w pierwszym dniu (środa, 9 maja) w Kolegiacie św. Anny odprawiona została msza święta w intencji ks. prof. Tischnera. Po mszy odbył się przegląd filmów poświęconych krakowskiemu filozofowi. Jego głównym punktem był film Beaty Dzianowicz, w którym autorka przeprowadza rozmowy z rówieśnikami Józefa Tischnera, z jego szkolnymi kolegami mieszkającymi w Łopusznej i okolicy, na temat wyobrażeń religijnych, nieba i diabła, Cyganów i Żydów. Zrealizowany w ten sposób dokument prezentuje niezwykle interesujący i barwny obraz środowiska, w którym dorastał i wychowywał się Profesor.

W czwartek (10 maja) przed południem w *Auditorium Maximum* UJ (ul. Krupnicza 35) wręczone zostały nagrody im. ks. Józefa Tischnera, przyznawane przez Miesięcznik i Wydawnictwo „Znak”, a fundowane przez *Ergo Hestię*. W kategorii „myślenie według wartości” wyróżniony został prof. Władysław Stróżewski. Uzasadnienie tego wyboru, przedstawione przez jury, było następujące: „Wyróżniony za całokształt twórczości, z której przebija blask dobra, prawdy i piękna. Władysław Stróżewski odważnie przypomina, że kultura pozbawiona metafizycznych źródeł skazana jest na obumarcie. W swych licznych pracach głosi pochwałę rozumu, który zdolny jest oprzeć się przemocy zła, kłamstwa i przemocy. Władysław Stróżewski przywraca właściwy – renesansowy – sens słowu »humanista«”.

Laureatem w kategorii „publicystyka na tematy społeczne” został prezydent Wrocławia, Rafał Dutkiewicz. Uzasadnienie jury brzmiało: „Wyróżniony za książkę *Nowe horyzonty*, w której otwiera nowe horyzonty nie tylko przed Wrocławiem, ale przed całą Polską. Rafał Dutkiewicz pokazuje, jak mądrze zagospodarować z trudem wywalczoną wolność – jak wyzwolić spletanego ducha

przedsiębiorczości, jak odbudować poczucie wspólnoty, jak wreszcie powstrzymać falę emigracji młodych. Jego recepty nie są gołosłowne – stoją za nimi owoce działań podjętych we Wrocławiu. Rafał Dutkiewicz z pasją przekonuje, że »Polska może być wspانياً krajem«”.

Nagrodę za inicjatywy duszpasterskie i społeczne tworzące „polski kształt dialogu Kościoła i świata” otrzymał Brat Moris Marin. Francuski kapłan należący do Zgromadzenia Małych Braci Jezusa, mieszkający w Polsce od trzydziestu lat, „wyróżniony został – jak głosi uzasadnienie jury – za książkę *Wierzę w Kościół*. W trudnym okresie dla polskiego katolicyzmu Brat Moris dzieli się swą niezachwianą, ale jak najdalej od triumfalizmu, wiarą w Kościół bez granic i murów. Pokazuje, że lekarstwem na klerykalizm, lęk przed światem i pokusę władzy są wspólnotowość, otwartość i służebność. Brat Moris ukazuje piękno Kościoła ubogiego, który przygarnia słabych i poranionych, świadcząc o miłosiernej miłości Chrystusa. Brat Moris jest świadkiem tego Kościoła”.

Laureaci otrzymali po 15 tysięcy złotych i statuetkę autorstwa rzeźbiarza Mariana Gromady. Na spotkaniu w *Auditorium Maximum* wręczono także stypendium im. ks. Józefa Tischnera przyznawane przez Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu. Otrzymał je młody naukowiec, Stanisław Burdziej, zajmujący się badaniem roli religii w życiu publicznym Europy i Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej.

Tego samego dnia wieczorem na scenie PWST (ul. Straszewskiego 22) wystawiony został spektakl pt.: *Kabaret filozoficzny, czyli wariacje Tischnerowskie* w reżyserii Artura Więcka, z muzyką Jana Kantego Pawluśkiewicza. W ciągu godziny przedstawiony został wieczór z życia ks. Tischnera, który spędza go, pisząc i wyobrażając sobie różnego rodzaju postacie i sceny. W spektaklu, w którym nie zabrakło również góralskich przyśpiewek, w rolach głównych wystąpili: Monika Babecka, Krzysztof Globisz i Jerzy Trela. W tym samym miejscu (scena PWST), po występach artystycznych, młodzi pracownicy naukowci PAT, UJ i AE przeprowadzili dyskusję poświęconą kryzysowi autorytetów w świecie współczesnym.

W piątek (11 maja) przed południem w *Collegium Witkowskiego* UJ (ul. Gołębia 13) odbyła się dyskusja panelowa pod hasłem *Kościół Tischnera*. W dyskusji prowadzonej przez Marię Piesko uczestniczyli: Anna Karoń-Ostrowska, Jarosław Gowin, Dariusz Karłowicz i Karol Tarnowski.

Po południu w Auli *Collegium Novum* UJ (ul. Gołębia 24) wystąpił gość specjalny tegorocznych Dni Tischnerowskich, włoski filozof i polityk, prof. Rocco Buttiglione. Wszystkich zgromadzonych z tej okazji powitał (w zastępstwie nieobecnego Rektora UJ) prezes „Znaku” Henryk Woźniakowski, który obszernie przypomniał biografię i najważniejsze dokonania naukowe prof. Buttiglione.

Rocco Buttiglione urodził się w 1948 roku. Studiował filozofię, etykę społeczną, ekonomię i politykę. Wykładał na rzymskim Uniwersytecie św. Piusa V, a także na wielu innych uniwersytetach we Włoszech i za granicą (m.in. na KUL, który w 1994 roku przyznał mu doktorat *honoris causa*). Prof. Buttiglione jest autorem 10 książek i stu kilkudziesięciu mniejszych prac naukowych. W Polsce opublikował m.in.: *Chrześcijanizm a demokracja* (1993), *Etyka w kryzysie* (1994), *Europa jako pojęcie filozoficzne* (1996), *Etyka wobec historii* (2005).

W 1993 roku Rocco Buttiglione rozpoczął swoją czynną przygodę z polityką. W 1994 roku został po raz pierwszy wybrany do parlamentu (potem ponownie w 1996 i w 2001 roku). W czerwcu 1994 został wybrany na sekretarza odnowionej Partii Ludowej, przyciągając do niej wielu, zwłaszcza młodych, zwolenników. W 1995 roku, po rozłamie w Partii Ludowej, został sekretarzem Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej. W 1999 wybrano go do Parlamentu Europejskiego. W 2001 roku w rządzie S. Berlusconiego został ministrem do spraw europejskich. W 2004 kandydował na stanowisko Komisarza w Komisji Europejskiej. Wzbudziło to szeroko komentowaną dyskusję na temat tego, w jakim stopniu członek Komisji może głosić swoje własne poglądy moralne wyrastające z chrześcijańskiego podłoża oraz czy taka postawa ma znaczenie dla sprawowanej przez niego funkcji. Rezultatem dyskusji, w której Buttiglione został ostro zaatakowany przez przedstawicieli ugrupowań lewicowych, była jego rezygnacja ze starań o objęcie stanowiska Komisarza. W latach 2005–2006 Rocco Buttiglione był ministrem do spraw dóbr kultury i działalności kulturalnej. Obecnie jest senatorem.

Profesor Buttiglione wygłosił wykład z cyklu *Colloquia Tischneriana* na temat: *Etyka pracy, etyka solidarności: Polska 1980 – Europa 2007*. W swoim wystąpieniu odwołał się do życia i twórczości Tischnera, a także do idei, które rozwijał w swoich opublikowanych już pracach. Buttiglione zwrócił uwagę na wielowymiarowość osobowości Tischnera, na bogactwo Jego zainteresowań i działań, które znalazły wyraz w Jego twórczości i pozostawiły niezatarty ślad w duszach ludzi, którzy się z nim zetknęli.

Tischner był kapłanem, czyli świadkiem żywego Boga, profesorem filozofii i mistrzem słowa. Był także góralem i fenomenologiem. To ostatnie, zaskakujące zestawienie, nie jest – jak podkreślił Buttiglione – przypadkowe. Fenomenologia postuluje powrót do rzeczy samych, tzn. powrót do rzeczy takich, jakimi one są w doświadczeniu zwykłych ludzi. Jest to postulat z tego choćby względu uzasadniony, że filozofowie dawno już utracili kontakt z rzeczami samymi. Filozofowanie polega obecnie na odnoszeniu się do tego, co powiedzieli inni filozofowie, na dyskusji z ich teoriami, świat rzeczy uległ zaś zapomnieniu. Tischner chciał – zdaniem Buttiglione – znaleźć nowy początek dla filozofii, co oznaczało

odrzuć wszelkich założeń, istniejących teorii i dopuszczenie do głosu rzeczy. Dlatego właśnie tak fascynowali go górale, ludzie prości, bez wykształcenia filozoficznego, których mądrość opiera się na bezpośrednim doświadczeniu płynącym z życia.

Doświadczenie i refleksja poprowadziły Tischnera poza bieguny relatywizmu i dogmatyzmu, w kierunku idei prawdy, którą się odczuło i przeżyło, następnie zaś uchwyciło i poznało. Tak rozumiana prawda jest czymś osobistym, czego nikt nie może za nas wymyślić. Nie mamy prawa narzucać jej innym. Powinniśmy oczywiście służyć pomocą drugiemu człowiekowi, aby również on poznał prawdę, do której my już dotarliśmy, nie jesteśmy jednak w stanie go zastąpić.

Prawda przeżyta naświetla jakąś konkretną ludzką sytuację i formułuje adekwatną odpowiedź na nią. W tym sensie jest ona uniwersalna i zarazem jednostkowa, sama w sobie, czyli obiektywna, i dla mnie samego, czyli subiektywna. Tego typu jedność obiektywności i subiektywności wydaje się być warunkiem prawdy jako takiej.

Tischner – zdaniem Buttiglione – odwoływał się do takiej właśnie koncepcji prawdy, odkrywając na nowo jej zapomniany sens. Było to odkrycie idei, która pojawiła się już kiedyś u Tomasza z Akwinu, zaś następnie rozwinięta została przez Hegla: idei prawdy, która jest jednością podmiotu i przedmiotu.

Prawda jest procesem, który zaczyna się codziennie od nowa, a nie samą w sobie masą faktów. Każdy człowiek może i powinien wybrać własną drogę do niej. Nie oznacza to oczywiście zakwestionowania idei prawdy obiektywnej i opowiedzenie się za teoriopoznawczym relatywizmem. Buttiglione (podążając tropem Tischnera) zdecydowanie odrzuca takie rozwiązanie: „Jest jedna prawda i wiele ścieżek, które nas do niej prowadzą”.

Tę wielość można – według Buttiglione – uporządkować. Ścieżki można zebrać w swego rodzaju szersze aleje, odpowiednio do wspólnot tworzonych przez ludzi zjednoczonych pewnymi ideami, wspólnym duchem lub celem. Spośród sił, które jednoczą ludzi, dwie są szczególnie ważne. Pierwsza z nich ma źródło w różnicowaniu płciowym gatunku ludzkiego. Mężczyźni i kobiety odczuwają do siebie pociąg, zakładają rodziny, w których rodzą się dzieci. Relacja ta stanowi punkt wyjścia w procesie konstytuowania się ludzkiej wspólnoty. Krokiem równie ważnym na tej drodze jest praca. Pracujemy, aby utrzymać siebie i tych, których kochamy. Rodzina i praca są ze sobą nierozzerwalnie związane.

„Praca – jak zauważył Buttiglione – była zawsze w centrum uwagi Józefa Tischnera. Jego rozważania biegły równoległą ścieżką do współczesnej socjologii pracy. Trudno jednak mówić o jakiejś inspiracji, czy też zależności od koncepcji rozwijanych w ramach tej dyscypliny”.



Praca tworzy wspólnotę i wykonywana jest (zazwyczaj) we wspólnocie. Fałszywe jest wyobrażenie, wywodzące się z teorii Taylora, iż w ramach pracy, każdy czyni tylko to, co musi, wypełnia tylko te zadania, które zostały mu z góry narzucone. Prawdziwa praca zakłada bowiem współpracę, solidarność między pracującymi, którzy razem są odpowiedzialni za efekty swojego działania, za wspólnie wykonywaną pracę. Pracujący wykonuje zatem to, co musi, jak również to, co wykracza poza zakres jego obowiązków, gdyż praca jest działalnością zespołową.

Do atrybutów tak scharakteryzowanej wspólnoty należy, iż człowiek nie jest w niej traktowany jako narzędzie służące realizacji czyjegoś celu, lecz jako cel sam w sobie. Praca we wspólnocie jest działaniem i aktem, dzięki któremu pracujący staje się lepszym człowiekiem. Tego typu idea – jak podkreślił Butti-glione – stoi w centrum koncepcji solidarności. Solidarność nie polega bowiem tylko na pomaganiu sobie nawzajem. Ważniejsze jest chyba jeszcze to, dlaczego sobie pomagamy; mianowicie to, iż mamy na względzie wartość drugiego człowieka jako osoby.

Tischner rozwijał swoją koncepcję solidarności w określonych warunkach historyczno-społecznych, w polemice z filozofami, którzy odwoływali się do doktryny marksistowskiej. W ujęciu pracy i człowieka przez marksistów nastąpiło w tym okresie znaczące przesunięcie akcentów. Wiązało się ono z ponownym odkryciem wczesnej pracy Karola Marksa, *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku*. Centralnym punktem *Rękopisów* jest koncepcja alienacji. Człowiek w społeczeństwie kapitalistycznym jest – według Marksa – wyalienowany, gdyż w procesie produkcji uprzedmiotawia swoją istotę w dobrach, które do niego nie należą; traci swoją podmiotowość, stając się obcy samemu sobie.

Tischner proponuje odmienną koncepcję alienacji człowieka. Jego zdaniem, alienacja nie jest rezultatem prywatnej własności środków produkcji, lecz konsekwencją złego systemu komunikacji w miejscu pracy, nieobecności prawdy w stosunkach międzyludzkich. Brak lub istnienie wspólnoty w społeczności pracowników jest – zdaniem Tischnera – czynnikiem decydującym o tym, czy żyjemy w społeczeństwie wyalienowanym, czy też nie. Gdy praca jest źle zorganizowana, gdy dominuje zarządzanie autorytarne, gdy brak szacunku dla pracy i jej efektów, to niezależnie od form własności środków produkcji pojawia się zjawisko alienacji.

Fundamentem właściwie zorganizowanej wspólnoty pracy jest wolność. Umożliwia ona każdemu uczestnikowi procesu wytwarzania wzięcie odpowiedzialności za własną pracę, za jej jakość i efektywność. Wolność nie jest jednak remedium na wszystkie bolączki, które występują w życiu społecznym. W szczególności wolny rynek nie zawsze gwarantuje rozwiązanie problemów, które w tej

sferze się pojawiają. Jest jednym z wymiarów tej rzeczywistości, ale nie jedynym i nie najważniejszym. Powinien on być kontrolowany przez instytucje, które nie należą do wolnego rynku. Ci, którzy w procesie wolnej konkurencji ponoszą porażkę, nie powinni być wyrzucani na margines życia społecznego. Konieczne jest – jak podkreślił Buttiglione – zachowanie równowagi między instytucjami wolnorynkowymi i instytucjami solidarności, między dążeniem do ekonomicznego sukcesu i wrażliwością na drugiego człowieka.

Idea solidarności – według Buttiglione – jest czymś, co wyraża wspólnotową naturę ludzką w procesie samej pracy. Człowiek jest osobą, jest podmiotem mogącym uczestniczyć w życiu innego człowieka i mogącym tworzyć z nim wspólnotę. Solidarność nie jest ograniczeniem dla właściwego funkcjonowania pracy. Raczej jest ona aktywną częścią tego procesu. Członek wspólnoty ludzi pracy, żyjących w prawdziwej solidarności, jest bardziej produktywny, bardziej wydajny, a nie na odwrót.

W końcowej części swego wystąpienia prof. Buttiglione zwrócił uwagę na historyczne znaczenie idei, które zrodziły się w Polsce w czasach Solidarności, i które znalazły wyraz nie tylko w pracach Tischnera, lecz także w encyklikach i nauczaniu Jana Pawła II. W latach wcześniejszych wielu zwolenników zdobyła popularyzowana przez marksistów teza, że myśl chrześcijańska jest przykładem teorii oderwanej od praktyki życia społecznego, niezdolnej do wyrażenia współczesnych problemów ludzi pracy. Natomiast koncepcja Marksa miała być rzeczywistością ekspresją ruchu robotniczego.

W Polsce roku 1981 pojawił się ruch, który spontanicznie wyrażał swoje żądania i wizje, nie przy pomocy doktryny marksistowskiej, lecz za pośrednictwem słów i ideałów myśli chrześcijańskiej. Okazało się, że jest to możliwe i wnosi coś nowego do zrozumienia człowieka, wspólnoty robotników, pracy. Solidarność – zdaniem Buttiglione – była początkiem nowej ery w historii ruchu robotniczego – ery postmarksistowskiej. Charakterystyczne dla tego ruchu było odwołanie się do idei godności człowieka. Idea ta, zapomniana przez długi okres czasu, była punktem centralnym rozważań Tischnera. Podjęta przez Solidarność, przyczyniła się do odrodzenia ruchu robotniczego i nadania mu nowego oblicza. Ruch robotniczy wrócił do chrześcijańskiej doktryny społecznej. W bezpośrednim doświadczeniu człowieka ludzie odkryli na nowo powód, dla którego mogliby być razem, powód by tworzyć wspólnotę. Chrześcijańskie *credo* przywróciło im poczucie ludzkiej godności.

Wystąpienie prof. Buttiglione przyciągnęło wielu słuchaczy zainteresowanych jego osobą i poglądami. Było ich jednak znacznie mniej, niż w latach wcześniejszych, gdy w ramach *Colloquia Tischneriana* słuchano Leszka Kołakowskiego czy też Charlesa Taylora (zdecydowanie należy więc zaprzeczyć

doniesieniem korespondenta „Tygodnika Powszechnego”, jakoby aula w czasie tego odczytu „pękała w szwach”). Niestety, zarówno pod względem kompozycji, jak i treści, nie było to szczególnie udane wystąpienie. Wpływ na to mogło mieć wiele czynników, m.in. – jak spekulowano – wieloletni rozbrat z czynną nauką i osobiste zaangażowanie w politykę.

Po odczycie prof. Buttiglione uczestnicy Dni Tischnerowskich udali się do *Auditorium Maximum* UJ. Około godz. 19.00 w tej olbrzymiej (świecącej niestety pustkami) sali rozpoczęła się dyskusja poświęcona *Ideji solidarności dzisiaj*, w której udział wzięli: prof. Rocco Buttiglione, prof. Mirosława Grabowska, prof. Karol Modzelewski, dr hab. Zbigniew Stawrowski, dr Adam Workowski oraz prowadzący mgr Dobrosław Kot.

Celem dyskusji było znalezienie odpowiedzi na pytania: czy idea solidarności, wyrosła z doświadczenia Sierpnia 80, jest dla nas wciąż ważną i nośną ideą społeczną, moralną i etyczną?; co oznacza ona dzisiaj i czy ma nam jeszcze coś do zaoferowania?; czy na idei solidarności można w naszych czasach jeszcze coś zbudować?

Uczestnicy dyskusji obszernie i interesująco opowiedzieli o swoich doświadczeniach związanych z ruchem Solidarności, próbując jednocześnie wskazać treści stanowiące istotę samego pojęcia solidarności. Nie udało się im jednak dojść do porozumienia w żadnej z kwestii zasygnalizowanych na początku spotkania. Postawione przez prowadzącego pytania pozostały zatem nierozstrzygnięte.

W sobotę (12 maja) z inicjatywy „Tygodnika Powszechnego” w Wyższej Szkole Europejskiej im. Ks. Józefa Tischnera (ul. Westerplatte 11) o godz. 13.00 zorganizowana została debata pod hasłem *Książd na manowcach. Kapłaństwo według Tischnera*, zaś około godz. 16.00, w tym samym miejscu, odbyła się, kończąca tegoroczne Dni Tischnerowskie, wspólna zabawa przy muzyce góralskiej, z udziałem studentów i uczniów z ponad trzydziestu szkół Tischnerowskich z całej Polski i Ukrainy.

VII Dni Tischnerowskie cieszyły się sporym zainteresowaniem. Zainteresowanie to było jednak znacząco mniejsze niż w latach poprzednich. Być może nadszedł więc już czas na zmianę formuły tych corocznych spotkań, poszerzenie grona osób zapraszanych i nagradzanych przez organizatorów, otwarcie się na inne, także krytyczne wobec dokonań Józefa Tischnera, środowiska i poglądy. Paradoksalnie, tego typu ewolucja byłaby właśnie w najwyższym stopniu zgodna z Jego poglądami i postawą życiową. Filozof ten znany był bowiem z krytycyzmu wobec samego siebie i nieufności wobec wszelkich apologii. Był on raczej burzycielem pomników, aniżeli ich budowniczym.



Leszek Kusak

## Czas, przemijanie, wieczność

Katedra Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej oraz Instytut Myśli Józefa Tischnera zorganizowały w Krakowie 29 maja (wtorek) 2007 roku sesję na temat: *Czas, przemijanie, wieczność*.

Powody, dla których sesja ta została zorganizowana, wyłożył w słowie wstępnym kierownik wspomnianej już Katedry Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, prof. dr hab. Aleksander Bobko. Przypomniał on, że jego Katedra tradycyjnie pod koniec roku akademickiego organizuje kameralne spotkania poświęcone ważnym i aktualnym problemom filozoficznym. Ostatnie z nich odbyło się w 2006 roku i poświęcone było metafizyce obecności. Owoce tamtego spotkania jest książka, która ukazała się w bieżącym roku.

Bezpośrednim impulsem, który skłonił organizatorów sesji do wyboru takiego właśnie tematu, było pojawienie się na polskim rynku wydawniczym jednocześnie dwóch książek poświęconych filozofii Fryderyka Nietzschego, autorstwa Krzysztofa Michalskiego (*Płomień wieczności*) i Mirosława Żelaznego (*Nietzsche „Ten wielki wgardziciel”*).

Wpływ Nietzschego na współczesną kulturę jest powszechnie widoczny i niezwykle ważny. Jednym z najbardziej istotnych aspektów tego oddziaływania jest problematyka czasu. Autor *Zaratustry* zmienił nasze patrzenie na czas, na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, zmienił również nasze przeżywanie czasu. W tym właśnie kontekście – jak podkreślił Bobko – godnym refleksji zjawiskiem jest zmiana stosunku człowieka współczesnego do wieczności, m.in. pewnego rodzaju zapomnienie o wieczności, które nie pozostaje bez wpływu na teraźniejszość. Mówiąc inaczej, wydaje się, że doświadczenie czasu jest istotnym elementem naszego przeżywania kultury, naszego rozumienia samych siebie i innych ludzi. To właśnie drugi argument (obok wydarzeń wydawniczych), który zadecydował o wyborze tematu sesji.

Uczestników sesji zgromadzonych w auli Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Polskiej Prowincji Dominikanów (Kraków, Stolarska 12) powitali przedstawiciele organizatorów: prodziekan Wydziału Filozoficznego PAT,

ks. dr Marek Urban oraz dyrektor Instytutu im. Józefa Tischnera, dr hab. Zbigniew Stawrowski.

Prelegenci mieli do dyspozycji po pół godziny czasu. Po każdym dwóch referatach odbywała się dyskusja. Obrady prowadziła dr Magdalena Kozak (PAT). W kolejności wysłuchano następujących wystąpień: Przemysław Paczkowski (UR), *Klasyczna filozofia grecka wobec problemu czasu i przemijania*; Mirosław Żelazny (UMK), *Idea wieczności a liniowe wyobrażenie czasu*; Józef Makselon (PAT), *Doświadczenie czasowości*; Beata Kolek (PAT), *Doświadczenie przemijania a lęk przed przyszłością w twórczości A. Kępińskiego*; Adam Hernas (IMJT), *Husserlowska wizja czasu bez przyszłości*; Łukasz Ćwiertnia (PAT), *Michel Foucault: historia i podmiot*. Obrady zakończyła dyskusja panelowa prowadzona przez Aleksandra Bobko (UR, PAT), w której udział wzięli: Tadeusz Gadacz (PAN), Krzysztof Michalski (IWM), Karol Tarnowski (PAT) i Mirosław Żelazny (UMK).

Brak czasu sprawił, że mogłem wysłuchać tylko pierwszych czterech wystąpień. Wszystkie zasługiwałyby na obszerniejsze omówienie, co oczywiście z przyczyn praktycznych jest niemożliwe. Skupię zatem swoją uwagę na odczycie prof. Przemysława Paczkowskiego, który dotyczył tematu interesującego każdego filozofa, a nawet każdej wykształconej osoby. Wszystkich bowiem, niezależnie od szkoły filozoficznej, reprezentowanego punktu widzenia czy też profilu wykształcenia, interesuje klasyczna filozofia grecka i jej ujęcie czasu.

Przemysław Paczkowski już na początku swojego wystąpienia (*Klasyczna filozofia grecka wobec problemu czasu i przemijania*) podkreślił, że nie ma jednego greckiego poglądu na czas. Tak jak nieporozumieniem (często zresztą spotykanym) jest upatrywanie istoty greckiej religii w politeizmie i przeciwstawianie jej monoteizmowi (żydowskiemu czy chrześcijańskiemu), tak nieporozumieniem (lub błędem) jest przypisywanie tej kulturze cyklicznej koncepcji czasu i przeciwstawianie jej koncepcji linearnej z innych kultur. W obu tych przypadkach posługujemy się bowiem kryterium, które dla samych Greków byłoby niezrozumiałe. Cykliczność i linearność, jedność i wielość – dla greckich myślicieli – nie były pojęciami, które się absolutnie wykluczają. Np. to, co nam jawi się jako wielość, na innym poziomie lub z innej perspektywy może się ukazywać jako jedność. Taka jest chociażby struktura rzeczywistości u Platona: idee od strony logicznej to ujęcie tego, co jest wielością jako jedności. I taka jest też natura bóstwa według Ksenofanesa, który mówi o jednym bogu, pośród wielu bogów największym. Klemens Aleksandryjski przytaczał później ten fragment jako dowód zgodności myśli greckich filozofów z nauką chrześcijańską.

„Jeden bóg czy wielu bogów?” – to dla greckich filozofów pytanie o coś innego niż dla chrześcijan. Mianowicie, jest to pytanie o to, czy mnogość tego,

co boskie w świecie, układa się w jakąś hierarchię. Podobna sytuacja – zdaniem Paczkowskiego – ma miejsce w odniesieniu do problemu czasu. Określenia: koncepcja „cykliczna” lub koncepcja „linearna” – zastosowane wybiórczo do rozważań Greków na temat czasu – tylko zaciemniają istotę greckiej myśli, mianowicie jej różnorodność.

Według Paczkowskiego, Grecy przedstawili pierwsze filozoficzne analizy i propozycje rozwiązań problemu czasu, wiążąc czas z ruchem, zmianą i duszą, bez których czas – ich zdaniem – nie może istnieć. Odróżnili też czas od wieczności. Godny odnotowania w tym kontekście jest również, wyraźnie obecny w rozważaniach starożytnych Greków, egzystencjalny strach przed przemijaniem, któremu dawali wyraz m.in. w nadziei na zbawienie.

Wszystkie te kwestie związane są – zdaniem Paczkowskiego – z dwoma rodzajami doświadczenia czasu, które oddziaływały na grecką kulturę najsilniej: z powtarzalnością zjawisk w przyrodzie oraz nieuchronnością przemijania i nieodwracalnością śmierci jednostki. W V wieku p. n. e. doszła do tego jeszcze świadomość historii – świadomość istnienia i upadku kultur starszych od greckiej (świadomość ta zaowocowała zresztą pierwszymi teoriami rozwoju cywilizacji).

Obserwacja, że Kosmos jako całość wykonuje ruch obrotowy, dobowe ruchy ciał niebieskich, cykl pór roku, wydają się świadczyć o powtarzalności procesów w przyrodzie. Jednak greccy filozofowie – na co zwrócił uwagę Paczkowski – nie wyciągali z tych obserwacji jednomyślnych wniosków. Chronologicznie pierwszy spór odnoszący się do tej kwestii, dotyczył tego, czy świat powstał i może kiedyś przeminie, czy też jest odwieczny i nieginący.

Mitologicznej idei powstania świata, głoszonej jeszcze przez niektórych milezyjskich filozofów, jako pierwszy przeciwstawił się Heraklit. Twierdził on, że tego świata nie stworzył żaden z bogów, że świat jest i będzie „wiecznie żywym ogniem, który zapala się i gaśnie według miary”. Niektóre aforyzmy Heraklita można odczytywać jako wyraz jego aprobaty dla cyklicznej koncepcji dziejów. Nie jest jednak jasne – jak zauważył Paczkowski – czy tego typu interpretacja, nie pozostaje pod nadmiernym wpływem późniejszego, hellenistycznego, związanego ze stoikami ujęcia jego myśli.

Czas w koncepcji Heraklita jest sposobem, w jaki, w zmiennym, pełnym przeciwieństw świecie, realizować się mogą harmonia i jedność. Harmonia – dla Heraklita – jest stanem świata wynikającym z proporcji jego elementów, zaś dla pitagorejczyków – realizuje się ona w dziejach jako następstwo, jako ciągła walka przeciwieństw. Przekonanie to wyrażało wcześniejszą myśl Anaksymandra o czasie jako „Trybunale Sprawiedliwości” w Kosmosie: istnienie pewnych rzeczy narusza sprawiedliwość w świecie, czas ją przywraca; to, co powstaje, musi też zginąć.

Ten ostatni pogląd – według Paczkowskiego – pozostanie już do końca nienaruszonym aksjomatem greckiej filozofii. Zarazem jednak – na co zwraca on uwagę – poglądowi temu towarzyszyła niemal od samego początku inna jeszcze myśl, że zmienność i doskonałość wykluczają się. Tak więc powstawanie i giniecie nie dotyczy pewnych obszarów bytu.

W najbardziej radykalnym rozumowaniu przeprowadzonym na tej drodze, powstawanie i giniecie jest w ogóle niemożliwe. Zanegowanie zmiany doprowadziło Parmenidesa do koncepcji istnienia pozaczasowego: do doskonałego i wiecznego „teraz”, bez „był”, bez „będzie”, czyli do odkrycia wieczności jako czegoś istotowo różnego od czasu. Prawdziwy byt musi być niezmienny, jednolity, ciągły. Wszystko inne, stawanie się, giniecie, ruch, to tylko puste nazwy.

Myśliciele późniejsi w większości uznali siłę rozumowania Parmenidesa. Przyjęli, że powstawanie, giniecie, zmiana, a także czas, związane są ze światem zmysłowym. Najważniejsze – zdaniem Paczkowskiego – były przy tym wnioski, jakie z Parmenidesa wyciągnął Platon. Postawił on bowiem pytanie: do jakiego świata wznosi się umysł, kiedy myśli o tym prawdziwym, niezmiennym, pozaczasowym bycie, kiedy myśli o prawdziwym dobru i pięknie? Odkrycie tego, co pozaczasowe, to odkrycie bytu noetycznego: demokrytejskie atomy, czy też platońskie idee są bowiem widoczne tylko dla oka umysłu.

Myśliciele greccy wiązali czas z ruchem i zmianą, przede wszystkim zaś z ruchem nieba. Znalazło to wyraz w najbardziej znanych antycznych definicjach czasu, w tym platońskiej z *Timajosa*, gdzie czas, określane jako „ruchomy obraz wieczności”, został utożsamiony z regularnym ruchem nieba (czas i zegar to to samo) oraz arystotelesowskiej z *Fizyki*, uznającej czas nie za sam ruch, lecz za jego miarę (czas jest ilością ruchu ze względu na „przed” i „po”). Gdyby nie było ruchu i zmiany, nie byłoby czasu, czy też nie mógłby on być postrzegany.

Wpływ Parmenidesa na te definicje jest – według Paczkowskiego – bezsporny. To eleaci pokazali, że odrzucenie ruchu i zmiany prowadzi do zanegowania czasu. Niezmienny byt, albo bezczasowo „jest” (jak u Parmenidesa), albo jakoś ignoruje czas trwając wiecznie (jak u Melissosa). W szkole eleackiej najbardziej spektakularnie zanegował czas Zenon. Jego argumenty żyją swoim życiem do dnia dzisiejszego, niezależnie od historycznego kontekstu ich narodzin.

Główną tezę Zenona można sformułować następująco: ruch jest niemożliwy, ponieważ nie da się go pogodzić z ciągłością przestrzeni i czasu. Przyjęcie ruchu oznacza możliwość wyróżnienia części w kontinuum przestrzenno-czasowym: na przykład w locie strzały można wyróżnić elementy takie jak punkt czy moment. Ponieważ jednak przestrzeń i czas są nieskończenie podzielne, natury tych elementów nie da się pogodzić z naturą całości. Moment, chwila, w której strzała znajduje się teraz, idealny kres podziału jej lotu, jest nierozciągliwy.



W „teraz” nie ma czasu ani na ruch, ani na spoczynek. Ten moment jest bowiem – zgodnie z komentarzem Arystotelesa – „wspólną granicą przeszłości i przyszłości”. „Teraz”, to z jednej strony kres przeszłości, moment, w którym nie ma jeszcze nic z przyszłości, ale z drugiej strony „teraz” to początek przyszłości, w którym nie ma już nic z przeszłości.

Pojęcie bezczasowego momentu, dzięki paradoksom Zenona, stało się w wiekach następnych przedmiotem licznych, ważnych w konsekwencje analiz. I tak np. Platon w *Parmenidesie* zauważa, że „moment” to bezczasowa granica między spoczynkiem a ruchem, to punkt, w którym kończy się spoczynek, a zaczyna ruch, ale w którym nie ma ani jednego, ani jeszcze drugiego. „Teraz” pozwala dzielić czas na „przed” i „po”, ale jako jednostka jest jak punkt na linii, bez rozciągłości, zerowy w wymiarze.

Istnienie takiego bytu to problem, na który właśnie wskazywał Zenon w jednym z argumentów przeciw wielości: wszystko, co jest podzielne, np. czas, jest podzielne w nieskończoność, zatem składa się z nieskończenie wielu elementów. Jeśli te elementy mają jakąś, choćby minimalną rozciągłość, to rzecz z nich złożona będzie nieskończenie rozciąglą. Jeśli zaś nie mają żadnej rozciągłości, to rzecz z nich złożona także nie będzie rozciąglą. A zatem każdy odcinek czasu, jako złożony z nieskończonej ilości „teraz”, musi być albo nieskończenie długi, albo w ogóle bez rozciągłości, zerowy.

W rozumowaniu tym – jak podkreślił Paczkowski – nie ma błędu, bo suma nieskończenie wielu elementów, z których każdy ma wymiar zerowy, jest równa zeru. Zaś suma nieskończenie wielu elementów, z których najmniejszy (jeśliby taki był) ma jakieś skończone wymiary, jest nieskończona.

W obliczu tego paradoksu narzuca się pytanie: jaki jest status ontyczny „teraz”? Arystoteles analizując ten problem, odwołał się do rozróżnienia istnienia aktualnego i potencjalnego. Jego zdaniem, czas dzieli się na momenty jedynie potencjalnie. Momenty są granicą pozwalającą poznać „przed” i „po”. Podobnie jedynie potencjalnie istnieje nieskończona ilość punktów, które musi minąć Achilles w swojej pogoni za żółwiem. Gdyby Achilles zatrzymywał się przy każdym z tych punktów, choćby na moment (właśnie), wówczas miałyby do pokonania nieskończoną ilość odcinków i rzeczywiście nigdy nie mógłby dogonić żółwia. Tyle, że mielibyśmy wtedy do czynienia z ruchem przerywanym, a Arystoteles uważa, że ciągłego ruchu nie można przedstawiać jako składającego się z nieskończenie wielu elementów.

Współcześni komentatorzy podkreślają, że nie ma sprzeczności w analizie, jaką proponuje w tym argumentie Zenon. Pogoń Achillesa za żółwiem, to zmiana przebiegająca w czasie. Istnieje zatem jej początek i koniec. Istnieje jej połowa i połowa połowy, itd. Achilles goniąc żółwia musi zatem wykonać nie-

skończoną ilość kroków, nieskończoną ilość zadań w rodzaju: dobiegnięcie do punktu, w którym żółw znajduje się „teraz”, po czym okazuje się, że żółw jest już dalej; ponowne dobiegnięcie do punktu, w którym żółw znajduje się „teraz”, zakończone takim samym jak wcześniej rezultatem, itd., itd. W tym zbiorze zadań nie ma ostatniego kroku. Nie ma takiego punktu, po którym żółw zostaje dośrognięty.

Według Paczkowskiego, tak analizowany ruch jest wciąż paradoksem. Stajemy zatem wobec wyboru, na który wskazał Zenon. Musimy zdecydować, który pogląd jest bardziej absurdalny: czy ten, który jest wewnętrznie sprzeczny, głoszący, że istnieje wielość i ruch, czy też ten, który jest jedynie sprzeczny z doświadczeniem, zakładający, że nie istnieje wielość i ruch.

Choć arystotelesowskie rozważania dotyczące czasu są wyraźnie zainspirowane naukami Platona, to jednak w epoce starożytnej stanowią one – jak podkreślił Paczkowski – najbardziej wartościowy namysł nad tym problemem. Stagiryta odrzuca platońskie utożsamienie czasu z regularnym ruchem nieba. Nie akceptuje bowiem założenia sformułowanego przez Platona w *Timajosie*, że czas powstał wraz z Kosmosem. Gdyby tak było – zauważa Arystoteles – to nie można by sensownie mówić o istnieniu czegokolwiek, np. materii, przed utworzeniem świata przez Demiurga. Czas nie mógł powstać – twierdzi Arystoteles – gdyż musiałby powstać w pewnym momencie, w pewnym „teraz”, a „teraz” może istnieć tylko jako granica między „było” a „będzie”, między czasem przeszłym a przyszłym. Jeśli jest „teraz”, to po obu jego stronach musi być czas. Jest to argument zarówno za odwiecznością czasu, jak i za jego nieskończonością, gdyż tak jak nie może być pierwszego „teraz”, tak też nie może być ostatniego.

Przedstawiona argumentacja – zdaniem Paczkowskiego – dobrze ukazuje różnice w filozofowaniu Platona i Arystotelesa. Autor *Timajosa*, w przeciwieństwie do Arystotelesa, nie bał się tez, które mogły prowadzić do paradoksów czy sprzeczności. Śmiało kierował myśli ku światu ponadmysłowemu, wiecznemu i doskonałemu, przekraczając ograniczenia związane z językiem, który – jego zdaniem – odnosi się przede wszystkim do świata zmysłowego, doczesnego i niedoskonałego. Stan świata przed powstaniem Kosmosu – w ujęciu Platona – to chaos, czyli rzeczywistość bez formy, niepoznawalna ani zmysłowo, ani umysłowo. Nie da się w nim wyróżnić żadnego bytu, ani też żadnego „przed” i „po”; nie istnieje w nim czas.

Rozumowanie Platona – jak podkreślił Paczkowski – wydaje się bliższe współczesnej nauce niż argumentacja Arystotelesa. Cechuje je zdolność wyjaśniania zjawisk nowych, wykraczających poza rzeczywistość daną doświadczalnie, podczas gdy *Fizyka* Arystotelesa ogranicza się do opisu i interpretacji zjawisk bezpośrednio postrzeganych, a jej moc heurystyczna jest niewielka.

Odnosząc się do problemu czasu, Arystoteles podkreśla, iż jest on związany z ruchem i zmianą. Bez nich nie da się pomyśleć. Nie oznacza to jednak, że jest z nimi tożsamy. Czas jest bowiem wszędzie, nie tylko w rzeczach; nie może być szybszy lub wolniejszy, tak jak ruch i zmiana. Czas – jak utrzymuje Arystoteles – nie może też istnieć bez duszy, która jako jedyna może go liczyć.

Arystoteles wiąże czas z ruchem i zmianą, te zaś nie mogą istnieć poza przestrzenią i bez materii jako podłoża zmian. Dlatego byty pozaprzestrzenne i niematerialne są pozaczasowe. Bóg, czyste inteligencje i najwyższa część ludzkiej duszy – jego zdaniem – istnieją inaczej niż substancje złożone. Czas jest wszędzie, natomiast dusza, kiedy myśli, jest nigdzie. Dusza ludzka jest nie z tego świata.

W końcowej części swojego wystąpienia Paczkowski obszernie scharakteryzował również relacje między charakterystycznym dla starożytności sposobem postrzegania i przeżywania czasu a kultami misteryjnymi. Zwrócił uwagę, że koncepcje niektórych filozofów, w szczególności Platona, silnie przepojone są symboliką i terminologią misteriów eleuzyjskich. Zawarta w tych misteriach obietnica nieśmiertelności, wyzwolenia od (związanych nieodłącznie z czasem) cierpień i zmienności, przekonanie o pokrewieństwie człowieka z bogami, zostały dopracowane i rozwinięte na gruncie filozofii, przyczyniając się do ugruntowania myśli o niedoskonałości życia doczesnego i potrzebie skupienia się na celach wyższych, mających wymiar ostateczny.

W dyskusji po referacie pytano przede wszystkim o miarodajność i aktualność zaprezentowanej wizji starożytności. Poruszano też pewne problemy związane z najnowszymi interpretacjami paradoksów Zenona. Ogólnie dominowało ukontentowanie formą i treścią wystąpienia.

Odnosząc się zaś do całej sesji, podkreślić należy dobrą organizację spotkania (odpowiednio nagłośniona i przystosowana do konferencji sala, zapewniony w wystarczającym wymiarze czas na dyskusję), zdyscyplinowanie referentów, którzy nie przekraczali wyznaczonego im czasu oraz różnorodność i wysoki poziom prezentowanych wystąpień. Należy wyrazić nadzieję, że organizatorzy nie spoczną na laurach i w przyszłym roku przygotowują równie udaną sesję.

The first part of the paper discusses the importance of the research and the objectives of the study. It also provides a brief overview of the methodology used in the study.

The second part of the paper presents the results of the study. It discusses the findings of the research and compares them with the existing literature. The results show that there is a significant difference between the two groups.

The third part of the paper discusses the implications of the findings. It suggests that the results of the study have important implications for the field of research. The findings suggest that there is a need for further research in this area.

The fourth part of the paper concludes the study. It summarizes the main findings and provides a final statement on the importance of the research. The authors hope that the results of the study will be helpful to other researchers in the field.

The fifth part of the paper discusses the limitations of the study. It acknowledges that there are some limitations to the research, such as the sample size and the methodology used. However, the authors believe that the results of the study are still valid and reliable.

The sixth part of the paper provides a list of references. It includes all the sources used in the study, such as books, articles, and websites. The references are listed in alphabetical order.

The seventh part of the paper is the conclusion. It summarizes the main findings of the study and provides a final statement on the importance of the research. The authors hope that the results of the study will be helpful to other researchers in the field.

Sławomir Drelich

## III Ogólnopolskie Forum Etyczne 13–15 czerwca 2007 Sprawozdanie

W dniach 13–15 czerwca 2007 roku w Akademii Pedagogicznej im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie odbyło się trzecie już Ogólnopolskie Forum Etyczne. Podczas tegorocznego forum organizatorzy postawili uczestnikom – reprezentantom wszystkich niemalże środowisk akademickich zajmujących się w Polsce etyką – niezwykle ambitne i trudne pytanie: „Czy sprawiedliwość jest możliwa?”. Trudno spodziewać się jednoznacznej odpowiedzi czy chociażby prostego tropu, który do takowej odpowiedzi miałby prowadzić. Celem konferencji było raczej przyjrzenie się współczesnym badaniom dotyczącym sprawiedliwości, miejscu tego zagadnienia w badaniach prowadzonych przez polskich filozofów i etyków, a także jego miejscu w filozofii. Wystąpienia i prezentowane referaty wskazały kilka zasadniczych dróg rozważań filozoficzno-etycznych nad sprawiedliwością: (1) droga historyczno-filozoficzna, (2) droga religijna, (3) droga liberalna i (4) droga społeczno-polityczna. Poniżej pokrótce prześledzimy tok rozważań referentów i prelegentów tegorocznego forum etycznego, wskażemy najistotniejsze poruszane kwestie i pojawiające się pytania bądź konkluzje.

Część przedstawionych podczas obrad forum referatów były to głosy prezentujące konkretne wycinki z historii filozofii, prezentujące poglądy na sprawiedliwość największych i najbardziej wpływowych filozofów naszej cywilizacji, w szczególności zaś starożytnych z Platonem i Arystotelesem na czele (Jacek Jaśtał: „Arystoteles a sprawiedliwość”). Z konieczności więc – ze względu na częste odwołania prelegentów do klasyków myśli Zachodu – pojawiały się powracające wciąż europejskie filozoficzne pytania i dylematy. Oczywiście wręcz wydaje się pytanie zadane na samym wstępie obrad, dotyczące tego, czy rozważania na temat sprawiedliwości w ogóle mają jakiś sens, czy sprawiedliwość jest „koniecznym wymiarem ludzkiej egzystencji” (Halina Promieńska: „Trzy powody, dla których sprawiedliwość stanowi konieczny wymiar ludzkiej egzystencji”). Po takim postawieniu pytania i udzieleniu pozytywnej na nie odpowiedzi można było zająć się prześledzeniem różnych koncepcji i podejść oraz propozycji teoretycznych,

jakie na przestrzeni dziejów się pojawiały (Aldona Litwiniszyn: „Konteksty sprawiedliwości”; Krzysztof Abriszewski: „Sprawiedliwość i jej ramy w kontekście drugiej nowoczesności”; Paulina Tendera: „Koncepcja sprawiedliwości według *Zasad filozofii prawa* Hegla”). Wiele ciekawych i niekiedy kontrowersyjnych pomysłów pojawiło się szczególnie w analizach dotyczących sprawiedliwości rozumianej po libertariańsku (Piotr Bartula: „Łaska sprawiedliwości”) i w kontekście zasad funkcjonowania synergicznego (Ks. Zenon Uchnast: „Sprawiedliwość a zasady funkcjonowania synergicznego”). Próbowano wytyczyć linię demarkacyjną między sprawiedliwością a równością (Tomasz Kwarciański: „Sprawiedliwość jako kompromis między równością a efektywnością”) oraz wskazać, na ile mówienie o wcielaniu w życie jej zasad jest jedynie swoistą utopią, na ile zaś musi być kompromisem między odpowiednimi środowiskami (Ewa Podrez: „Sprawiedliwość – między utopią a kompromisem; Łukasz Zweiffel: „Problem sprawiedliwości w utopiach literackich”), jaką wreszcie musimy zapłacić cenę za wcielanie w życie sprawiedliwości opartej na określonej koncepcji teoretycznej (Katarzyna Haremska: „Wysoka cena sprawiedliwości”). Historia filozofii wskazuje wiele przykładów wyjaśnienia dylematu, jaki pojawia się, kiedy musimy sprawiedliwość dookreślić, zdefiniować i kiedy próbujemy jej zasad się trzymać. Taki pluralizm daje możliwość rozważenia wielu możliwych dróg, „wypróbowania” niejako i zastosowania poszczególnych recept, z góry jednak skazuje nas na niemożność uzyskania szerszego konsensusu, nie mówiąc już o powszechnej zgodzie co do tego, czym sprawiedliwość jest.

Udzielenie odpowiedzi wydaje się nieco łatwiejsze, kiedy opieramy nasze pojęcie sprawiedliwości na jakimś konkretnym światopoglądzie religijnym. Wówczas kategorie religijne uprawomocniają kategorię sprawiedliwości, wytyczają jej normy, zasady, reguły i składowe. Oparcie się jednak o światopogląd religijny również nie zapewnia powszechnej zgody co do istoty sprawiedliwości, nawet w ramach jednego światopoglądu religijnego. Padają bowiem różne propozycje i pojawiają się odmienne rozwiązania problemu sprawiedliwości. Niektórzy proponują, aby analizować to pojęcie zawsze przez pryzmat kategorii prawdy (Halina Rarot: „Sprawiedliwość jako prawda”), inni – za pomocą terminu miłosierdzia (Jadwiga Mizińska: „Sprawiedliwość jako miłosierdzie”). Podobnie, jeśli skupić się na interpretacjach konkretnych myślicieli, to nasza odpowiedź prezentować się będzie jeszcze inaczej (Agata Tasak: „Koncepcja sprawiedliwości w myśli filozoficzno-społecznej Jana Pawła II”; Maria Bał: „Czy sprawiedliwy z wiary żyje? Luterska egzegeza formuły św. Pawła”). Dlatego okazuje się, że przyjęcie drogi religijnej w rozmyślaniach nad fenomenem sprawiedliwości bynajmniej sprawy nam nie ułatwia i nie wyjaśnia naszych dylematów, problem nasz pozostawia wieloaspektowym i wielowymiarowym.

W gąszczach owego pluralizmu i wielowymiarowości najczęściej pojawiającym się podczas całej konferencji nazwiskiem było nazwisko dwudziestowiecznego liberalnego filozofa amerykańskiego Johna Rawlsa, który wytyczył jedną z ważniejszych dróg – jeśli nie najważniejszą – współczesnych rozważań nad zagadnieniem sprawiedliwości. Tutaj nazwaliśmy ów trop drogą liberalną. Zaprezentowane zostało dość wnikliwie podejście Rawlsa do sprawiedliwości rozumianej jako bezstronność, wraz z ukutym przez filozofa pojęciem „zasłony niewiedzy” (Jarmila Jurgova: „Some Remarks on Rawls *Justice as Fairness*”). Wyłuskano te elementy jego teorii, które uznać można za nawiązania do Platona (Anna Drabarek: „Czy zawsze sprawiedliwe jest to, co się komuś słusznie należy? Pojęcie słuszności i sprawiedliwości w demokracji”). W końcu przeanalizowano jego koncepcję również w kontekście projektów liberałów klasycznych czy w oparciu o najbardziej zapalne kwestie sporu między liberałami a komunitarystami, który przez wiele lat dominował w debacie akademickiej nie tylko w kręgu myśli anglosaskiej. Charakterystyka teorii Rawlsa pozwoliła przyjrzeć się jego konstruktowi dobrego obywatela jako człowieka sprawiedliwie i cnotliwie działającego (Barbara Grabowska: „Poczucie sprawiedliwości jako cnota polityczna w teorii Johna Rawlsa”; Piotr Machura: „Sprawiedliwość jako cnota intelektualna”). W świetle interpretacji Rawlsa okazuje się, że większość ludzi ma naturalną zdolność do nabycia poczucia sprawiedliwości, tak istotnego dla stabilności i funkcjonowania wszelkich instytucji.

Droga liberalna i sama koncepcja zapisana na kartach *Teorii sprawiedliwości* stała się dla wielu referentów inspiracją do dyskusowania problemów współczesnych państw demokratycznych i tego, jaką zasadę sprawiedliwości powinno się we współczesnych społeczeństwach przyjmować i stosować (Paweł Dutkiewicz: „Sprawiedliwość w procesie stosowania prawa”; Marek Magdziak: „Uwagi o zasadzie równej miary”; Krzysztof Wasilewski: „Sprawiedliwość – kto i na jakich zasadach ma o niej orzekać”). Wielokrotnie pojawiała się rozróżnienie na sprawiedliwość wyrównawczą i sprawiedliwość rozdzielczą czy odróżnienie sprawiedliwości społecznej od sprawiedliwości indywidualnej. W końcu pojawił się problem niesprawiedliwości i człowieka niesprawiedliwego, którego również mogliśmy nazwać „człowiekiem toksycznym”, zatruwającym życie innym (Marek Tański: „O niektórych narracjach. Meandry sprawiedliwości moralnej”). W kontekście dyskusji na temat sprawiedliwie urządzonej społeczności i niesprawiedliwych w niej jednostek pojawiły się dość znaczące wnioski, aby nigdy sprawiedliwości nie sprowadzać do procedur karnych i by zawsze opierać sprawiedliwe społeczeństwo o solidną edukację, potrafiącą wyważyć między odpowiednio stosowanymi karami i nagrodami (Romana Kolarzowa: „Niežność pewność świętych racji. O wynaturzeniach rozumienia sprawiedliwości”; Piotr

Skudrzyk: „Między społeczną niesprawiedliwością a duchowym dystansem”). Często referentom towarzyszyło pragnienie odnalezienia jakichś teoretycznych warunków sprawiedliwości, jakiejś zasady przypominającej pomysł Rawlsa.

Podejmowane tematy z konieczności musiały odsyłać do polityki, tak polskiej, jak i światowej (droga społeczno-polityczna rozważań konferencji). Po przypomnieniu koncepcji sprawiedliwości polskich myślicieli i działaczy społeczno-politycznych (Michał Śliwa: „Idea sprawiedliwości społecznej w polskiej myśli demokratycznej XIX i XX wieku; Czesław Nowarski: „Rozumienie sprawiedliwości w wybranych podręcznikach historii 1945–1989”) można było przeanalizować niektóre fragmenty aktualnego życia społeczno-politycznego właśnie pod kątem dociekań nad stosowaniem sprawiedliwości (Amelia Piechocka: „Czy możliwa jest sprawiedliwość przy realizacji hasła *zero tolerancji*”; Sławomir Drelich: „Idea sprawiedliwości w populizmie”). Pojęcie sprawiedliwości równie dobrze nadawało się do analiz polskiej sceny politycznej, krytyki poczynań władz oświatowych czy też polityki społeczno-ekonomicznej państwa (Maria Bielawka: „Sprawiedliwość ekonomiczna a filozoficzna idea przyjaznego rynku”; Danuta Kabat: „Sprawiedliwość z perspektywy gospodarki globalnej”; Dariusz Juruś: „Własność a sprawiedliwość”). Wreszcie nie mogło zabraknąć odniesień do sprawiedliwości w relacjach międzynarodowych czy tzw. sprawiedliwości globalnej (Adam Chmielowski: „Pojęcie sprawiedliwości w aspekcie międzynarodowym”, Zbigniew Rudnicki: „Globalne uwarunkowania sprawiedliwości międzynarodowej”, Iwona Krzyżanowska: „Idea sprawiedliwości społecznej w zglobalizowanym społeczeństwie”). Jak dało się zauważyć, otwarcie każdego kolejnego zestawu zagadnień związanych ze sprawiedliwością rodziło kolejne pytania, kolejne niejasności i problemy, wobec czego mówienie o sprawiedliwości jako takiej niekiedy było wręcz niemożliwe, każdy z mówców poruszał się w ramach jakiejś konkretnej koncepcji czy tradycji.

Na koniec wypada powrócić do pytania, przed jakim postawili nas organizatorzy III Ogólnopolskiego Forum Etycznego: „Czy sprawiedliwość jest możliwa?”. Pewnie, gdyby całkowicie serio potraktować to pytanie, wówczas musielibyśmy przyznać się do porażki, bo skoro nie potrafimy powiedzieć, czym jest i na czym sprawiedliwość polega, to jak możemy rościć sobie prawo do rozstrzygnięcia o jej możliwości. Czy jednak organizatorzy w ten sposób postawili pytania, aby uzyskać jednoznaczne rozstrzygnięcie? Przyjmowanie tego byłoby naiwnością. Wydaje się, że celem było po prostu skierowanie uwagi akademików na samo pojęcie sprawiedliwości, skłonienie do głębszej refleksji, przedstawienia aktualnego stanu badań nad sprawiedliwością i prezentacji najpopularniejszych i najbardziej wpływowych tradycji oraz koncepcji. Jeśli przyjmujemy drogę historyczno-filozoficzną, wówczas z góry przyjmujemy również, że jednoznacznej odpowiedzi







Andrzej Cieśluk

## Sprawozdanie z konferencji *Aporie ontologii sytuacji*

Pobierowo, 23–24 czerwca 2007 r.

W dniach 23–24 czerwca 2007 roku w Pobierowie odbyła się ogólnopolska konferencja poświęcona problematyce ontologii sytuacji. Pomysłodawcą i opiekunem konferencji był dr hab. Andrzej Biłat, a jej organizatorami – Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej oraz Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Z referatami wystąpili następujący pracownicy naukowci: dr hab. Andrzej Biłat (UMCS), dr hab. Arkadiusz Chrudzimski (Uniwersytet w Salzburgu, prof. USz), dr Tadeusz Ciecierski (UW), dr Paweł Garbacz (KUL), dr Janusz Kaczmarek (UŁ), dr hab. Wojciech Krysztofiak (USz), dr Marek Lechniak (KUL), dr Piotr Leśniak (UŚ), dr hab. Marek Nowak (prof. UŁ), prof. Mieczysław Omyła (UW), dr hab. Tadeusz Szubka (prof. USz), prof. Max Urchs (USz), dr Anna Wójtowicz (UW). Ponadto referaty wygłosili doktoranci: mgr Joanna Obrębska (UWM), mgr Paweł Rojek (UJ).

### Streszczenia referatów

#### **Andrzej Biłat:** *O pewnej teorii sytuacji*

Uogólnione kryterium Quine'a dostarcza pewnej wersji argumentu „z niezbędności” dla tezy o istnieniu sytuacji. Otóż można wykazać, że sytuacje istnieją jako wartości zmiennych teorii, będących formalizacjami dość ważnych koncepcji o charakterze empirycznym. Istnieją dwa główne warianty tak rozumianej kategorii sytuacji: pojęcie sytuacji przedmiotowej – w myśl którego każda sytuacja jest sytuacją określonego przedmiotu – oraz pojęcie sytuacji logicznej, rozumianej jako korelat postaw przekonaniowych (lub dokładniej, jako tzw. byt propozycjonalny *de re*). Główna teza referatu wyraża przekonanie Autora, że oba te pojęcia mogą być traktowane jako równo-zakresowe.

**Tadeusz Ciecierski:** *Sądy i sytuacje jako wartości semantyczne zdań*

W wystąpieniu referent zwrócił uwagę na pewne filozoficzne kłopoty związane z uznawaniem sądów oraz sytuacji za semantyczne wartości zdań. Formułuje pojęcie wartości semantycznej i podaje kryterium kompozycyjności. Następnie przedstawia pewną zasadę bronioną przez Russella w *Filozofii logicznego atomizmu*, głoszącą, że sytuacje są opisywane tylko przez zdania atomowe. Zwykle teorie sytuacji są w tym sensie nierussellofskie. Wynika stąd trudność pogodzenia twierdzenia Russella z kryterium kompozycyjności. Z drugiej strony, uznanie sądów za wartości semantyczne zdań nie wydaje się dużo lepszym wyjściem. Tutaj problem pojawia się już na poziomie zdań atomowych, gdzie teorie funkcyjne i strukturalne sądów natrafiają na poważne trudności. Wydaje się zatem, że w poszukiwaniu wartości semantycznych zdań musimy znaleźć subtelną drogę między Scyllą sytuacjonizmu i Charybdą propozycjonalizmu.

**Arkadiusz Chrudzimski:** *Czy potrzebujemy stanów rzeczy? Brentano kontra Meinong*

Pojęcie stanu rzeczy postulowane jest powszechnie w roli uprawdziwiaczy dla zdań. Jednakże Brentano twierdził, że nie potrzebujemy tego pojęcia, zakładając, że wszystkie sądy mają formę egzystencjalną. Meinongowska krytyka tej koncepcji dotyczyła m.in. pojęcia negacji: własności negatywne z punktu widzenia naszych ontologicznych intuicji są dość kłopotliwe. Z pomocą Brentano przychodzi po części definicja prawdy Arystotelesa, w której prawdzie odpowiada połączenie elementów zdania, zaś fałszowi – ich rozdzielenie. Ponadto dysponujemy dziś teorią typów, w której mechanizm „uprawdziwiania” można wyjaśnić za pomocą pojęć indywidualium i własności.

**Paweł Garbacz:** *O pocieszeniu, jakie dają stany rzeczy*

Celem wystąpienia jest ilustracja pożytków, jakie ze sobą niesie użycie filozoficznej kategorii „stanów rzeczy” w analizie pojęcia funkcji artefaktów. Spór o właściwy sposób reprezentacji tego pojęcia toczy się od kilkunastu lat w ramach tzw. inżynierii ontologicznej. W referacie przedstawiony jest filozoficzny komponent tej problematyki oraz pewne spektrum jej możliwych rozwiązań. Podstawowe pytanie w tym kontekście brzmi: „Jaka jest kategoria ontologiczna funkcji artefaktów?”. Główną tezę referatu jest przekonanie, że funkcje artefaktów są stanami rzeczy. W ten sposób filozoficzne pojęcie stanu rzeczy okazuje się użytecznym narzędziem analizy na gruncie pozafilozoficznym.

W ramach swojego systemu sformalizowanej ontologii autor przyjmuje cztery typy przedmiotów, do których jego zdaniem musi odnieść się każdy prowadzący badania o charakterze ontologicznym. Są to: język, przedmioty niezupełne (gatunki i rodzaje), przedmioty zupełne (indywidua) oraz pojęcia rozumiane jako znaczeniowe odpowiedniki wyrażeń nazwowych. Dla realizacji tego postulatu wprowadzone zostają struktury teoriomnogościowe, reprezentujące gatunki i rodzaje (PTS), pojęcia (CS), oraz indywidua (U), generowane w odpowiedni sposób przez PTS. Formalizm ten ma na celu wskazanie reprezentacji trzech dziedzin: indywiduów i relacji między nimi, idei oraz sfery znaczeniowej.

**Wojciech Krysztofiak:** *Co wyraża argument slingshot?*

Argument *slingshot* jest interpretowany przez wielu logików jako obalający semantykę sytuacyjną. Stanowi on próbę uzasadnienia tezy głoszącej, że jeśli dowolne dwa zdania są prawdziwe, to owe zdania posiadają ten sam korelat ontologiczny. Głównym celem referatu było wykazanie, że argument ten jest uwikłany w formalny błąd, polegający na nieograniczonym stosowaniu zasady wymienialności członów identyczności międzyzdaniowej w kontekstach intensionalnych.

**Piotr Leśniak:** *Empiryczny status stanów rzeczy*

Punktem wyjścia autora jest przyjęcie twierdzenia, że refleksji ontologicznej nie musi towarzyszyć pytanie o empiryczny status obiektów będących przedmiotem jej badań. W tym miejscu rodzą się pytania. W jaki sposób rozpoznajemy prawdziwość prostych sądów empirycznych? Czy jeśli stany rzeczy istnieją realnie, są bytami bezpośrednio dostępnymi w percepcji? Czy istniejące stany rzeczy można identyfikować na podstawie podobieństwa percepcyjnego? Droga, jaką obrał autor referatu w części krytycznej, prowadzi do wniosku, że uznanie stanów rzeczy jako „uprawdziwiaczy” skutkuje „naturalizacją” bądź relatywizacją pojęcia prawdy. W drugiej części wystąpienia Autor głosi, że chcąc utrzymać normatywny charakter pojęcia prawdziwości trzeba przeformułować jego definicję, uwzględniając przed-kategorialny charakter identyfikowanych percepcyjnie „stanów rzeczy”.

**Marek Nowak:** *Sytuacje opisywane zdaniem pierwszego rzędu*

Celem referatu było rozwinięcie ustaleń dotyczących formalnej reprezentacji sądów wyrażonych zdaniem, publikowanych w pracy Autora *Formalna reprezentacja pojęcia sądu*, a także we wcześniejszych pracach, napisanych wspólnie z D. VADERVEKENEM. Podstawą tego rozwinięcia jest reprezentacja kategorii stanu rzeczy w modelu języka, wyznaczona przez analizę syntaktyczną danego zdania elementarnego. Sytuacja elementarna jest definiowana jako pewien zbiór stanów rzeczy, wyznaczonych przez analizę syntaktyczną danego zdania elementarnego. Z kolei pojęcie sytuacji opisanej zdaniem pierwszego rzędu jest definiowane jako para uporządkowana, złożona ze zbioru stanów rzeczy, wyznaczonych przez to zdanie, oraz zbioru światów możliwych, w których to zdanie jest prawdziwe.

**Joanna Obrębska:** *Algebry zmian dychotomicznych w strukturach liniowych i dyskretnych a algebry temporalne*

Ciekawym kierunkiem badań w zakresie problematyki czasu jest konstruowanie systemów logiki zmiany. Należą one do nieklasycznych logik, będących rozszerzeniem klasycznego rachunku zdań o funktory zdaniotwórcze od argumentów zdaniowych, które nie są definiowane za pomocą funktorów prawdziwościowych. Referentka proponuje własny rachunek wzbogacony o dwa operatory: – w poprzednim momencie było tak, że, – w następnym momencie będzie tak, że. W swojej prezentacji skoncentrowała się na semantycznej charakterystyce logiki zdań w strukturach czasu liniowego i dyskretnego. Swoją uwagę referentka skupiła na porównaniu algebr zmian do odpowiadających im algebr temporalnych, wykazując, że algebry zmian czasu skończonego są funkcjonalnie pełne. Pokazała również, że przy pomocy funktorów zmiany można zdefiniować funktory temporalne.

**Mieczysław Omyła:** *Deskrypcje w logice niefregowskiej*

Celem referatu jest rozszerzenie systemu WHQ logiki niefregowskiej o operator deskrypcyjny oraz zbadanie metalogicznych własności teorii – oznaczanych symbolem WHQ+–teoriami – budowanych na bazie takiego rozszerzenia. Jedną z takich własności wyraża następująca wersja Aksjomatu Fregego. Niech  $T$  będzie WHQ+–teorią o przynajmniej dwuelementowym uniwersum i niech  $\exists_1 v A(v)$  będzie tezą teorii  $T$  (gdzie  $v$  jest zmienną wolną lub zmienną nazwową). Wówczas tezą teorii  $T$  jest formuła:

$$\forall v(A(v) = 0 \vee A(v) = 1)$$

**Paweł Rojek:** *Kombinacyjna teoria tropów*

Ontologia kombinacyjna stanowi bardzo ogólny i pojemny schemat, który może zostać uzupełniony o rozmaite dodatkowe założenia i rozstrzygnięcia. Teoria tropów może być traktowana jako ontologia kombinacyjna, w której elementami analizy ontologicznej są tropy, czyli jednostkowe własności. Dwa składniki ontologii kombinacyjnej mają swoje odpowiedniki w kombinacyjnej teorii tropów. Relacja „bycia prostszym” odpowiada relacji inherencji, a modalności ontologiczne zachodzą między współ-możliwymi i nie współ-możliwymi tropami. Prosta teoria tropów nie potrafi jednak wyjaśnić formy tropów. Związki modalne zachodzące między tropami są dla niej czymś pierwotnym i niepodlegającym analizie. Wydaje się jednak, że analiza taka jest czymś naturalnym. Może jej dostarczyć rozszerzona teoria tropów, uznająca istnienie jednostkowych własności wraz z uniwersaliami determinacyjnymi. Teoria taka stanowi pełną kombinacyjną ontologię tropów, wymaga ona odrzucenia jednokategorialnej teorii tropów.

**Tadeusz Szubka:** *Trzy współczesne stanowiska metaontologiczne: maksymalizm, minimalizm i konwencjonalizm*

Przyjmując, że podstawowym zagadnieniem ontologii jest pytanie o to, co istnieje, podstawową kwestię metaontologii można sformułować następująco: „Czy istnieją obiektywne odpowiedzi na podstawowe pytanie ontologii?”. Poglądy filozofów współczesnych na tę kwestię są bardzo zróżnicowane. Według zwolenników maksymalizmu metaontologicznego, pytania ontologiczne są głębokie, a udzielenie na nie odpowiedzi dotyczy fundamentalnej struktury rzeczywistości. Odpowiedzi te są niebanalne i w pełni obiektywne. Nie zgadzają się z tym przedstawiciele minimalizmu metaontologicznego, według których pytania ontologiczne tylko pozornie są głębokie, a oferowane na nie odpowiedzi, chociaż w jakimś sensie obiektywne, są banalne i nie wykraczają poza sferę konstatacji zdroworozsądkowych i elementarnej wiedzy naukowej. Z tezą o obiektywności odpowiedzi ontologicznych polemizują konwencjoniści, wskazując jak wiele w sferze rozstrzygnięć ontologicznych zależy od wybranego schematu pojęciowego, ustaleń terminologicznych itp. Konkluzją rozważań jest teza, że nie ma takich racji, które zdecydowanie przemawiałyby za wyborem jednego z tych stanowisk. Być może jest nawet tak, że zasadność wyboru stanowiska metaontologicznego zmienia się w zależności od roztrząsanego zagadnienia ontologicznego.

**Max Urchs: Atomizm logiczny a przyczynowość**

Odrzucenie zasady przyczynowości wynika z konsekwentnie przeprowadzonego stanowiska atomizmu logicznego. A zatem uzasadnione wątpliwości wobec logicznego atomizmu w przypadku *Traktatu* zrelatywizowało również krytykę tej zasady, dokonaną przez Wittgensteina. W latach sześćdziesiątych Suszko rozpoczął badania nad ontologicznymi podstawami *Traktatu*. W ślad za nim poszli Perzanowski, Wolniewicz, Omyła i inni. Wówczas na jaw wyszło podwójne dno ontologii Wittgensteina. Pod ontologią rzeczy leży warstwa druga – ontologia sytuacji. Są one połączone tezą 2.01: *stan rzeczy jest połączeniem przedmiotów (rzeczy, obiektów materialnych)*. Autor referatu wykazał, że w świetle atomizmu logicznego żadna z obu warstw nie nadaje się jako dziedzina związków przyczynowych. Dwuszczeblowa ontologia *Traktatu* okazuje się w rezultacie bezpłodna w analizie tych związków.

**Anna Wójtowicz: Problemy ontologii sytuacji**

Ontologia sytuacji jest teorią charakteryzowaną przez następujące założenia: (1) sytuacje są korelatami ontologicznymi zdań, (2) istnieją więcej niż dwie sytuacje oraz (3) sytuacje nie są ontologicznie wtórne wobec własności i przedmiotów. Głównym celem referatu była analiza i dyskusja rozmaitych koncepcji warunków identyczności dla tak pojętej kategorii sytuacji.

Atmosfera miejsca, jakim jest Pobierowo, sprawiała, że dyskusje panelowe przybierały wyraz perypatetycki, kończąc się o późnych godzinach na plaży. Niewątpliwą rolę odegrał tutaj prof. Mieczysław Omyła, podsycał atmosferę dialogu swą wiedzą, otwartością i humorem.

Mimo że problematyka aporii ontologii sytuacji nie została rozwiązana, wnioski, jakie zostały wyciągnięte, stanowią podstawę do przyszłych badań, które, miejmy nadzieję, dadzą swój plon na kolejnych konferencjach dotyczących tychże zagadnień.



Joanna Byrska

## **Sprawozdanie z niemiecko-francuskiej szkoły letniej dla młodych naukowców**

(Deutsch-Französische Sommeruniversität für Nachwuchsforscher),  
Fraueninsel, Chiemsee, Bayern, Deutschland 15.–22.07.2007

Niemiecko-francuska szkoła letnia zorganizowana została przez Uniwersytet Ludwika Maksymiliana w Monachium oraz Uniwersytet Techniczny w Monachium przy współpracy Bawarsko-Francuskiego Centrum Uniwersyteckiego. Szkoła letnia organizowana była przez wymienione podmioty po raz drugi, w tym roku temat brzmiał: *Etyka i nauka*. Uczestnikami wyłonionymi na podstawie nadesłanych wniosków byli młodzi naukowcy (głównie z Francji i Niemiec) reprezentujący różne dziedziny nauki; dość licznie reprezentowani byli doktoranci z instytutów filozoficznych. Nie brak było jednak przedstawicieli nauk przyrodniczych (biolodzy) oraz nauk ścisłych (budownictwo, inżynieria maszyn), co świadczyć może o dużym zainteresowaniu, jakim współcześnie cieszą się tematy związane z etyką. Warunkiem podstawowym uczestnictwa w szkole była dobra znajomość zarówno francuskiego, jak i niemieckiego, które były językami oficjalnymi szkoły. Językiem angielskim nie posługiwano się, również materiały dostępne były jedynie w wersji niemieckiej lub francuskiej.

Szkoła odbywała się na wyspie Fraueninsel, jednej z dwóch zamieszkałych wysp położonych na jeziorze Chiemsee w Bawarii, w klasztorze sióstr benedyktynek, którego część pomieszczeń dostosowana została do potrzeb hotelowych. Klasztor nadal zamieszkiwany jest przez siostry (obecnie mieszka tam 26 benedyktynek). W pomieszczeniach klasztoru ulokowani zostali wszyscy uczestnicy, odbywały się tam również wszystkie zajęcia, zarówno wykłady plenarne, jak i praca w grupach.

Program szkoły letniej obejmował codziennie dwa wykłady plenarne (jeden przed południem, drugi po południu, jeden w języku francuskim, drugi w języku niemieckim), po każdym wykładzie miała miejsce dyskusja w mniejszych grupach trwająca około 60 minut. Z każdej dyskusji uczestnicy sporządzali sprawozdanie prezentowane wieczorem podczas wspólnego spotkania podsu-

mowującego cały dzień. Organizatorzy postarali się, by wykłady były interesujące nie tylko pod względem tematycznym, ale również dzięki osobie samego wykładającego.

Pierwszy wykład, w poniedziałek 16 lipca wygłosił profesor Robert Spaemann. Wykład ten (pt.: *Co to jest etyka filozoficzna?*) miał na celu wprowadzenie uczestników szkoły w problematykę etyczną.

Profesor Robert Spaemann rozpoczął wykład stwierdzeniem, że panuje współcześnie moda na etykę, a etyka cieszy się swoistą koniunkturą. Zainteresowanie etyką powstaje jednocześnie z filozofią analityczną. Etycy mają posiadać kompetencję, dzięki której potrafią udzielić odpowiedzi, jaką podjąć decyzję w trudnej sytuacji. We współczesnym świecie etyk wydaje się powoli przejmować rolę przewodnika duchowego i psychoterapeuty zarazem. Spaemann zwrócił uwagę na fakt, że współcześnie coraz częściej mamy do czynienia z różnymi komisjami etycznymi oraz kodeksami etycznymi, co wynika z prostego faktu, iż etycy prezentują odmienne stanowiska. Zaznaczył przy tym, że zadaniem etyka i etyki, jak również wszelkich komisji etycznych nie jest „dawanie alibi” działaniom o wątpliwym charakterze. Etyczna komisja zdaniem Spaemanna przekazuje jedynie dwie kompetencje: jak należy argumentować oraz wiedzę (również historyczną) na temat konkretnego problemu.

Spaemann podkreślił, że od filozofów i etyków nie można się nauczyć, jak powinno się żyć. Etyka filozoficzna stawia pytania, u jej początków stoi Sokrates ze swoim słynnym zdaniem „wiem, że nic nie wiem” i tak jak Sokrates jest uczestnikiem dialogu, nie biernym obserwatorem.

Trudno przytaczać całość wykładu Spaemanna, podobnie jak i inne wykłady, które wywołały żywe dyskusje (zarówno bezpośrednio po wykładzie, jak i później podczas pracy w grupach).

Warto wspomnieć o wykładzie profesora Karla Homanna z Uniwersytetu Ludwika Maksymiliana w Monachium pt.: *Etyczny program wolnego rynku*. Homann starał się podczas wykładu pokazać pozytywne strony wolnego rynku oraz, że wolny rynek – jeśli tylko nikt nie próbuje go sztucznie ograniczać i regulować – reguluje się sam z siebie i regulacje te są z punktu widzenia etyki normatywnej pożądane, a co więcej wspierają godność osobową człowieka oraz jego wolność. Homann zwrócił uwagę, że krytyka oraz brak społecznej akceptacji, z jaką spotyka się gospodarka wolnorynkowa blokuje możliwości koniecznych reform i działa tym samym na szkodę całych społeczeństw. Gospodarka wolnorynkowa ograniczona powinna być jedynie przez dobrze opracowane zasady działania, które będą obowiązywały wszystkich bez wyjątku. Zasadami wolnego rynku mają być wolność i solidarność wszystkich ludzi. Wówczas regulacje wywodzące się z przekonania o konieczności zabezpieczenia

przez państwo osłon socjalnych dla ludności będą zbyt cenne. Wszystko uregulowane zostanie przez zasadę wolności i solidarności wszystkich ludzi. Postawiona przez Homanna teza o wystarczalności zasad wolności i solidarności oraz ram działania, by wolny rynek był etyczny i by każdy człowiek miał zapewnioną faktyczną możliwość korzystania z praw i wolności przyznawanych mu przez państwo, wywołała żywą dyskusję.

Warto również zwrócić uwagę na wykład Juliana Nida-Rümelin, aktualnego ministra kultury Niemiec, profesora filozofii politycznej. Rümelin omówił w swoim wykładzie – niestety, mocno skrótowo – relację współczesnej demokracji do prawdy. Ze względu na różne dziedziny nauki, którymi zajmowali się słuchacze, Rümelin dość obszernie zaprezentował rozwój historyczny idei demokracji, a własną teorię przedstawił skrótowo i odesłał do niedawno opublikowanej przez siebie książki *Demokratie und Wahrheit (Demokracja i prawda)*.

Szczególnie żywa dyskusja wybuchła po wykładzie Ulricha Schrotha pt: *Aktualne problemy bioetyki i etyki medycyny*. Kontrowersje dotyczyły kwestii eutanazji. Wyjątkowo dyskusyjne okazało się tzw. Patientenverfügung (dyspozycja pacjenta). Patientenverfügung to dokument podpisywany przez każdego pacjenta, szczególnie w podeszłym wieku, w jaki sposób i przy pomocy jakich metod terapii należy mu w sytuacji utraty przytomności udzielać pomocy. Pacjent może nie wyrazić zgody na uporczywą terapię, może również ustalić, kiedy powinien zostać odłączony od aparatury podtrzymującej życie.

Ostatni temat poruszany podczas szkoły letniej dotyczył kwestii zaopatrzenia Europy w energię elektryczną. Na podium zasiedli Claude Ayache, Andre Ferron, Stephen Gutezeit, Franz Mayinger, Winfried Petry, moderację prowadził Wilhelm Vossenkuhl. Uczestnicy dyskusji plenarnej byli specjalistami z branży energetycznej i wydawali się bez wyjątku być członkami lobby atomowego. Prezentowali opcję przyjmującą, iż energia atomowa jest jedyną możliwością zaspokojenia zapotrzebowania energetycznego Europy w przyszłości. Na krytyczne głosy z sali zwracające uwagę na wiek elektrowni atomowych w Niemczech i we Francji oraz na ich stan techniczny i powtarzające się awarie, jeden z zasiadających na podium stwierdził, że prawdopodobieństwo awarii i eksplozji reaktora elektrowni atomowej jest takie samo jak napadu terrorystycznego przy pomocy samolotu pikujuącego w reaktor. Nie była to odpowiedź zadowolająca uczestników, którzy nadal zgłaszali obiekcje, przypominając awarie w Czarnobylu. Reakcja specjalistów mówiła, że Czarnobyl jest tak daleko, że nie należy się nim przejmować, a poza tym w Niemczech nie ma prawa wydarzyć się podobna sytuacja.

Wykładom i dyskusjom towarzyszył program kulturalny. Wartymi wspomnienia są wycieczka do zamku Herrenchloss Ludwiga II Bawarskiego na Her-

reninsel, koncert muzyki klezmerowskiej oraz degustacja beaujolais nouvelle. Mimo bardzo pełnego programu, uczestnicy znajdowali czas na kąpiel w jeziorze i zwiedzanie wyspy. Organizatorów szczególnie cieszyło zainteresowanie poruszonymi kwestiami – dyskusje z sal przenosiły się do jadalni oraz na plażę.

Szkoła letnia na Fraueninsel zorganizowana została po raz drugi i mamy nadzieję nie ostatni. Informację można zasięgnąć pod adresem: [bfhz@lrz.tum.de](mailto:bfhz@lrz.tum.de).

Zbigniew Zdunowski

## Sprawozdanie z działalności Młodzieżowej Akademii Filozoficznej przy IV LO w Łodzi w roku szkolnym 2006/2007

W roku szkolnym 2006/2007 zajęcia w Młodzieżowej Akademii Filozoficznej odbywały się dwa razy w tygodniu w I i II semestrze od 1 października 2006 r. do 30 kwietnia 2007 r. Prowadził je opiekun naukowy Akademii mgr Zbigniew Zdunowski. W spotkaniach brali udział uczniowie łódzkich szkół ponadgimnazjalnych i jedna osoba z gimnazjum oo. Bernardynów.

W maju uczniowie mogli uczestniczyć w wykładach z filozofii analitycznej prof. Adama Nowaczyka, prowadzonych w Instytucie Filozofii dla studentów III roku filozofii.

W roku szkolnym 2005/2006 słuchacze Akademii brali również udział w następujących otwartych wykładach i spotkaniach:

1. *Aktualne znaczenie filozofii dialogu* – A. Andrzejewski, I LO, laureat XVIII Olimpiady Filozoficznej.
2. *Możliwości filozoficznej interpretacji dzieła sztuki* – E. Sztombka, Łódzkie Centrum Doskonalenia Nauczycieli i Kształcenia Praktycznego.
3. *Drogi dochodzenia do prawdy* – prof. R. Wójcicki, IFiS PAN (wykład odbył się w Instytucie Filozofii UŁ).
4. *O pożytkach z filozofii* – prof. A. Pobjewska, UŁ.
5. *Nietzsche i postmodernizm* – dr P. Pieniążek, UŁ.

W trakcie spotkań w Młodzieżowej Akademii Filozoficznej uczniowie zdobywali przede wszystkim wiedzę i kształtowali umiejętności przygotowujące ich do udziału w Olimpiadzie Filozoficznej. Zajęcia były także pomocne w innych olimpiadach i konkursach (np. w Olimpiadzie Literatury i Języka Polskiego, Olimpiadzie Historycznej).

Młodzieżowa Akademia Filozoficzna od lat współpracuje z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. Dzięki objęciu działalności Akademii od po-

czątku honorowym patronatem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, można mieć pewność, że współpraca między tymi podmiotami będzie przynosiła nadal liczne i wspaniałe owoce.

W roku szkolnym 2006/2007 uczniowie biorący udział w zajęciach Akademii osiągnęli znaczące sukcesy naukowe. Warto wymienić te najważniejsze:

– **Michał Godziszewski, uczeń I LO, został laureatem XIX Olimpiady Filozoficznej zajmując II miejsce,**

– **Marta Ćwietkowska, uczennica III klasy Gimnazjum oo. Bernardynów, została finalistką XIX Olimpiady Filozoficznej.**

Warto podkreślić, że uczniowie biorący udział w różnych formach edukacji filozoficznej prowadzonej przy IV LO w Łodzi do tej pory **dwunastokrotnie** uzyskiwali **tytuły laureatów, a siedemnastokrotnie tytuły finalistów i uczestników etapu centralnego Olimpiady Filozoficznej.**

Honorowy patronat nad działalnością naszej Akademii sprawuje od początku Oddział Łódzki Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, którego przewodniczącym jest prof. dr hab. Ryszard Kleszcz. Organizacyjnego wsparcia udzielają doradcy metodyczni i konsultanci Pracowni Edukacji Humanistycznej Łódzkiego Centrum Doskonalenia Nauczycieli i Kształcenia Praktycznego

W roku szkolnym 2006/2007 Młodzieżowa Akademia Filozoficzna była również współorganizatorem, wraz z Łódzkim Centrum Doskonalenia Nauczycieli i Kształcenia Praktycznego oraz Stowarzyszeniem Przyjaciół Filozofii, **II Konkursu Filozofii Klasycznej *Filozofia w poszukiwaniu prawdy o człowieku.*** W konkursie wzięło udział 50 uczniów z 25 gimnazjów. Do finału dopuszczono 16 uczniów. **Laureatką I miejsca** została wymieniona już wyżej finalistka XIX Olimpiady Filozoficznej **Marta Ćwietkowska** z Gimnazjum oo. Bernardynów. Atrakcyjne nagrody dla wszystkich laureatów ufundowali dyrektor IV Liceum Ogólnokształcącego mgr Katarzyna Felde oraz mgr Jan Moos – dyrektor Łódzkiego Centrum Doskonalenia Nauczycieli i Kształcenia Praktycznego.

W roku szkolnym 2006/2007 **została uruchomiona podstrona internetowa Młodzieżowej Akademii Filozoficznej pod adresem [www.4liceum.pl](http://www.4liceum.pl), na której zamieszczane są najciekawsze prace uczniów i sprawozdania z wykładów.**

Opiekunem naukowym Młodzieżowej Akademii Filozoficznej jest nauczyciel filozofii i etyki w IV Liceum w Łodzi, autor niniejszego sprawozdania.

## Odczyty i wykłady

Ryszard Wiśniewski

### Toruńskie środowisko filozoficzne

Wykład na Walnym Zgromadzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego  
w dniu 2 lutego 2007

#### 1. Krótka historia filozofii w Toruniu

Toruń jest miastem, które już dawno sygnalizowało swoje akademickie ambicje. Stąd ruszył do Krakowa i dalej do Italii w poszukiwaniu wiedzy Mikołaj Kopernik. W 1568 roku założono w Toruniu Gimnazjum Akademickie, które w 1594 otrzymało uznanie przynależności do *chassis suprema*. To jedna z pierwszych po Akademii Krakowskiej wyższych Uczelni w Polsce. Gimnazjum było słynne z wysokiego poziomu nauczania, wykładano w nim także filozofię. Gimnazjum próbowano w 1596 roku przekształcić w uniwersytet. Podobne aspiracje akademickie miało nieodległe i leżące nad Wisłą Chełmno. Jakkolwiek kolejne wieki uczyniły z toruńskiego gimnazjum szkołę luterzańską, niemiecką, była ona wiodącym ośrodkiem edukacji w mieście. Kultura polska i niemiecka, katolicka i protestancka współistniały na tym terenie. Były konflikty na tle narodowo-religijnym (Tumult Toruński – 1724), ale były też wielkie akty dialogu (Colloquium Charitativum – 1645). W oświeceniowym wybitnym synem Torunia, absolwentem Gimnazjum Akademickiego był Samuel Bogumił Linde, autor sześciotomowego Słownika Języka Polskiego. W XIX wieku powstało broniące polskiej kultury i języka Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Nie ma tu jednak ciągle jeszcze zauważalnych postaci ze świata filozofii. W latach 1921–1926 w Toruniu mieszkał

i pracował w Gimnazjum Toruńskim jako nauczyciel matematyki i fizyki Roman Ingarden, konsolidując się duchowo i przygotowując się do habilitacji<sup>1</sup>.

Filozofia zagościła na dobre w Toruniu dopiero wraz z powołaniem Uniwersytetu Mikołaja Kopernika i przybyciem z Wilna prof. Tadeusza Czeżowskiego, a niebawem także prof. Henryka Elzenberga<sup>2</sup>. Dali oni początek dwu katedrom filozofii i wyznaczyli tym samym początek akademickiej filozofii w Toruniu. Wtedy zaczęło się kształcenie filozofów. Do bardziej znanych dziś filozofów a studiujących w Toruniu należy Bogusław Wolniewicz. Na wykłady Elzenberga z filozofii uczęszczał jako student prawa Zbigniew Herbert, uznając się z czasem za jego duchowego dłużnika, ucznia.

Po zawieszeniu z początkiem lat pięćdziesiątych studiów filozoficznych a następnie ich reaktywacji, kilka lat później, po ustaniu represji stalinowskich, kształciło się w Toruniu jeszcze kilku czynnych w dydaktyce i piśmiennictwie filozofów, ale odkąd w 1960 roku założycieli toruńskiej filozofii odesłano wraz z kilkoma innymi wybitnymi postaciami niezależnej filozofii polskiej na emeryturę, a studia filozoficzne postanowiono wygasić w kraju tam, gdzie się da, życie filozoficzne w Toruniu, o ile miało być wolne od ideologizowania, przeniosło się do Oddziału Toruńskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, skupiając się wokół osoby prof. Czeżowskiego, jego Katedry Logiki i działalności edytorskiej „Ruchu Filozoficznego”. W tym okresie przygotowane zostały do druku ważne prace Czeżowskiego i Elzenberga, wspierane także przez Toruńskie Towarzystwo Naukowe.

Katedrę Logiki po profesorze Czeżowskim (nie licząc przejściowej kuratelii prof. Szczurkiewicza) przejął w 1966 roku i prowadził ją do 1991 roku profesor Leon Gumański, zarazem wspierając prof. Czeżowskiego w dziele redagowania „Ruchu Filozoficznego” (od 1958 roku). Po śmierci Profesora w lutym 1981 roku prof. Gumański przejął całkowitą odpowiedzialność za to najdłużej wydawane polskie pismo filozoficzne, oraz przewodnictwo Oddziału Toruńskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (do 2004). Profesor Gumański jest autorem prac z pogranicza logiki, teorii poznania i metafizyki (*Elementy sądu a istnienie*, TNT, 1961); logiki aksjomatycznej, teorii dedukcji, logiki deontycznej w aspekcie jej stosowalności praktycznej. Prowadził badania nad systemami odwracalnymi oraz badania z zakresu problemów rozstrzygalności, inicjował w Ruchu Filozoficznym dyskusje o granicach filozofii, wypowiadał się o ideale uniwersytetu, uprzystę-

<sup>1</sup> Por. R. S. Ingarden, *Roman Witold Ingarden. Życie filozofa w okresie toruńskim (1921–1926)*, Toruń 2000.

<sup>2</sup> Ich dorobku intelektualnego i wkładu w polską filozofię współczesną nie będę tu omawiał. Polecam jednak dwa najbardziej zwarte opracowania: D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Bydgoszcz 2002, s. 387; W. Tyburski, *Elzenberg*, Warszawa 2006, s. 288.



niał w języku angielskim twórczość filozoficzną T. Czeżowskiego. Prof. Gumański wypracował sobie rozległe kontakty międzynarodowe, wielojęzyczny dorobek twórczy, drukowany w czasopismach niemieckich i anglojęzycznych. Jego główne prace zostały zebrane i opublikowane w tomie *To Be or Not to Be? Is That the Question? And Other Studies in Ontology, Epistemology, and Logic*, seria: *Poznan Studies in Philosophy of the Sciences and the Humanities*, Rodopi, Amsterdam–Atlanta, GA 1999. Polskie wydanie najważniejszych i najnowszych prac prof. Gumańskiego nosi tytuł *Istnienie i logika. Studia z filozofii*, Toruń 2006.

W latach 1992–2004 Katedrę Logiki prowadził prof. Jerzy Perzanowski, który w nowych warunkach historycznych i przy otwarciu na świat przyczynił się do dalszego rozwoju i ustabilizowania pozycji toruńskiej logiki oraz filozofii w kraju i za granicą, skupiając wokół siebie coraz liczniejsze środowisko młodych logiczków, inicjując nowe pomysły badawcze i edytorskie.

Katedra Filozofii po Elzenbergu przemianowana została w latach sześćdziesiątych na Katedrę Filozofii i Myśli Społecznej, służąc przede wszystkim dydaktyce usługowej skupiającej się merytorycznie na historii filozofii z wymaganym wtedy, choć nie zawsze przestrzeganim akcentem położonym na filozofię marksistowską. Z czasem jednak po ustabilizowaniu kierownictwa i odpowiedzialności za dryfującą Katedrę (kierowali nią okresowo prof. Tadeusz Szczurkiewicz i doc. Janusz Sztumski, pracował w niej przed habilitacją Stanisław Kozyr-Kowalski), od kiedy przez okres dwudziestu lat (1969–1989) toruńskiemu środowisku filozoficznemu przewodził doc. Stanisław Soldenhoff (przybyły z Warszawy uczeń M. Fritzhanda i M. Ossowskiej)<sup>3</sup>, nastąpiło ożywienie na podstawie programu badawczego nad filozofią i etyką polską. Okres ten owocował regularną pracą naukową i kilkunastoma doktoratami poświęconymi ważniejszym postaciom filozofii i etyki polskiej. Zacieśniły się wtedy kontakty z prof. Czeżowskim, który w latach siedemdziesiątych prowadził *privatissimum* dla młodych pracowników zakładów filozofii i etyki Instytutu Nauk Społecznych. Do stałych uczestników tego seminarium należeli Ryszard Jadcak, Stanisław Katafias, Włodzimierz Tyburski, Andrzej Wachowiak, Czesław Wicher, Ryszard Wiśniewski. Tendencję rozwojową wzmocnili nowi młodzi pracownicy (Lech Witkowski), a także wykształceni w innych ośrodkach, głównie w Warszawie (Jolanta Żelazna, Mirosław Żelazny, Józef Czarkowski), oraz w Poznaniu (Andrzej Szahaj). W efekcie na początku lat dziewięćdziesiątych, pod kierownictwem prof. Józefa Pawlaka, przy udziale wyżej wymienionych i nowozatrudnionych samodzielnych pracowników (prof. Mariana Grabowskiego, prof. Marka Jakubowskiego), we współpra-

<sup>3</sup> Szerszy pogląd na pracę S. Soldenhoffa w toruńskim środowisku filozoficznym zawarłem w opracowaniu *Poglądy etyczne Stanisława Soldenhoffa*, [w:] *Rozprawy z etyki*, red. J. Pawlak i W. Tyburski, Toruń 1999, s. 13–25.

cy z Katedrą Logiki toruńska filozofia zaczęła osiągać samodzielność, pozwalającą po trzydziestu bez mała latach reaktywować studia filozoficzne, a w ciągu następnych kilku lat uzyskać uprawnienia do habilitowania i tym samym dobić się pozycji godnej jej założycieli.

## 2. Ramy organizacyjne i personalne

Aktualnie filozofia w Toruniu skoncentrowana jest wokół Instytutu Filozofii od czasu jego powołania w 1991 roku, jakkolwiek w granicach Instytutu się nie zamyka. Instytut Filozofii, kierowany kolejno przez profesorów Józefa Pawlaka, Włodzimierza Tyburskiego, obecnie przez Andrzeja Szahaja. Drugim ważnym ośrodkiem filozofii jest Katedra Logiki, kierowana obecnie przez prof. Andrzeja Pietruszczaka. Działa też Oddział Toruński Polskiego Towarzystwa Filozoficznego stanowiący tradycyjne forum integracji środowiska oraz dyskusji filozoficznych.

W bliskim kontakcie i w instytucjonalnej więzi z tymi podstawowymi instytucjami życia filozoficznego w Toruniu pozostają wykształceni w dziedzinie filozofii socjologowie, zwłaszcza prof. Andrzej Zybortowicz (socjologia wiedzy), politolodzy (filozofia polityki), a tu w szczególności prof. Marek Szulakiewicz, kierujący Zakładem Kultury Politycznej w Instytucie Politologii. W dyskusjach seminaryjnych, konferencjach, sympozjach uczestniczą literaturoznawcy z Wydziału Filologicznego, w dydaktyce filozofii starożytnej uczestniczy prof. Witold Wróblewski, tłumacz tekstów etycznych Arystotelesa i autor książki *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty* (Toruń 1992). Filozofią prawa i jej stykiem z filozofia moralności zajmował się przez lata prof. Wiesław Lang, a jego uczeń prof. Lech Morawski zajmuje się między innymi stykiem filozofii i teorii prawa w kontekście szkoły frankfurckiej, zwłaszcza J. Habermasa. Na Wydziale Teologicznym problematyką filozoficzną zajmuje się wspomniany wyżej prof. Marian Grabowski, fizyk, metodolog, aksjolog nauki, ale także znawca etyki fenomenologicznej – pracujący w latach dziewięćdziesiątych w Instytucie Filozofii<sup>4</sup>. Filozofią religii i historia neoscholastyki zajmuje się ks. prof. Zdzisław Pawlak. Toruńscy fizycy przejawiają zainteresowanie filozofią, niektórzy z nich uczestniczyli w VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w 1995 roku. Najsilniejsze i poniekąd naturalne więzi na linii fizyki i filozofii – obok wspomnianego już prof. Grabowskiego – charakteryzowały w ciągu ostatnich lat aktywność intelektualną Romana Stanisława Ingardena.

Otwarte seminaria doktorskie i podoktorskie przyciągały w ciągu ostatnich

<sup>4</sup> Por. M. Grabowski, *Elementy filozofii nauki*, Toruń 1993 (2000); Idem, *Istotne i nieistotne w nauce; szkice z aksjologii nauki*, Toruń 1998; *Krajobraz winy: próba analizy fenomenologicznej*, Toruń 2001; *Wstyd i nagość*, Toruń 2003.

lat także pracujących gdzie indziej młodych filozofów. Toruń jest jedynym ośrodkiem uprawnionym do przeprowadzania habilitacji na północ od linii Warszawa – Poznań. Niektórzy uczestnicy tych seminariów, po doktoracie lub habilitacji, pozostają w ścisłych kontaktach z UMK, a zdarza się, że działają w PTF. Do takich wyróżniających się, stale aktywnych w toruńskim życiu filozoficznym młodych postaci należy dr hab. Krzysztof Stachewicz, pracownik Wydziału Teologicznego UAM, aksjolog, etyk, fenomenolog, szukający inspiracji dla ugruntowania etyki, określenia jej swoiście metafizycznych fundamentów u Heideggera i dialogików.

Słowem, przez środowisko filozoficzne rozumieć należy nie tylko ujęte w ramy organizacyjne, uczelniane zespoły profesjonalnych filozofów, ale i funkcjonujące w bardziej lub mniej ścisłej więzi z nimi osoby tworzące wspólnotę refleksji i badań przynależnych filozofii.

Do rozwoju toruńskiej filozofii znacznie przyczynił się w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych niepracujący już w Instytucie Filozofii: prof. Lech Witkowski – inicjator i przewodniczący Komitetu Organizacyjnego VI Polskiego zjazdu Filozoficznego w Toruniu, w 1995 roku, uznany znawca frankofońskiej filozofii, filozofii kultury, filozofii edukacji, autor licznych prac z szeroko pojętej filozofii humanistycznej – od 1996 w Uniwersytecie Jagiellońskim. Istotny wkład w rozwój Instytutu Filozofii ma prof. Marian Grabowski – fizyk i filozof nauki, a także znawca antropologii i etyki fenomenologicznej, autor licznych prac z tej dziedziny – obecnie na Wydziale Teologicznym UMK. Obaj filozofowie nadal pozostają w kontakcie z Instytutem Filozofii.

Ważny wkład w ukształtowanie się samodzielnego oblicza toruńskiej filozofii wnieśli nieżyjący już: prof. Ryszard Jadcak, analityk i biografista filozofii polskiej, zwłaszcza szkoły lwowsko-warszawskiej (zmarł w 1998)<sup>5</sup> oraz dr hab. Józef Czarkowski, znawca filozofii egzystencjalnej, personalistycznej i fenomenologii Husserla (zmarł w 1996 roku)<sup>6</sup>.

### 3. Postaci i kierunki badawcze aktualne

Dokonując przeglądu toruńskiego środowiska filozoficznego z tak nakreślonej perspektywy, zwróćmy najpierw uwagę na kontynuacje powiązanych ze

---

<sup>5</sup> Prof. Jadcak pozostawił dwutomowe opracowanie Kazimierza Twardowskiego *Dzienniki* (Toruń 1997), a także interesujące opracowanie środowiska szkoły Twardowskiego, co uczynił w tomie *Mistrz i jego uczniowie*, Toruń 1997. Na uwagę zasługuje też praca habilitacyjna Ryszarda Jadcaka: *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Toruń 1993.

<sup>6</sup> Najważniejszą pracą J. Czarkowskiego jest rozprawa habilitacyjna: *Filozofia czystej świadomości: redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii Edmunda Husserla*, Toruń 1994.

sobą tradycji logicznej i pojętej szerzej analityczno-aksjologicznej, zapoczątkowanej przez współpracujących ze sobą profesorów Czeżowskiego i Elzenberga.

Pierwszą kontynuację w nawiązaniu do Czeżowskiego określał prof. Perzanowski jako filozofię logiczną, wykorzystującą narzędzia logiczne do analizy problemów filozoficznych. Służyła i służy temu toruńska logika (Katedra Logiki), która w ostatnich latach prowadziła i prowadzi bardzo intensywne badania z zakresu historii logiki, rachunków logicznych, logiki modalnej, logiki rozumowań potocznych i języka naturalnego, rachunku nazw i indywidualów. Program badawczy Katedry Logiki uformował z początkiem lat 90. prof. Perzanowski przy współpracy okresowej prof. Maxa Urchsa, a także młodszych współpracowników, aktualnie profesorów UMK Jacka Malinowskiego i Andrzeja Pietruszczaka.

Realizując dążenia do ścisłości i jasności prowadzonych badań poprzez zastosowanie aparatury logiczno-matematycznej, a przede wszystkim przez intensywną pracę badawczą swych pracowników w Katedrze podejmowane jest szerokie spektrum zagadnień z zakresu matematycznej filozofii (w szczególności różnych systemów logicznych). Kierownik Katedry, A. Pietruszczak, specjalizuje się w problematyce mereologii oraz geometrii bezpunktowej, a także logice modalnej. Zainteresowaniami badawczymi Jacka Malinowskiego są semiotyka logiczna, pragmatyka logiczna oraz logika kognitywna – systemy logiczne rozumowań potocznych. Marek Nasieniewski zajmuje się logikami adaptującymi sprzeczność, logikami parakonsystentnymi i algebrą uniwersalną. Krystyna Mruczek-Nasieniewska interesuje się logikami równościowymi, P-zgodnymi teoriami równościowymi, a także związkami logiki i algebry uniwersalnej. W polu rozważań Tomasza Jarmużka znajdują się problemy logik temporalnych oraz aksjomatyzacji wybranych starożytnych paradoksów związanych z czasem. Rafałowi Palczewskiemu bliskie są zagadnienia i problemy logik epistemicznych. Maciej Nowicki ogniskuje swe badania wokół semantyki dla logiki dowodu ontologicznego na istnienie Boga. Rafał Gruszczyński interesuje się mereologią i aksjomatyką geometrii brył Tarskiego.

Pracownicy Katedry poza projektami naukowymi angażują się także w szeroko zakrojoną działalność dydaktyczną. Prowadzą wykłady kursowe oraz ćwiczenia, proseminaria i wykłady monograficzne na wielu kierunkach humanistycznych. W ramach zajęć dla studentów w Katedrze organizowane jest również seminarium magisterskie z zakresu logiki i jej zastosowań w filozofii. Ponadto pracownicy i doktoranci Katedry spotykają się cyklicznie na seminarium katedralnym, gdzie prezentują i dyskutują na bieżąco rezultaty swoich badań naukowych.

Prócz pracy naukowej i dydaktycznej logicy zatrudnieni w Katedrze zajmują się także organizacją cyklicznych spotkań, wśród których warto wymienić Toruńskie Seminarium Logiczno-Filozoficzne oraz Toruńskie Warsztaty

Logiczno-Filozoficzne. Są to spotkania naukowe o charakterze ogólnopolskim upowszechniające filozofowanie w duchu matematycznej ścisłości, na których polscy uczeni mogą zaprezentować swoje dokonania w dziedzinie filozofii i logiki. Dotychczas, oprócz rodzimych autorów swoje osiągnięcia mieli okazję przedstawić m.in. naukowcy z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Uniwersytetu Łódzkiego czy Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Ponadto Katedra Logiki wespół ze „Studia Logica”, czasopismem logicznym założonym przez Kazimierza Ajdukiewicza, podjęła się organizacji międzynarodowej Konferencji *Towards Mathematical Philosophy – Trends in Logic IV*, która odbyła się w dniach 1–4 września 2006 roku w Toruniu. Konferencja w swym zamierzeniu miała przedstawić współczesne tendencje zastosowania metod matematycznych do problemów filozoficznych. Wysoki poziom prelekcji oraz szeroki wachlarz prezentowanych stanowisk zapewniło uczestnictwo w Konferencji ponad stu logików, filozofów, informatyków i matematyków, w tym także tych o światowej sławie jak Arnon Avron (Izrael), Robert Goldblatt (Nowa Zelandia), Hannes Leitgeb (Wielka Brytania), David Makinson (Francja i Wielka Brytania), Daniele Mundici (Włochy) i Heinrich Wansing (Niemcy).

Wydawnictwa i publikacje Katedry Logiki, dokonania naukowe pracowników Katedry, materiały wygłaszane i dyskutowane podczas seminariów, warsztatów i konferencji a także zgłaszane z całego świata artykuły mogą trafić do szerszego grona odbiorców dzięki wydawnictwom Katedry. Warto wspomnieć tu zwłaszcza ukazujące się w Katedrze od 1993 roku międzynarodowe i cieszące się ogromnym prestiżem na całym świecie czasopismo „Logic and Logical Philosophy” (od 2006 roku kwartalnik) Wydawnictwa UMK. Od 2004 roku jego redaktorami są A. Pietruszczak i M. Nasieniewski, zaś sekretarzem redakcji R. Gruszczyński.

Trzech pracowników Katedry wchodzi także w skład redakcji innego międzynarodowego czasopisma – „Studia Logica” wydawanego od 1953 roku przez IFiS PAN oraz Springer. Nawiązuje ono do tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Jego redaktorem naczelnym jest J. Malinowski, składem zajmuje się K. Mruczek-Nasieniewska, zaś sekretarzem redakcji jest M. Nasieniewski.

A. Pietruszczak i J. Malinowski są redaktorami dwóch książek: *Essays in Logic and Ontology* (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, tom 91, Amsterdam–New York 2006, GA: Rodopi, ss. 400) oraz *Wokół filozofii logicznej* (Toruń 2004, ss. 412). Osiągnięcia naukowe pracowników Katedry publikowane są również w innych niż wymienione wyżej czasopismach; polskich jak choćby „Ruch Filozoficzny” czy „Toruński Przegląd Filozoficzny” oraz zagranicznych np. „Studia Logica” i „Bulletin of the Section of Logic”. Ukazują się również w formie monografii, np. *Metamereologia* A. Pietruszczaka.

W nurcie filozofii logicznej (choć nazwa wydaje mi się nieco perswazyjna i dyskryminacyjna wobec filozofii nieuprawianej przy gęstym użyciu narzędzi formalnych) można też umieścić aktywność twórczą i dorobek badawczy prof. Urszuli Żegleń, która zajmowała się logiką modalną i ontologią Alexiusa Meinonga oraz Romana Ingardena. Wychodząc z tradycji brentanowskiej i nawiązując do dorobku szkoły lwowsko-warszawskiej oraz fenomenologii (tu habilitacja na KUL-u na podstawie książki *Modalność w logice i w filozofii. Podstawy ontyczne*, Warszawa 1990) prof. Żegleń zwróciła się z czasem ku filozofii analitycznej anglosaskiej oraz neopragmatyzmu. Jej zainteresowania ogniskowały się w ostatnich latach na semiotyce. Ich owocem była książka *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Toruń, UMK 2000, traktowana jako podręcznik. Drugim i najbardziej aktualnym polem badawczym uczyniła prof. Żegleń filozofię umysłu (*Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Toruń 2003). W filozofii umysłu autorka poddaje analizie naturalistyczne koncepcje umysłu, zajmuje się zagadnieniem redukcjonizmu i przyczynowości mentalnej. System poznawczy traktuje prof. Żegleń jako system reprezentacyjny, co stanowi próbę wypracowania własnej koncepcji. Zajmuje ją także problem psychofizyczny i dążenie do wypracowania wielowymiarowej koncepcja umysłu.

Do ważnych osiągnięć badawczych prof. Żegleń należą też prace badawcze i redakcyjne szeroko rozumianej filozofii analitycznej, dotyczące w szczególności twórczości Hilarego Putnama, Donalda Davidsona. Pewnym istotnym uzupełnieniem tych zainteresowań są międzynarodowe kontakty prof. Żegleń i rozległa współpraca naukowa z ośrodkami filozoficznymi w Wielkiej Brytanii, Francji, Niemczech. Organizacyjnym uwieńczeniem aktywności toruńskiej badaczki jest jej znaczący udział w powołaniu Polskiego Towarzystwa Kognitywistycznego i ogólnopolskiej serii wydawniczej: „Umysł: Prace z Filozofii i Kognitywistyki”, wydawanej przez IFiS PAN, UMCS i Wydawnictwo Adam Marszałek w Toruniu. Wychowankiem prof. Żegleń jest dr Bartłomiej Świąteczak, autor przygotowanej do druku w UMK pracy *Treść umysłowa*.

W nurt ten wpisuje się także dr Tomasz Komendziński z Zakładu Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii, który prowadzi badania historycznie nad współczesną filozofią anglojęzyczną, zagadnieniami języka, umysłu i poznana, a także badania interdyscyplinarne i jedności nauki. Prowadzi bardzo rozwiniętą współpracę z anglosaskimi ośrodkami filozoficznymi i wydawnictwami. Od 1991 roku redaguje pismo (rocznik) „Theoria et Historia Scientiarum. An International Interdisciplinary Studium”, jest autorem książki *Znak i jego ciągłość. Semiotyka C. S. Peirce'a między percepcją i recepcją* (Toruń 1996), pracuje nad większą rozprawą dotyczącą związków relacji ciała, umysłu i działania.

Drugi nurt aksjologiczno-historyczny, nawiązujący zarówno do tradycji Czeżowskiego, jak i Elzenberga, poniekąd analityczny reprezentował założony w 1976 roku przez doc. Stanisława Soldenhoffa Zakład Etyki. W ściślejszym związku z dawniejszą działalnością toruńskich mistrzów pozostaje i rozwija się twórczość tych dzisiejszych profesorów i ich uczniów, którzy całą swoją karierę akademicką związali jak dotąd z UMK.

Profesor Włodzimierz Tyburski swój dorobek badawczy sytuuje w trzech przynajmniej obszarach: 1. Filozofia moralna w Polsce (prace o myśli etycznej polskich pozytywistów i całej epoce pozytywizmu owocowały doktoratem i habilitacją), uwieńczeniem jego wieloletnich badań jest obszerna praca *Myśl etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku*, Toruń 2000. Badania nad myślą moralną prowadzone są przez profesora Tyburskiego z uwzględnieniem szerokiego kontekstu historyczno-filozoficznego 2. Bioetyka rozumiana szeroko, w tym szczególnie filozofia i etyka środowiskowa. 3. Współczesna polska myśl filozoficzno-etyczna, zwłaszcza badania i prace edytorskie dotyczące myśli Henryka Elzenberga i filozofii wileńskiej. W badaniach nad współczesną filozofią wartości i etyką polską prof. Tyburski współpracuje z prof. UMK Ryszardem Wiśniewskim. Jako historyk filozofii i etyki prof. Tyburski koncentruje się przede wszystkim na dziejach idei filozoficzno-moralnych, bada ich zaplecze metodologiczne. W obrębie bioetyki i etyki środowiskowej broni godności i wolności człowieka oraz przyjmuje stanowisko zwane humanizmem ekologicznym.

Najściślej do filozofii wartości i etyki Czeżowskiego, a także jego metaetycznych opracowań nawiązuje Ryszard Wiśniewski, który poświęcił swoje zainteresowania najpierw interpretacji filozofii Władysława Tatarkiewicza jako aksjologii, przy czym uczynił to komparatywistycznie z dwudziestowiecznym polskim i europejskim dorobkiem aksjologiczno-etycznym (wyniki badań zebrane w szeregu rozpraw), aby ostatecznie szukać historycznych ilustracji i metodologicznych podstaw dla tezy o probabilistycznej naturze etyki (*Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne empiryzmu w etyce polskiej*, Toruń 1992). W szeregu rozproszonych prac prof. UMK Ryszard Wiśniewski zajmuje się współczesną etyką i metaetyką polską, aksjologią, oraz problematyką metodologicznych podstaw etyki stosowanej, zwłaszcza na przykładzie etyki biznesu. W swych pracach szuka takich konstrukcji aksjologicznych i metaetycznych, które pozwoliłyby unikać skrajności relatywizmu i absolutyzmu.

W zespole profesorów Tyburskiego i Wiśniewskiego powstały między innymi prace poświęcone porównawczej analizie filozofii moralności Marii Ossowskiej i Alasdaira MacIntyre'a. Owocem dotychczasowych badań dra Zdrenki jest między innymi książka *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego* (Toruń 2003). Aktualnie jego zainteresowania rozwijają się w kierunku filozofii pozna-

nia praktycznego z uwzględnieniem badań nad językiem moralności i filozofii zła. Filozofia zła – temat zainicjowany jeszcze przez doc. Soldenhoffa, kontynuowany przez prof. Wiśniewskiego (tom zbiorowy, red. R. Wiśniewski, *Studia z dziejów filozofii zła*, Toruń 1999) stanowią przedmiot badań dra Marcina Jaranowskiego. Wychowanek prof. Andrzeja Szahaja, zajmował się dotąd filozofią religii, etyką postmodernizmu. W zespole etycznym nad bioetyką pracuje dr Agnieszka Raniszewska-Wyrwa, zajmująca się pod opieką prof. Tyburskiego etycznymi aspektami transplantacji, eutanazji i samobójstwa. Pod opieką profesorów Tyburskiego i Wiśniewskiego, przy współudziale prof. Szahaja prowadzone jest ogólnopolskie seminarium z filozofii praktycznej.

W krąg badań nad historią filozofii polskiej wpisuje się także twórczość naukowa prof. Józefa Pawlaka (profesor emerytowany), który wcześniej wypracował sobie uznanie za badania nad filozofią rosyjską, za przekłady oraz prace o filozofii J. Plechanowa, M. Michajłowskiego (*Filozofia społeczna Mikołaja K. Michajłowskiego*, Toruń 1979), M. Łoskiego (*Intuicjonizm Mikołaja Łoskiego*, Toruń 1997), M. Bierdiajewa, ale ostatnie lata poświęcił też badaniom nad filozofią wileńską. Jeszcze wyraźniej w obszarze badawczym filozofii polskiej tkwi prof. Marek Jakubowski, który specjalizuje się w polskiej filozofii doby romantyzmu i szerzej w filozofii polskiej pierwszej połowy XIX wieku (*Narodowe i uniwersalne. Cztery studia o polskiej filozofii politycznej doby romantyzmu*, Toruń 2002). Swoje zainteresowania skupia prof. Jakubowski na polskiej filozofii dziejów (*Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czynu*, Warszawa 1992; *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*, Toruń 2004).

Bardzo bliskim obszarem i nową specjalnością toruńską staje się też filozofia polityki. Prace prof. Jakubowskiego spotykają się tu z zainteresowaniami badawczymi prof. Andrzeja Szahaja. Zwraca uwagę ich wspólny podręcznik *Filozofia polityki* (Warszawa 2005, II wyd. 2006).

Profesor Szahaj należy do najaktywniejszych na niwie międzynarodowej toruńskich filozofów. Znane są jego prace o J. Habermasie, w tym główna *Krytyka, emancypacja, dialog. Jurgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej* (Warszawa 1990). To jedna z dwóch pierwszych jak dotąd (obok pracy Kaniowskiego) o Habermasie. Prof. Szahaj jest znany przede wszystkim z książek o R. Rorty'm: *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm* (Wrocław 1996, II wydanie 2001). W sferę filozofii polityki bliżej wszedł dzięki książkom: *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”* (Warszawa 2001, II wyd. 2006), *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki* (Toruń 2004), *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej*



poprawności (Kraków 2004). To prace pionierskie w zakresie tematyki, jaką podejmują. Prof. Szahaj uchodzi za znawcę postmodernizmu, ale za postmodernistę bynajmniej się nie uważa, broni w swych pracach antyfundamentalizmu, pluralizmu kulturowego, tolerancji. W swoje książki wniósł dobrą znajomość filozofii Zachodu, zdobytą podczas licznych staży i konferencji w najlepszych uniwersytetach świata. Wraz z dr. Komendzińskim prof. Szahaj wszczął w 1999 roku wydawanie serii *Filozofia amerykańska dziś*.

W zespole prof. Szahaja pracuje dr Krzysztof Abriszewski, którego zainteresowania ogniskują się wokół filozofii społecznej, filozofii kultury, socjologii wiedzy, problemów poznania rzeczywistości społecznej i polityki w Teorii Aktora-Sieci (w przygotowaniu monografia *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza Teorii Aktora-Sieci*).

Za specjalność toruńską uchodzi filozofia niemiecka. Od wielu lat zespół pod kierunkiem prof. Mirosława Żelaznego przygotowuje edycje polskich przekładów pism Kanta. Oto najważniejsze tytuły: *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*, Toruń 1992; *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, Toruń 1995; *Pisma przedkrytyczne*, Toruń 1999; *Pisma teleologiczne*, Toruń 2000; *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, „Nowa Wieś” 2003; *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, przeł. Translatorium Filozofii Niemieckiej IF UMK, Kęty 2004; *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. Translatorium Filozofii Niemieckiej IF UMK, Kęty 2005.

Na szczególną uwagę zasługuje ostatnia publikacja: *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności*, przeł. K. C. Mrongowiusz, Toruń 2006. Jest to dwujęzyczna, polsko-niemiecka edycja historycznego przekładu wykładów Kanta z teologii racjonalnej i moralności, wydanego już w 1854 roku przez ucznia Kanta – Krzysztofa Celestyna Mrongowiusza. Przekład Mrongowiusza stanowił pierwszą na świecie edycję wykładów Kanta z metafizyki moralności, jest ponadto świadectwem kształtowania się polskiego języka filozoficznego i fachowej terminologii z zakresu etyki. Przy współpracy z czołowymi ośrodkami w kraju, tłumaczami i badaczami filozofii niemieckiej planowana jest w najbliższym czasie edycja dzieł zebranych Immanuela Kanta.

Natomiast prof. UMK Jarosław Rolewski, przy współpracy z zatrudnionym przez wiele lat na grancie UMK prof. Stanisławem Czerniakiem, prowadzi zarówno badania nad klasyczną filozofią niemiecką, jak i bardziej współczesne studia nad filozofią niemiecką i wydaje serię „Studia z Filozofii Niemieckiej” (dotąd ukazały się 4 tomy: *Hermeneutyka i tożsamość* – 1994, *Szkoła Rittera* – 1996, *Współczesna fenomenologia niemiecka* – 1999, *Antropologia filozoficzna* – 2004). Staraniem prof. Rolewskiego ukazały się tłumaczenia dzieł Wolffa, Leibniza, Kanta,

Husserla, N. Hartmanna, Jaspersa, Heideggera. Prof. Rolewski prowadzi badania nad fenomenologią Husserla (*Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii „późnego” Husserla*, Toruń 1999). Ukazała się także książka *Nowa metafizyka Kanta* (Toruń 2003) zawierająca interpretacje Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* jako nowej i rewolucyjnej w stosunku do tradycji teorii metafizycznej.

W pracach nad filozofią niemiecką uczestniczy także od lat prof. UMK Jolanta Żelazna, znana przede wszystkim z cieszącej się uznaniem pracy o filozofii Spinozy (*Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*, Toruń 1995), a także z mniejszych prac o Heideggerze.

W zespole współpracowników i uczniów prof. Żelaznego prowadzone są badania nad klasyczną estetyką filozoficzną. Prof. Żelazny przygotowuje obecnie monografię dotyczącą tej tematyki, która stanowić będzie wyczerpujące opracowanie tego tematu, dotąd nieobecne w polskim piśmiennictwie filozoficznym. Książka pełnić ma funkcję podręcznika estetyki.

Do współpracowników i uczniów prof. Żelaznego należy dr hab. Adam Grzebiński. Po doktoracie poświęconym zestawieniu koncepcji estetycznych Shaftesbury’ego i Burke’a, przeprowadził przewód habilitacyjny na podstawie monografii *Kategorie ‘podmiotu’ i ‘przedmiotu’ w Dawida Hume’a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń 2005. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół osiemnastowiecznej filozofii brytyjskiej (Locke, Berkeley, Hume) oraz estetyki (zwłaszcza Shaftesbury, Hutcheson, Burke).

Filozofią niemiecką i estetyką zajmuje się również dr Kinga Kaśkiewicz. Jej dotychczasowe badania zostały opublikowane głównie w książce: *Piękno i wzniosłość w filozofii Fryderyka Schillera*, Wyd. UMK, Toruń 2004. Dr Tomasz Kupś również należy do kręgu uczniów prof. Żelaznego. Zwrócił na siebie uwagę książką *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Toruń 2004.

W zbliżeniu do problematyki badawczej filozofii niemieckiej funkcjonuje w Instytucie Politologii prof. Marek Szulakiewicz, który odbywał studia i staże zagraniczne w Heidelbergu. Wykształcony w Lublinie, od kilku lat w Toruniu, prowadzi badania nad współczesną filozofią człowieka (w szczególności nad dialogiczną próbą pokonania epistemologicznej antropologii, myśl Bubera, Ebnera, Rosenstocka), nad przemianami myślenia transcendentalnego i hermeneutyką filozoficzną, nad uwarunkowaniami kryzysu współczesnej kultury, nad współczesną filozofią religii i dialogu. Do ważniejszych prac prof. Szulakiewicza należą: *Między samotnością i dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka, Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej, Filozofia jako hermeneutyka, Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej.*

Wśród badaczy filozofii współczesnej filozofią frankofońską zajmuje się dr hab. Adam Dubik. Prowadząc badania nad filozofią „oporu”, wydał dwie książki: *Poznanie – podmiot – dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologicznej*, Toruń 2002; *Filozofia i opór*, Toruń 2003. Pracuje także nad filozofią Bachelarda.

Historią filozofii starożytnej zajmuje się dr Zbigniew Nerczuk, który swoje pierwsze prace poświęcił sofistom, w szczególności Gorgiaszowi (*Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Monografie FNP, Wrocław 2002).

Filozofię przyrody zaczęto uprawiać od kilku lat, odkąd z toruńską filozofią związał się prof. Michał Tempczyk, znany filozof nauk przyrodniczych, metodolog nauki, zwłaszcza fizyki, co uwydatnia się w jego pracach z zakresu teorii chaosu. Jako filozof fizyki jest antyredukcjonistą, uważa, że złożone układy dynamiczne są czymś więcej niż sumą swoich składników. Układy takie, sądzi, mają globalne własności i formy działania, dzięki którym stają się częściowo niezależne od własności części. Te całościowe emergentne własności są przedmiotem badań teorii chaosu, która opisuje i wyjaśnia twórczy rozwój naszego wszechświata – od wielkiego wybuchu po stan obecny. Ewolucja materii zachodzi, jego zdaniem, na wielu poziomach jej struktury, a nie tylko w świecie przyrody ożywionej. Prof. Tempczyk jest autorem takich prac, jak: *Strukturalna jedność świata* (1981), *Fizyka a świat realny* (1986), *Świat harmonii i chaosu* (1995), *Teoria chaosu a filozofia* (1998), *Teoria chaosu dla odważnych* (2002), *Ontologia świata przyrody* (2005).

Z prof. Tempczykiem współpracuje w jego Pracowni Filozofii Przyrody dr Ewa Bińczyk, która zajmuje się socjologią wiedzy naukowej, badaniami nad społecznymi aspektami nauki, technologii, a także filozofią języka. Wyniki badań opublikowała między innymi w książkach: *Socjologia wiedzy w Biblii* (2003), *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcie języka wobec esencjalizmu i problemu referencji* (2007).

W Toruniu wydawane są:

1. „Ruch Filozoficzny”, red. nac. L. Gumański, z-ca redaktora R. Wiśniewski.
2. „Toruński Przegląd Filozoficzny”, red. nac. J. Pawlak.
3. „Studia z Filozofii Niemieckiej”, red. S. Czerniak i J. Rolewski.
4. „Theoria et Historia Scientiarum. An International Journal for Interdisciplinary Studies”, red. nac. T. Komendziński.

## 4. Podsumowanie

Próba wyprowadzenia wniosków co do dróg rozwoju filozofii w ośrodkach „wschodzących”, bez ugruntowanej tradycji kształcenia filozoficznego, aspirujących do uzyskania wszelkich uprawnień i akredytacji, wymaga zwrócenia uwagi na następujące czynniki:

1. Dobrze jest mieć **dobry początek dla kształtowania tradycji** jako punkt odniesienia. Takim początkiem w Toruniu była tradycja wileńska reprezentowana przez profesorów Czeżowskiego i Elzenberga. Nie pogrzebały jej próby ideologizacji filozofii i jej dydaktyki w okresie dominacji politycznej marksizmu.

2. Dobrze jest, kiedy **środowisko uczelniane rozumie, że filozofia należy do filarów uniwersyteckiego życia i nauki**. Potrzebne są zrozumienie i życzliwość dla filozofii. A to w Toruniu było zauważalne.

3. Dobrze jest **opierać rozwój filozofii na awansach własnej kadry**, inwestować w nią, **ale też dobrze jest sprowadzać wykształconych w innych ośrodkach** zarówno samodzielnych, jak dobrze zapowiadających się młodszych pracowników. Wiele jednak zależy od dopasowania osobowości, wzajemnej otwartości na wartość cudzego dorobku i gotowości współpracy w tworzeniu środowiska. Wędrowni uczeni czasem wnoszą obok ożywczych konstruktywnych wartości intelektualnych i organizacyjnych także destrukcyjne cechy charakterologiczne. W Toruniu wystąpiło i takie zjawisko, ale górę wzięły pozytywne strony i wola współpracy.

4. Dobrze jest mieć **rozwinęte kanoniczne dla filozofii dyscypliny, ale także jakieś specjalności**, identyfikujące dany ośrodek na mapie krajowej i w kontaktach zagranicznych. Wydaje się, że w Toruniu to się udało.

5. Dobrze jest także **współdziałać z innymi ośrodkami**, współuczestniczyć w sieci, współpracować. Gęsta obecność w tej sieci świadczy o znaczeniu ośrodka. Dobrze, kiedy przekracza się ramy krajowe i istnieje **w międzynarodowej wymianie intelektualnej**, co dzisiaj staje się to standardem. Toruńskie środowisko filozoficzne i w tej dziedzinie wiele już osiągnęło, aczkolwiek wiele jest tu jeszcze do zrobienia.

Wreszcie siłę środowiska filozoficznego mierzy się także treściami i zakresem jego oddziaływania na otoczenie zarówno uniwersyteckie, jak i społeczne, lokalne i pozalokalne. Jednym z instrumentów komunikacji z otoczeniem może być Polskie Towarzystwo Filozoficzne. Społeczeństwu filozofia jest potrzebna, obiektywnie i subiektywnie. Oddział PTF może integrować filozofujące środowisko na określonym terytorium, zwłaszcza wtedy, kiedy jest ono rozproszone lub brakuje wiodącego ośrodka. W Toruniu przez wiele lat Oddział PTF taką rolę spełniał, ale byłoby przesadą powiedzieć, że spełniał ją w stopniu wzorcowym. Ciągłe istnienie tu, jak zapewne i gdzie indziej, spore niewykorzystane możliwości.

Adam Olech

## Pojęcie „jakości życia” a pojęcie „doświadczenia”

Niniejszy artykuł jest głosem filozofa w konferencyjnej dyskusji psychologów nad jakością życia\* – głosem pozostającym pod wyraźnym wpływem filozoficznych poglądów jednego z najwybitniejszych filozofów analitycznych XX wieku – Tadeusza Czeżowskiego. Przedmiotem artykułu jest związek, który zachodzi pomiędzy pojęciem „jakości życia” a pojęciem „doświadczenia”. Tym, co w owym związku jest pośrednikiem – to pojęcie „oceny”, a mówiąc o ocenie mam na myśli ocenę właściwą, czyli aksjologiczną, która stwierdza wewnętrzną wartość ocenianego przedmiotu, zatem również aksjologicznie pojmując pozostającą z nią w bezpośrednim związku jakość życia.

### 1. Wprowadzenie

1.1 Zgadzam się z tymi psychologami zajmującymi się zagadnieniem jakości życia, którzy mawiają, że pojęcie „jakości życia” w sposób istotny łączy się z pojęciem „oceny”, aczkolwiek uważam, że psychologowie ci nie zawsze w sposób jasny pokazują, na czym ów związek polega. Dzieje się tak głównie dlatego, że nie (zawsze) eksplikują pojęcie „oceny”, która dla pojęcia „jakości życia” ma pełnić funkcję *explicatum*, a nie eksplikując pojęcia „oceny”, nie eksplikują tym samym tego, co jest przedmiotem ich badań.

Nie podejmując się dokładnych analiz różnych sensów nazwy „ocena” – taka analiza powinna być przedmiotem metanaukowych rozważań psychologów, którzy tę tezę stawiają – pragnę zauważyć, iż mówiąc o ocenie mam na myśli ocenę *sensu stricto* i używam tego terminu zgodnie z przyjętym w filozofii zwyczajem, który nakazuje, aby rozumieć ją jako sąd wartościujący, zwany też ocenającym, lub jego werbalizację zwaną „wypowiedzią ocenającą”. Zarówno ów sąd jak i owa wypowiedź stwierdzają fakt przysługiwania czemuś dodatniej

\* II Międzynarodowa Konferencja Naukowa: „Jakość życia – od wykluczonych do elity” zorganizowana przez Instytut Filozofii, Socjologii i Psychologii Akademii im. Jana Długosza, Częstochowa 14 – 15 maja 2007 r.

albo ujemnej *wewnętrznej* wartości. Tak pojmowana ocena aksjologiczna, zwana „oceną *właściwą*”, stwierdza wewnętrzną wartość czegoś, czyli stopień doskonałości czegoś w stosunku do określonego ideału. Stwierdzanie to występuje w szczególności w przypadku ocen moralnych i estetycznych.

1.2 Ocena, o której mówię nie jest oszacowaniem, czyli – będącym zdaniem w sensie logicznym – neutralnym aksjologicznie stwierdzeniem faktu przy-  
porządkowania czemuś jakiejś wielkości, co ma miejsce w przypadku ‘oceny’ stanu zdrowia, ‘oceny’ stopnia inteligencji, ‘oceny’ odległości itp. Nie jest również oceną tzw. ‘ocena’ zgodności czegoś z jakąś nieaksjologiczną normą, na przykład z normą prawną, obyczajową lub zwyczajową – krótko: z nieaksjologiczną normą kulturową. Oceną *właściwą* nie jest także ocena prakseologiczna, która stwierdza nie wewnętrzną, lecz *zewnątrzną* wartość czegoś, czyli to, że coś nadaje się lub nie jako środek do czegoś lub że to coś posiada wartość ze względu na coś innego.

1.3 Aby powyższa deklaracja zgody z psychologami stała się jaśniejsza, powinienem – w kilku słowach – ukazać ‘naturę’ ocen w kontekście ich eksplikacyjnej funkcji wobec pojęcia „jakości życia”. A jest ona następująca: Jakość życia – to *przede wszystkim*, choć nie tylko, aksjologiczny aspekt życia pojmowanego jako jednostkowe ludzkie bytowanie na różnych, przenikających się poziomach: duchowym, psycho-somatycznym, środowiskowo-przyrodniczym i społeczno-kulturowo-ekonomicznym. Ów aksjologiczny aspekt, czyli *rdzeń* jakości życia jest stwierdzany w ocenach, których suma daje ocenę globalną. Jednak żadna z tych ocen nie konstytuuje wartości, czyli składowej jakości życia. Każda ocena ową wartość stwierdza, a stwierdzając każdorazowo ujmuje z coraz to innej strony rdzeń owej jakości. Innymi słowy: rdzeń jakości życia jest intencjonalnym (Roman Ingarden powiedziałby: intencyjnym) przedmiotem oceny globalnej. Mówiąc to opowiadam się – co jest widoczne – za obiektywizmem aksjologicznym i przeciw aksjologicznemu subiektywizmowi; ten ostatni traktuje wszystkie wartości jako wewnątrzpodmiotowe treści sądów oceniających. Pochodną obiektywizmu aksjologicznego jest zatem twierdzenie głoszące, że pojęcie „rdzenia jakości życia” posiada swój obiektywny korelat.

1.4 I jeszcze jedna – istotna – uwaga. Nie twierdzę, że treść pojęcia „jakości życia”, jest treścią wyłącznie aksjologiczną, czyli eksplikowalną przy pomocy pojęcia „oceny właściwej”. Pojęciem jakości życia posługują się bowiem psycholodzy, a także socjolodzy, a psychologia, a także socjologia, jest w dużej mierze nauką empiryczną – w sensytywnym znaczeniu słowa „empiria”, o czym będzie mowa. Na pełną treść interesującego nas pojęcia składają się zatem również treści eksplikowalne za pomocą pojęć „ocen niewłaściwych”, stwierdzających względne wartości ocenianego przedmiotu. Co więcej, są w niej również

treści opisowe odwołujące się do czystych deskrypcji, czyli psychologicznie lub logicznie rozumianych sądów albo logicznie rozumianych zdań, które niekiedy określa się wieloznacznym mianem 'ocen', a które są – wspomnianymi już – oszacowaniami albo stwierdzeniami zgodności lub niezgodności tego, co 'oceniane' z nieaksjologicznie pojmowanymi normami. Pamiętając o tym, ograniczam się jednak do aksjologicznej składowej jakości życia, czyli do jego aksjologicznego rdzenia – głównie dlatego, albowiem z nim koresponduje interesujące mnie pojęcie szeroko rozumianego „doświadczenia”. A skoro tę aksjologiczną składową nazywam „rdzeniem”, to zawiera się w tym określeniu ocena właściwa wyższego rzędu, która stwierdza, że pojęcie „człowieczeństwa” jest pojęciem aksjologicznym, innymi słowy: zawiera się w tym określona filozofia człowieka, a moje stwierdzenie jest tejże filozofii deklaracją. I myślę, że każdy zajmujący się jakością życia, zarówno psycholog, jak i socjolog, obecności takiej lub innej filozofii życia w swoich badaniach powinien być świadomy. W szczególności powinien być świadomy pytania: czy mówiąc o jakości życia trzeba mówić o tak lub inaczej pojmowanym rdzeniu tej jakości, czyli czy trzeba być esencjalistą?

1.5 Filozofia jest nauką pomocniczą, zatem – w szczególności – filozofia to *ancilla theologiae*. Nadając współczesny sens temu średniowiecznemu *dictum* można – za o. Innocentym M. Bocheńskim – powiedzieć, że podobnie jak analiza matematyczna jest narzędziem fizyki lub astronomii, tak filozoficzna analiza pojęć jest narzędziem nauk humanistycznych. I jako taka właśnie winna być pojmowana. A skoro tak, to jej aplikacja do interesującego nas zagadnienia może być następująca:

a) Jeśli jakość życia ma mieć walor obiektywny i jeśli pojęcie „jakości życia” ma być ufundowane na pojęciu „oceny”, a twierdzi się, że tak jest, zatem i ocena winna mieć walor obiektywny;

b) Ale żeby ocena miała walor obiektywny (w sensie: ważny przedmiotowo) trzeba, żeby wartość była nie treścią doznania, a ocena jej wyrażeniem, lecz żeby wartość była przedmiotem poznania, a ocena stwierdzeniem wartości;

c) Aby jednak ocena była stwierdzeniem wartości, trzeba, by wartość była nam dana jako to, co jest przedmiotem naszego oglądu. A ogląd przedmiotu – to jego doświadczenie.

Pytanie, które stawiam brzmi: w doświadczeniu jakiego rodzaju dane są nam wartości?

## 2. Doświadczenie

2.1 Doświadczenie a istnienie. Idąc za tokiem rozumowania, akceptowanym nie tylko przez analityków, uznaję, że:

a/ z samych definicji i samych zdań analitycznych nie można wydedukować twierdzeń o istnieniu;

b/ zakres tego, co istnieje, jest nadrzędny względem tego, co spełnia empiryczno-przyrodnicze kryterium istnienia, czyli klasa przedmiotów spełniających to kryterium zawiera się w sposób właściwy w klasie przedmiotów w ogóle,

a jeśli tak, to:

Wniosek: należy rozszerzyć zakres pojęcia „empirii” poza zakres „empirii przyrodniczej”. I – tu zastrzeżenie – należy to uczynić, jeśli rościmy sobie pretensję do *zasadnego* mówienia o przedmiotach, które nie są w stanie spełnić kryteriów empiryczno-przyrodniczych.

2.2 Intuicja. Empiria przyrodnicza – to doświadczenie zmysłowe, czyli sensytywne. Empiria nie-przyrodnicza – to doświadczenie niezmysłowe, czyli niesensytywne. Tak pierwszy, jak i drugi rodzaj doświadczenia charakteryzuje się *bezpośrednim i całościowym* ujmowaniem przedmiotu odpowiedniego dla siebie typu logicznego. Określam tę charakterystyczną dla nich cechę – idąc w tym względzie za Tadeuszem Czeżowskim – mianem *intuicyjności* lub *naoczności*. „Bezpośredniość” znaczy w tym wypadku tyle, co „uobecnianie sobie samego przedmiotu bez pośrednictwa reprezentującego go znaku mowy lub symbolu”; „całościowość” natomiast to – „uobecnianie sobie przedmiotu od razu, w całości, jednym rzutem oka, bez rozkładania go na części, które byśmy kolejno sobie uobecniali, jak to ma miejsce wtedy, gdy poznajemy przedmiot w trakcie opisu, który stopniowo odsłania nam jego części”.

2.3 Nieapodyktyczność intuicji. Każde intuicyjne, czyli bezpośrednio ujęcie przedmiotu charakteryzuje się swoistą dla poszczególnego ujęcia *oczywistością, niedowodliwością i sprawdzalnością*.

a) *Oczywistość*. Oczywistość jest cechą jakościową, która przysługuje przekonaniom wchodzącym w skład wiedzy, a nie wiary (zob. Czeżowski 1989b: 64). I mimo że daje poczucie pewności żywionym przez nas przekonaniom, nie jest wystarczającym warunkiem ich prawdziwości, czyli ich kryterium. Niemniej oczywistość, z jaką żywimy przekonania, jest warunkiem koniecznym uznania ich za prawdziwe. Ta oczywistość znika, gdy aktualność przekonania przekształca się w przypomnienie. Proces przywracania oczywistości i zarazem jej odsubiektywizowania (w sensie: nadawania jej waloru intersubiektywności) dokonuje się poprzez odsubiektywizowanie przekonania, czyli poprzez nadawanie mu rangi twierdzenia. Stając się twierdzeniem zyskuje cechę dwojako rozumianej obiektywności: intersubiektywnej sprawdzalności i komunikowalności, a staje się takim za sprawą sprawdzających procedur. To dzięki nim heurystyczny związek pomiędzy oczywistością a prawdziwością, jaki początkowo istnieje w umyśle podmiotu, przekształca się – w przypadku pomyślnego sprawdzenia



przekonania – w związek, w którym każde przekonanie naukowo uzasadnione jest zarazem oczywiste i „żadne przekonanie, które nie może być uczynione oczywistym, nie może wejść w skład twierdzeń naukowych” (Czeżowski 1989b, s. 67).

b) *Niedowodliwość*. Niedowodliwość zdobytych w oparciu o intuicję przekonania znaczy, że są faktyczne, a nie apodyktyczne, a to oznacza, że nie można nikomu wykazać, że jest tak, jak się samemu widzi, a można jedynie doprowadzić go do miejsca, z którego być może zobaczy to samo. To zaś jest równoważne temu, że poznanie każdego faktu, niezależnie od tego, pod jaki logiczny typ podpada, jest poznaniem syntetycznym, czyli „jest poznaniem tego, co jest, co jednak bez sprzeczności mogłoby być inaczej” (Czeżowski 1965, s.80).

c) *Sprawdzalność*. Sprawdzalność bezpośredniego ujęcia przedmiotu oznacza, że – co już było sugerowane – może być ono powtarzane przez różne osoby lub tę samą osobę w różnych okolicznościach, acz przy uwzględnieniu warunków, w których powstały oraz są porównywane. Sprawdzanie jest rozumowaniem redukcyjnym, w którym kolejne nowe zdania obserwacyjne stają się przesłankami uzasadniającymi sprawdzane zdanie. I jeśli zdania te nie sfalsyfikują sprawdzanego zdania, wówczas nadają mu coraz wyższy stopień prawdopodobieństwa.

2.4 Postawa poznawcza. Każde doświadczenie intuicyjne wymaga zajęcia właściwej dlań *postawy*, czyli stanu gotowości psychicznej, która jest niezbędna i wystarczająca dla wystąpienia danego doświadczenia. I tak – *uwaga* jest postawą dla doświadczenia zmysłowego, *refleksja* – postawą dla doświadczenia introspekcyjnego, a *swoista wartościująca postawa* (np. *moralna lub estetyczna*) jest niezbędna i wystarczająca dla doświadczenia aksjologicznego. Podobnie rzecz się ma z platońską *noesis*, która jest także jedną z odmian doświadczenia intuicyjnego, i z egzystencjalistyczną intuicją, w której ujmuje się pomijane w życiu codziennym aspekty rzeczywistości. „Te wielorakie rodzaje doświadczenia innego niż zmysłowe – pisze T. Czeżowski – nie są tak opracowane pod względem metodologicznym, jak obserwacja przyrodnicza; nie można ich jednak odrzucić jako nienaukowych, jeśli spełniają podstawowy warunek poprawności naukowej, mianowicie kryterium intersubiektywnej sprawdzalności, pozwalające odróżnić to, co obiektywne, od subiektywnych złudzeń – niewątpliwie zaś różne odmiany poznania intuicyjnego kryterium to spełniają. Można się uczyć wydawania trafnych sądów w różnych dziedzinach poznania intuicyjnego, pozazmysłowego, podobnie jak można się uczyć posługiwania się mikroskopem” (tenże 1965, s. 17). Te różne rodzaje intuicji, na które filozofia wskazuje, składają się na doświadczenie w szerokim tego słowa znaczeniu. Wiedza nań fundowana jest empiryczną wiedzą jednostkową o takich przedmiotach jak sensory, liczby, figury geometryczne, wartości. Podsumowując: każde poznanie intuicyjne jest poznaniem synte-

tycznym, a nie analitycznym – dotyczy bowiem jednostkowych faktów, te zaś mogą być faktami różnego logicznego typu.

### 3. Intuicja aksjologiczna

3.1 Postawa wartościująca. Jeśli wyobrażenie spostrzegawcze przedmiotu znajdzie się w polu *uwagi* pojmowanej jako postawa poznawcza, to staje się motywem dla powstania przekonania spostrzeżeniowego. W przekonaniu spostrzeżeniowym zostaje stwierdzone istnienie przedmiotu. W analogiczny sposób powstają oceny właściwe, w tym moralne i estetyczne. Warunkiem koniecznym, czyli pierwotnym motywem ich wydania jest przedstawienie sobie ocenianego przedmiotu, jednakże aby to, co zostało przedstawione, zostało następnie ocenione, ów przedstawiony przedmiot powinien znaleźć się w polu *wartościującej (oceniającej) postawy*. Tak zlokalizowany przedstawiony przedmiot motywuje ocenę, w której stwierdza się wartość przedmiotu, podobnie jak w przekonaniu spostrzeżeniowym stwierdza się jego istnienie. Znalezienie się przedstawionego przedmiotu w polu tej postawy jest wystarczającym warunkiem wydania oceny.

3.2 Jednostkowość ocen. Oceny są jednostkowe, tak jak jednostkowe są przekonania spostrzeżeniowe. Ich przedmiotem jest bądź empiryczne, wyobrażeniowe indywiduum, bądź dany przez ogólne pojęcie abstrakcyjny przedmiot. (Jest tak np. wtedy, kiedy daną przez ogólne pojęcie prawdomówność lub szczęście ocenia się jako wartościowo dodatnie.) I podobnie jak przekonania, również oceny są twierdzące lub przeczące oraz podobnie jak przekonania są prawdziwe lub fałszywe. Prawdziwa jest mianowicie ocena, która stwierdza wartość przedmiotu zawsze i tylko, jeżeli przedmiot jest wartościowy; a jest fałszywa w przeciwnym przypadku (zob. Czeżowski 1989a, s. 98).

Oceny są uzasadnione bezpośrednio, tak jak bezpośrednio są uzasadnione przekonania spostrzeżeniowe, co znaczy, że nie są uzasadnialne przez rozumowanie, czyli pośrednio. Stwierdzając w ocenie wartość przedmiotu lub wartość tą negując opieramy się na swoistej oczywistości oceny (zob. 1989a, s. 98), podobnie jak stwierdzając w przekonaniu spostrzeżeniowym istnienie przedmiotu lub istnienie to negując opieramy się na oczywistości tego przekonania, to jest na swoistej żywości i natarczywości wyobrażenia spostrzeżeniowego, które motywuje akt przekonania o jego istnieniu lub nieistnieniu. Prawdziwość oceny, podobnie jak prawdziwość przekonania, nie może być dowiedziona, czyli nie może się stać konkluzją dedukcyjnego dowodu. Oceny i przekonania, nie mogąc być dowiedzione, powinny i są sprawdzane, albowiem zarówno jedne, jak drugie bywają mylne; racją ich podjęcia, czyli żywienia przez podmiot, są bowiem

zawodne poczucia oczywistości wartości lub istnienia. To one właśnie czynią ich żywienie bezpośrednio zasadnymi.

3.3 Oceny a uczucia. Oceny łączy się zwykle z uczuciami, jednakże to nie uczucia są motywami ocen. Motywami ocen są przedstawienia przedmiotu na tle oceniającej postawy. To za jej sprawą przedmiot ukazuje się w takiej perspektywie, iż jego przedstawienie nabywa motywacyjnej siły (zob. Czeżowski 1989a: 98). Ocena nie jest więc warunkowana przez uczucia, lecz przeciwnie – to uczucia są oparte na ocenie. Innymi słowy: uczucia pojawiają się w tle oceny. Podobnie rzecz się ma w dziedzinie przekonań spostrzeżeniowych – powstanie przekonania pociąga za sobą przyjemność charakteryzującą tzw. uczucia intelektualne, które towarzyszy zdarzeniu, że oto stwierdzam istnienie tego to a tego przedmiotu, a stwierdzając przedmiot ten odkrywam.

#### 4. Zakończenie

I na tej uwadze dotyczącej związku ocen z uczuciami pragnę zakończyć swoje uwagi odnośnie do tytułowej kwestii, którą pojmuję jako tę, która powinna być przedmiotem metanaukowego zainteresowania psychologów rozważających zagadnienie jakości życia. Gdyby bowiem pójść dalej w niniejszych rozważaniach, należałoby – wchodząc w zagadnienia ściśle filozoficzne – wskazać na kryteria ocen oraz na racje uzasadniające stanowisko obiektywistyczne w aksjologii i na spór obiektywizmu z subiektywizmem. A także – eksplikując obiektywizm – należałoby odpowiedzieć na pytanie, co to znaczy, że ocena jest stwierdzeniem wartości. Wartości bowiem są stwierdzalne, podobnie jak stwierdzalne jest istnienie, a nie orzekalne. Stwierdza się je w sądach aksjologicznych, czyli w ocenach, a ich werbalizacje są – ujmując rzecz z punktu widzenia logiki – zdaniem modalnymi typu: „dobrze, że...”, „pięknie, że...”, w których ujęte w cudzysłów wyrażenia są funktorami zdaniotwórczymi. Jest tak dlatego, albowiem – gdyby ograniczyć się do wskazanych funkcyj modalnych – dobro i piękno są transcendentiami, a nie uniwersaliami; są sposobami bycia przedmiotów, a nie ich cechami. Nie są zatem uniwersaliami, co jest równoważne temu, że nie są przedstawialne. Ich nieprzedstawialność, czyli treściową pustość, wyjaśnia się ich stwierdzalnością we wspomnianych zdaniach modalnych.

## Bibliografia

- Bocheński J.M. (1990), *O filozofii analitycznej* (autoreferat), „Ruch Filozoficzny”, T. XLVII, Nr 1, Ossolineum, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- Czeżowski T. (1959), *Główne zasady nauk filozoficznych*, Ossolineum Wrocław.
- Czeżowski T. (1965), *Filozofia na rozdrożu*, w: tenże, *Filozofia na rozdrożu (Analizy metodologiczne)*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Czeżowski T. (1989a), *Etyka jako nauka empiryczna*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Ossolineum, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- Czeżowski T. (1989b), *O oczywistości (wybrane fragmenty)*, w: tenże, j.w.
- Czeżowski T. (1989c), *O tak zwanym uzasadnieniu bezpośrednim i oczywistości*, w: tenże, j.w.
- Czeżowski T. (1980d), *Trzy postawy wobec świata*, w: tenże, j.w.
- Podsiad A. (2000), *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.

## Ważniejsze publikacje autora

- Język, wyrażenia i znaczenia. Semiotyka Kazimierza Ajdukiewicza*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Częstochowa 1993, s.190.
- Psychologizm–antypsychologizm. W setną rocznicę wydania Logische Untersuchungen Edmunda Husserla*, redakcja naukowa monografii, poprzedzenie jej „Wstępem”, Wydawnictwo „Aureus”, Kraków 2001, s.197.
- Some Remarks on Ajdukiewicz's and Husserl's Approaches to Meaning*, in: /eds/ V. Siniśi and J. Woleński, *The Heritage of Kazimierz Ajdukiewicz*, Rodopi, Amsterdam–Atlanta 1995, s. 221–226.
- W sprawie polemiki Romana Ingardena z Kazimierzem Ajdukiewiczem*, „Principia”, t. XVI–XVII, UJ Kraków 1996–1997, s.153–179.
- The Theticness and the Reality*, „Reports on Philosophy”, nr 18, Jagiellonian University Press, Kraków 1998, s.101–111.
- W sprawie pojęć uniwersalnych i transcendentalnych*, „Filozofia Nauki”, R.VI, nr 2/22/, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1998, s. 35–49.
- W sprawie poczucia realności świata*, w: *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*, redaktor Jan Hartman, Wydawnictwo „Aureus”, Kraków 2000, s. 334–360
- Ajdukiewicz a Husserl wobec kwestii znaczenia wyrażeń*, „Studia Semiotyczne”, XXIV, wydał i wstępem opatrzył Jerzy Pelc, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Znak–Język–Rzeczywistość, Warszawa 2001, s. 141–161.
- Stanowisko Tadeusza Czeżowskiego wobec sporu o istnienie świata*, w: /red./ Włodzimierz Tyburski i Ryszard Wiśniewski, *Tadeusz Czeżowski (1889–1981). Dziedzic*

two idei: *Logika–Filozofia–Etyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002, s. 107–120.

*Nikt, kto jest rozumny nie może być wrogiem Platona*, w: *Spotkania platońskie. W dobie rozumu rozproszonego wracamy do korzeni*. Praca zbiorowa pod redakcją Aliny Motyckiej przy współpracy Seweryna Blandziego, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2004, s. 64–68.

*W sprawie sporu o rolę języka w poznaniu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 14, Nr 2(54), Polska Akademia Nauk – Komitet Nauk Filozoficznych – Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 2005, ss. 221–229.

Isaac de Crapowicz dans ses petits ouvrages écrits en latin. C'est de la nature (sp. *Praxis naturae*) publiée en 1814 à Varsovie méconnue ses conceptions physiocratiques. Elles furent combattues des intérêts de Crapowicz mécontents des philosophes économistes même au apôtre indistinctement les propagateurs de la doctrine physiocratique. Crapowicz a fait connaissance avec les propagateurs et les créateurs de la physiocratie eux de ses départs pour la France à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. Lors de ses séjours il fut tenu en contact de Honoré-Gabriel Mirabeau où il eut l'occasion à se rencontrer directement avec les idées de la physiocratie et avec ses propagateurs, Mirabeau et Le Mercier de la Rivière se penchèrent vers la conviction que la production agricole était une base de l'économie de tout le pays et seule pouvait procurer l'augmentation de la propriété foncière il fallait entreprendre des dépenses dans l'économie capitaliste. Outre cela Rivière fut auteur de mémoire intitulé *L'intérêt commun des Polonais ou Mémoire sur les moyens de guérir pour toujours les troubles de la Pologne*, en perfectionnant son gouvernement et conciliant ses intérêts les intérêts avec les véritables intérêts des autres peuples. L'ouvrage fut écrit avant la première division de la Pologne cependant elle ne fut jamais publiée et son contenu n'eut jamais de vigueur. Cela fut le jugement à la première division qui apportait l'actualité de la mémoire. Elle fut créée à la demande de la Confédération de Bar y incluant Crapowicz et son objectif principal fut la présentation de plan de la répartition politique et sociale de la République de Pologne. En outre les représentants de l'aristocratie et de la noblesse polonaise combattirent les propagateurs des idées physiocratiques tels que Nicolas Bodano

Isaac de Crapowicz dans ses petits ouvrages écrits en latin. C'est de la nature (sp. *Praxis naturae*) publiée en 1814 à Varsovie méconnue ses conceptions physiocratiques. Elles furent combattues des intérêts de Crapowicz mécontents des philosophes économistes même au apôtre indistinctement les propagateurs de la doctrine physiocratique. Crapowicz a fait connaissance avec les propagateurs et les créateurs de la physiocratie eux de ses départs pour la France à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. Lors de ses séjours il fut tenu en contact de Honoré-Gabriel Mirabeau où il eut l'occasion à se rencontrer directement avec les idées de la physiocratie et avec ses propagateurs, Mirabeau et Le Mercier de la Rivière se penchèrent vers la conviction que la production agricole était une base de l'économie de tout le pays et seule pouvait procurer l'augmentation de la propriété foncière il fallait entreprendre des dépenses dans l'économie capitaliste. Outre cela Rivière fut auteur de mémoire intitulé *L'intérêt commun des Polonais ou Mémoire sur les moyens de guérir pour toujours les troubles de la Pologne*, en perfectionnant son gouvernement et conciliant ses intérêts les intérêts avec les véritables intérêts des autres peuples. L'ouvrage fut écrit avant la première division de la Pologne cependant elle ne fut jamais publiée et son contenu n'eut jamais de vigueur. Cela fut le jugement à la première division qui apportait l'actualité de la mémoire. Elle fut créée à la demande de la Confédération de Bar y incluant Crapowicz et son objectif principal fut la présentation de plan de la répartition politique et sociale de la République de Pologne. En outre les représentants de l'aristocratie et de la noblesse polonaise combattirent les propagateurs des idées physiocratiques tels que Nicolas Bodano

Wydawnictwo Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1997, s. 107-120.

Wydawnictwo Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1997, s. 107-120.

Wydawnictwo Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1997, s. 107-120.

Wydawnictwo Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1997, s. 107-120.

Wydawnictwo Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1997, s. 107-120.

Wydawnictwo Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1997, s. 107-120.

Wydawnictwo Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1997, s. 107-120.

Wydawnictwo Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1997, s. 107-120.

Wydawnictwo Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1997, s. 107-120.

Wydawnictwo Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1997, s. 107-120.

Chęciński J. (1996). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1996*, t. 1, s. 1-10.

Chęciński J. (1997). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1997*, t. 2, s. 1-10.

Chęciński J. (1998). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1998*, t. 3, s. 1-10.

Chęciński J. (1999). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1999*, t. 4, s. 1-10.

Chęciński J. (2000). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 2000*, t. 5, s. 1-10.

**Ważniejsze publikacje autora**

Chęciński J. (1997). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1997*, t. 1, s. 1-10.

Chęciński J. (1998). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1998*, t. 2, s. 1-10.

Chęciński J. (1999). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 1999*, t. 3, s. 1-10.

Chęciński J. (2000). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 2000*, t. 4, s. 1-10.

Chęciński J. (2001). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 2001*, t. 5, s. 1-10.

Chęciński J. (2002). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 2002*, t. 6, s. 1-10.

Chęciński J. (2003). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 2003*, t. 7, s. 1-10.

Chęciński J. (2004). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 2004*, t. 8, s. 1-10.

Chęciński J. (2005). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 2005*, t. 9, s. 1-10.

Chęciński J. (2006). *Chęć i motywacja w psychologii*. w: *Prace Instytutu Psychologii Uniwersyteckiego Instytutu Psychologii, Warszawa 2006*, t. 10, s. 1-10.

Anna Łysiak-Łatkowska

## La physiocratie de Joachim Chreptowicz\*

Joachim Chreptowicz dans son petite oeuvre anonyme intitulée *Droit de la nature* (pol. *Prawo natury*) publiée en 1814 à Varsovie présenta ses conceptions physiocratiques. Elles furent conséquence des intérêts de Chreptowicz aux idées des philosophes économistes comme on appela initialement les propagateurs de la doctrine physiocratique. Chreptowicz a fait connaissance avec les propagateurs et les créateurs de la physiocratie lors de ses départs pour la France à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. Lors de ses séjours il fut invité au salon de Honoré-Gabriel Mirabeau où il eut l'occasion à se rencontrer directement avec les idées de la physiocratie et avec ses propagateurs. Mirabeau et Le Mercier de la Rivière se penchèrent vers la conviction que la production agricole était une base de l'économie de tout le pays et voilà pourquoi pour augmenter la rentabilité de la propriété foncière il fallait entreprendre des démarches dans l'esprit capitaliste. Outre cela Rivière fut auteur du mémoire intitulée *L'intérêt commun des Polonais ou Mémoire sur les moyens de pacifier pour toujours les troubles actuels de la Pologne, en perfectionnant son gouvernement et conciliant ses véritables intérêts avec les véritables intérêts des autres peuples*. L'oeuvre fut écrite avant la première division de la Pologne cependant elle ne fut jamais publiée ni son contenu n'entra jamais en vigueur. Cela fut lié justement à la première division qui supprima l'actualité de la mémoire. Elle fut créée à la commande de la Confédération de Bar y incluant Chreptowicz et son objectif principal fut la présentation du plan de la réparation politique et sociale de la République de Pologne. En outre les représentants de l'aristocratie et de la noblesse polonaise invitèrent les propagateurs des idées physiocratiques tels que Nicolas Badeau

---

\* Tekst tego artykułu został zaprezentowany na XIII<sup>ème</sup> Congrès des membres de la Société Internationale d'Étude du XVIII<sup>ème</sup> siècle, który odbył się w dniach od 8 do 15 lipca 2007 roku we Francji w Montpellier.

qui arriva en Pologne à l'invitation d'Ignacy Massalski ou bien Dupont de Nemours qui fut gouverneur de la maison d'Adam K. Czartoryski<sup>1</sup>.

La doctrine physiocratique proposa des solutions favorables et pratiques pour les propriétaires fonciers. Elles donnèrent la possibilité du développement des biens en gardant la splendeur du propriétaire de noblesse. Conformément aux principes de la physiocratie, il était possible de réaliser les réformes agricoles, économiques et sociales sans nécessité de résigner de sa position sociale et patrimoniale. Ces doctrines physiocratiques trouvèrent la base favorable chez les propriétaires fonciers qui grâce aux voyages et aux études étrangères, à la formation dans l'esprit du siècle des Lumières commencèrent à comprendre le besoin de réaliser les réformes. Elles assuraient la propriété fondamentale c'est-à-dire la terre en attribuant simultanément les instruments indispensables à la réalisation des réformes nécessaires. Il faut souligner que celles-ci furent réalisées dans les propriétés particulières comme celles de Chreptowicz, cependant elles ne constituèrent le système national global qui eût compris également les propriétés de noblesse de l'église ainsi que les biens royaux<sup>2</sup>.

Dans son oeuvre *Droit de la nature* Chreptowicz fit observer les dépendances économiques, politiques, sociales et philosophiques, mais ces dernières le moins distinctement, concernant l'être de l'homme dans la mesure individuelle mais également sociale. Les droits et les devoirs de l'homme résultant de l'ordre philosophique et moral qui se créa à la base de l'ordre naturel devinrent l'objet de ses réflexions.

En se référant aux idées de Chreptowicz il est très difficile de déterminer d'une façon univoque le sens et la fin des notions de droit de la nature et d'ordre naturel. Les conceptions des droits de la nature et de l'ordre naturel sont des essais de créer le système global et le modèle décrivant et expliquant les droits et les mécanismes du fonctionnement du monde caractéristiques de plusieurs courants de la philosophie du siècle des Lumières. Les conceptions identifiées au monde biologique de la nature, compris en tant que Cosmos, identifiées au rationalisme qui pour plusieurs personnes constituait le fondement du *weltanschauung* devraient exprimer et expliquer l'ordre du monde naturel et l'ordre physique et morale qui en résultait sans nécessité de se référer aux catégories religieuses du transcendantalisme et du providentialisme. Le droit de la nature et l'ordre naturelle devinrent

---

<sup>1</sup> M. Blaszkę, *Image et réparation de la République de Pologne conformément à l'idée sociale et politique de la physiocratie de Baudeau et Le Mercier de la Rivière* [*Obraz i naprawa Rzeczypospolitej w myśli społeczno-politycznej Fizjokratyzmu Baudeau i Le Mercier de la Rivière*], Varsovie 2000, p. 39, p. 128–129; K. Opalek, *Prawo natury u polskich fizjokratów*, Varsovie 1953, p. 16, 55.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 40–43.



une catégorie principale des normes du procédé social et politiques, des valeurs morales simultanément au progrès du processus de la sécularisation et de la laïcisation, le développement de la philosophie privée de la valeur sacrale. La Nature, le Cosmos, le rationalisme dans les réflexions philosophiques commençaient à occuper le lieu de Dieu personnel chrétien. La conception créatrice du monde et l'ordre naturel inchangeable furent attribués par l'Être Suprême et l'Auteur de la Substance. Ces notions, comme celle de l'Absolut, de l'Existence Suprême et des autres servirent à expliquer la conception créatrice du monde et l'attribution du régime et de l'ordre. Elles eurent la valeur des figures rhétoriques et théorétiques et non la valeur significative déterminant et appelant Dieu dans la façon propre au christianisme ; elles fonctionnaient aussi en tant qu'idée ou émanation de la puissance supérieure à l'homme<sup>3</sup>.

Chreptowicz, comme Rivière et les autres physiocrates, dans ses réflexions se servait de la notion d'*Auteur de la Nature* afin de déterminer celui qui attribua *des lois inchangeables introduites en essence elle-même de tous les objets créés grâce à l'ordre desquels toute la machine du monde se tourne et se dirige aux extrémités destinées de lui*<sup>4</sup>. Il le fit pour démontrer la genèse de la formation de l'organisme social et politique et pour expliquer la conception des droits et des devoirs de l'homme dans la mesure individuelle et collective. En se référant aux idées de Chreptowicz, on peut définir les droits naturels en tant que régime perpétuel qui règle la forme et la direction de tous les processus historiques du monde naturel et social. Dans le processus du développement civilisateur la société se crée en tant que propriété collective. Elle se dirige des principes acceptés conformément à la bonne volonté. Ainsi l'ordre naturel devenait, comme l'écrivit Chreptowicz: *la lumière des droits humains et le principe de tous les actes civilisateurs, politiques, économiques et sociaux*<sup>5</sup>. Il prit la forme du droit positif et des normes légales codifiées comprenant les sphères de la vie sociale, économique, politique. Leur source et leur genèse demeurait un ordre naturel résultant du fait de la création et du fonctionnement de la lumière. D'où vient la morale dont le contenu et la signification ont un caractère laïque et qui se réfère aux relations sociales. Le système de principes éthiques dans les idées physiocratiques fut déterminé souvent en tant qu'ordre physique et moral ce qui se réfère à la

---

<sup>3</sup> M. Blaszkę, op.cit., p. 125; H. Olszewski, *Droit de la nature au seuil de l'époque moderne: l'Europe et le monde au début de l'époque moderne* [*Prawo natury na progu czasów nowożytnych*, [w:] *Europa i świat w początkach epoki nowożytnej*], ed. A. Maćzak, Varsovie 1992, partie 2, p. 60-69; M. Skrzypek, *Diderot*, Varsovie 1982, p. 164-171.

<sup>4</sup> *Sur le droit de la nature, le courrier original d'un des compatriotes* [*O prawie natury, pismo oryginalne jednego ze współziomków* (Joachim Chreptowicz)], Varsovie 1814, p. 8.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 26.

nature humaine dont les besoins physiques (matériels) et spirituels sont un trait indispensable. Cette dénomination se lia aussi à la nature comprise en tant que monde naturel qui est basé sur les droits biologiques. L'ordre physique et moral fut inscrit à *l'ordre des lois celles inchangeables que l'Auteur de la Nature attribua aux objets qu'il avait créés*<sup>6</sup>. A la base de ses propres réflexions, de la réception des idées de Mirabeau, Anne Robert Jacques de l'Aulne Turgot et Rivière, Chreptowicz créa son propre, un petit peu différent, catalogue des valeurs morales. Outre les principes fondamentaux tels que: liberté, propriété, sécurité, il ajouta le principe de justesse et de réciprocité. Suite à la diversification des personnes existant dans la société, il faut entreprendre des démarches qui assureront la protection des personnes dont la position sociale est inférieure à celle des propriétaires fonciers. Cependant elles méritent d'obtenir une aide car elles exercent un travail pour augmenter l'économie agricole. Par contre le principe de réciprocité selon l'interprétation de Chreptowicz concernait l'échange des services et des marchandises mais comprenait également le devoir d'aide ainsi que la contribution commune au bien-être de toute la société. L'homme n'est pas ni autosuffisant ni ne développe pas pleinement ses capacités sans société, voilà pourquoi il est très important de coexister avec les autres et non à coté des autres. Chreptowicz écrivit sur la réciprocité de la sphère commerciale et économique mais aussi il aperçut sa valeur au niveau social<sup>7</sup>.

L'éthique règle les principes de la vie sociale, explique la justesse de la nomination et de la constitution du pouvoir. En outre celle-ci détermine l'activité de l'homme dans les conditions de la liberté et avec la reconnaissance du droit à la propriété et l'assurance de la sécurité.

A l'occasion des réflexions sur la nature sociale de l'homme, la présentation du processus du développement civilisateur, Chreptowicz a aussi abordé la notion de l'égalité. D'après lui, l'égalité concernant le droit attribué à tous les gens et la possibilité de profiter *de tous les objets créés par l'Auteur de la Nature*<sup>8</sup> pour le compte de la création de son propre bonheur, bien-être et prospérité. Comme Rivière, il fit attention aux différences parmi les gens. Rivière l'expliqua en tant que fait réel du monde social inscrit à l'ordre naturel et conforme à ses principes<sup>9</sup>. Leur raison, comme le constatait de son coté Chreptowicz, demeurait en *chaîne de l'homme* qui est différente pour chaque l'homme ainsi qu'en *diverse composition des particules physiques*<sup>10</sup>. Les différences résultant des traits

<sup>6</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 14-18, 46.

<sup>8</sup> Ibidem, p.10.

<sup>9</sup> M. Blaszkę, op.cit. p. 123.

<sup>10</sup> *Sur le droit...*, p. 7.

de caractère psychiques et physiques et même des expériences et des survies, influencent les décisions prises, la forme de l'activité humaine et aussi la réalisation du principe de la propriété. Les forces, les aptitudes, les capacités et les talents dont l'homme dispose sont utiles non pour l'agrandir; cependant pas tout le monde possède ces principes. Suite à cela, l'homme peut *avoir et utiliser une telle quantité d'objet comme ses capacités puissent l'élaborer* mais aussi *utiliser ses propres droits par rapport à lui-même et les autres objets dans cette mesure comme il est sait le faire*<sup>11</sup>. La disproportion de la condition humaine et la construction psychosomatique distincte pour chaque personne sont des éléments qui influencent directement et significativement l'augmentation de la propriété et la qualité des objets possédés. Le seul fait de recevoir de la part de la nature des traits déterminés ne suffit pas, il est très important aussi de faire son propre effort et l'effort social, la fatigue du travail. La valeur du travail fait sublimer la nature humaine pendant que la souffrance et l'état de pauvreté ainsi que le sentiment de tristesse et de détresse sont une peine résultant de la paresse, de la passivité et du manque d'activité<sup>12</sup>. En si dirigeant de la volonté d'obtention de la propriété grâce au travail, l'homme enrichit soi-même mais aussi l'état économique ainsi que le bien-être de toute la collectivité. Donc en réalisant ses propres besoins il contribuait au développement social. Chreptowicz rechercha aussi l'importance du travail dans sa propre satisfaction, la joie due à un succès ainsi que dans la possibilité de réaliser les propres besoins et désirs. Il pensait que l'aspiration à satisfaire à ses propres besoins non pas uniquement ceux fondamentaux, est une chose tout à fait naturelle. Il les divisa en trois catégories: besoins, commodités et plaisirs (luxes)<sup>13</sup>. L'enrichissement et le progrès sont possibles dans les conditions de la liberté à savoir l'habileté et la capacité à prendre des décisions, à réaliser les choix, à profiter des *droits attribués*. Dans une situation contraire, l'homme *disparaît dans la nation*, ses habiletés et les capacités disparaissent et les besoins sont limités à ceux le plus fondamentaux ce qui provoque la disparition de la conscience de la valeur des objets, des services et du travail. Dans la situation de la limitation de la liberté, le travail est effectué mal et à contrecœur. Les comportements pathologiques : *paresse, ivresse, pauvreté et en général tout personnage misérable de la nation* sont une conséquence de cet état de choses concernant le niveau social. Dans le contexte politique cela peut provoquer des révoltes, des révolutions, des rebellions défavorables au fonctionnement stable de la société<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 10; K. Opałek, op.cit., p. 41-42.

<sup>13</sup> *Sur le droit...*, p. 14-18.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 34-46.

Voilà pourquoi des résultats du travail tels que l'enrichissement et la possession de la propriété *que je vais gagner grâce à mon propre travail et que je vais tourner en ma propriété*<sup>15</sup> exigeaient d'être protégés. L'assurance de la propriété ne se réalisait qu'en société organisée disposant d'outils indispensables à maintenir la sûreté et la stabilisation. L'état de bien-être et de prospérité est gagné grâce à l'assurance commune, alors concernant tout le monde, de la protection et de la justesse des personnes et des objets<sup>16</sup>. Cela est nécessaire, comme le prouvait Chreptowicz, en ce qui concerne des restrictions de la nature humaine et ses possibilités. Ces restrictions résultent du fait que l'homme est un des êtres de toute la chaîne du monde naturel et de ses droits. Il n'est pas capable de comprendre toutes les *idées de l'Auteur de la Nature et comme tous les objets créés [...] est soumis aux lois naturelles*<sup>17</sup>. Dans ce contexte se révéla l'aspect philosophique et moral des réflexions de Chreptowicz. L'homme, malgré ses vices et restrictions, a aussi la nature sociale et voilà pourquoi même inconsciemment aux niveaux plus bas du développement de civilisation il prétend à la vie commune. La participation à la société, à la structure et à la forme organisée permet *d'abandonner l'incapacité infantine*, elle sert au développement *du corps et de l'esprit* et permet de se rendre compte de divers états émotionnels tels que : pitié, gratitude, amour mais aussi souffrance, peur et chagrin. Ces derniers résultent, selon l'opinion de Chreptowicz, du fait de *ne pas utiliser les capacités* c'est-à-dire de ne pas utiliser des talents attribués à l'homme, des capacités et des possibilités de la comparaison<sup>18</sup>. Après les opinions de Rivière, Chreptowicz reconnaissait la nécessité de la création de la société parce qu'en tant que collectivité celle-ci devenait la garantie de *la justesse et de la sécurité* des valeurs qui protégeaient la propriété et la liberté. La société basée sur ces principes se caractérisait aussi par la collectivité des droits et des devoirs. Dans les conditions sociales se forment *des relations plus étroites de la société* qui, si elle est basée sur *l'ordre naturel, s'agrandit mieux et se répand en droit de la nature de chacun restant dans la société*<sup>19</sup>. Cela veut dire que l'espace de la liberté individuelle est de plus en plus élargi par de plus en plus active l'action humaine. L'homme lui-même crée des conditions favorables pour lui et les manière pour gagner des objets, réaliser des besoins et des désirs. Chreptowicz l'expliqua en énumérant les exemples du mode et du style de la vie des peuples belliqueux. En conquérant les terrains, le butin et les autres proies, en apercevant leur valeur, ils ne savaient pas les mainte-

---

<sup>15</sup> Ibidem, p. 7.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 13-14.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 18-22.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 13-14.

nir. Pour Chreptowicz la raison de cette situation évidente demeure en manque de l'ordre et des droits garantissant le maintien et l'inaltérabilité du butin. La sûreté du maintien et de l'augmentation de ses biens se créa à la base de la sécurité qui fut assurée par les droits et par les lois dont l'essence demeure en *assurance de l'ordre naturel pour multiplier les biens de la société*. Ils constituèrent le début de la formation, de la codification des normes du droit positif, dont l'objectif principal était la détermination des relations réciproques parmi les membres particuliers d'une collectivité sociale donnée<sup>20</sup>.

La transformation de la collectivité sociale en collectivité politique possédant les organes du pouvoir et de l'administration est une étape naturelle du processus du développement. D'après la conception sociale et politique présentée par Chreptowicz, le régime politique et le système de l'administration sont présents dans la situation où les *gens acceptent les autorités ou plutôt quand ils se soumettent aux lois gouvernementales et au pouvoir protecteur*<sup>21</sup>. Ils constituent le droit de la nature et l'ordre naturel mais malgré le trait immanent de stabilisation et d'invariabilité, l'homme peut former dans les conditions de la liberté lui attribuée la structure des conditions politiques. Donc le système politique n'est pas statique dans la structure interne mais il est soumis à la dynamique des modifications. Cette conviction est due au fait que les physiocrates pensaient que la bonne volonté est le principe fondamental de la création et de l'acceptation de ce système. Sa fonction consiste dans *l'assurance de la propriété et de la liberté* ainsi que sur la garantie des autres droits basés sur l'ordre naturel et le régime physique et moral. En ce sens il doit servir à l'homme et à toute la collectivité politique. L'organe servant à maintenir tous ces principes et les valeurs c'est le pouvoir qui, d'après la conception de Chreptowicz fut défini en tant que *Gouvernement de la Nation*. Comme il écrivit *quand les gens acceptent les autorités ou plutôt quand ils se soumettent aux lois gouvernementales et au pouvoir protecteur, ils créent la possibilité de profiter pleinement des capacités des droits et de la propriété*. Cela veut dire que le *Gouvernement de la Nation* est accepté par la volonté universelle basée sur le principe de la majorité. Parmi les devoirs du gouvernement il y a la création du droit normatif conformément à l'ordre naturel. Ce gouvernement profite aussi des fonctions du pouvoir exécutif en ce qui concerne les compétences telles que le contrôle du fonctionnement et de la perception d'une législation donnée. La protection de l'intérêt sociale, des principes de la liberté, de la propriété, de la sécurité et de la justesse sont des éléments qui déterminent le choix du pouvoir. Cela signifie que l'autorité dans ses actes et

---

<sup>20</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 2-22.

décisions est aussi obligée à respecter le droit naturel, comme tout le monde, et dans la même façon celle-ci est soumise à ce droit<sup>22</sup>.

Dans la situation où l'autorité gouvernementale agit contre ses devoirs et les lois ne servent pas à régler les principes du régime social il apparaît la division en *seigneurs et esclaves* et sous la couverture du pouvoir régulier sont dissimulés *le manque de l'administration, l'escroquerie et la rapine*; il y a des cas de la *destruction de la liberté et de la propriété des personnes plus faibles*<sup>23</sup>. L'exécution du pouvoir par voie de l'imposition des actes juridiques constitue la négation de l'axiome de la liberté. Chreptowicz avait peur que ce fussent des conditions idéales à la création des sentiments de révision, trop radicaux. Elles sont la cause des révoltes, des rébellions, des révolutions qui provoquent la chute des pays et des nations et des dommages sociaux irréparables<sup>24</sup>.

Dans sa conception du pouvoir et du système politique Chreptowicz reconnaissait les théories du pouvoir qui se réfèrent au système du pouvoir absolu et qui légitiment le pouvoir de l'*attribution divine*. Cependant ses opinions se dirigeaient plutôt vers le système démocratique qu'il trouvait plus conforme à l'ordre naturel. Néanmoins il pensait et indiquait des dangers résultant du mécanisme du fonctionnement de la démocratie. Il soumettait à la réflexion critique la constatation que l'opinion de la majorité est toujours juste et raisonnable et qu'il fallait la prendre en considération à chaque fois en prenant une décision politique. En étant le partisan du compromis politique, comme Rivière, il se prononça pour la forme du pouvoir mixte. C'est un système où les fonctions des autorités devraient être remplies par l'organe nommé pour les fonctions législatives et exécutives et réalisant les objectifs qui n'entrent pas dans le cadre des compétences directes des unités telles que : la sécurité du public, l'éducation et l'infrastructure<sup>25</sup>.

L'agriculture était la valeur particulière pour Chreptowicz. Cela résultait des conceptions de la physiocratie qui faisait particulièrement attention à la terre en tant que source de toute richesse naturelle et d'enrichissement<sup>26</sup>. C'est de la terre que viennent toutes les récoltes, les animaux, la richesse naturelle et minérale. Ces opinions se retrouvèrent dans l'oeuvre de Chreptowicz intitulée *Sur la reproduction nationale* [pol. *O reprodukcji krajowej*] publiée à Varsovie en 1814. C'était un supplément à la traduction de Chreptowicz de la mémoire de Turgot intitulée *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* qui fut publiée en 1802.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 23–26.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 34–35.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 33; M. Blaszkę, op.cit., p. 126–128.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 22–23; K. Opałek, op.cit., p. 28–35.

La terre donne tous les produits, elle *apporte le revenu net sous forme du produit, elle fournit le capital aux dépenses du commerce et de l'agriculture*<sup>27</sup>. Les autres branches de l'économie par rapport aux produits de la terre sont secondaires parce qu'elles s'occupent de la reproduction et ce ne pas cela ce qui Chreptowicz comprenait en tant que processus de la production directe. Elle est le domaine de l'agriculture et des autres branches concernant la terre, telles que l'industrie forestière, la pêche ou la chasse. Pour que la terre donne des récoltes abondantes il faut du travail de l'homme et des investissements financiers indispensables. Selon Turgot, l'agriculture rentable exige des investissements financiers<sup>28</sup>. En étant d'accord avec cette conception, Chreptowicz pensait qu'ils sont nécessaires pour préparer la terre de la façon convenable à la culture. L'investisseur, c'est-à-dire le propriétaire de la propriété agricole, supporte des frais d'achat des engrais, d'application des techniques de la culture qui à l'époque ont été novatrices dans des conditions polonaises. Les autres frais ce sont les frais dus à la nécessité de l'équipement de la ferme c'est-à-dire dus à l'achat des outils et des machines ainsi que des animaux utilisés dans le processus de la culture de la terre<sup>29</sup>. Chreptowicz décrivait d'une façon détaillée le mécanisme économique et la structure d'organisation de la production agricole. Il soulignait le rôle significatif des propriétaires fonciers en tant qu'agriculteurs – preneurs en bail ou ceux possédant une forme de propriété basée sur les autres principes de fonctionnement. Le niveau de la préparation de l'infrastructure agricole dépend du propriétaire foncier et de son capital. Le propriétaire foncier qui était sage et conscient compris le besoin des *dépenses sociales et initiales* augmentées et nécessaires dans le processus de la production agricole. C'est lui-même qu'il en profite plus tard parce qu'il obtient le bénéfice direct augmenté qui est le résultat du travail annuel. Egalement des agriculteurs, avec les dépenses réduites et les paiements réduits obtiennent le meilleur revenu direct. Ainsi le coût de l'investissement est remboursé et les paiements ainsi que les autres dépenses sont moins augmentées<sup>30</sup>. En écrivant sur les revenus – *intrata* – comme il les appela, Chreptowicz apercevait la nécessité de payer des impôts sur le revenu public, national ou d'état comme l'on appelait. Ce fut l'obligation morale des propriétaires fonciers qui résulta de leur position sociale. Cet impôt fut destiné aux objectifs généraux d'état: la construction des réseaux des écoles, le développement de l'éducation et de la

---

<sup>27</sup> A. R. Turgot, *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses [O składaniu się i podzieleniu majątków w społeczności]*, Varsovie 1802, p. 153–154, J. Chreptowicz, *Sur la reproduction annuelle nationale [O reprodukcji corocznej krajowej]*, Varsovie 1802, p. 159–160.

<sup>28</sup> A. R. Turgot, *op.cit.*, p. 70.

<sup>29</sup> J. Chreptowicz, *Sur la reproduction*, p. 161–164.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 170–176.

science qui sont *voie à l'éducation publique*, la construction des voies publiques etc.<sup>31</sup>. Cependant, contrairement à Turgot et autres physiocrates Chreptowicz ne développa pas plus largement la conception des bénéfices financiers résultants des revenus. Turgot trouvait que sauf les profits énumérés ils servent aussi à développer l'industrie et le commerce suite à l'investissement de la partie du capital obtenu. Le revenu foncier peut être aussi destiné au prêts. Mais Turgot fit une restriction selon laquelle les propriétaires fonciers sont plus sûrs que les preneurs en bail. Seuls eux soient capables à payer régulièrement des prêts et les intérêts<sup>32</sup>. La terre leur apporte le revenu sous forme des récoltes mais aussi sous forme du capital net<sup>33</sup>.

Chreptowicz, partisan de la conception de l'école des physiocrates dans le cadre de l'agriculture, de Turgot et des autres, fut aussi convaincu de la signification particulière de l'économie nationale. Ses opinions théorétiques sur le lieu des paysans-agriculteurs dans la société et dans le pays et sur le rôle de l'agriculture furent réalisées par lui pratiquement. Dans ces propriétés à Szczorsy et à Winszewo il attribua aux paysan la liberté personnelle et il supprima la servitude qu'il transforma en loyer. En partant de la conviction que seuls les gens bien nourris et possédant l'existence sûre travaillent mieux, il leur assura *l'aliment nutritif et abondant*, le vêtement convenable et une pension de valet de ferme c'est-à-dire une rémunération contre le travail en gentilhommière. Ce travail durait à peu près de l'âge de 18 ans à l'âge de 24 ans et fut un mode de la préparation à la culture de la terre. De plus pour les personnes qui n'eurent pas des moyens suffisants pour vivre, il donna la possibilité de gain supplémentaire. Ces gens travaillaient dans la forêt ou dans le jardin ou dans les usines de métallurgie. Cela donnait aux paysans vivant de l'agriculture le sentiment de la dignité et de la valeur personnelle et influençait la qualité du travail réalisé. Aussi très significatif fut le rôle de leur engagement personnel et de l'activité parce que, comme le trouva Turgot et avec lui aussi Chreptowicz, l'agriculture fut une occupation la plus difficile. L'effort des agriculteurs fut incomparable aux récoltes. Celles-ci ne dépendent pas toujours du travail, des techniques agricoles mais de la *fertilité de la terre* qui est capricieuse et des forces de la nature imprévisibles<sup>34</sup>. L'homme n'a pas toujours l'influence à la possibilité de modifier des processus. Voilà pourquoi il est très important de vérifier, de veiller, de surveiller, le soin perpétuel. En protégeant le minimum des conditions fondamentales d'entretien et en créant les conditions favorables au développement des paysans, Chreptowicz agissait à sa

<sup>31</sup> Ibidem, p. 178-185.

<sup>32</sup> A. R. Turgot, op.cit., p.105-110, 128-129, 140-141.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 3-10.

<sup>34</sup> Ibidem, p.12-13.



faveur et à leur faveur. Les fuites des paysans dans ses propriétés foncières de Chołopenicze et Bieszenkowicze localisées à la frontière de la première division de la République de Pologne sont la preuve de la portée significative des réformes et de leurs résultats.

Les propositions physiocratiques de Chreptowicz furent basées sur la connaissance excellente de ces opinions. Elles ne furent limitées uniquement à la théorie mais elles retrouvèrent la réflexion sous forme de la réalisation pratique. Il réalisa des réformes novatrices, originales mais aussi indispensables concernant l'économie agricole, l'infrastructure des propriétés foncières et la situation des paysans. Cela fut lié à la conviction concernant les modifications sociales et économiques due aux séjours en France et aux rencontres avec les physiocrates. Particulièrement cela se référa au système de corvée qui fut une base des propriétés foncières. L'aspiration à développer toute l'économie du pays et augmenter le bien-être de toute la société fut l'objectif des physiocrates. La conscience de cet obscurantisme civilisateur, économique et politique de la République de Pologne provoqua que les conceptions physiocrates trouvèrent l'appui parmi une partie des aristocrates et de la bourgeoisie bien éduquée dans l'esprit du siècle des Lumières et qui fut accoutumée aux penseurs européens. Chreptowicz appartenait à ce groupe des personnes conscientes, connaissant les vices et les faiblesses de l'état polonais. Le membre actif de la Commission de l'Education Nationale qui participa aux travaux concernant le *Projet des droits* [*Projekt praw*] d'Andrzej Zamoyski, malheureusement qui ne fut pas accepté par la diète, le participant de la Grande Diète et le partisan des réformes, qui à cause des circonstances politiques adhéra à Targowica ; à l'époque post-division le fondateur de l'Association Des Amis des Sciences de Varsovie.

Pour Chreptowicz qui sans aucun doute fut sous l'influence des physiocrates français, la réalisation de la réforme du régime politique fut indispensable. Les philosophes français observaient des inconvénients du système du pouvoir absolu et aspiraient à la réforme de ce système politique ce qui s'exprimait dans diverses conceptions. De son côté Chreptowicz apercevait des problèmes politiques de l'état polonais et l'apprécia d'une façon critique une soi-disant démocratie de noblesse qui dans les opinions des étrangers, entre autres des français, fut remarquée au tant qu'anarchie nationale. D'après lui, la réalisation de la réforme politique devrait consister dans la création d'un fort pouvoir national. L'un de ces devoirs principaux devrait comprendre le contrôle du fonctionnement du droit établi, la protection de la propriété privée, la garantie de la sécurité aux citoyens et la réalisation des autres obligations nationales telles que la construction des voies, des réseaux d'écoles. Le résultat des opinions de Chreptowicz ainsi que des autres partisans des réformes de la République de Pologne ne fut pas significatif.

Les changements économiques furent réalisés uniquement grâce aux initiatives personnelles des propriétaires fonciers. Il faut rechercher la raison de cette situation dans le niveau de la conscience et de la mentalité de l'aristocratie ainsi que dans la noblesse polonaise, dans l'attachement aux privilèges et dans le manque des possibilités financières des propriétaires fonciers. Comme le déterminèrent les physiocrates, les réformes agricoles exigent des investissements financiers. La plupart des propriétaires fonciers ne posséda pas cette possibilité à cause du manque des moyens financiers. Le processus de la réparation politique de l'état polonais devint impossible et fut interrompu finalement par les divisions suivantes du pays.

### Key words

physiocracy  
agriculture  
farmer  
natural law  
to grow wealthy  
land property  
political system

Grzegorz Pacewicz

## Antropocentryzm w koncepcji Pierre'a Teilharda de Chardin

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Olsztynie, 24 I 2007 r.)

Zagadnienie antropocentryzmu w myśli Pierre'a Teilharda de Chardin jest dość szerokie. U francuskiego myśliciela wyraźnie – choć nie zawsze jest on w tym konsekwentny – można rozgraniczyć kilka płaszczyzn jego wizji rzeczywistości: naukową, nadbudowaną nad naukową – metafizyczną, teologiczną i mistyczną. Rozróżnienie to jest dość istotne, ponieważ na poziomie naukowo-filozoficznym unika on w zasadzie pojęć charakterystycznych dla teologii, w tym pojęcia duszy. Z tego powodu na tym poziomie rozważań nie pojawia się u niego chociażby kwestia nieśmiertelności duszy, a zagadnienie to przybiera postać pytania o trwałość czynów człowieka. Czy możliwa jest wieczna trwałość dokonań człowieka i czy jego dzieła są zachowywane przez noosferę? Z tej perspektywy perspektywy chciałbym przyjrzeć się zagadnieniu antropocentryzmu myśli Teilharda de Chardin.

Jedną z centralnych kategorii teilhardowskiej wizji rzeczywistości jest pojęcie noosfery. Teilhard często wskazuje na źródłosłów nazwy „noosfera”. Jest ona utworzona równoległe do wymyślonego przez austriackiego geologa Eduarda Suessa słowa „biosfera”, od greckiego słowa *nous* oznaczającego ducha, rozum lub umysł. Skoro biosfera oznacza sferę ziemi, która zawiera życie, noosfera powstaje ponad nią i oznacza sferę złożoną z substancji myślącej<sup>1</sup>. Obejmuje ona gatunek *Homo sapiens* i stanowi kontynuację ewolucji biologicznej na nowym, wyższym poziomie jej przebiegu, chociaż jest zakorzeniona w tym, co przedludzkie, tak jak przedludzkie było zakorzenione w tym, co przedżywe<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> P. Teilhard de Chardin, *La Formation de la Noosphère*, [w:] P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, T. V, Éditions du Seuil, Paris 1955–1976, p. 203. P. Teilhard de Chardin, *La structure phylétique du Groupe Humain*, [w:] P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, T. II, Éditions du Seuil, Paris 1955–1976, p. 191.

<sup>2</sup> P. Teilhard de Chardin, *Ludzki zmysł gatunku*, [w:] P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata i inne pisma*, przeł. M. Tazbir, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 224.

Noosfera jest pojęciem szerszym niż cywilizacja bądź kultura. Jest ona tym, co przetrwało z cywilizacji i kultur, jakie już nie istnieją, jest też tym, co przetrwa z kultur obecnie istniejących. Nie jest ona jednak zwykłą sumą cywilizacji i kultur współczesnych, ponieważ *jest to coś więcej niż odgałęzienie, coś więcej niż „królestwo”*: ni mniej, ni więcej tylko „sfera”<sup>3</sup>. Tworzy ją ludzkość pojęta jako całość. Noosfera ujęta dynamicznie, jako noogeneza, kontynuuje ewolucję, która biologicznie skończyła się na człowieku. Trudno bowiem dostrzec postępy ewolucji organicznej od momentu pojawienia się gatunku *Homo sapiens*. Tym, co obecnie ewoluje, jest świadomość zbiorowa.

Zdaniem Pierre’a Teilharda de Chardina, jednym z centralnych problemów, jakie pojawią się przed noosferą w przyszłości, jest kryzys duchowy określany przez niego jako groźba „strajku w noosferze”. Problem ten francuski myśliciel zaczął dostrzegać już w latach dwudziestych XX wieku:

*Wraz z intelektem pojawiła się w świecie doczesnym niebezpieczna zdolność krytycznego oceniania świata. Zwierzęta niosą ciężar procesów rozwojowych posłusznie, bez zastanowienia. Człowiek, nim weźmie udział we wspólnym dziele, może i powinien postawić sobie pytanie, czy warte jest ono ceny, jaką się za nie płaci: znojów życia, lęku przed śmiercią. Otóż jedyną rekompensatą, jaka mogłaby nas zadowolić (odwołując się do uczciwych myśli każdego człowieka zdolnego do naprawdę wnikliwej introspekcji), byłaby pewność, że konkretne wyniki naszych trudów, dzięki czemuś, co tkwi w nich samych, wchodzi w skład Rzeczywistości, której nie zniszczy „ani robak, ani rdza”<sup>4</sup>.*

Podobnie w innym miejscu zauważał: *perspektywa śmierci totalnej* [podkr. P. T. de Ch.] [...] *ta perspektywa, powiadam, gdybyśmy ją sobie uświadomili, sprawiłaby, że natychmiast wyschłyby w nas źródła wysiłku*<sup>5</sup>. Zażegnanie groźby strajku w noosferze jest nierozzerwalnie związane z potrzebą istnienia jakiegoś Absolutu, który wieńczy noogenezę. Ludzkość zdecyduje się pójść dalej tylko z jednego, ważnego powodu, to znaczy, tylko wtedy, gdy będzie kochała życie i wyższe życie.

Teilhard zagadnienie to nazywał „chęcią życia”. Stosowany przez niego francuski zwrot – *le Goût de vivre* – można równie dobrze przetłumaczyć jako „smak życia” lub „wola życia”. Wyrażenie to ma oznaczać życie, które niesie radość i zadowolenie, i które jednocześnie jest związane z jakąś determinacją

<sup>3</sup> P. Teilhard de Chardin, *Człowiek Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, [w:] P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, przeł. J. i F. Fedorowsy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, s. 71.

<sup>4</sup> P. Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, [w:] Idem, *Człowiek i inne pisma...*, s. 113–114.

<sup>5</sup> Idem, *Jaka jest moja wiara*, [w:] Idem, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, przeł. M. Tazbir, K. Waloszczyk, Warszawa 1985, s. 32.

do życia. Chęć życia jest *skłonnością psychiczną, intelektualną, a zarazem emocjonalną, dzięki której świat i działanie wydają się nam na ogół pełne blasku, interesujące, smakowite*<sup>6</sup>. Jest ona powszechną i podstawową energią ewolucji i zawiera w sobie zdecydowaną wolę wyższego i dalszego życia. Jej zasilanie i rozwijanie zależy w dużej mierze od nas samych. Jeżeli chęć życia zaniknie w człowieku, to skutkiem tego może być strajk w noosferze:

*Przyszłe stulecie przyniesie ze sobą niemal na pewno groźbę strajku w noosferze. Myślące cząsteczki świata mogą odmówić służby światu, powołując się na to, że myślą. Inaczej mówiąc, świat może wyprzeć się siebie w wyniku autorefleksji. Oto istotne niebezpieczeństwo. Niepokój naszych czasów jest przejawem narastającego, zbliżającego się organicznego kryzysu ewolucji*<sup>7</sup>.

Groźba strajku w noosferze jest, zdaniem Teilharda, problemem ogromnej wagi. Przyszłość człowieka zależy bowiem bardziej od pewnej namiętności, która znajduje swój wyraz w działaniu, niż od bogactwa zasobów materialnych. *Żyjąc na górach stali, węgla, uranu i zboża (powtarzałem to wielokrotnie i każdy to widzi, choć rzadko się o tym mówi) jutrzejsza ludzkość będzie tylko wegetowała, jeśli na jej nieszczęście osłabnie w niej chęć nie tylko przetrwania i zachowania życia ale i wyższego życia* [podkr. P. T. de Ch.]<sup>8</sup>. Noogeneza nie osiągnie swego naturalnego kresu, jeśli nie włączy do swych uwarunkowań jakiejś potężnej przyciągającej siły psychicznej.

Jest to, jak określał Teilhard, problem energetyki działań ludzkich, a więc skanalizowania wolnej energii w noosferze oraz pobudzania jej, wzmaganie i zwiększanie. Wraz z pojawieniem się refleksji narodziła się wolność oraz zdolność przewidywania. Jeśli wszechświat nie będzie zgodny z pewnymi podstawowymi skłonnościami w naszym myśleniu o rzeczywistości, to znaczy nie będzie zapewniał nam szansy na trwałość skutków naszego działania, ewolucja nie posunie się naprzód. Wartości moralno-duchowe są obecnie jądrem rzeczywistości i to właśnie od nich zależy kontynuacja ewolucji w dobrym kierunku.

Jaką motywację do życia i działania proponuje Teilhard dla przezwyciężenia wyżej wymienionych przejawów duchowego kryzysu? – W szerokim ujęciu ma nią być cała jego optymistyczna wizja świata, który się „zwija”, a ostatecznym centrum owego zwijania się jest punkt Omega. W węższym i bardziej empirycznym ujęciu odpowiedzią francuskiego myśliciela na niebezpieczeństwo „strajku

---

<sup>6</sup> Idem, *Chęć życia*, [w:] Idem, *Moja wizja świata i inne pisma...*, s. 325; K. Waloszczyk, *Wola życia. Myśl Pierre'a Teilharda de Chardina*, Warszawa 1986, s. 28–29.

<sup>7</sup> P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, przeł. K. Waloszczyk, Warszawa 1993, s. 186.

<sup>8</sup> Idem, *Refleksja a energia*, [w:] Idem, *Moja wizja świata i inne pisma...*, s. 378.

w noosferze” jest jego teza, że istotne zdobycze ewolucji, zwłaszcza wyrażone w konstruktywnych dokonaniach ludzkich, są nieodwracalne.

Zdaniem francuskiego myśliciela tezę o nieodwracalności dokonań człowieka można oprzeć na ekstrapolacji praw fizyki w przyszłość. We wszechświecie obok ewolucji występuje drugie, przeciwne do niej, zjawisko entropii. Pierwszy z tych procesów zmierza do tworzenia układów coraz bardziej złożonych. Natomiast entropia jest tendencją odwrotną. Jest ona konsekwencją drugiego prawie termodynamiki. Stwierdza ono, że każda reakcja fizyko-chemiczna powoduje bezpowrotną utratę energii, która rozprasza się w postaci ciepła. Jeśli dodamy do tego inne prawo, które mówi, że w dowolnym układzie zamkniętym ilość energii w nim występująca jest stała i założymy, iż Wszechświat jest układem zamkniętym, to powstaje realna groźba, że w efekcie wszystkich przemian, jakie zachodzą w Kosmosie, cała ilość energii zostanie wcześniej czy później zużyta. Nastąpi śmierć cieplna świata, a cały proces kosmogenezы ulegnie bezpowrotnej dezorganizacji i degradacji, by osiągnąć na powrót stan nieuporządkowania i równowagi, zgodnie z zasadą najmniejszego wysiłku i największego prawdopodobieństwa<sup>9</sup>. Rozumienie entropii przez Teilharda wykracza daleko poza fizykę i kosmologię. Oznacza ona nie tylko degradację fizyczną Kosmosu, ale jest także synonimem wszelkiego rozkładu, każdego ruchu wbrew postępującej korpuskulizacji materii. Jego zdaniem, życie powstało i rozwija się w środku powszechnego nurtu entropii i może jawić się wręcz jako turbulencja w powszechnej tendencji do bardziej prawdopodobnego ułożenia materii. Gdyby jednak tylko entropia obowiązywała we Wszechświecie, jego losy byłyby z góry przesądzone. Po okresie postępu, kiedy świat rozwijał się po osi coraz mniej prawdopodobnego ułożenia materii, powróciłby on bezpowrotnie do stanu wyjściowego. Hipoteza ta, oparta na osiągnięciach nauki, stanowi zdaniem francuskiego myśliciela, jest niezwykle groźna, ponieważ przedstawia życie jako dziwaczne zaburzenie powstałe przypadkowo podczas jedyne go i ostatecznego zjawiska entropii<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Trzeba zauważyć, iż prawo wzrostu entropii stosuje się tylko do układów izolowanych i zamkniętych. Fizycy i kosmolodzy do tej pory nie rozstrzygnęli ostatecznie, czy wszechświat jest systemem zamkniętym i równowagowym, czy też jest systemem otwartym i nierównowagowym. W tym drugim wypadku nigdy nie osiągnie stanu śmierci cieplnej. Zob. L. Smolin, *Życie Wszechświata. Nowe spojrzenie na kosmologię*, przeł. D. Czyżewska, Warszawa 1998 (or. 1997), s. 165–188.

<sup>10</sup> P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka* (1930), [w:] Idem, *Człowiek i inne pisma...*, s. 70. W pismach Teilharda istnieją dwie prace o tym tytule. Pierwsza z nich, to kilkunastostro nicowy esej napisany w roku 1930. Druga z nich, to uważana za jedną z podstawowych książka Teilharda, nad którą pracował on w latach 1938–1940. Dla odróżnienia, o którą pracę chodzi, po tytule eseju napisanego w roku 1930 podaję rok jego powstania.

Aby jej uniknąć, należy przyjąć, że podstawowym ruchem we wszechświecie jest ruch po linii witalizacji, czyli wzrastającego nieprawdopodobieństwa. Jest on wpisany w samą naturę materii. Francuski myśliciel szkicuje obraz, w którym przez całą historię świata entropia i kompleksyfikacja rozwijają się w ścisłej zależności od siebie, ponieważ każdej reakcji fizyko-chemicznej towarzyszy bezpowrotne rozpraszanie się energii pod postacią ciepła. Na końcu dziejów pojawi się największy rozziw między nimi. Chodzi mu o zestawienie z jednej strony maksymalnego stopnia organizacji materii i z drugiej bezpowrotnie rozproszonej energii niezbędnej do osiągnięcia tego stopnia organizacji. Jeżeli przyjmiemy, że proces korpuskulizacji jest podstawowym ruchem w strukturze świata, trzeba także dodać, iż z konieczności musi on przy końcu dziejów wymknąć się entropii. Gdyby tak się nie stało, cały świat podlegałby w gruncie rzeczy tylko jednemu procesowi – entropii. Jeżeli zaś tak nie jest, ewolucja wraz noogenezą przebiegają się w dziedzinę nieodwracalności. Ma to miejsce w postulowanym przez Teilharda punkcie Omega, Absolucie wieńczącym ewolucję<sup>11</sup>.

Człowiek ma ogromną potrzebę, by wysiłki, jakie czyni w ciągu całego życia, nie poszły na marne. To potrzeba świadomości, wyrażona słowami Tukidydesa, iż dokonuje on dzieła nieprzemijającego. Zagadnienie to, zdaniem Teilharda, ma charakter podstawowy. Pragnienie to nie wynika jedynie z próżnego oczekiwania zaspokojenia możliwości przekazania swojego imienia potomnym, lecz ma przede wszystkim charakter podstawowego instynktu, który sprawia, iż *jedyną rzeczą godną pożądania wydaje mi się radość płynąca z faktu, że choćby w najmniejszym stopniu przyczyniam się do ostatecznego kształtowania świata*<sup>12</sup>. Człowiek idzie naprzód jedynie pod wpływem nadziei na jakąś nieśmiertelną zdobycz.

Jeśli przyjąć, że życie nie wymyka się entropii, a więc żadne działanie człowieka nie ma szans na uzyskanie wiecznej trwałości, pojawia się przed nami widmo zatrzymania się noogenezy. *Jeślibyśmy doszli do przekonania, że świat istot żywych zmierza do śmierci totalnej, tym samym zostałaby zabita gdzieś w głębi nas chęć działania, a zatem życie samo by się automatycznie zniszczyło, uświadamiając sobie siebie. To zaś wydaje się absurdalne*<sup>13</sup>. W człowieku ewolucja stała się świadoma siebie. Jednak zamrze ona, jeśli będziemy uważali, że przebiega we wszechświecie cyklicznym lub zamkniętym. Jeśli sądzimy, że w którymś z dalszych momentów dziejów noogeneza ulegnie regresowi, świadomi swojego centralnego miejsca we wszechświecie nie będziemy chcieli nawet kiwnąć palcem na rzecz dalszej ewolucji świata. Znaczy to bowiem, że skutek działania każdego człowieka ma w gruncie rzeczy ograniczoną wartość.

<sup>11</sup> Idem, *Refleksja a energia...*, s. 379–382.

<sup>12</sup> Idem, *Jaka jest moja wiara...*, s. 31.

<sup>13</sup> Idem, *Fenomen człowieka...* (1930), s. 72.

Chcąc przeciwdziałać tej groźbie, francuski myśliciel próbuje wykazać, że noogeneza jest nieodwracalna. Jak zauważa, przedstawione powyżej rozumowanie prowadzi do trudnego do udowodnienia twierdzenia, że świat nie może zawieść świadomości, którą zrodził i byłby on wewnętrznie sprzeczny, gdyby nasze pragnienia oraz zdolność do działania przewyższały możliwości, jakie daje nam natura. Świat nie byłby w stanie podtrzymać swego postępu, ponieważ ilekroć rozdziłaby się w nim świadomość refleksyjna, obracałaby się ona wniwecz wskutek zniechęcenia, jakie by ją ogarniało na myśl, że świat nie jest w stanie zaspokoić jej podstawowych pragnień. Byłby on wewnętrznie sprzeczny. W ten sposób francuski myśliciel wprowadza do swojej wizji kolejne założenie, iż świat nie jest wewnętrznie sprzeczny i istnieje współzależność między światem a strukturami, czy też lepiej podstawowymi skłonnościami, naszego myślenia<sup>14</sup>. Ponieważ nie jest sprzeczny, zapewnia nam szansę czynienia dzieła na zawsze.

Argument o nieodwracalności noosfery wspiera się na ekstrapolacji dotychczasowej ewolucji życia w przyszłość. Kosmogeneza jest procesem, który pomimo różnych trudności, ograniczeń, katastrof i licznych regresów posuwał się naprzód i przynosił zawsze przyrost ducha. To zaś jednocześnie wskazuje, że rozwój ducha był procesem niepowstrzymanym. Jeśli teraz dokonamy ekstrapolacji tego procesu w bezkresną przyszłość, to powinniśmy przyjąć, że duch musi rozszerzać się w zasadzie bez ograniczeń, ponieważ trudno jest wyznaczyć górny pułap jego rozwoju:

*Pod względem teoretycznym fenomen ducha przedstawia wielkość, która może nieskończenie się doskonalić, a więc wielkość, która nigdy nie osiąga stanu nasycenia. Pod względem funkcjonalnym fenomen ducha utrzymuje się dzięki samemu swemu rozwojowi: każdy stopień świadomości w danym momencie stanowi jedynie wprowadzenie na wyższy stopień świadomości; nie wiemy więc, w jaki sposób rozwój ducha mógłby się mechanicznie zatrzymać. Wreszcie pod względem psychologicznym podtrzymuje ten fenomen wiara w nieograniczoną przyszłość, bowiem istota myśląca automatycznie przestałaby działać, gdyby przewidywała możliwość istnienia granicy, której nie mogłaby przekroczyć w swym dążeniu wzwyż. Wszystko to oznacza, że fenomen ducha słusznie można przedstawiać i uważać za nieodwracalny [wszystkie podkr. P. T. de Ch.]<sup>15</sup>.*

W powyższym rozumowaniu nie całkiem przekonujące wydaje się przejście od twierdzenia o niepowstrzymanym charakterze rozwoju ducha do tezy, że rozwój ten jest nieodwracalny. To, że rozwój psychizmu posuwał się dotychczas

<sup>14</sup> Idem, *Działanie i aktywacja*, [w:] Idem, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma...*, s. 173; Idem, *Jaka jest moja wiara*, s. 32; Idem, *Szczególne cechy gatunku Homo Sapiens*, [w:] Idem, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma...*, s. 317.

<sup>15</sup> Idem, *Fenomen ducha*, [w:] Idem, *Człowiek i inne pisma...*, s. 160–161.



naprzód, nie znaczy, że jest to proces niepowstrzymany. Mimo wszystko możemy sobie wyobrazić moment jakiejś katastrofy, w wyniku której zamrze życie na ziemi, a wtedy proces ten, przynajmniej w skali naszej planety, zostanie zatrzymany. Ponadto niepowstrzymany charakter rozwoju ducha nie oznacza jego nieodwracalności, ponieważ warunek ten spełnia także koncepcja świata o naturze cyklicznej, w którym rozwój ducha przebiega w nieskończoność. W takim obrazie świata rozwój ten ma wprawdzie charakter niepowstrzymany, nie jest jednak nieodwracalny. Wydaje się więc, że rozumowanie Teilharda nie ma charakteru ścisłego dowodu, stanowi jednak argument o charakterze perswazyjnym na rzecz nieodwracalności ewolucji.

Obraz świata, w którym ewolucja po osiągnięciu górnego pułapu swego przebiegu ulega regresowi, jest, zdaniem francuskiego myśliciela, niezgodny z intuicjami i pragnieniami człowieka, a zatem – zgodnie z założeniem, że wszechświat nie może zawieść świadomości, którą zrodził – jest fałszywy. Nie oznacza to, że ewolucja człowieka zakończy się pewnym sukcesem. Owszem Teilhard jest pod tym względem optymistą, ale zdaje sobie sprawę z trudności, jakie stały i stoją na drodze do pełnego „ześrodkowania” świata. Nie jest pewne, czy człowiek osiągnie hipotetyczny punkt Omega. Może się okazać, że nie będzie w stanie przekroczyć takiej czy innej bariery na drodze do tego punktu. Koncepcja nieodwracalności ewolucji wyraża wiarę, że nawet wówczas gdy ewolucja nie zakończy się sukcesem na ziemi, to wcześniej czy później będzie miał on miejsce w skali kosmicznej<sup>16</sup>. Wiara ta wynika stąd, że kosmogeneza ma charakter otwarty i dokonuje się na drodze nieustannych prób i błędów. Przypomina w ten sposób rzekę spływającą ze zbocza góry, która przełamuje granice i bariery w wielu miejscach, ale tylko niektóre z jej wielu nurtów mogą prowadzić do właściwego koryta.

Można jednak postawić sobie pytanie: Czy francuski uczony nie myli się w swoich założeniach? Może świat jest wewnętrznie sprzeczny? Pytanie to może mieć też formę łagodniejszą: Czy nieodwracalność zdobyczy ewolucji (w tym ludzkiej refleksji), jako wynik samej struktury wszechświata, jest tezą dającą się podtrzymać, choćby tylko częściowo, na gruncie empirycznym, czy też jest tezą czysto metafizyczną, w którą można – ale nie trzeba – jedynie wierzyć?

Zdzisława Piątek w rzeczy samej polemizuje z poglądem Teilharda, nazywając ten sposób myślenia iluzją antropocentryczną. Jej zdaniem iluzja ta ma swoje źródło w mocnej wersji zasady antropicznej, która głosi, iż wszechświat musi być taki, aby na pewnym etapie jego rozwoju pojawił się człowiek-obszernik. Głoszona w takiej wersji ma ona charakter pozanaukowy, ponieważ

---

<sup>16</sup> Idem, *Człowiek*, s. 102.

jest niefalsyfikowalna i odwołuje się do finalistycznego ujęcia rzeczywistości. Patrząc na świat możemy tylko powiedzieć, co głosi zasada antropiczna w wersji słabej, że *człowiek taki, jaki jest, może istnieć tylko we wszechświecie, jaki jest*<sup>17</sup>. Jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, iż zaistnienie człowieka było możliwe, chociaż nie było konieczne. Powstał on w drodze swobodnej gry przypadku i konieczności. Co za tym idzie, skłonności jego myślenia mogą być również skutkiem takiej gry, w której znane są tylko reguły, lecz nie rezultaty.

Zdzisława Piątek utrzymuje dalej, że przyjęcie założenia o możliwości spełnienia przez wszechświat naszej głębokiej potrzeby czynienia dzieła na zawsze, sprawia, że obraz świata jest bardziej spójny z naszymi pragnieniami, a przez to sam świat wydaje się bardziej przyjazny dla człowieka. Na tym wspiera się zasadność akceptacji poglądu Teilharda, który ma przez to charakter bardziej wiary, niż racjonalnego argumentu. W ten sposób człowiek tworzy jednak mit o swoim szczególnym uprzywilejowaniu w świecie, który choć zaspokaja nasze pragnienie nieśmiertelności, może z rzeczywistością nie mieć wiele wspólnego<sup>18</sup>.

W odpowiedzi na tę krytykę warto zauważyć, jak się wydaje, że wyjaśnienia kauzalne bynajmniej nie eliminują wyjaśnień innego rodzaju, które nazywa się ogólnie „finalizmem”. Jedną z jego form jest interpretacja kosmosu, a zwłaszcza ziemskiej przyrody, wynikająca ze zdumienia nad jej ewolucją, która niewątpliwie pewien kierunek wykazuje. Bierze się ona z refleksji nad światem jako całością. Taką refleksję stosował nie tylko Teilhard, ale także inni filozofowie przyrody, od starożytności poczynając, a na współczesności kończąc. Przyrodniczo-filozoficzne wizje świata były różne, często zupełnie niepodobne do teilhardowskiej.

Wobec różnych interpretacji świata jako całości możemy zająć dwa stanowiska:

Po pierwsze, można odrzucić wszystkie, widząc ich niespójność, rozmaitość, a czasem całkowitą sprzeczność i obrać wyłącznie wyjaśnienia w duchu pozytywizmu, który zadowala się wyjaśnianiem wyłącznie fragmentów świata, coraz mniejszych zresztą wskutek postępującej specjalizacji naukowej, a ponadto wyjaśnianiem zmieniającym się co pewien czas.

Po drugie, można nadal podejmować dawne próby metafizycznej interpretacji świata jako całości, wyciągając jednak wnioski z losu prób wcześniejszych oraz zastępujących się hipotez naukowych. To drugie stanowisko zakłada mimo wszystko pewien postęp zarówno w historii filozofii, jak i w nauce. Nie wszystko w zasadniczo nieaktualnych już koncepcjach okazało się czystą fantazją, gdyż

<sup>17</sup> Z. Piątek, *Iluzja antropocentryczna a eko-filozofia*, [w:] *Wokół eko-filozofii*, red. A. Papuziński i Z. Hull, Bydgoszcz 2001, s. 213.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 216. Por. P. Teilhard de Chardin, *Refleksja a energia...*, s. 379.

błędne i nieadekwatne teorie były niezbędnymi, a przynajmniej przydatnymi krokami do budowania teorii nowych, lepiej interpretujących narastający ogrom danych doświadczenia naukowego i historycznego.

W filozoficznej refleksji nad światem natury jako całością dostrzegamy, że wprawdzie każde partykularne zjawisko, każdy kształt i instynkt zwierzęcia i sama jego obecność w przyrodzie, mają swoje przyczynowe wyjaśnienie. Rozumując w duchu myśli teilhardowskiej trzeba się zgodzić bez zastrzeżeń, że np. niedźwiedź biały żyje na obszarach polarnych w pierwszym rzędzie nie dlatego, że mądry Bóg takim go stworzył, ale że mechanizm ewolucji wyeliminował stopniowo niedźwiedzie szare i innej maści jako mniej przystosowane do warunków śnieżnego środowiska, na tle którego biała sierść jest najmniej zauważalna. Każdy element świata tłumaczy się immanentnie, w ramach tegoż świata, gdyż nie został stworzony osobną interwencją boską, ale po prostu zrodził się z bytu, który go poprzedził w czasie i przestrzeni. Jednak cały ten proces rodzenia się jednych bytów z innych, oglądany w wielkiej panoramie, budzi usprawiedliwione zdziwienie i domaga się interpretacji. Dlaczego działo się tak, że istoty o szerszym zakresie psychizmu powstawały po tych, o mniejszym zakresie, a nie odwrotnie, bądź raz tak, a raz inaczej? Dlaczego w toku ewolucji nie zaistniał najpierw człowiek, a potem mały człekokształtne, lecz odwrotnie? Widać tu niewątpliwie ukierunkowane na coraz wyższe formy psychizmu następstwo bytów. Jest to konstatacja empiryczna usprawiedliwiająca pytanie ogólniejsze: Czy wobec tego ewoluujący świat podąża w jakimś kierunku, czy też funkcjonuje chaotycznie, cyklicznie, bądź w jakikolwiek inny sposób? Jaki może być przypuszczalnie finał takiej, ukierunkowanej tendencji?

Eliminacja takich pytań była znamieniem pozytywizmu odrzucającego wszelką metafizykę. Współczesna epistemologia uznaje jednak prawomocność różnych paradygmatów i metod myślenia, odrzucając każdy dogmatyzm, także pozytywistyczny. Należy wprawdzie odgraniczać różne podejścia do rzeczywistości („dyskursy”), np. naukę i metafizykę, ale nie należy absolutyzować żadnego z nich. Zarówno nauka, jak i metafizyka, mają swoje wartości i ograniczenia<sup>19</sup>.

Iluzją antropocentryczną byłby pogląd, że gatunek ludzki był jedynym celem samym w sobie ewolucji. Tego jednak Teilhard nie twierdzi, gdyż człowieka określa tylko jako jej „grot” bądź „czołową falę”. W takim razie w ramach jego myśli mieści się pogląd, że także istnienie niezliczonych innych gatunków (wielu z nich człowiek nawet nigdy nie pozna) było celem samym w sobie. Inaczej mówiąc, wartość istnienia tych gatunków i indywiduów można widzieć w dwóch

<sup>19</sup> K. R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999 (or. 1963), s. 425–493; S. Amsterdamski, *Między doświadczeniem a metafizyką. Z filozoficznych zagadnień rozwoju nauki*, Warszawa 1973, s. 236–242.

aspektach: w tym, że przyczyniły się do dalszego narastania świadomości na naszej planecie i ostatecznie do pojawienia się człowieka i jego kultury, oraz w tym, że po prostu żyły, że były wartością samą w sobie. Etyka środowiskowa przypisuje tzw. „wartość wewnętrzną” bytom pozaludzkim, która w świetle filozofii Teilharda de Chardin nie musi być zanegowana. Trzeba wprawdzie przyznać, że kategoria wartości wewnętrznej bytów pozaludzkich jest raczej pominięta w jego myśli. Jest to jej ograniczeniem, ale nie iluzją. Taką iluzją byłoby mniemanie, że człowiek jest jedynym celem samym w sobie na ziemi. Nie jest iluzją pogląd, że człowiek jest celem wprawdzie nie jedynym, jednak wyróżnionym – przez swój rozum i odpowiedzialność. Wyraża to przenośnia mądrego gospodarza czy także heideggerowska metafora „pasterza bycia”, przez co należy rozumieć – tego obszaru bytu, który człowiek poznaje, i którego losem może bardziej lub mniej odpowiedzialnie pokierować.

Francuski jezuita zdawał sobie sprawę, że odwołujące się do doświadczenia, pełne uzasadnienie nieodwracalności ewolucji, jest niemożliwe do przeprowadzenia. *Dopóki nasze konstrukcje będą całym ciężarem spoczywać na Ziemi, to wraz z Ziemią przestaną istnieć*<sup>20</sup>, to znaczy nigdy nie będą ostatecznie wykluczać śmierci. Na nic się zda wskazywanie na istnienie Omegi skoro nie możemy wykluczać groźby jego rozpadu. Wobec tego należy przyjąć, iż punkt Omega ma charakter autonomiczny, to znaczy, jest niezależny od wszelkiej ewentualnej porażki. Zaś jako niezależny od wszelkiej porażki musi być transcendentny, a także posiadać w sobie rację swej trwałości. Nie może być przy tym punktem, który istnieje tylko potencjalnie. Ponieważ jest on transcendentny i zawiera w sobie rację swego istnienia, musi istnieć w sferze absolutu rzeczywiście, już teraz. Posiadając takie cechy, nie może być niczym innym, jak tylko Bogiem<sup>21</sup>.

Jedną z głównych tez francuskiego myśliciela głosi, że noosfera ma charakter nieodwracalny i daje nam szansę „czynienia dzieła na zawsze”. Wspiera się ona na założeniu, że świat nie może zawieść świadomości, którą zrodził. Zdaniem Teilharda znaczy to, że podstawowe pragnienie człowieka, aby to, co czyni, przetrwało na zawsze, nie może przewyższać możliwości natury. W przeciwnym wypadku świat byłby wewnętrznie sprzeczny, ponieważ nie byłby w stanie podtrzymać swego postępu. Za każdym razem, kiedy rodziłaby się w nim świadomość refleksyjna, ogarniałaby ją zniechęcenie do podejmowania jakiegokolwiek działania na myśl, że wszystko, co uczyni, i tak kiedyś zginie. Francuski myśliciel starał się pokazać rację na rzecz tezy o nieodwracalnym charakterze procesu

<sup>20</sup> P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka...*, s. 222.

<sup>21</sup> Ibidem.; Idem, *Mój wszechświat...*, s. 124 i następne; Idem, *Zarys wszechświata personalistycznego*, [w:] Idem, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma...*, s. 69–74; Idem, *Moja wizja świata*, [w:] Idem, *Moja wizja świata i inne pisma...*, s. 184–195.

ewolucji. Świat przyrody, czyli szeroko pojętego doświadczenia, dostarcza argumentów na rzecz takiego twierdzenia, jednak odwołując się do doświadczenia można odnaleźć argumenty także na rzecz tezy przeciwnej. Wszak opierając się na danych nauki łatwiej nawet uzasadnić tezę o dominacji entropii we Wszechświecie, która w ostateczności prowadzi do bezpowrotnej dezorganizacji i degradacji wszelkich złożonych układów, do stanu nieuporządkowania bliższego zasadzie najmniejszego wysiłku i największego prawdopodobieństwa. W takiej sytuacji rozwiązanie proponowane przez Teilharda polega na apriorycznym przyjęciu założenia o istnieniu Omegi – punktu wieńczącego proces ewolucji, w którym wymyka się ona dezorganizacji i entropii i przechodzi w stan nieodwracalności. W ten sposób koncepcja punktu Omega staje się takim elementem jego rozważań, w którym rezygnuje ze spekulacji opartych w pewnej mierze na nauce na rzecz swego rodzaju metafizyki i mistyki. Jest to nieunikniona konsekwencja teilhardowskiego rozumienia ewolucji przez pryzmat centralnego dla niej miejsca człowieka.

Aby uzasadnić swą maksymalistyczną tezę, Teilhard posługiwał się niekiedy metaforą zasypianych górników, którzy nie uczynią żadnego wysiłku, by wydostać się ze swego położenia, jeśli mają pewność, że wyjścia z tunelu nie da się przebić<sup>22</sup>. Z wymową tej metafory można jednak dyskutować. Po pierwsze, zasypiani górnicy nie muszą mieć pewności, że będą uratowani – wystarczy im iskierka nadziei do działania w kierunku ocalenia. Po drugie, czy w odniesieniu do zachowań ludzkich w normalnym życiu ową iskierką nadziei musi być intuicja nieśmiertelności ich dokonań? Czy nie wystarczy poczucie, że będą one pożyteczne dla wielu ludzi i na długo? Podobnie nie wszyscy mają pragnienie nieśmiertelności duszy. Wydaje się, że wielu za Davidem Hume'em, powiedziałoby: *Nie żałuję, że nie było mnie przed urodzeniem, to dlaczego mam żałować, że nie będzie mnie po śmierci?*<sup>23</sup>.

**Abstract:** *One of manifestations of the anthropocentrism in Pierre Teilhard de Chardin's thought is a thesis that human achievements are irreversible. To prove it Teilhard uses several arguments: physical, psychological, moral and philosophical. In the article I analyse them. In the light of Teilhard's argument I assess anthropocentrism of his thought.*

**Keywords:** *anthropocentrism, noosphere, irreversibility, will to live, entropy, evolution.*

<sup>22</sup> Idem, *Psychologiczne warunki zjednoczenia ludzkości*, [w:] Idem, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma...*, s. 235–236.

<sup>23</sup> D. Hume, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, przeł. Z. Tatarkiewiczowa, – Warszawa 1955, s. 231.

The first part of the paper discusses the importance of the research and the objectives of the study. It then proceeds to a literature review, followed by a description of the methodology used. The results are presented in the next section, and the paper concludes with a discussion of the findings and their implications for future research.

© 2000 Blackwell Publishers Ltd. *Journal of Economic Surveys*, Vol. 14, No. 4, pp. 451-480

Paweł Okołówski

## Patriotyzm i pesymizm u Lema i Lukrecjusza

(Instytut Filozofii UW, 18 I i 25 I 2006 r.)

Filozofia Stanisława Lema chociaż gotowa w pismach, dotychczas nie była i nadal nie jest w całości widoczna. Krystalizuje się ona na naszych oczach – w analogiczny sposób, w jaki przez wieki wynurzały się z manuskryptów inne systemy myślowe. Zgadza się to z ideą *Filozofii przypadku*, gdzie zostało powiedziane: „nowe dzieło »nie jest nim od razu«, ale się nim dopiero, w obcowaniu z czytelnikami, staje”<sup>1</sup>. Jakiś kontur doktryny Lema wyłonił się już jednak z 30 milionów jego książek, które świat przeczytał.

System filozoficzny Lema stoi na jego esejach, felietonach, wywiadach i listach, a odbija się w beletrystyce. Bliski jest on jakoś – swym rozmachem teoretycznym, głębią i naoczną wizją – systemom starożytnym. Mimo wielu styczności z filozofią XX wieku, na przykład szkołą lwowsko-warszawską czy marksizmem, myśl Lema nie ma z nią w istocie nic wspólnego. (Ma za to z nauką współczesną, z refleksji nad którą wyrosła). Błędem jest przyrównywanie jej do ideologii Oświecenia i ostre przeciwstawianie myśli chrześcijańskiej. Z tą ostatnią wyraźnie dzieli zręby antropologii i aksjologii. Najbliższa ideowo filozofii Lema – co niby osobliwe w świetle dystansu dwóch tysiącleci – jest twórczość antycznego wizjonera i mistrza słowa, luminarza atomizmu oraz największego w historii admiratora przypadku – Lukrecjusza. W skali kosmicznej wszakże – dzielący te dwa dzieła czas to mgnienie – a zdaniem Rzymianina, takich jak on Lukrecjuszów było i będzie w dziejach nieskończenie wielu. Jednym z nich jest Lem.

Dopiero jako neolukrecjanizm – to jest w świetle poematu *De rerum natura* – pogład na świat Stanisława Lema nabiera pełnego wyrazu stając się też spójną doktryną. Jawi się wówczas uroda i precyzja – a przede wszystkim – ogrom jej metafizycznej budowli. Filarami są w niej dwie kategorie: *atom* i *parenkliza*. W niniejszym artykule wskażemy jedynie na odprysk tego systemu, na uderzają-

<sup>1</sup> S. Lem, *Filozofia przypadku*, wyd. III, Kraków 1988, t. 1, s. 26.

cą zbieżność stanowisk Lema i Lukrecjusza w kwestiach polityki, patriotyzmu, nieprzychylności świata i zbawczej w nim roli prawdy.

## 1. Epikurejski izolacjonizm

Lem, tak jak Lukrecjusz, uosabia epikurejski ideał związany z nakazem *lathe biosas* – życia w ukryciu. Obaj przechodzili przez świat „w cieniu”, to znaczy nie ubiegając się o godności i nie piastując żadnych urzędów; dystansując się od czynnej polityki i rezygnując z jakiegokolwiek synekury czy nobilitacji instytucjonalnej. Światowy rozgłos i uznanie, o ile można tak prostodusznie powiedzieć, zawdzięczają wyłącznie i bezpośrednio swym piórom, nie jakimkolwiek pozapisarskim staraniom. Oczywiście „życie w ukryciu” Lema inaczej wyglądało niż Lukrecjusza, ze względu – jeśli można tak rzec – na technologię epoki. Współczesna wszechobecność prasy i mediów elektronicznych skłania niekiedy ludzi do współuczestnictwa, na zasadzie przeciwstawienia się ich destrukcyjnej sile. Jak Lukrecjusz instytucjonalnej religii swoich czasów, tak Lem opiera się tyranii, jego słowami mówiąc, „przekaziorów”<sup>2</sup>. Czytamy u niego: „do zagrożeń cywilizacyjnych gotów jestem zaliczyć także media. [...] takim się staje, kto z telewizją przestaje”. Dlatego, dopowiada on: „trzeba niestety swoje intuicje – także te groźne – głośno wypowiedzieć, a nie chować pod kołdrą”<sup>3</sup>. Stąd u późnego Lema publicystyka.

Lem należy do nielicznych a wielkich, którzy zawsze żywo reagowali na życie społeczne wokół siebie. Trudno mu zarzucić eskapizm także przed 1989 rokiem. W PRL-u autor dokonał samoograniczenia – zajął się głównie dalekosiężnymi konsekwencjami rozwoju cywilizacji naukowo-technicznej, o czym mógł mówić pełnym głosem zamiast aktualnymi a ryzykownymi aluzjami. (To ostatnie czynił także, w sposób iście mistrzowski omijając cenzurę: przykładowo, historia spodłonej orkiestry z *Opowieści pierwszego Odmrożeńca* odczytywana była przez wielu ówczesnych Polaków jako alegoria ich losu). Przyłgnął do niego neutralny wizerunek futurologa (obok miana autora rozrywkowego – „dla młodzieży”), dzięki czemu jednak wolno mu było rozważać rzeczy najważniejsze z ważnych. Nie rozumiał jego strategii znany publicysta Stefan Kisielewski, na którego felietonowym tronie – paradoksalnie – zasiadł później właśnie Lem. Komentując nagrody ministra kultury (za 1973 rok), Kisielewski niesprawiedliwie powiada (w *Dziennikach*), że wyróżniony Lem „unika jak ognia tematyki współczesnej”<sup>4</sup>. Jakby Lema długofalowa diagnoza stanu świata – z jego najlepszych książek, w tym krytyka systemu centralistycznego (czytaj: stalinowskiego)

<sup>2</sup> Por. np.: S. Lem, *Lube czasy* [dalej: L], Kraków 1995, s. 40.

<sup>3</sup> L, s. 52; 45; 9.

<sup>4</sup> S. Kisielewski, *Dzienniki*, Warszawa 2001, s. 786.



z ostatnich rozdziałów *Dialogów* – była mniej współczesna niż doraźny i lokalny komentarz polityczny. Wówczas tego jednak nie dostrzegano.

W felietonach Lema – z ostatnich kilkunastu lat – także daje o sobie znać postawa lukrecjańska. Przykładowo, generalnie atakuje on w „Tygodniku Powszechnym” postkomunistyczną lewicę, a w „Przeglądzie” – równolegle – prawicę, co nie jest wyrazem niekonsekwencji ani oportunistu, ale doktrynalnego dystansu wobec obojga. (Z obydwoma redakcjami wchodził też w konflikty). Do żadnej z politycznych formacji nie było Lemowi blisko, gdyż nie mogło być – epikurejczykowi. (Wątpliwe jest, na przykład, twierdzenie Daniela Passenta – z jego *Codziennika* – że Lem popiera sprzeciw lewicy w kwestii zaostrzenia kodeksu karnego; pisarz mówił zwykle coś przeciwnego, a to, co jest argumentem dla Passenta to jedynie wyraz Lema nieufności do rządzących<sup>5</sup>). Uwidaczniają się w tym punkcie pewne rysy izolacjonistyczne, typowe dla epikureizmu. Jemu polityczne mechanizmy państwa są z gruntu obce, bo oparte na interesach i kalkulacjach, a nie wspólnotowych więziach. Kto chce, niech w nich uczestniczy – i tak zawsze będzie – lecz nie epikurejczycy. Można by tę postawę określić także jako *komunitaryzm*, czyli ciążenie ku organicznym wspólnotom (o spontanicznym sposobie życia), a stronienie od stowarzyszeń, które gromadzą swych członków wokół wyartykułowanych celów. Niektóre, w tym duchu, wypowiedzi Lema trącą wręcz anarchizmem. Oto czytamy: „[...] marzę o wymieceniu ze sceny całej polskiej elity politycznej. Podejrzewam, że Polacy daliby sobie bez niej radę” (X 2005)<sup>6</sup>. To oczywiście jedynie wyraz rozczarowania, a nie anarchistyczny program. „Państwo jest niezbędne” – pisał autor – „w bezpieczeństwa próżni wszystko może się zdarzyć, bo nie ma żadnej osłony i ochrony”<sup>7</sup>. Przy całym Lema życiowym realizmie, w sferze polityki pozostawał mu epikurejski dystans.

Nic nam nie wiadomo o sympatiach politycznych Lukrecjusza, ani o jego udziale w życiu Rzymu. Nie umieścił w poemacie jakichkolwiek imion współczesnych (poza jedynym Memmiuszem, któremu dedykuje dzieło). Najprawdopodobniej, ze względów doktrynalnych i charakterologicznych, trzymał się z dala od działalności publicznej; zachowywał też ogromną powściągliwość względem bieżących wydarzeń. Czytamy u niego: „Tu możesz patrzeć z wysoka na innych, widzieć, jak błędzą/ Beźładnie, jak poszukują, niepewni, drogi życiowej,/ Jak idą ze sobą o lepsze w zdolnościach, w świetności rodu,/ Jak trują się dniem i nocą z niezmordowanym uporem,/ Aby się wybić na szczyty potęgi, zagarnąć władzę”<sup>8</sup>. Słowa te można by śmiało przypisać też Lemowi.

<sup>5</sup> Por.: D. Passent, *Codziennik*, Warszawa 2006, s. 325.

<sup>6</sup> S. Lem, *Rasa drapieżców* [dalej: R], Kraków 2006, s. 221.

<sup>7</sup> Idem, *Krótkie zwarcia* [dalej: K], Kraków 2004, s. 313.

<sup>8</sup> Titus Lucretius Carus, *O naturze rzeczy*, przeł. G. Żurek, Warszawa 1994, t. II, s. 8–13.

Lem patrzył na ludzkie zmagania, jak Lukrecjusz, w kategoriach dziejów Ziemi, albo – co najmniej – całokształtu cywilizacji; jego perspektywa była kosmiczna, metahistoryczna i egzystencjalna. Dlatego trzeźwo konstatawał: „W polityce zawsze istnieje cieńszy albo grubszy nalot brudu – na to nie ma rady”<sup>9</sup>. Do pewnego stopnia jest to zrozumiałe i akceptowalne, z obiektywnych powodów. Krótko przed śmiercią autor pisał: „Rządzenie państwem to trudna sprawa... [...] przekonanie o wszechmocy władców jest iluzją, teraz znacznie większą aniżeli w czasach rzymskich, kiedy rządziło dwóch konsulów”<sup>10</sup>. Oczekiwał jednak od polityków, żeby ich perspektywa wykraczała chociaż poza własny horyzont życiowy – jak u bohaterów przeszłości, na przykład Piłsudskiego. Oczekiwał daremnie. Dlatego powiada: „W naszej klasie politycznej nie mam zaufania absolutnie do nikogo... [...] lewica się kompletnie skompromitowała, a prawica jest, niestety, troszeczkę imbecylna” (X 2004)<sup>11</sup>. A dalej, jakby rekapitułuje w tymże duchu: „Czuję się zagubiony... (VI 2005)”<sup>12</sup>. Lem bolał nad niepewnym losem ojczyzny, ale czuł się względem jej politycznych problemów bezradny. Patrzył – jak Lukrecjusz – z wysoka, chociaż w merytorycznych sporach zwykle miał własne zdanie.

Lem z dystansem i nieufnością spoglądał także na politykę międzynarodową, zwłaszcza Niemiec, Rosji czy Chin, albo – co zwykle mniej zrozumiałe – z jakąś stałą niechęcią odnosił się do Stanów Zjednoczonych. Niechętny był bowiem w ogóle „królestwu cezara”, za jego nieodłączny partykularyzm („państwa nie mają przyjaciół, tylko interesy”<sup>13</sup>). Był świadom, że „stosunkami między państwami rządzi zasada siły”<sup>14</sup>. Najbardziej go jednak irytował swoisty irracjonalizm działań przywódców. O prezydentach Bushu i Putinie mówił, na przykład: „robią to, czego nie trzeba, a nie robią tego, co jest potrzebne”<sup>15</sup>. Miał bowiem na względzie zasadnicze problemy świata – jak brak surowców energetycznych i żywności, zmiany klimatyczne, pandemie, itd. Tutaj uwidacznia się znów lukrecjańska perspektywa spojrzenia. „Mnie tymczasem martwi ludzkość”<sup>16</sup> – powiadał.

Postawa dystansu politycznego, charakterystyczna dla epikurejskiego izolacjonizmu, ma swe negatywne oblicze. Odwodzi ona mianowicie od słusznego

---

<sup>9</sup> K, s. 21.

<sup>10</sup> R, s. 257; 261.

<sup>11</sup> R, s. 80–81.

<sup>12</sup> R, s. 162.

<sup>13</sup> R, s. 44.

<sup>14</sup> L, s. 30.

<sup>15</sup> R, s. 111.

<sup>16</sup> K, s. 49.

wyboru mniejszego aktualnie zła, a co za tym idzie, nie sprzyja dobru wspólnemu. Ale taki jest właśnie epikureizm – bardziej konsekwentny w *materializmie historycznym* niż doktryna Marksa. „Jednostka, którą przecież jestem, nie może absolutnie nic”<sup>17</sup> – pisze Lem. Jeżeli dzieje toczą się same, nie ma co wtrącać się w nie. Owa przywara odkupiona być może jedynie przez społecliwość kierowaną do najbliższych oraz geniusz poznawczy, służący przyszłym pokoleniom. Lem wspomina o pierwszym wyostrajac sprawę: „[...] wokół mnie nie ma nikogo, oprócz rodziny i kilku psów”<sup>18</sup>. Powiedziane to zostało z dużą dozą wiekowej goryczy – byli przecież „wokół Lema”: przynajmniej Szczepański, Mrozek, Błoński, czy Władysław Kapuściński; mówił to także z ciepłą rezerwą – nie biorąc pod uwagę tysięcy, zapewne, wiernych czytelników. Czyż nie koresponduje jednak takie stanowisko z apoteozą przyjaźni u epikurejczyków? *Lathe biosas* oznacza bowiem spokojne życie w grupie tylko bliskich osób i pielęgnowanie dobrych obyczajów. Czytamy u Diogenesa o Epikurze: „przyjaciół miał tylu, iż mogliby niejedno miasto zapełnić. [...] Pobożność jego i miłość ojczyzny nie da się w ogóle wypowiedzieć słowami. Prowadząc nader spokojny tryb życia, [...] trzymał się z dala od spraw politycznych”<sup>19</sup>. Poza punktem pierwszym, ze względu na ich pesymizm i mizantropię, tacy sami jak sławny Grek byli Lukrecjusz i Lem.

## 2. Epikurejski patriotyzm

Epikureizm, zwłaszcza rzymski – Lukrecjusza czy Horacego, nie był kwietystyczny, w szczególności nie oznaczał braku patriotyzmu. W inwokacji *De rerum natura* autor zwraca się do Wenery takimi słowy: „I prosz, wsławiona, o miłą łaskę pokoju dla Rzymian;/ Bo ani ja mego dzieła nie mogę w spokoju ducha / Snuć, gdy w ojczyźnie niepokój, ani potomek Memmiuszów / Świetny nie może w czas taki poniechać dobra ogółu”<sup>20</sup>. Wyraża się w nich troska o duchowy dom. Mamy tu jednak patriotyzm innego zupełnie rodzaju niż u stoików.

Stoicy wspierali swą miłość do ojczyzny na idealistycznej, egalitarnej idei panhumanitaryzmu adresowanego do „wspólnoty ludzkiej” całego imperium (na tym polegał stoicki kosmopolityzm). Krokiewicz pisze, że według nich życiowość „do doskonałości dochodzi wtedy, kiedy człowiek żywi tę samą [...] do wszystkich ludzi i w ogóle do całego świata, jaką żywi do samego siebie”<sup>21</sup>. Jego

<sup>17</sup> L, s. 79.

<sup>18</sup> R, s. 256.

<sup>19</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 589 (X, s. 9–10), przeł. K. Leśniak.

<sup>20</sup> *O naturze rzeczy*, I, s. 40–43.

<sup>21</sup> A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, s. 452–453.

też zdaniem, w idei tej tkwi „zasadniczy błąd”. Krytykuje ją również Russell, który mówi: „Nie przychodzi mu [stoikowi – P. O.] do głowy, by kochać bliźniego jak siebie samego; jego wizja cnoty nie łączy jej z miłością w żadnym głębszym sensie. [...] Stoicy głosili [jedynie – P. O.] zasadę powszechnej miłości”<sup>22</sup>. Ten rys stoicyzmu przypomina nieco współczesną *polityczną poprawność*, która domagając się „powszechnej miłości” realizuje zawsze grupowe interesy. Tak było i wówczas. Powiada Tatarkiewicz: „Ludzkość była wzniosłym hasłem stoików [...]. Dążyli do usunięcia granic między państwami narodowymi... Imperium Romanum realizowało (ich) idee”<sup>23</sup>. To się w dziejach zdarza często: pięknie brzmiące a naiwne idee nadają się bowiem doskonale do legitymizowania faktycznych celów. Rzymscy stoicy przynajmniej szczerze służyli ojczyźnie poprzez rywalizację politycznych stronnictw.

Epikurejczycy natomiast swój patriotyzm budowali na elitaryzmie, na konkretnej miłości do swoich i poza polityką. (Tłumacz Lukrecjusza, Żurek, określa ją pejoratywnym mianem „oligoizmu”<sup>24</sup>, czyli egoizmu grupowego nielicznych; lepsze byłoby tu jednak znane wyrażenie *ojkofilia*<sup>25</sup>, to jest miłość własnego domu). Tak jest i u Lema: ważniejsi są dla niego swoi niż ludzkość, a jego patriotyzm ma charakter wyraźnie antystoicki. W rozmowie z Jackiem Żakowskim powiada on, na przykład: „Nigdy w życiu nie zapewnimy dobrej opieki medycznej miliardowi Chińczyków [...], ale możemy zadbać o to, żeby jako tako byli leczeni Polacy i na tym należy się skupić...”. Na uwagę redaktora, że „to brzmi dość cynicznie” odpowiada on: „To jest realistyczne”<sup>26</sup> (to znaczy: zgodne z zasadą mniejszego zła, którą Lem honorował).

Lem czuł się Polakiem i niezaprzeczalnie nim był. Niestosowne aż wydawać się może przypominanie o tym. A jednak trzeba to czynić, ze względu na dotykający go dziś ze strony rodaków ostracyzm (choć nie tak wielki, jak na przykład wobec płk. Kuklińskiego). Życie pisarza dowiodło jego przynależności do wspólnoty ziemi, mowy i narodowej pamięci. Spędził je nad Wisłą (raz tylko opuszczając kraj na dłużej), choć łatwo mógł przeżyć je wygodniej, na obczyźnie. Walnie przyczynił się do poszerzenia współczesnej polszczyzny, dodając jej – i przestrzemi, i barwy; także do zachowania jej szacownej ciągłości oraz nadania rangi w świecie – na pewno w nie mniejszym stopniu niż Gombrowicz, Mrożek

<sup>22</sup> B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, przeł. T. Baszniak i in., Warszawa 2000, s. 303.

<sup>23</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1983, s. 135.

<sup>24</sup> G. Żurek, *Wstęp*, [do:] *O naturze rzeczy*, s. 20.

<sup>25</sup> Por. Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Kraków 2003, s. 49; por. też: R. Scruton, *Oikofobia i ksenofilia*, „Arka” 1993, nr 4.

<sup>26</sup> *Małpa w podróży* (ze S. Lemem rozmawiał J. Żakowski), „Gazeta Wyborcza”, 6–7.05.2000.

i Miłosz. Przekuwał, wreszcie, włączając się tym w wielki trud zbiorowy – fakty na symbole. To, że miały miejsce, przykładowo, Katyń czy Powstanie Warszawskie dla tożsamości Polaków jest szczególnie ważne i Lem dawał temu wyraz słowem. A oto jego uzasadnienie: „Pamięć ludzka jest niesłychanie krótka. Gdy jedna generacja schodzi ze sceny życia, jej wersję historii wyciera się jak mokną gąbką z tablicy”<sup>27</sup>. By się tej naturalnej a samobójczej tendencji przeciwstawić dzieje muszą być jakoś wryte w ludzkie serca. Powiada zatem Lem, w typowy dla swej publicystyki sposób: „Rosjanie nabrali wody w usta w kwestii Katynia, Miednogo, Charkowa i tak dalej, powołując się na zdumiewający [...] argument, że stalinizm i leninizm wymordował znacznie więcej rdzennych Rosjan i Ukraińców aniżeli Polaków, z czego miałyby wynikać, że ich przewiny wobec nas są znikome” (IX 2003)<sup>28</sup>. Powstanie Warszawskie kwituje zaś słowami: „ten zryw nie poszedł na marne”<sup>29</sup>. Jeżeli istnieje dusza polska, to w osobie Lema znalazła ona na pewno swój jasny wyraz.

Patriotyzm Lema ma oblicze epikurejskie, wyczulony jest bowiem znacznie bardziej na sprawy narodu niż państwa. Widać go dobrze zwłaszcza w świetle ataków ze strony obcych. Oto przykład. Ćwierć wieku temu, rozważając, co przyniosłoby u nas upadek komunizmu, powiada Lem do Beresia – że między innymi dojdzie do władzy prawicy. A dalej prognozuje (w iście już proroczy sposób): „[...] po całym świecie gruchnęłyby oskarżenia o nacjonalizm. Nie wiem, czy może istnieć p o z a g r o b o w y a n t y s e m i t y z m [podkr. nasze – P. O.], ale na Zachodzie mogliby sobie coś takiego wymyślić, bo oni tradycyjnie lubią wieszać psy na Polakach. Wbrew temu, co sądzimy, nigdy nie mieliśmy na Zachodzie dobrej prasy”<sup>30</sup>. Tyle Lem; podkreślmy pierwszą osobę liczby mnogiej w jego wypowiedzi, charakterystyczną w ogóle, kiedy u Lema mowa o ojczyźnie. Słowa, w których solidaryzował się z własnym narodem zwykle ignorowano, ale zdarzyła się też agresywna na nie reakcja. Łaja go – pośmiertnie! – pisarz i tłumacz Robert Stiller (w będącej w istocie pamfletem i antypolskiej książce *Lemie! po co umarłeś?*). Oto wymowne *dictum*: „[...] powiadasz: my. Ja mówię: oni. [...] upierasz się, że jesteś Polakiem... [...] [a] ci Polaczkowie śmiały się tobie”<sup>31</sup>. Otóż, lepszym kryterium patriotyzmu od jakichkolwiek deklaracji Lema w tej sprawie jest fakt, że Stiller staje po

<sup>27</sup> K, s. 320.

<sup>28</sup> K, s. 321.

<sup>29</sup> R, s. 43.

<sup>30</sup> *Tako rzecz... Lem* (ze S. Lemem rozmawia S. Bereś) [dalej: TL], Kraków 2002, s. 302 (w rozmowie z 1982 r.).

<sup>31</sup> R. Stiller, *Lemie! po co umarłeś?*, Kraków 2006, s. 107–108; 68. Por. też antypolskie kalumnie: s. 65, 92, 103, 116.

innej niż on stronie, w sporze wspólnot właśnie. A żadna miłość ojczyzny nie jest tak wstrętna wrogom danego narodu, jak jego największych duchów. Obcy próbują wówczas deprecjonować tę wielkość, albo – co sprzeczne – przypisać ją sobie. Obu sposobów ima się Stiller, choć jasne jest, że Lem to wielki Polak żydowskiego pochodzenia, a nie polski Żyd – i dzięki diasporze wielki. Dla niektórych prawda ta jest nie do przyjęcia – choćby dlatego, żeby maskować fakt, iż tak się właśnie stało, jak Lem przewidywał: że „pozagrobowy antysemityzm” wymyślono i obciążono nim nas. Widać to dzisiaj dobrze, na przykład w karygodnych napaściach na naród polski amerykańskich pobratymców Stillera i w uporczywie u nas powtarzanym sloganie o „polskim antysemityzmie bez Żydów”<sup>32</sup>.

Zdając sobie sprawę ze słabości polskiego państwa Lem pisał: „Nie nawołuję, by każdy zdejmował zaraz ze ściany halabardę, miecz i koncerz, ale nie trzeba oczu zamykać na niepokojące fakty”<sup>33</sup>. Faktów groźnych dla ojczyzny widział wiele – w niej samej i poza nią. Symbolem tych ostatnich było dlań Rapallo: „jeśli zaczynają się jakieś porozumienia niemiecko-rosyjskie ponad naszymi głowami, to Polacy są w prawie wietrzyć swąd”<sup>34</sup>. Dlatego ostrzegał: „[...] powinniśmy możliwie najlepiej orientować się w tym świecie i próbować rozpoznawać autentycznych, nie zmyślonych wrogów”<sup>35</sup>. Wrogowie bowiem, jego zdaniem, istnieją zawsze. Taka jest rzeczywistość, że świat społeczny tworzą zantagonizowane gromady.

Patriotyzm Lema, lukrecjańskiej proweniencji, jest także autokrytyczny – z ducha *Wesela* Wyspiańskiego. Powiada się, na przykład, w złości na rodaków nim powodowanej: „nasz naród jest ciemny jak mogiła”<sup>36</sup>; albo: „Polacy potrafią się wykończyć sami, bez pomocy ościennych mocarstw”<sup>37</sup>. Lem uznaje też – mowa o tym w rozmowach z Beresiem – winę rodaków za mord w Jedwabnem, którego dokonały jednak szumowiny narodu. Wielkością szumowiny – a tym bardziej mordu – spośród innych nacji się nie wyróżniamy<sup>38</sup>. Nie jest to miłe, choć może też nieść jakąś pociechę. Lema miłość ojczyzny – jak każda prawdziwa – pełna jest dumy, ale i wstydu. Bez jej uwzględniania jego poglądy

<sup>32</sup> O tym sloganie – por. np.: felieton Władysława Bartoszewskiego, *Antysemityzm bez Żydów*, „Ozon” 2005, nr 10, s. 23–29.

<sup>33</sup> K, s. 177.

<sup>34</sup> R, s. 8–9.

<sup>35</sup> K, s. 286.

<sup>36</sup> TL, s. 435.

<sup>37</sup> R, s. 19.

<sup>38</sup> Czytamy np.: „[...] uważało się powszechnie, że do najzacniejszych i najuczciwszych państw na naszym globie należą Szwajcaria i Szwecja [...]. naraz się okazuje, że [...] korzystały w koszmarny sposób ze złota ukradzionego przez hitlerowców... K, s. 287.

polityczne stają się niezrozumiałe: epikurejskiego typu izolacjonizm pokrywa się wówczas fałszywie z anarchizmem bądź autocentryzmem<sup>39</sup>.

### 3. Mizantropia i pesymizm

Lem nie krył się nigdy ze swoim dystansem do ludzi. Mówi, na przykład: „[...] niechętnie udzielam wywiadów, ponieważ nie lubię odpowiadać na idiotyczne pytania”<sup>40</sup>. Albo dosadniej: „Ludzie na ogół są głupi. To nieprawda, że *vox populi, vox Dei. Vox populi, vox stultitiae!* – takie jest moje osobiste przekonanie”<sup>41</sup>. Z głosem ludu się nie liczył, o ile w grę wchodziły kompetencje intelektualne (nie nazwałby jednak „głosem głupoty” woli ludu, od której często także się dystansował). Był sławnym odludkiem, jednocześnie własne *ego* zupełnie go nie zajmowało, podobnie jak Lukrecjusza.

Rzymianin powiada w sławnych wersetach: „Miło jest, stojąc na brzegu, patrzeć na cudze mozoły./ Kiedy wichura zamąci powierzchnię wielkiego morza;/ I nie dlatego, że czyjaś udręka przynosi radość,/ Ale że błogo jest wiedzieć, jakie nas zło nie dotyka”<sup>42</sup>. Mogą te słowa świadczyć o urazie do bliźnich oraz stronięciu od nich i tak je przez wieki czytano; rację miał chyba jednak Schopenhauer upatrując w nich przede wszystkim wyrazu negatywnej natury szczęścia. Otóż, dlatego cieszy ludzi wspomnienie przebytej biedy, a także świadomość obecnej – ale cudzej, gdyż jedynie w ten pośredni sposób mogą docenić aktualne dobra będące ich udziałem<sup>43</sup>. Epikurejczycy, do których należał Lukrecjusz, spędzali życie – jak wiadomo – w wąskim kręgu przyjaciół, pielęgnując własne obyczaje i głównie z tego czerpiąc radość. W świecie względem tego kręgu zewnętrznym, zwłaszcza polityki czy rynku (w tym rozrywki), choć ich obchodził, nie uczestniczyli. Na tym polegała ich mizantropia, i na tym samym – Lema<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> W ten sposób – jako ekscentryk i egocentryk – jawi się on niektórym. Czytamy np. o „podskórnej niechęci Lema do Polski i Polaków” (w: M. Oramus, *Bogowie Lema*, Warszawa 2006, s. 212).

<sup>40</sup> TL, s. 553.

<sup>41</sup> *Świat na krawędzi* (ze S. Lemem rozmawia T. Fiałkowski) [dalej: Ś], Kraków 2001, s. 105.

<sup>42</sup> *O naturze rzeczy*, II, s. 1–4.

<sup>43</sup> Por.: A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 486.

<sup>44</sup> Orliński nazywa celnie antropologię Lema *mizantropijnym humanizmem*, ale na tym kończy. [Por.: W. Orliński, *Co to są sepulki? Wszystko o Lemie*, Kraków 2007, s. 94–96]. Wszak nie u Lema po raz pierwszy taki twór spotykamy. Nie u Woltera, Marksa i Poppera – ich humanizm był filantropijny; na pewno natomiast u Schopenhauera i św. Augustyna, lecz ich metafizyki są Lemowi obce. A Lukrecjusz?

Lema i Lukrecjusza łączy swoisty izolacjonizm, lecz także szczególnego rodzaju publiczna służba: niestrudzone dążenie do prawdy i chęć uwolnienia w ten sposób bliźnich od duchowego zamętu (można ją nazwać *humanizmem*). Oba te rysy mają wspólne źródło, jakim jest pesymizm. On dopiero stanowi o zasadniczym pokrewieństwie między tymi dwiema osobowościami. Powiedziane jest w *De rerum natura*: „Tak bardzo jakaś ukryta potęga miażdży człowiecze/ Sprawy...”<sup>45</sup>. W innym miejscu mówi się dobitniej: „całe życie jest mozołeniem się w mroku”<sup>46</sup> [podkr. – P. O.]. To ostatnie brzmi już jak człowieczy *pot i proch* z Księgi Rodzaju oraz *marność* Eklezjasty – razem wzięte. Poemat Rzymianina przesiąknięty jest posępnym kolorytem nieszczęść, których liczne przykłady – jak ten symboliczny z dzieckiem-rozbitkiem kwilącym żałośnie tuż po opuszczeniu matczynej łona – nadają niespotykany ton racjonalistycznym wywodom. Zwracano wielokrotnie na ten fakt uwagę, zwłaszcza czynili to pesymiści: Schopenhauer, Elzenberg czy Camus<sup>47</sup>.

U Lema występuje niemal identyczny jak u Lukrecjusza ton, posłuchajmy: „Noworodek, który przychodzi na świat już ma w sobie zakodowane to, że musi umrzeć”<sup>48</sup>. Według Rzymianina nie da się świata uczynić szczęśliwym, ze względu na tkwiące w nim nieusuwalne cierpienie. Mamy tu do czynienia z jakąś odmianą pesymizmu dziejowego. To samo jest u polskiego autora. O konstytutywnym dla człowieka mozole czytamy u niego: „jesteśmy tylko bezradnymi malutkimi żyjątkami, a całe gadanie o potędze technologicznej [...] jest zawracaniem głowy”<sup>49</sup>; o mroku zaś jest powiedziane: „w coraz bardziej rosnącym pędzie poruszamy się, czy też raczej jesteśmy unoszeni w całkowicie niewiadomą i chyba niewyobrażalną przyszłość”<sup>50</sup>. Ciemności spowijające łaciński poemat nieodłączne są od dzieła Lema. Oto ich kolejna, antyświęceniowa odsłona: „Ten świat pełen zagrożeń, zagadek, tajemnic, w którym nie jakiś miecz Damoklesa zawisł nad naszymi głowami, ale cały przestwór wypełniają takie miecze...”<sup>51</sup>. Ale na tym nie koniec – nieusuwalne zło nie tkwi jedynie w otaczającej przyrodzie, lecz także w ludzkiej duszy.

<sup>45</sup> *O naturze rzeczy*, V, s. 1233–1234.

<sup>46</sup> *Ibidem*, II, s. 54.

<sup>47</sup> Por.: A. Schopenhauer, op.cit., s. 475; A. Camus, *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 283; H. Elzenberg, *Lukrecjusz i materializm*, [w:] Idem, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991. Ten ostatni stawiając też materializm Lukrecjusza ponad materializmem Kotarbińskiego, powiada w uzasadnieniu, że jedynie w pierwszym „jest jakiś dramat [...] doskonale niby martwej materii” (*Kłopot z istnieniem*, notatka z 30 V 1944 r.).

<sup>48</sup> *Małpa...*

<sup>49</sup> *K*, s. 267.

<sup>50</sup> S. Lem, *Sex Wars*, Kraków 2004, s. 413.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 130.



Powiada Lukrecjusz, że „człowiek żyje wśród gwałtów”, „trawi swe siły na waśniach”, „zlewa się krwawym potem”. I konkluduje: „Tak było kiedyś, tak teraz jest i tak będzie w przyszłości”<sup>52</sup>. U Lema znajdujemy zaś słowa jakby sklonowane: „Ludzkość [...] zachowywała się zawsze [...] paskudnie. [...] Tak jest i zawsze tak było”<sup>53</sup>. Jakakolwiek wieloznaczność rozwiewa w tym wypadku wypowiedź następująca: „Świat nasz nie tkwi w połowie drogi między piekłem a niebem, zdaje się bowiem znacznie bliższy pierwszemu”<sup>54</sup>. Obok pesymizmu dziejowego u obydwu autorów dochodzi więc do głosu także pesymizm antropologiczny, czyli pejoryzm. Przeciwdziałają się tym stanowczo, choć w odległych od siebie czasach, meliorystycznemu duchowi epoki – rodem z Sokratesa. (Nawiasem mówiąc – Lukrecjusz byłby chyba pod tym względem jedyny w całej przedchrześcijańskiej Grecji i Rzymie). W poglądzie na naturę ludzką Lem był jednak od Lukrecjusza pesymistą radykalniejszym. W tej kwestii stawiał sprawę nadzwyczaj jasno. Czytamy na przykład: „Niezmiernie łatwo namówić ludzi [...], żeby dręczyli i pakowali do pieca innych. [...] zamiłowanie do zbrodni i mordów masowych jest cechą konstytutywną natury ludzkiej”<sup>55</sup>. Można go wręcz nazywać manichejczykiem<sup>56</sup>.

Pesymizm Lema i Lukrecjusza nie jest wszakże absolutny. Pierwszy powiada wprost, co zwykle było też dobrze wyczuwalne w jego beletrystyce: „zawsze pokładałem ufność w technologii”<sup>57</sup>. Sprawę należy rozjaśnić, gdyż ten sam autor mówi przecież, że technologia wciąga nas nieuchronnie w swoją śmiertelną pułapkę. Wyjaśnia się tę antynomię w sposób następujący. Czytamy: „jestem umiarkowanym pesymistą: nazwałem siebie kiedyś „optysemistą”. Uważam bowiem, że technologiczny szkielet naszej cywilizacji jest na tyle mocny, że może wytrzymać wiele, nawet wielkie katastrofy”<sup>58</sup>. (Optysemista to ktoś czerpiący optymizm na przyszłość z pesymistycznej oceny teraźniejszości<sup>59</sup>). W istocie zatem nie technologia nas pogrąża, tylko natura ludzka, wyposażona przez tamtą w nadmiar środków. Teoretyczne i praktyczne umiejętności człowieka – cechujące już w sposób trwały nasz gatunek – stwarzają jednak szansę na to, że z wielu kryzysów można się wydobyć. A to z kolei pozwala wierzyć, że i społeczeństwa,

<sup>52</sup> *O naturze rzeczy*, kolejno: V, s. 1145; 1146; 1129; 1135.

<sup>53</sup> TL, s. 397.

<sup>54</sup> S. Lem, *Prowokacja*. Kraków 1984, s. 80.

<sup>55</sup> R, s. 178; 176.

<sup>56</sup> Więcej na ten temat – w naszym szkicu *Stanisław Lem*, [w:] *Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, t. III, Warszawa 2005.

<sup>57</sup> R, s. 13.

<sup>58</sup> K, s. 164.

<sup>59</sup> Por.: S. Lem, *Podróż dwudziesta pierwsza*, [w:] *Idem, Dzienniki gwiazdowe*, Kraków 1982, s. 246.

kiedykolwiek, mogą być urządzone lepiej. W tym sensie przyszłość jest nieprzewidywalna. Powiada bowiem Lem: „jestem antyhistorycystą. Nie wierzę, że istnieją jakieś prawa rozwojowe...”<sup>60</sup>. Jego pesymizm daje się natomiast uzgodnić z wiarą we własną cywilizację.

U Lukrecjusza – jak u Lema – wyraźnie obecne jest zaufanie do technologii. Czytamy o „rodzaju człowieczym”, mimo że ten „ciągle się krząta na próżno”: „I tak, idąc krok za krokiem, wszystkiego się nauczyli/ Z potrzeby i z doświadczenia nieleniwego umysłu./ Poznali uprawę roli, okręty, mury i prawa,/ Oręż i drogi, i szaty, i inne podobne rzeczy,/ [...] W ten sposób czas wszystko z wolna odkrywa dla powszechnego/ Pożytku, rozum przenosi to z mroku w kraje jasności”<sup>61</sup>. Może przenosić, jedynie – należałoby skorygować. (W przeciwnym razie rodzi się fałszywy wniosek – jak u szwajcarskiej profesor filozofii Jeanne Hersch w jej *Wielkich myślicielach Zachodu* – że Lukrecjusz głosi ideę postępu<sup>62</sup>). W przytoczonych słowach tli się wprawdzie jakaś nadzieja doczesna, ale lokowana niekoniecznie przed horyzontem własnego istnienia; nadzieja na coś jedynie przygodnego – na nietrwałą choćby poprawę społecznego bytu. Dla niej już warto się trudzić, służąc prawdzie i krzewiąc wokół siebie dobre obyczaje. Zapewne z tego samego powodu zgorzkniały Lem jednak powiada: „nie ma alternatywy dla nadziei, bez względu na to, jakim pesymizmem napawają człowieka wydarzenia światowe i perspektywy krajowe”<sup>63</sup>. Nie był on malkontentem – doceniał dobra, które współcześnie jego naród wytworzył. W oczach Lema bilans polskich dokonań był bowiem dodatni. „Pierwszych piętnaście lat wolności uważam za zupełnie przyzwoite”<sup>64</sup> – pisał. Obaj – Lukrecjusz i Lem – adresowali swoje idee do jakiejś wspólnoty wirtualnej – do jednostek, które aktualnie podobnie tylko myślą i czują, ale – o ile nie przepadną – w przyszłości mogą się skonsolidować, a ich styl życia może się liczyć w świecie.

#### 4. Kult prawdy

Łączy obu filozofów analogiczne posłannictwo wynikające z chęci przeciwstawienia się złu świata i ulżenia ludzkiej niedoli; z woli wyzyskania swego pesymizmu. Ani Lukrecjusz, ani Lem nie chcą jednak ludzi gruntownie przemieniać, a ich trosk – po prostu zlikwidować. Bliźnich pragną jedynie od zła pohamować, a ich cierpienia wyłącznie złagodzić. Nie tworzą więc utopii. Dlatego

<sup>60</sup> TL, s. 249.

<sup>61</sup> *O naturze rzeczy*, V, s. 1430; 1448–1455.

<sup>62</sup> Por.: J. Hersch, *Wielcy myśliciele Zachodu*, przeł. K. Wakar, Warszawa 2001, s. 52–53.

<sup>63</sup> S. Lem, *Orzeł biały na tle nerwowym*, „Rzeczpospolita”, 30 IV–3 V 2004, D2.

<sup>64</sup> R, s. 260.

mówi Lukrecjusz, że możliwe jest „życie godne bogów”<sup>65</sup>, ale nie, żeby ludzie żyli jak bogowie. Program naprawczy jest, mimo to, potężny – polega bowiem na zwalczaniu zabobonów własnej cywilizacji. Jest to zadanie karkołomne i heroiczne, dlatego adresowane jedynie do wybranych – tych, co już sami tego chcą.

Lukrecjusz aż czterokrotnie powtarza w poemacie znamienne słowa: „Ta ciemność zaś, trwoga ducha, nie pierzchnie przed promieniami/ Słońca, przed gorejącymi dnia pociskami, lecz trzeba,/ Aby rozproszył ją o b r a z n a t u r y z g ł ę b i o n e j m y ś l ą [podkr. – P. O.]”<sup>66</sup>. Mowa jest teraz o ciemnościach, w jakie wpędza ludzi ich własny obraz świata. Dalej powiada filozof, z wyraźnym entuzjazmem: „[...] nauczam o wielkich rzeczach,/ Uparcie staram się ducha wyrwać z pęt ciasnych religii...”<sup>67</sup>. Pęta owe polegają na tym właśnie, że narzucamy sobie fałszywy obraz rzeczywistości. W świecie Lukrecjusza za złowrogie zabobony odpowiadała tradycyjna religijność, jak wiadomo – mitologiczna, a więc i pełna magii; u Lema zaś odpowiedzialność za nie ponosi nie tylko metafizyka chrześcijańska, ale rozmaite żywe dziś wiary. Polski pisarz deklaruje jak jego rzymski protoplasta: „Moją ambicją jest działać [...] pod zwierzchnim imperatywem, który każe mi dążyć do prawdy. [...] Źródłem napędowym mojej działalności jest ogromna ciekawość oraz chęć [...] w y t r z e b i e n i a o g r o m n e j i l o ś c i i l u z j i, którym poddaje się ludzki gatunek”<sup>68</sup> [podkr. – P. O.]. Obaj chcą ludzi uwolnić od złudzeń, od kolektywnych fałszów, którymi świat żyje na swoją zgubę. A są to, przede wszystkim: wiara w celowość, jak i ściśle zdeterminowanie Kosmosu; w przyrodzoną dobroć człowieka oraz w jego moce sprawcze. Gdzieś w *Solaris* padają słowa: „jesteśmy tylko trawą Wszechświata”.

Dążenie do prawdy jest dla Lukrecjusza i Lema stałą walką z innymi; wymaga odwagi cywilnej oraz wielkiej energii. Pierwszy jasno to formułuje: „[...] niech duch twój/ Nie wzdraga się przed nauką, niech zważy wszystko na szali/ Bystrej rozwagi, i jeśli uznasz me słowa za prawdę,/ Poddaj się, jeśli przeciwnie, za kłamstwo, stawaj do boju”<sup>69</sup>. Podobnie Lem. Mimo pozorów skrywania się za własną beletrystyką, czy dystansowania od wypowiedzi o rzekomo literackim tylko charakterze, ideowo jest on wojownikiem. Mówi to zresztą jasno: „intensywność zaangażowania w problematykę ontyczną, epistemiczną, a także moralną jest mi doprawdy bliska”. Możemy ponadto tamże przeczytać, że „filozof ma prawo, aby być kategorycznym”, a „filozofowanie powinno być sprawą

<sup>65</sup> *O naturze rzeczy*, III, s. 319–322.

<sup>66</sup> *Ibidem*, I, s. 146–148 (także: II, s. 59–61; III, s. 91–93; VI, s. 39–41).

<sup>67</sup> *Ibidem*, I, s. 931–932; IV, s. 6–7.

<sup>68</sup> TL, s. 247–248.

<sup>69</sup> *O naturze rzeczy*, II, s. 1040–1043.

namiętności”<sup>70</sup>. Nie sposób tej jego postawy nie odczuć w trakcie jakiegokolwiek lektury z zakresu Lema eseistyki.

Większość komentatorów określa Lukrecjusza mianem apostoła epikureizmu. Analogiczną misję pełnił też Lem: rzecz można, iż prowadził on jakąś działalność wręcz misyjną, pozyskując przy tym, jeżeli nawet nie rzesze wyznawców, to legiony żywo poruszonych. Apostolstwo obydwóch polega na propagowaniu takiego poglądu na świat, który byłby w stanie tłumaczyć rzeczywistość – nieodwołalnie na naszych oczach wymykającą się, głównie za sprawą nauki, dotychczas dominującym wykładniom. Obaj – Lukrecjusz i Lem – są żarliwymi krzewicielami opozycyjnego względem tych wykładni stylu myślowego i związanego z nim stylu życia. Ich myśl jest racjonalistyczna, ale atomistyczna; obyczajność zaś streszcza się w zdaniu, że ludzi może uleczyć tylko prawda, a właściwie – własne i konsekwentne do niej dążenie. Jednakże prawda prawdziwie nierówna. Mówi Lem: „Istnieje przecież hierarchia ważności zjawisk, która powinna być respektowana”<sup>71</sup>. Jego zdaniem bowiem, „liczba pcheł na naszym psie” nie może być z równą powagą badana, co „niebezpieczeństwo zagłady – jakie niesie zbliżający się meteor”. Moc uzdrawiającą mają dla człowieka prawdy najważniejsze. Czyli jakie?

Według Lukrecjusza, „wobec nieskończoności przestrzeni, która się ciągnie/ Na zewnątrz naszego świata, duchowi potrzebna wiedza,/ Co jest w tej dali niezmiernej, w którą by rozum chciał wejrzeć/ I którą może przemierzać tylko swobodny wzlot ducha”<sup>72</sup>. Lem zaś dopowiada niczym Pascal: „[...] człowieczeństwo jest w poznawaniu tego, co nas miażdży i łamie”<sup>73</sup>. Oba sformułowania dopełniają się charakteryzując łącznie stanowisko lukrecjańskie. Nie kult nauki się tu szerzy, lecz kult całościowego poglądu na świat – czyli klasycznej metafizyki. Lukrecjusz i Lem pokazują, że życie człowieka może być wypełnione bezinteresownym poznaniem, które wnosi w to życie sens. Jednak wysiłki poznawcze są życiowo zachłanne – pożerają wyobraźnię, energię i czas. Dlatego egzystencja tego, kto je czyni, staje się ascetyczna; choćby wokół trwał bezustanny raut, codzienność miłośnika prawdy bywa szara. To wyrzeczenie się świata chroni, w zamian, przed ciemnymi stronami ludzkiej natury. Niemniej jednak, mówi Lem o większości z nas: „nie chcemy być trzcina myśłącą”<sup>74</sup>. To paradoksalne, że tacy jak on zostają na stałe w pamięci „rasy drapieźców”.

---

<sup>70</sup> TL, s. 164; 275; 352.

<sup>71</sup> Ś, s. 155.

<sup>72</sup> *O naturze rzeczy*, II, s. 1044–1047.

<sup>73</sup> S. Lem, *Listy albo opór materii*, Kraków 2002, s. 206.

<sup>74</sup> TL, s. 217.

Wojciech Krysztofiak

## Parafraza analityczna egzystencjalistycznego modelu umysłu<sup>1</sup>

(09 XI 2006, 01 III 2007, odczyt w ramach seminariów czwartkowych organizowanych przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego oraz Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddz. w Szczecinie)

Celem artykułu jest zaprezentowanie teorioczynnościowej (wzbogaconej o kategorie analityczne semantyki możliwych światów) parafrazy egzystencjalistycznego modelu umysłu ( w skrócie AE-modelu). Celowość takiego przedsięwzięcia nie ma sprowadzać się wyłącznie do zysku poznawczego w postaci „lepszego” zrozumienia egzystencjalizmu. Taka parafraza ma stanowić „teoretyczne narzędzie”, przy pomocy którego można będzie konstruować rozmaite szczegółowe modele niektórych mechanizmów funkcjonowania świadomości w jej zaburzonych stanach (depresje, traumy, stany osobowości granicznej – *borderline*). W ten sposób niniejsza praca wskazuje na pewne zalety egzystencjalizmu jako dyskursu odkrywającego tzw. egzystencjalne stany umysłu.

Różnica między analitykiem parafrazującym egzystencjalizm a „czystym egzystencjalistą” w odniesieniu do oceny owych egzystencjalnych stanów mentalnych sprowadza się do różnicy w ocenie ich dewiacyjnego charakteru. Przy pomocy prezentowanej parafrazy (AE-modelu) wskaże się na to, że filozofowanie egzystencjalistów stanowi pewien rodzaj gloryfikacji funkcjonowania umysłu ludzkiego w jego zaburzonym stanie funkcjonalnym. Tak zwane „autentyczne egzystowanie” (do którego nawołują egzystencjaliści) okazuje się być, w świetle AE modelu, funkcjonowaniem umysłu w stanie zaburzonym lub co najmniej „ekscentrycznym” (w tym stanie umysł wykonuje czynności referencjalne inaczej niż w potoczności).

---

<sup>1</sup> Niniejszy tekst stanowi kontynuację artykułu: W. Krysztofiak, *Część I. Egzystencjalistyczny model umysłu*, „Ruch Filozoficzny” 2007, nr 4. Stanowi on fragment dwóch odczytów wygłoszonych w ramach czwartkowych seminariów organizowanych przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego i Szczeciński Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Odczyty te odbyły się w dniach: 9.11.2006, 1.03.2007.

Niemniej jednak, analitycy powinni „oddać sprawiedliwość” egzystencjalnym filozofom poprzez docenienie faktu, że to właśnie oni jako pierwsi zwrócili uwagę na dyskutowany rodzaj przeżyć mentalnych, odznaczających się osobliwą intencjonalnością (egzystencjalną, „autentyczną” czy też „zaangażowaną egzystencjalnie”).

Egzystencjaliści narzucają na ludzki umysł schemat jego dwuwymiarowości. Wymiar pierwszy konstytuują typowe akty referencji, w których umysł odnosi się do typowych przedmiotów codziennego lub naukowego poznania. Drugi wymiar określany jako świadomość autentyczna, jest ukonstytuowany przez akty intencjonalne, które realizują się w określonych nastrojach noetycznych (skorelowanych z osobliwymi tłami referencjalnymi)<sup>2</sup> i w których umysł odnosi się do „osobliwych egzystencjalnie” przedmiotów. Intencjonalność drugiego wymiaru posiada odmienne atrybuty, niż intencjonalność pierwszego wymiaru.

W perspektywie egzystencjalistycznej intencjonalność świadomości nie stanowi, jak próbowano to wykazać w poprzedzającym artykule (*Część I*), „zjawiska” jednorodnego. Egzystencjaliści akceptują dualistyczny model intencjonalności. To, co decyduje o tym, że oba rodzaje intencjonalności są klasyfikowane jako podpadające pod jeden rodzaj, jest tym, że w aktach (stanach) intencjonalnych dowolnego z wymienionych typów umysł kieruje się na coś poza samym aktem (stanem). Natomiast sposoby, na jakie realizuje się owo skierowanie (odniesienie) w obu typach, są odmienne.

Jedna z fundamentalnych różnic dotyczących sposobów realizowania się obu typów intencjonalności redukuje się do odmienności ich językowej artykulacji. Otóż, intencjonalność potoczna jest językowo wyrażalna, podczas gdy intencjonalność autentyczna (o której mówią egzystencjaliści) jest niewyrażalna językowo (choć jest językowo artykułowalna). Akty czy też stany intencjonalne, które są wyrażalne językowo, charakteryzują się powtarzalnością, testowalnością i intersubiektywnością komunikacyjną. Niewyrażalne językowo (choć artykułowane; nie każda bowiem artykulacja jest wyrażaniem) akty intencjonalne nie są ani powtarzalne, ani testowalne, ani intersubiektywne komunikacyjnie<sup>3</sup>. Innymi

<sup>2</sup> Kategoria tła referencjalnych jest wprowadzona w części pierwszej artykułu. Dla przykładu, tłami referencjalnymi są: realność (światowość), fikcjonalność, personalność. Każde tło referencjalne koresponduje z właściwymi nastrojami noetycznymi aktów, w których umysł odnosi się intencjonalnie do rozmaitych przedmiotów na danym tle.

<sup>3</sup> Należy odróżniać wyrażanie stanów intencjonalnych od ich wyłącznie artykulacji. Wyrażanie jest publiczne, intersubiektywne komunikacyjnie, powtarzalne. Natomiast artykulacja (bez wyrażania) nie przejawia takich atrybutów. Paradygmatycznym przykładem wyrażania jest formułowanie stwierdzeń naukowych, natomiast paradygmatem artykulacji (bez wyrażania się) jest wypowiedzianie się poetyckie. Poeta nie wyraża się, lecz artykułuje siebie i swoje stany dla siebie. Nawet wówczas, kiedy rozkoszujemy się cudzymi poematami, tak naprawdę artykułujemy własne stany mentalne, a nie – stany poety.

słowy, egzystencjalistom można przypisać zasługi w odkryciu intencjonalności niewyraźnej językowo (jedynie artykułowanej).

## 1. Referencjalność (intencjonalność) potoczna

Powtarzalność komunikacyjna aktu czy też stanu intencjonalnego stanowi taką jego właściwość, że dany akt czy też stan jako typ zasadniczo realizuje się w procesach komunikacji wielokrotnie. Każdy akt intencjonalny jest czynnością odniesienia się umysłu do przedmiotu w pewien sposób. I właśnie przedmiot aktu (stanu) oraz sposób odniesienia do przedmiotu charakteryzuje typ danego aktu (stanu). Jeśli dany typ aktu (stanu) intencjonalnego choć raz został zrealizowany i zakomunikowany przez dowolny umysł, to zasadniczo zostanie zrealizowany kolejny raz. Na przykład, jeśli odnoszę się w pewien sposób do czegoś w sytuacji rozmowy i komunikuję rozmówcy swój akt, to jeśli jestem rozumiany, odbiorca moich komunikatów odtwarza akt (stan) odniesienia w swoim umyśle. Odtworzony przez rozmówcę akt (stan) intencjonalny jest pod względem typu identyczny z moim, wcześniej komunikowanym, aktem (stanem), o ile jestem rozumiany. Kiedy mówię do siebie, to jeśli odnoszę się intencjonalnie do czegoś, to jestem w stanie odtworzyć moją wcześniejszą czynność odniesienia, a więc pod względem typu – wykonać czynność identyczną z czynnością wcześniejszą. Powtarzalność komunikacyjna aktów (stanów) intencjonalnych jest warunkowana przez ich językowy charakter (czyli to, że są aktami referencji) lub przez to, że te akty wywołują w świadomości korespondujące akty referencji. Umysł ludzki posługując się regułami ustalającymi relacje semantyczne (desygnacji, konotacji, wyrażania sądu, pojęcia, itd.), jest w stanie przy pomocy tych samych wypowiedzi wykonać czynność referencji do tego samego przedmiotu w ten sam sposób. A ponieważ akty wypowiedzeniowe są powtarzalne, więc skorelowane z nimi akty referencji są również powtarzalne (na mocy stałości reguł semantycznych; reguły bowiem są właśnie takimi instrukcjami, które są aplikowalne wielokrotnie; instrukcja aplikowalna jednokrotnie nie jest regułą).

Testowalność komunikacyjna aktów (stanów) intencjonalnych stanowi taką ich własność, że umysł jest w stanie rozpoznać ich typ (czyli przedmiot odniesienia oraz sposób odniesienia). Jeśli umysł posiada narzędzie rozpoznawania typów aktów (stanów) intencjonalnych, to posiada dyspozycję do rozpoznawania ich identyczności lub różnicy pod względem typu. Jeśli dany akt jest testowalny komunikacyjnie, to wówczas rozpoznawalna jest jego powtarzalność. W wypadku umysłów ludzkich nie istnieją ani neurologiczne, ani behawioralne sposoby rozpoznawania typów aktów intencjonalnych, gdyż dwa identyczne pod względem typu akty mogą korespondować z różnymi skutkami behawioralnymi,

a także neurofizjologicznymi<sup>4</sup>. Wzorcowym przykładem testowalnych aktów są niektóre czynności referencji (czyli akty realizowane poprzez czynności wypowiedzeniowe w danym języku). Dwa akty są identyczne co do typu, o ile są realizowane w synonimicznych wypowiedziach. Synonimia jest zaś ustalana przez stabilne reguły semantyczne, które wypowiedziom (nawet różnym) przyporządkowują korelaty semantyczne. Identyeczność tych korelatów współdefiniuje właśnie ich synonimię.

Intersubiektywna komunikowalność aktów intencjonalnych jest szczególnym wypadkiem własności aktów (stanów) intencjonalnych stanowiącej koniunkcję ich powtarzalności oraz testowalności w odniesieniu do co najmniej dwóch, różnych umysłów. Intersubiektywnie komunikowalne akty to takie, które mogą być zrealizowane przez wiele osób, a więc również powtarzane. Co więcej, każda z osób jest w stanie rozpoznać to, że dany akt jest realizowany przez inne osoby. Ta wielokrotna rozpoznawalność typu aktu realizowanego przez inną osobę jest warunkowana jego wypowiedzeniowym charakterem; skutki behawioralne lub neurofizjologiczne aktu nie stanowią kryterium rozpoznawalności typu aktu (przedmiotu i sposobu odniesienia). Jedynie na mocy stabilnych reguł semantycznych kompetentni użytkownicy języka są w stanie odnosić się w ten sam sposób do tych samych przedmiotów.

Umysł ludzki odnosi się do przedmiotów zasadniczo za pomocą wypowiedzi wielowyrazowych (komunikacja jednowyrazowa posiada charakter dwiacyjny). Kryterium stabilności reguł semantycznych jest kompozycyjność semantyczna wypowiedzi. Może posiadać ona charakter nominatywny (kompozycyjność „z dołu”) lub charakter propozycjonalny (kompozycyjność „z góry”)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Pragmatyczne (perlokucyjne) kryteria identyfikacji typu aktów intencjonalnych jedynie współtowarzyszą kryteriom regułowym. Otóż, skutki behawioralne naszych wypowiedzi są determinowane regułami kulturowymi, które są zmienne i partykularne (nie obowiązują w każdej społeczności komunikacyjnej). Kryteria behawioralne przede wszystkim funkcjonują jako kryteria nieporozumień – a więc jako kryteria wadliwych identyfikacji typu aktów intencjonalnych.

<sup>5</sup> A. Wójtowicz różni dwa rodzaje sposobów konstruowania teorii: kategorii syntaktycznych, kategorii semantycznych oraz kategorii ontologicznych. W teorii kategorii semantycznych, można za pierwotną kategorię uznać kategorię nazw albo kategorię zdań. Analogiczna sytuacja zachodzi w przypadku teorii kategorii korelatów ontologicznych. Innymi słowy, można pokazywać na gruncie semantyki, że znaczenia zdaniowe są funkcją znaczeń wyrażań składowych; albo odwrotnie – że znaczenia wyrażań składowych są funkcjami wyrażenia zdaniowego, w którym te pierwsze występują. W każdym razie, zarówno w wypadku semantyki nominatywnej, jak i semantyki propozycjonalnej trzeba założyć zasadę kompozycyjności znaczeń (por. A. Wójtowicz, *Związek między gramatyką, teorią znaczenia a ontologią*, „Filozofia Nauki” 2006, nr 3(55), s. 111–124). M. Tałasiewicz odróżnia zasadę kompozycjonalności od zasady funktorowości. Ta pierwsza jest zrelatywizowana do znaczeń, podczas gdy ta druga do denotacji (a więc korelatów ontologicznych wyrażań). Autor ten wskazuje również na trzecią zasadę – kontekstowości, zgodnie z którą zna-



Zasada kompozycyjności nominatywnej wyraża to, że korelat semantyczny wyrażenia złożonego jest funkcją korelatów semantycznych wyrażań składowych. Zasada kompozycyjności propozycjonalnej głosi, że korelaty semantyczne wyrażań składowych są funkcjami korelatu semantycznego wyrażenia złożonego. W pierwszym wypadku, skoro korelaty semantyczne wyrażań składowych są sztywno wyznaczone, to z uwagi na zasadę kompozycyjności korelat semantyczny wyrażenia złożonego nie zmienia się w zależności od kontekstu, w którym dane wyrażenie złożone występuje. W drugim wypadku jest podobnie: skoro wyrażenie złożone posiada sztywno określony korelat semantyczny, to korelaty semantyczne wyrażań składowych również nie zmieniają się z uwagi na kontekst, w którym występuje wyrażenie złożone.

Gdyby kompozycyjność semantyczna nie była właściwością wypowiadanych wyrażań, to wówczas przedmioty odniesienia wypowiedzi realizowanych przy pomocy wyrażań złożonych nie byłyby identyfikowalne. W aktach wypowiedzeniowych, łamiących zasadę kompozycyjności nominatywnej, jeśli umysł odnosi się do przedmiotów skorelowanych, poprzez reguły semantyczne, z wyrażeniami składowymi, to skoro nie istnieje funkcja kompozycji nominatywnej, to umysł nie jest w stanie zidentyfikować tego, do czego odnosi się przy pomocy wyrażenia złożonego. Co więcej, umysł nie byłby w stanie rozstrzygnąć tego, że odnosi się do innych przedmiotów używając dwóch różnych wyrażań złożonych, ale zbudowanych z tych samych wyrażań składowych (na przykład: „Jan lubi Alę”, „Ala lubi Jana”). Łamanie przez wypowiedź zasady kompozycyjności nominatywnej skutkuje więc w braku identyfikowalności jej przedmiotu odniesienia. W wypadku wypowiedzi łamiących zasadę kompozycyjności propozycjonalnej, choć umysł byłby w stanie zidentyfikować to, do czego odnosi się przy pomocy wyrażenia złożonego, to jednak nie mógłby przeprowadzić testu czy używając innego wyrażenia złożonego odnosi się do tego samego czy też czegoś różnego, kiedy używa innego wyrażenia złożonego. Aby sprawdzić czy umysł odnosi się do dwóch różnych obiektów złożonych, musi stwierdzić, że jeden z tych obiektów posiada co najmniej jeden, odmienny fragment (element lub część). Zatem umysł musi posiadać zdolność do identyfikowania fragmentów przedmiotu odniesienia. A skoro nie istnieją funkcje od danego obiektu złożonego wyznaczające jego fragmenty, to identyfikacja lub stwierdzanie różnic pomiędzy korelatami semantycznymi wyrażań złożonych są niewykonalne. Żeby stwierdzić, że to, iż Jan lubi Alę, jest czymś różnym od tego, iż Ala lubi Jana, należy zidentyfikować

---

czenie wyrażenia składowego jest wyznaczone funkcyjnie przez znaczenie kontekstu, w którym to wyrażenie występuje. Tałasiewicz uważa, że spór o kompozycjonalność jest neutralny względem zasady funktorowości (zob. M Tałasiewicz, *Filozofia składni*, Warszawa 2006, rozdz. *Składnia*, szczególnie: s. 71–79).

relację lubienia, czyli korelat semantyczny wyrażenia składowego w obu wyrażeniach. Innymi słowy, niespełnianie przez wypowiedź propozycjonalnej zasady kompozycyjności powoduje to, że użytkownik języka nie jest w stanie rozpoznać typu danej wypowiedzi (jej przedmiotu oraz sposobu odniesienia).

Podsumowując, kompozycyjność aktów wypowiedzeniowych warunkuje to, że posiadają one charakter powtarzalnych, testowalnych oraz intersubiektywnie komunikowalnych aktów. To, że akty (stany) intencjonalne są wyrażalne językowo, znaczy więc to, że jako akty wypowiedzeniowe spełniają zasadę kompozycyjności (w wersji nominatywnej lub propozycjonalnej). Akty (stany) intencjonalne, które nie przejawiają właściwości aktów wyrażalnych językowo, nie spełniają zasady kompozycyjności. Znaczący to, że jeśli pewien akt wypowiedzeniowy stanowi wyłącznie artykulację jakiegoś aktu (stanu) mentalnego, to wówczas właśnie nie spełnia zasady kompozycyjności. Intencjonalność egzystencjalistycznych wypowiedzi realizuje się więc na sposób niekompozycyjny. Nie znaczący to jednak, że każdy niekompozycyjny akt (stan) intencjonalny jest aktem (stanem) egzystencjalnym.

## 2. Intencjonalność niekompozycyjna (autentyczna)

Podstawowe założenie współczesnej lingwistyki kognitywnej wyraża to, że w procesach codziennej komunikacji użytkownicy języka posługują się wypowiedziami metaforycznymi<sup>6</sup>. Przy czym metafory są traktowane jako artykulacja naszych stanów mentalnych, odwzorowująca ich strukturę. Zgodnie z paradygmatem kognitywizmu, ludzkie, potoczne myślenie jest w swej istocie metaforyczne. Jeśli więc istotą ludzkiego myślenia jest jego intencjonalność, to wówczas należy wyciągnąć wniosek, iż akty (stany) intencjonalne realizowane w codzienności komunikacyjnej są zasadniczo metaforyczne. Co więc znaczący to, że akt (stan) intencjonalny jest metaforyczny?

Otóż, z pewnością metaforyczne akty intencjonalne nie posiadają charakteru kompozycyjnego „od dołu”. Jeśli mówimy (i myślimy): *Miłość Oli do samej siebie nie zna granic*, to przedmiot intencjonalny tej wypowiedzi nie stanowi wartości funkcji kompozycji od korelatów wyrażen składowych (jakakolwiek miłość bowiem nie jest w żaden sposób funkcją granicy – jako linii geometrycz-

<sup>6</sup> Lakoff i Johnson stwierdzają: „System pojęć, którymi się zwykle posługujemy, by myśleć i działać, jest w swej istocie metaforyczny. [...] Opierając się głównie na danych językowych, stwierdziliśmy, że większa część naszego codziennego systemu pojęciowego ma naturę metafor” (G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. P. Krzeszowski, Warszawa 1988, s. 25–26.). Omówienie koncepcji Lakoffa i Johnsona znajduje się w pracy: M. Tokarz, *Argumentacja, perswazja, manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji*, Gdańsk 2006, s. 70–74.

nej czy też jako granicy między państwami). Innymi słowy, metaforyczne akty intencjonalne nie spełniają Fregego zasady kompozycyjności, zgodnie z którą desygnat (nominat czy też ekstensja) wyrażenia złożonego użytego w wypowiedzi jest funkcją desygnatów jego wyrażań składowych.

Oczywiście, metafory codziennej komunikacji, o których rozprawiają Lakoff i Johnson, mają jednak charakter referencjalny w tym znaczeniu, że są powtarzalne, testowalne i intersubiektywnie komunikowalne. W codzienności bowiem, używając metafor, różni użytkownicy języka są w stanie wielokrotnie odnosić się do tego samego obiektu intencjonalnego oraz ponadto są w stanie identyfikować jego typ (rozpoznawać go co do typu). Jeśli Ola mówi: *Czas szybko płynie. Lećmy!*, to skoro Marcin należy do tej samej wspólnoty językowej i posiada typowe zdolności poznawcze, to jest w stanie zidentyfikować zarówno korelat ontologiczny wypowiedzi Oli, jak i jej sposób odniesienia się do tego korelatu (a więc jest w stanie powtórzyć i przetestować wypowiedź Oli). Zatem zasadniczo metafory wypowiedziane w codziennej komunikacji posiadają charakter kompozycyjny „od góry”. Znaczy to, że korelaty wypowiedzi metaforycznych posiadają swoje struktury, które wyznaczają ich fragmenty, składniki czy też elementy. Aby dokonać testu wypowiedzi metaforycznej (czyli rozpoznania jej typu jako identycznego z typem wypowiedzi nadawcy), odbiorca wypowiedzi musi najpierw ją powtórzyć, czyli odnieść się do tego samego obiektu intencjonalnego i dodatkowo – w ten sam sposób, do którego odniósł się nadawca wypowiedzi. Odbiorca musi więc rozpoznać to, że powtarza ten sam akt referencji (co do typu), który zrealizował nadawca. Rozpoznanie identyczności korelatów ontologicznych dwóch wypowiedzi (różnych numerycznie, choć identycznych co do brzmienia) wymaga wzajemnej negocjacji. Odbiorca poprzez swoje odpowiedzi zwykle wyraża swój sposób identyfikacji korelatu ontologicznego wypowiedzi nadawcy. Czyni to odnosząc się do jakiegoś wyróżnionego (charakterystycznego) fragmentu tego korelatu, wyznaczonego na mocy funkcji kompozycji „z góry”. Podsumowując: sama metaforyczność aktu mowy nie niszczy jego referencjalności.

Można mówić jednak o stopniach kompozycyjności propozycjonalnej (złożoności) metaforycznych wypowiedzi. Niech będą dane dwa różne korelaty ontologiczne dwóch różnych wypowiedzi metaforycznych. W pierwszym korelacie użytkownicy języka wyróżniają, na mocy funkcji kompozycji, jakieś dwa fragmenty, zaś w drugim tylko jeden. Wówczas powiemy, że stopień złożoności kompozycyjnej pierwszego korelatu jest większy od stopnia złożoności kompozycyjnej drugiego korelatu. Na przykład, w wypowiedzi metaforycznej o postaci: *Ta ulica biegnie łukiem*, użytkownicy języka odnoszą się do sytuacji (korelatu ontologicznego), w której na mocy funkcji kompozycji „z góry” wyróżniają dwa fragmenty: tę oto ulicę oraz łuk jako kształt tej oto ulicy. Z kolei w wypowiedzi:

*Już lecę*, użytkownik języka wyróżnia w korelacie ontologicznym tylko jeden fragment, mianowicie: siebie samego w stanie pośpiechu. Stopień złożoności kompozycyjnej pierwszej z analizowanych wypowiedzi metaforycznych jest większy od stopnia złożoności drugiej z wypowiedzi. Okazuje się, że niektóre wypowiedzi metaforyczne charakteryzują się złożonością kompozycyjną „zerową”. Znaczy to, że dla takich wypowiedzi funkcja kompozycji „z góry” nie wyznacza żadnych fragmentów w ich korelatach ontologicznych. Na przykład, w wypowiedzi: *Nicość jest kresem wszelkiego projektu bytu-dla-siebie*, jeśli użytkownicy języka odnoszą się do czegoś, to nie są w stanie wyróżnić żadnego fragmentu w tym, do czego się odnoszą.

Jeśli więc niektóre wypowiedzi metaforyczne nie spełniają żadnych zasad kompozycyjności, to akty intencjonalne realizowane przy pomocy takich wypowiedzi nie odznaczają się testowalnością i intersubiektywną komunikowalnością. Użytkownicy języka w wypadku metafor niekompozycyjnych nie są bowiem w stanie zidentyfikować typu aktów intencjonalnych (a więc przedmiotów odniesienia i sposobu odniesienia) realizowanych za ich pośrednictwem. Co więcej, skoro samo metaforyczne wypowiadanie się jest skontekstualizowane pozajęzykowo, to wówczas również, niepowtarzalność kontekstów, determinujących odniesienie aktów intencjonalnych realizujących się poprzez metafory, dziedziczy się na niepowtarzalność samych tych odniesień intencjonalnych. Intencjonalne stany egzystencjalne (autentyczne) będą więc stanami indukowanymi przez niekompozycyjne wypowiedzi metaforyczne charakteryzujące się mocą wzbudzenia egzystencjalnych nastrojów noetycznych.

Skoro akty odniesienia intencjonalnego realizowane poprzez niekompozycyjne metafory wymagają kontekstu pozajęzykowego, to w jaki sposób kontekst determinuje to, że poprzez wypowiedź metaforyczną dochodzi do wzbudzenia w świadomości użytkownika języka określonego nastroju noetycznego i aktu odniesienia intencjonalnego do osobliwego korelatu ontologicznego? Egzystencjaliści w swoim filozofowaniu mówią o tak zwanych „sytuacjach granicznych”, w których to właśnie ujawniają się owe egzystencjalne, „najgłębsze” nastroje noetyczne (trwożne lęki, mdłości, stany daremnego trudu, bezlitosnego żalu czy stany absolutnego oddania się, darowania się itp.). Z pewnością w trakcie lektury tekstu egzystencjalistycznego użytkownicy języka nie znajdują się w tak zwanych „sytuacjach granicznych”. Więc jak jest to możliwe, że egzystencjalna wypowiedź wzbudza wymienione, przykładowo, nastroje noetyczne? Wydaje się, że w trakcie lektury metaforycznych narracji egzystencjalnych użytkownik języka symuluje, na mocy aktów wyobraźni, znajdowanie się w takich „sytuacjach granicznych”. Takie akty wyobraźni z kolei wzbudzają właśnie egzystencjalne nastroje noetyczne. Te zaś skorelowane są z określonymi tłami odniesień

intencjonalnych, jakoś wyznaczającymi osobliwą, niekompozycyjną (niereferencjalną) rzeczywistość egzystencjalną. Skuteczność terapeutyczna więc tekstu egzystencjalnego zakłada zdolność jego czytelnika do symulacji znajdowania się w „sytuacjach granicznych”. Dopiero wówczas niekompozycyjne metafory egzystencjalne są w stanie uruchomić w świadomości „egzystencjalisty” osobliwe odniesienia intencjonalne. Można więc powiedzieć, że egzystencjaliści „odkryli” wymiar egzystencjalnych kompetencji symulacyjnych ludzkiej świadomości.

## 2. Egzystencjalne kompetencje symulacyjne

Przez kompetencję symulacyjną należy rozumieć zdolność świadomości do realizowania rozmaitych aktów symulacyjnych. Są to szczególnego typu egotyczne akty intencjonalne. Z uwagi na przedmiot odniesienia intencjonalnego, akty można właśnie podzielić na egotyczne i nieegotyczne. W tych pierwszych świadomość realizuje czynność samoodnoszenia się (odnoszenia się do własnego ego); oczywiście zawsze w jakimś aspekcie. W tych drugich świadomość odnosi się do czegoś, co nie jest przeżywane jako tożsame z ego odnoszącej się świadomości. Szczególnym wypadkiem egotycznych aktów intencjonalnych są czynności referencjalne *de se* (czynności referencji pierwszoosobowej).

W codzienności świadomość realizuje często rozmaite egotyczne akty referencjalne. Wszelkiego rodzaju narracje wspomnieniowe są właśnie ukonstytuowane przez taki rodzaj aktów referencjalnych. Większość przypomnień podpada po kategorię egotycznych aktów referencjalnych. Nawet konstatacje (asercje) pierwszoosobowe odznaczają się egotycznością, czyli odniesieniem do ego (Ja). W wymienionych typach egotycznych aktów referencjalnych przedmiot odniesienia, jakim jest ego (Ja), dany jest świadomości poprzez jakąś treść w charakterze noematycznym realności. Jeśli wspominam sobie dawne czasy (na przykład rozmaite zdarzenia z czasu studiowania), to ujmuję siebie jako danego w rozmaitych sytuacjach realnych; ujmuję siebie poprzez sytuacje, fakty ze świata realnego. Takie egotyczne akty realizują się w nastroju przytomności bycia w świecie (przytomności realistycznej).

Nie wszystkie egotyczne akty referencjalne są skorelowane z modusem realności jako sposobem dania ego (Ja) świadomości. Niekiedy wyobrażamy siebie w rozmaitych, baśniowych, niesamowitych sytuacjach. Wówczas w takich aktach przedmiot intencjonalny, którym jest ego, dany jest w charakterze noematycznym irrealności. Każdy może wyobrazić sobie siebie jako milionera, Casanovę czy w końcu prezydenta Stanów Zjednoczonych. Wówczas własne ego jest ujmowane poprzez rozmaite sytuacje z jakiegoś świata fikcyjnego. Nastrój noetyczny takich egotycznych aktów referencjalnych realizowanych z modusem

irrealności można określić jako przytomność fikcyjną. W trakcie udanej zabawy dzieci często znajdują się w takim nastroju przytomności fikcyjnej – na przykład kiedy walczą ze smokami albo kiedy w grze komputerowej stają się królami, księżniczkami czy w końcu wojownikami.

Kiedy świadomość w nastroju przytomności fikcyjnej odnosi się do swojego ego poprzez pryzmat jakiejś fikcyjnej sytuacji, zwykle nie zanika nastrój noetyczny zanurzenia w świecie (przytomność realistyczna). Moje przedstawienie siebie jako szczęściarza wygrywającego w lotto fortunę, nie wywołuje zaniku poczucia tego, że mimo wszystko jestem ubogim, choć zadowolonym z życia, uczonym w świecie realnym. Skoro nastrój noetyczny przytomności realistycznej jest zasadniczo nieeliminowalny ze strumienia świadomości realizującej rozmaite akty (stany) intencjonalne, to egotyczne akty referencjalne w modusie irrealności są skorelowane z co najmniej dwubiegową strukturą nastroju noetycznego. Nad przytomnością realistyczną funduje się przytomność fikcyjna; poczucie bycia w świecie stanowi tło noetyczne dla poczucia fikcyjności. Oba nastroje mogą przejawiać natężenia w różnym stopniu. Na przykład, w aktach wyobrażania sobie siebie w jakichś fantastycznych sytuacjach dziecko czasami „wyłącza się z otaczającej rzeczywistości”; zapomina o realnym świecie. Wówczas natężenie przytomności realistycznej jest niskie, podczas gdy natężenie przytomności fikcyjnej jest wysokie.

Skoro akty referencji egotycznej w modusie irrealności lokują ego w jakimś świecie fikcyjnym, to skoro akty takie mimo wszystko realizują się na tle noetycznym poczucia realności, to wówczas podmiot – w aktach fikcyjnej referencji egotycznej – jest skorelowany z co najmniej dwoma światami: światem realnym (jako tłem referencjalnym przytomności realistycznej) oraz światem fikcyjnym (jako tłem referencjalnym przytomności fikcyjnej). W takich wieloświatowych strukturach podmiot, realizując akty referencji, konstytuuje również relacje pomiędzy światami skorelowanymi z jego nastawieniem referencjalnym. W koncepcji aktów mowy wyróżnia się cztery typy relacji i odpowiednio cztery typy działań konstytuujących te relacje: (i) dostosowanie świata realnego do świata fikcyjnego, (ii) dostosowanie świata fikcyjnego do świata realnego, (iii) wzajemne dostosowywanie się obu światów, (iv) brak dostosowywania się obu światów<sup>7</sup>. Na przykład, w aktach projektowania siebie, podmiot realizuje egotyczne akty referencjalne w modusie irrealności w taki sposób, że dostosowuje (z różną mocą; silniej lub słabiej) swój świat realny do projektowa-

<sup>7</sup> Zob. M. Nowak, *Formalna reprezentacja pojęcia sądu. Dla zastosowań w teorii aktów mowy*, Łódź 2003, s. 45–59. Autor mówi o relacjach przystosowania sądów do świata i świata do sądu. Wydaje się, że analogicznie można mówić o operacjach przystosowywania światów wzajemnie do siebie; w końcu światy fikcyjne są jakoś konstytuowane przez sądy (treści lokucyjne).

nego świata fikcyjnego. W takich sytuacjach wydaje się, iż zachodzi następująca prawidłowość: im wyższe jest natężenie przytomności fikcjonalnej, tym silniejsza jest operacja dostosowywania świata realnego do świata fikcjonalnego. Jeśli projektuję siebie jako ministra moralności (będąc senatorem partii rządzącej), to wówczas w moim akcie odniesienia się do siebie w tym fikcyjnym świecie ustanawiam – w sposób wystarczająco silny – relację dostosowania świata realnego do mojego projektu. Im akty dostosowania świata realnego do świata fikcyjnego są silniejsze, tym dany podmiot ujawnia większą determinację w realizacji swojego projektu. Oczywiście, natężenie przytomności realistycznej również musi być wystarczająco silne w tego rodzaju aktywności. W wypadku śladowego natężenia przytomności realistycznej wraz z silnym natężeniem przytomności fikcjonalnej, poprzez egotyczne akty referencjalne podmiot nie jest raczej w stanie ukonstytuować relacji dostosowania jego świata realnego do świata fikcjonalnego.

Można więc zdefiniować akty symulacyjne jako właśnie egotyczne akty referencjalne w modusie irrealności, poprzez które podmiot dostosowuje swój świat realny do świata fikcjonalnego. W aktach symulacji użytkownik języka, na bazie egotycznych referencji w modusie irrealności, ustanawia relację dostosowania swojego świata realnego do zaprojektowanego świata fikcyjnego. Skutkiem takich aktów symulacji jest modyfikacja struktury intencjonalnej podmiotu dokonującego symulacji. Znaczy to, że symulacja uruchamia pewien szczególnie sposób odnoszenia się podmiotu symulującego do rozmaitych fragmentów jego świata realnego; podmiot odnosi się do różnych fragmentów swojego świata realnego tak, jakby zaprojektowane sytuacje w świecie fikcyjnym były faktycznymi częściami, fragmentami jego świata realnego. Na przykład, jeśli symuluję bycie miliarderem, to poprzez taką symulację jestem skłonny odnosić się do rozmaitych fragmentów mojego świata realnego w taki sposób, jakbym był miliarderem (rozważam zakup nowego samochodu, na który mnie nie stać; kupuję na kredyt najdroższy sprzęt domowy; posyłam dziecko do najdroższej szkoły – również za kredyt, itd.). Można również symulować bycie Casanovą, Don Juanem czy w końcu Napoleonem Bonaparte. Jeśli symulujemy role wybitnych postaci historycznych, to często takie zdarzenia intencjonalne są traktowane jako objawy poważnych psychoz.

Należy odróżniać akty symulacji od egotycznych aktów wyobraźni. Oczywiście mogą siebie wyobrażać jako Antonio Banderasa – wielu seksuologów uważa, że posiadanie ekscentrycznej wyobraźni erotycznej jest przejawem „zdrowia psychicznego”. Ale wówczas nie dostosowuję swojego świata realnego do świata fikcjonalnego z wyobrażanymi sytuacjami „ze mną w roli głównej”. W egotycznych aktach wyobraźni podmiot ustanawia relację braku dostosowywania obu światów. Akty wyobraźni nie zmieniają sposobów odnoszenia się użytkowników

języka do rozmaitych fragmentów ich światów realnych. W egotycznych aktach wyobraźni podmiot odnosi się do siebie w rozmaitych fikcjonalnych sytuacjach z poczuciem przytomności „modusu irrealności” i nie „koreluje” fragmentów swojego świata realnego z tymi fikcjonalnymi sytuacjami.

Także należy odróżniać od aktów symulacji takie akty w modusie irrealności, jak: planowanie swoich zachowań. Na przykład, projektowanie scenariuszy zachowań w rozmaitych sytuacjach, planowanie kariery zawodowej czy w końcu wymyślanie inscenizowanych, przyszłych sytuacji, stanowią szczególne wypadki wymienionego typu. Otóż, kiedy planuję randkę mogę w szczegółach zaprojektować swoją w niej rolę (zaproszę ukochaną na kolację ze świecami i jak Antonio Banderas zacznę jej grać na gitarze romantyczne serenady). W takich aktach intencjonalnych podmiot przedstawia sobie fikcjonalną sytuację, w której występuje (ma przytomność tego, że jest to sytuacja irrealna), jako możliwą do zrealizowania. Wówczas ustanawia relację dostosowania świata fikcjonalnego właśnie do własnego świata realnego – to zaś umożliwia mu podjęcie zachowań implementujących dany świat fikcjonalny w jego świecie realnym. Akty planowania własnych zachowań nie mają charakteru aktów symulacyjnych, gdyż nie modyfikują one struktury intencjonalnej podmiotu wyznaczającej jego akty referencji w modusie realności; poprzez planowanie swoich zachowań nie odnosimy się do fragmentów własnego świata realnego w taki sposób, jakby treść tych planów była już w tym świecie zrealizowana. Planowanie bycia miliarderem nie jest tym samym, co symulowanie bycia miliarderem.

Nie każdy jednak akt symulacji jest tym, który jest „uruchamiany” poprzez teksty filozoficzne egzystencjalistów (metafory egzystencjalne). Egzystencjalne akty symulacyjne są czynnościami odnoszenia się do własnego ego (w modusie irrealności i poprzez relację dostosowania świata realnego do świata fikcjonalnego) poprzez jego własne stany mentalne (przeżywaniowe). Egzystencjalne symulowanie jest aktem odniesienia się do siebie samego w fikcjonalnej sytuacji przeżywania określonych stanów mentalnych (na przykład, trwogi, lęku, obrzydzenia, zblazowania, smutku nie do zniesienia, pustki, daremnego trudu, paraliżującego żalu, oddania drugiej osobie, absolutnej pokory, dobrowolnego poniżenia, samozatrąty, absurdałnego buntu, absolutnej uległości itp.) w taki sposób, że świat realny symulującego podmiotu jest dostosowany do fikcjonalnego świata, w którym ów podmiot przedstawia siebie w określonych stanach mentalnych. Kiedy wyobrażam sobie własną przypadkową śmierć i swój lęk czy trwogę (że nie zrealizuję najważniejszej rzeczy w życiu) i kiedy odnoszę się do fragmentów mojego świata realnego w taki sposób, jakbym oczekiwał i lękał się śmierci, to wówczas dokonuję symulacji egzystencjalnej. Czytając *Dżumę* Camus’a i przedstawiając sobie siebie w sytuacji pomoru jako odczuwającego stan absurdałnego buntu przed



śmiercią i następnie odnosząc się do obecnej, realnej sytuacji w moim mieście tak, jakby panowała w nim „zaraza” uśmiercająca osoby najbliższe i wszystkich przyjaciół, dokonuję właśnie określonej symulacji egzystencjalnej.

Akty symulacji egzystencjalnych fundują się więc nad aktami wyobrażania sobie pewnych sytuacji. Te sytuacje muszą być na tyle drastyczne lub graniczne, aby ewokowały akty symulowania sobie określonych stanów mentalnych. Użytkownik języka musi w swojej świadomości „włączyć” następnie mechanizm symulacyjny generowany pytaniem: *Jakbym się czuł, czy też, co bym przeżywał znajdując się w takiej sytuacji?* Moment drastyczności czy też graniczności wyobrażanej sytuacji jest właśnie czynnikiem pobudzającym akty symulacyjne. Trudno byłoby sobie zasymulować poczucie poniżenia poprzez wyobrażenie siebie w sytuacji opalania się w basenie, w pięknym ogrodzie pełnym róż i palm. Natomiast wyobrażenie siebie w sytuacji drastycznej przemocy (na przykład: bycia torturowanym wrywaniem paznokci i przykładaniem gorącego żelazka do ciała przez oficera UB) może ewokować symulację poczucia poniżenia – to znaczy wzbudzenie w sobie przeżycia poniżenia i zachowywania się względem świata realnego tak, jakbyśmy czuli się poniżeni. Tekst egzystencjalny działa więc na wyobraźnię czytelnika w pewien określony sposób, mianowicie taki, że realizowane przez czytelnika odpowiednie akty wyobraźni „włączają” w jego świadomości akty symulacji egzystencjalnych.

Oczywiście, nie jest tak, że dany tekst na każdego czytelnika będzie w taki symulacyjny sposób oddziaływał. Z pewnością ewokowanie egzystencjalnych aktów symulacyjnych nie jest wyłącznie skutkiem stopnia „graniczności” czy też drastyczności tekstu egzystencjalisty. Niektórzy bowiem czytelnicy są niewrażliwi na takie symulacyjne oddziaływanie (podobnie jak nie każdą osobę hipnotyzer jest w stanie wprowadzić w stan hipnozy). Wydaje się, że czytelnik musi odznaczać się jakimś rodzajem podatności na symulacyjny odbiór tekstu egzystencjalistycznego. Być może taka podatność jest rezultatem odpowiedniej praktyki treningowej. Znaczyłoby to, że można nauczyć adepta egzystencjalizmu przyjmowania postawy symulacyjnej podczas lektury tekstu egzystencjalistycznego. Terapia egzystencjalna polegałaby więc na kodowaniu w „egzystencjalizowanym umyśle” rozmaitych technik symulacyjnych. Rezultatem takiej terapii może być uzależnienie się umysłu (podobnie jak uzależnienie się od hazardu, seksu czy transu religijnego) od takich egzystencjalnych stanów symulacyjnych.

## 2. Zakończenie

Można więc traktować filozofów egzystencjalnych jako odkrywców osobliwych struktur mentalnych determinujących kompetencje symulacyjne użyt-

kowników języka. Poprzez te kompetencje umysł realizuje specjalnego rodzaju akty intencjonalne rozgrywane się w określonym nastroju noetycznym (przytomności) skorelowanym z korespondującym tłem odniesienia intencjonalnego. Skoro egzystencjalne akty symulacyjne rozgrywają się w modusie irrealności i ich przedmiotem jest ego realizujące te akty, a nadto w aktach tych dochodzi do ustanowienia relacji dostosowania świata realnego do świata fikcjonalnego, to ostatecznie akty odniesień intencjonalnych do swoistej rzeczywistości egzystencjalistów (niecodziennej) wymagają zdolności umysłu do wykonywania czynności intencjonalnych w modusie irrealności wraz z ustanawianiem relacji dostosowania świata realnego do światów fikcjonalnych (granicznych czy też drastycznych). Permanentne egzystencjalizowanie będzie więc wymagało, konsekwentnie, permanentnych odniesień intencjonalnych w modusie irrealności wraz ustanawianiem nadmienionej relacji dostosowania światów. W takich aktach „codzienne” przedmioty odniesień intencjonalnych czy też aktów referencji są na różne sposoby dostosowywane do symulowanych przez podmioty egzystencjalnych stanów nastrojowych i do korespondujących z nimi tła odniesień intencjonalnych – fragmenty codzienności w aktach egzystencjalizowania są w aspekcie treściowym dostosowywane do egocentrycznych światów fikcjonalnych. W tym sensie można mówić o zjawiskach dewiacji referencjalnej, czyli rozmaitych zaburzeniach „rozegzystencjalizowanych” umysłów w ich odniesieniach do fragmentów ich światów realnych (rozumianych jako światy codziennego doświadczenia). W typowych aktach referencji odnosimy się do fragmentów naszych światów realnych bez pośrednictwa światów fikcjonalnych (w modusie realności, a nie irrealności). Warto więc postawić następujące pytanie: czy permanentne realizowanie aktów symulacyjnych nie powoduje zaniku zdolności użytkowników języka do wykonywania „normalnych” aktów referencji? Czy uzależnienie się od egzystencjalnych stanów symulacyjnych pozwala na wykonywanie „normalnych” czynności referencjalnych?

### Bibliografia

- Krysztofiak W., *Egzystencjalizm z punktu widzenia koncepcji aktów mowy*, „Filozofia Nauki” 2005, nr 1(49), s. 59–89.
- Krysztofiak W., *Część I. Egzystencjalistyczny model umysłu*, „Ruch Filozoficzny” 2007, nr 4.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, tłum. P. Krzeszowski, Warszawa 1988.
- Nowak M., *Formalna reprezentacja pojęcia sądu. Dla zastosowań w teorii aktów mowy*, Łódź 2003.

Tałasiewicz M., *Filozofia składni*, Warszawa 2006.

Tokarz M., *Argumentacja, perswazja, manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji*, Gdańsk 2006.

Wójtowicz A., *Związek między gramatyką, teorią znaczenia a ontologią*, „Filozofia Nauki” 2006, nr 3(55), s. 111–124.

Tomasz Kupś

## Religia rozumowa a wiara kościelna w filozofii Immanuela Kanta – historia pewnej alegorii

(Pocisk Tworzywca Filozoficznego. Dział 4 w „Jurnal”, 21 V 2007 r.)

Projekt czystej religii rozumowej (czyli uświadomionej z moralnością) zapowiadany już w *Krityce czystego rozumu* oraz wypracowany w latach 80. wykładach poświęconych filozoficznej nauce religii w pełni został sformułowany dopiero na kartach *Religii w duchu czystego rozumu*, a więc wyprawy epikurowskiej dopiero w 1793 r. Rozprawa ta ma do tego dnia chwalebny sukces, że niestety prohibicja uniemożliwiła rekonstrukcję porzywanego „czystego Kanta”. Szczególnie niejednoznacznie wypada religia rozumowej oparta na wolności moralnego wyobrażenia czystej religii X rozumowa, z której „Pani” bierze historycyzm i wyznaczkę kościelną odwołującą się do objawienia. Zwykle za wyraz kwintesencji relacji obu porządków uważa się zamieszczone w przedmowie do pierwszego wydania książki negatywne współzależności brzegów. Jednak w sprzeczności z takim „wynikiem” ustalaniem relacji religii i wiary pozostało biblijny sposób myślenia alegorycznego, w tym znaczący naruszenie, sposobu myślenia o obrzędach wobec Boga, jako wykładającego jedynie z dobru i zła w życiu. Kant niezmierznie uważał „archaizm” i „moralizm” w sferze religii doświadczenia i takiel analogii sposobu myślenia o moralnym obywatelstwie. W tym duchu głębię interpretacji znaczenia niezmierznie uwolnionego z „pewnych” alegorii, na ogół parafrazujących wersy biblijne:

„Odniescie się w swojej duszy” – w nocy, przystępcie do – [1, 10].

Zmiana „przeobrażenia” jest wyjątkiem od zła i włączeniem w dobru „przeobrażeniem” nowego i „przeobrażeniem” nowego człowieka, do polnocy „przeobrażenia” z nim także wszystkie skłomności, a do sił brzoja do „przeobrażenia” „przeobrażenia”, słyż w sprawie „przeobrażenia”.

[1] Kant, *Religia w duchu czystego rozumu*, Kraków 1972, s. 23.  
[2] Tamże, s. 23.



Tomasz Kupś

## Religia rozumowa a wiara kościelna w filozofii Immanuela Kanta – historia pewnej alegorii

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, 31 V 2007 r.)

Projekt czystej religii rozumowej (zwykle utożsamianej z moralnością) zapowiadany już w *Krytyce czystego rozumu* oraz wygłaszanych w latach 80. wykładach poświęconych filozoficznej nauce religii w pełni został ogłoszony dopiero na kartach *Religii w obrębie samego rozumu*, a więc rozprawy opublikowanej dopiero w 1793 r. Rozprawa ta ma do tego stopnia charakter polemiczny, że niemały problem stanowi rekonstrukcja pozytywnego stanowiska Kanta. Szczególnie niejednoznacznie wypada relacja pomiędzy opartą na wolności moralnego usposobienia czystą religią rozumową, a istniejącymi formami historycznych wyznań kościelnych odwołujących się do objawienia. Zwykle za wyraz kwintesencji relacji obu porządków uznaje się zamieszczoną w przedmowie do pierwszego wydania książki alegorię współśrodkowych kręgów. Jednak w sprzeczności z takim sposobem unaocznienia relacji religii i wiary pozostaje biblijny sposób użycia alegorii ukazującej proces zmiany usposobienia, sposobu myślenia o obowiązku wobec Boga jako wynikającego jedynie z dobrego trybu życia. Kant niezmiennie uważał, że chrześcijaństwo w osobie Jezusa dokonało takiej zmiany sposobu myślenia o moralnym obowiązku. W tym duchu filozof interpretuje znaczenie niektórych nowotestamentowych alegorii, na ogół parafrazowanych wersetów biblijnych:

„Obleczcie się w zbroję Bożą” [w walce przeciwko złu – T. K.]<sup>1</sup>.

„Zmiana usposobienia jest wyjściem od zła i wstąpieniem w dobro, zrzuceniem dawnego i przybraniem nowego człowieka, bo podmiot grzechu (a z nim także wszystkie skłonności, o ile skłaniają do grzechu) obumiera, aby żyć w sprawiedliwości”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 83.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 99.

Pierwowzorem alegorycznego wyrazu rewolucji w ludzkim sposobie myślenia, są na ogół sformułowania zawarte w listach św. Pawła<sup>3</sup>:

„Ale obleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie czyńcie starania o ciało, by zaspokajać pożądliwości” (Rz 13, 14); „Bo wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni, przyoblekliście się w Chrystusa” (Gal 3, 27); „A obleczcie się w nowego człowieka, który jest stworzony według Boga w sprawiedliwości i świętości prawdy” (Efez 4, 24); „A przyoblekli nowego [człowieka – T. K.], który się odnawia ustawicznie ku poznaniu na obraz tego, który go stworzył”. (Kol 3, 10)

Kant ma jednak świadomość wad tej retoryki, a zwłaszcza dosłownej interpretacji stosowanych w niej alegorii. W konsekwencji zarzuca ten alegoryczny opis, pozbawia go „mistycznej powłoki” (demitologizuje go, jak by powiedział Bultmann) i wyciąga jego racjonalne, uniwersalne przesłanie, którego istotą pozostaje nakaz przyjęcia wyłącznie moralnych zasad dla usposobienia:

Łatwo zobaczyć, że jeżeli ten żywy i w owym czasie prawdopodobnie jedyny popularny sposób przedstawiania pozbawi się jego mistycznej powłoki, to zostanie on (jego duch i rozumowy sens) praktycznie ważny i zobowiązujący zawsze i wszędzie, ponieważ jest wystarczająco bliski każdemu człowiekowi, który na jego podstawie może rozpoznać swój obowiązek. Jego sens polega na tym, że dla człowieka nie ma żadnej innej świętości, jak tylko gorące przyjęcie prawdziwych moralnych zasad do swego usposobienia. (Rel., s. 109)

Nawet pobieżna lektura głównej religijno-filozoficznej rozprawy Kanta uświadamia, że priorytetem wszelkiej interpretacji Pisma jest wykładnia moralna, zawsze służąca zbudowaniu usposobienia do postępowania zgodnego z praktycznym rozumem.

\*\*\*

Określenie kwintesencji głoszonej przez Kanta religii rozumowej na ogół nie sprawia trudności. Filozof w każdym z wariantów znanej definicji wskazuje na moralność jako istotę religii<sup>4</sup>. Wprowadza w ten sposób ograniczone znaczenie terminu „religia”, które konsekwentnie rezerwuje tylko dla czystej religii rozumo-

<sup>3</sup> Cytuję *Biblię to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.

<sup>4</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Kęty 2002, s. 130; Idem, *Krytyka władzy sądzenia*, Warszawa 2004, s. 471; Idem, *Religia...*, s. 111; Idem, *Spór fakultetów*, Toruń 2003, s. 81.

wej przeciwstawiając jej jedności wielość kościelnych wyznań czy filozoficznych teologii. Wspomniana alegoria współśrodkowych kręgów przede wszystkim ma posłużyć unaocznieniu dokonanego przez filozofa zawężenia znaczenia religii:

Ponieważ objawienie może co najmniej pojęciowo zawierać w sobie także czystą religię rozumową, ale nie odwrotnie (religia rozumowa [nie może zawierać] tego, co historyczne w objawieniu), zatem będę mógł traktować to pierwsze jako dalszą sferę wiary, która zawiera w sobie religię rozumową jako sferę węższą (są to okręgi koncentryczne, a nie rozłączne)<sup>5</sup>.

Stanowisko Kanta odnośnie do relacji pomiędzy czystą religią rozumową (zredukowaną – jak to się na ogół przedstawia – do moralności) a wiarą kościelną, powołującą się na historyczność objawienia, jest złożone. Tylko z pozoru słuszne wydaje się przeciwstawienie wiary kościelnej i czystej wiary rozumowej. Nie można, jak się wydaje traktować historycznych faktów, stanowiących empiryczną podstawę tej pierwszej, jako przeciwieństwa apriorycznej religii moralnej („są to okręgi koncentryczne, a nie rozłączne”). Wiary kościelnej nie należy stawiać w opozycji wobec prawdy religii rozumowej, ale traktować jako środek i narzędzie jej upowszechniania. Oznaczałoby to więc, że w szerszej perspektywie Kant nie jest zwolennikiem przeciwstawienia objawienia i rozumu, choć skłonny jest jednocześnie pozbawić objawienie wyróżnionej pozycji kryterium prawdziwości religii. Uważa więc, że to objawienie podlega sprawdzianowi rozumowej religii, a nie na odwrót. Potwierdzają to chyba wszystkie wersje Kantowskiej definicji religii. Po pierwsze historyczne, chronologiczne pierwszeństwo nie jest pierwszeństwem merytorycznym, a zatem to, co w porządku czasowym jest pierwsze nie jest zarazem tym, co może uchodzić za pierwotne (Kant traktuje dzieje jako realizację idei, jako urzeczywistnianie pierwotnie zdeponowanych w istocie predyspozycji), Fakt wcielenia, narodziny Boga w postaci człowieka są jedynie etapem tego rozwoju. Po drugie ostrożność Kanta, gdy idzie o ocenę historycznej religii kościelnej, zapewne wynika z przekonania o słabości ludzkiego charakteru, który nie obywa się bez zewnętrznego nacisku instytucji skłaniających go do postępowania zgodnego z prawem wtedy, gdy sam nie jest do takiego postępowania zdolny. Oznacza to, że w imię nadrzędności celu, jakim jest moralne doskonalenie się ludzkości, czyste zasady moralne ludziom, którzy nie są zdolni do ich przestrzegania w imię szacunku wobec prawa, należy komunikować jako dekryty Bożej woli. Służyć temu może wiara kościelna, która zasadom moralnym nadaje walor historycznych faktów, a ich ustanowienie czy ogłoszenie przedstawia jako akt Bożego objawienia.

<sup>5</sup> Idem, *Religia...*, s. 33. Por. A. Nowicki, *Rola kategorii „formy” i „treści” w definiowaniu religii i ateizmu*, „Euhemer” 1958, nr 3.

Historyczną wiarę traktuje się w tym wypadku jedynie jako narzędzie (organ, wehikuł) wiary rozumowej, przyznając jej jedynie funkcję zewnętrznej formy, dzięki której możliwe staje się podanie wewnętrznej religii. Kościół, historyczna wiara w objawienie, wreszcie kult to jedynie zewnętrzna szata, pod którą ukrywa się prawdziwy „niewidzialny kościół” (*Spór*, s. 101). Bez zmysłowej otoczki czy sta idea moralnego prawa nie byłaby zrazu przez człowieka do zaakceptowania, zostaje więc podana jako historyczny fakt i unaoczniona w nauce wpływającej z Boskiego objawienia. To pierwszy, wynikający z analizy Kantowskiej alegorii sens konfrontacji zewnętrznej „otoczki” wiary kościelnej i wewnętrznej religii. Dlatego pochwała Kant, dokonującą się w judaizmie przemianę<sup>6</sup>, w rezultacie której pusta forma kultu nabiera moralnej treści:

Również dla żydów stanie się to możliwe [wykształcenie religii moralnej – T. K.], bez marzeń o ich pełnym nawróceniu (na chrześcijaństwo, jako wiarę w **mesjasza**), jeśli tylko, jak to już się dzieje, wytworzą oni czyste pojęcia religijne i odrzucą szatę dawnego kultu nie służącego niczemu innemu, aniżeli wypieraniu prawdziwej religijności. Ponieważ do tej pory mieli oni **szatę bez człowieka** (kościół bez religii), z drugiej zaś strony **człowiek bez szaty** (religia bez kościoła) także kiepsko jest chroniony i w efekcie potrzebują formy kościoła, która w ich obecnej sytuacji w największym stopniu odpowiadałaby ostatecznemu celowi, można zaakceptować ideę pewnego bardzo mądrego przedstawiciela tej nacji, **Bendawida**<sup>7</sup>, by publicznie przyjąć religię **Jezusa** (przypuszczalnie z jej narzędziem, Ewangelią) jako nie tylko najszcześniejszą, lecz również jako jedyną propozycję, urzeczywistnienie której zmusiłoby wkrótce do mówienia o tym narodzie, bez mieszania go w sprawach wiary z innymi narodami, jako o oświeconym, cnotliwym i zdolnym do przestrzegania wszystkich praw stanu obywatelskiego, narodzie, którego wiara również mogłaby być usankcjonowana przez rząd”. (*Spór*, s. 101).

Tę samą ocenę religii kultu wyraża Kant w odręcznej notatce zamieszczonej w egzemplarzu Biblii. W wersecie Ewangelii według św. Mateusza „A nikt nie wstawia w starą szatę łąty z sukna nowego, bo taka łąta ściąga cały materiał i rozdarcie staje się gorsze.” (Mt. 9, 16) nad słowami „stara szata” zanotowano „judaizm”. Zapewne Kant miał na myśli, wyrażone także w *Sporze fakultetów* wątpliwości dotyczące perspektywy reformy judaizmu, który traktuje jako jednoznaczny przykład religii kultu, a której powierzchowna odmiana nie jest w stanie uzdrowić.

<sup>6</sup> Zmiana taka, wynika to z polemiki Kanta z Lessingiem i jego koncepcją wychowania ludzkiego rodzaju, ma postać radykalną, raczej rewolucyjną zmianę usposobienia, niż ewolucję.

<sup>7</sup> Lazarus Bendavid (1763–1832). Zwolennik i popularyzator filozofii Kanta. Szczególne znaczenie w propagowaniu filozofii krytycznej odegrały wykłady Bendawida wygłaszane w Wiedniu.



Wyjaśnieniu relacji pomiędzy czystą religią rozumu a wiarą kościelną służy wspomniana alegoria współśrodkowych kręgów, zgodnie z którą racjonalna istota religii pozostaje zamknięta w skorupie wiary historycznej. Moglibyśmy jednak zapytać, czy to, co w potocznie rozumianej religii stanowi jej racjonalne jądro, musi na zawsze pozostać ukryte pod korcem zmiennych historycznie wyobrażeń? Czy wzniosłe idee czystej religii rozumowej nie mogą nigdy zostać adekwatnie wyrażone w zmysłowym przykładzie właściwego sposobu życia? Niewspółmierność idei moralnego prawa wobec zmysłowych wyobrażeń doskonałego moralnie człowieka (Jezus) musimy mieć w pamięci, ilekroć szacunek wobec moralnego prawa zostaje zastąpiony przez pozór dobrego życia podlegającego obyczajowo uznanym sposobom zabiegania o względy moralnego prawodawcy (kult). Idea bowiem nigdy nie zostaje adekwatnie wyrażona w zjawisku, nawet jeśli staje się ono ideałem moralnej doskonałości (stoicki mędrzec czy Jezus). W *Krytyce czystego rozumu* „zastąpienie” idei ideałem traktowane jest jako nieuchronny fałsz, w jaki popada spekulatywny rozum, iluzja ta jest spełnieniem myślenia czysto życzeniowego. Wydaje się, że w podobnym kierunku zmierza także Lessing w alegorii pierścieni, w analogiczny sposób problemy kształtowania się idei religijnych traktuje również psychoanaliza.

\*\*\*

Dwie główne filozoficzno-religijne rozprawy Kanta, *Religię w obrębie samego rozumu* oraz *Spór fakultetów* dzieli okres zaledwie pięciu lat. W jednej, jak i w drugiej Kant chętnie posługuje się biblijnymi alegoriami, które demonstracyjnie interpretuje zgodnie z duchem moralnego rygoryzmu. W czytelny sposób miernik wartości moralnego postępowania zostaje skryty głęboko w ludzkim sercu, którego motywy tylko niekiedy ujawniają się w zewnętrznym postępowaniu. Jest złudzeniem, zresztą dostatecznie napiętnowanym przez Rousseau, przekonanie, że to instytucje państwa, rozwój kultury i cywilizacyjny postęp wywierają korzystny wpływ na ludzkie sumienie. Przeciwnie, Kant jest pewien, że tylko trwała zmiana ludzkiego usposobienia może stanowić podstawę zmiany sposobu życia, a w konsekwencji moralną poprawę człowieka. Instytucje takie powinny jednak nadążać za tymi zmianami, w sposób, w jaki opisuje to choćby Lessing<sup>8</sup>.

Błąd encyklopedystów, piętnowany przez Rousseau, polega w tym wypadku na traktowaniu instytucji jako warunku moralnego postępu człowieka. Z pewnością autonomicznej z założenia woli nie można zdeterminować zewnętrznym

---

<sup>8</sup> Zależność instytucji i moralnego usposobienia przedstawia Kant w formie antynomii. Por. I. Kant, *Religia...*, s. 120 i n.

wobec niej działaniem, co najwyżej działanie takie możemy jedynie zakładać wierząc w jego skuteczność. Istnieje przy tym pokusa traktowania takich instytucji jako fetyszy obdarzających ludzi mocą, jakiej w istocie nie posiadają. W ten sposób, za pomocą literackich alegorii przedstawiano również iluzoryczność oddziaływania instytucji na moralne usposobienie. Charakterystyczną postacią używały one zwłaszcza w odniesieniu do relacji pomiędzy instytucjonalną wiarą kościelną i religią rozumową. Pierwsza należy do Jonathana Swifta (alegoria magicznej szaty), druga do Gotholda Ephraima Lessinga (alegoria magicznego pierścienia). Do obu wprost lub pośrednio odwołuje się Kant.

Najsłynniejszą filozoficzną alegorię magicznego pierścienia posłużył się Lessing w *Natanie mędrca*, opowieść ta została jednak zapożyczona i skompiłowana na podstawie dwóch dostępnych autorowi źródeł: pierwsze znajduje się w *Gesta romanorum*<sup>9</sup>, drugie zaś w *Dekameronie* Boccaccia<sup>10</sup>. Starsza, pochodząca z XIII czy XIV wieku, opowieść przypisuje pierścieniowi magiczną moc uzdrawiania chorób. Oto jej pełne brzmienie:

Był niegdyś pewien rycerz, który miał trzech synów. Umierając, pozostawił pierworodnemu dziedzictwo, a drugiemu – skarby. Trzeciemu zaś dał swój drogocenny pierścień więcej wart niż wszystko, co otrzymali w spadku obaj starsi synowie, którzy również dostali dwa, choć nie tak cenne, pierścienie. Wszystkie one wyglądały tak samo, ale nie miały takiej samej mocy. Po śmierci ojca rzekł pierwszy syn: „Mam drogocenny pierścień mojego ojca”. Na to drugi: „Nie ty, lecz ja go mam”. A trzeci powiedział: „To niesprawiedliwe, że je macie, najstarszy bowiem otrzymał dziedzictwo, a drugi – skarby, rozsądek zatem poucza, że to ja powinienem mieć ów drogocenny pierścień”. Na to wykrzyknął pierwszy syn: „Udowodnij nam czynem, który z tych pierścieni jest cenniejszy i skuteczniejszy!”. Tamten rzekł: „Słusznie”. Sprowadzono różnych chorych, doznających wszelkich możliwych cierpień. Oba pierwsze pierścienie nic nie mogły zdziałać, tylko pierścień najmłodszego leczył wszelkie choroby.

Powszechnie przypisywaną jej wówczas alegoryczną wykładnię podaje Karl Hase<sup>11</sup>. Za użytymi symbolami ukrywa się moralizatorski i apologetyczny sens, zgodnie z zamiarem poety chodzi bowiem o ukazanie znaczenia religii chrześcijańskiej. Rycerz oznacza Jezusa Chrystusa, który posiada trzech dziedziców: żydów, saracenów oraz chrześcijan. Żydom darował ziemię obiecaną, sa-

<sup>9</sup> *Gesta Romanorum. Historie Rzymskie*, przeł. Paweł Hertz, Warszawa 2001, s. 79.

<sup>10</sup> G. Boccaccio, *Dekameron*, przeł. Edward Boyé, Warszawa 1989, t. 1, s. 67 i n.

<sup>11</sup> Karl August von Hase (1800–1890), teolog ewangelicki, wykładowca teologii na uniwersytecie w Jenie. Autor słynnego kompendium dogmatyki luteranckiej *Hutterus Redivivus*.

racenom skarby tego świata, bogactwo i władzę. Chrześcijanom zaś drogocenny pierścień wiary, który uzdrawia wszelkie choroby i słabości duszy<sup>12</sup>.

Nieco inne własności przypisał pierścieniowi Boccaccio. Saladyn, jak głosi opowieść powołująca się na postać historyczną, sułtana Egiptu i Syrii, który w 1187 roku zajął Jerozolimę, miał wystąpić do Melchizedecha, żydowskiego lichwiarza z Aleksandrii, z prośbą o pożyczkę. Sułtan uznał, że uda mu się zdobyć pieniądze posługując się podstępem. Najważniejszym elementem fortelu miało być sprytnie postawione pytanie dotyczące wartości religii. Każda odpowiedź miała pogrążyć Melchizedecha, umożliwiając Saladynowi przejęcie jego majątku:

Od wielu ludzi słyszałem, mężu zacny, że jesteś wielkim mędrce i w rzeczach wiary osobliwie wyćwiczonym, dlatego też chciałem się dowiedzieć od ciebie, która z trzech wiar jest najlepsza: żydowska, saraceńska czy chrześcijańska?<sup>13</sup>

Żyd, jak głosi opowieść, od razu spostrzegł podstęp, i próbując nie wywyższać żadnej z wymienionych religii odrzekł, posługując się rzekomo zasłyszaną opowieścią. Przywołajmy najważniejsze fragmenty opowieści o trzech pierścieniach w całości:

Przypominam sobie, o ile mnie pamięć nie zwodzi, że nieraz słyszałem o jednym bogatym i zacnym człeku, który między innymi klejnotami posiadał w swym skarbcu szacowny i piękny pierścień. Aby jego wartość i piękność należycie uczcić i na wieczność ostawić go swym potomkom, rozkazał, by ten z jego synów, w posiadaniu którego pierścień ów się znajdzie, za dziedzica uchodził, był za głowę rodu poczytywan i jako taki uważany i czczony. Spadkobierca pierścienia podobnie z potomkami swymi postąpił jak jego poprzednik. Pierścień przechodził z rąk do rąk, Aż wreszcie dostał się człowiekowi który miał trzech urodziwych, cnotliwych i posłusznych jego woli synów; dla tej przyczyny równą miłością ich darzył. Młodzieńcy, którzy wiedzieli o tym zwyczaju z pierścieniem, chcieli jeden przez drugiego klejnotem zawładnąć, jako że każdy z nich za najgodniejszego pragnął być uważany. Każdy prosił tedy usilnie sędziwego ojca, który już do śmierci się zbliżał, aby jemu pierścień ten pozostawił. Zacny człek, wszystkich synów jednakowo miłujący, nie umiał uczynić wyboru, Aż wreszcie umyślił, że najlepiej będzie przyrzec go każdemu z nich, aby wszystkich po równo ukontentować. Poleciał zaś w tajemnicy zręcznemu złotnikowi sporządzić jeszcze dwa pierścienie, które tak do prawdziwego podobne się okazały, że on sam, co czynić je polecił, zaledwie mógł rozeznaczyć pierścień prawdziwy. Przed śmiercią wręczył w tajemnicy każdemu

<sup>12</sup> K. Hase, *Das geistliche Schauspiel*, Leipzig 1852, s. 252.

<sup>13</sup> G. Boccaccio, *op.cit.*, t. 1, s. 68.

synowi jeden pierścień. Po śmierci rodzica każdy z synów o dziedzictwo i o cześć należną się upomniał i jeden zaprzeczał praw drugiemu, przedstawiając na dowód swój pierścień. Ponieważ trzy pierścienie tak podobne się okazały, że prawdziwego poznać nie można było, nie rozstrzygnięte po dziś dzień zostało, kto jest właściwym dziedzicem<sup>14</sup>.

Opowieść miała być jedynie alegoryczną ilustracją, zawierającą ukrytą odpowiedź na pytanie zadane przez Saladyna. Melchizedech w następujący sposób objaśnił jej znaczenie:

Podobnie rzecz się ma, mój panie i władco, z trzema religiami, danymi przez Boga trzem najemcom. Każda z nich uważa, że posiada istotną spuściznę i prawdziwe prawo boże; która jednak ma słuszność, nie wiadomo, jak i nie wiadomo, kto prawdziwy pierścień posiada<sup>15</sup>.

Jednak w wersji podanej przez Lessinga wątek ten ma nieco inne znaczenie. Opowieść jednoznacznie wskazuje, że zewnętrznie pierścienie nie dają się rozróżnić, nie mamy możliwości, odwołując się do historycznej wiedzy empirycznej, by zweryfikować prawdziwość któregośkolwiek z pierścieni (resp. religii). Sprawdzenie, która z religii posiada prawdę jest wykluczone. Lessing dokonał jednak nie tylko kompilacji dwóch znanych wersji opowieści o trzech pierścieniach, uznał również konieczność modyfikacji pierwotnego wątku, tak, by miał on charakter uniwersalnej przypowieści, wolnej od ograniczeń historycznych źródeł.

Po pierwsze, konkluzja Melchizedecha, jakkolwiek zadowala Saladyna, nie zawiera oczywistego rozwiązania kwestii pierwszeństwa jednej z trzech religii. Raczej zaciemnia i utrudnia rozstrzygnięcie, czyniąc niemożliwym odkrycie, która z religii miałaby stanowić kontynuację pierwotnego testamentu (przy ukrytym założeniu, że tylko jedna z nich jest prawdziwa). Pełni więc jedynie rolę fortelu, zakładając jednocześnie, że na skutek sprytnego oszustwa ustalenie prawdy stało się niemożliwe. Z opowieści bowiem wiemy, że jedna z nich posiada takie prawo pierwotnie potwierdzone przez autentyczny klejnot. Tych wątpliwości nie zawiera już wersja opracowana przez Lessinga. Zaproponowane tam rozwiązanie zmierza w przeciwną stronę, nie jest bowiem intencją Natana Mędrca przypisanie prawdziwości wszystkim religiom, przeciwnie, wskazuje na ich fałsz<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 68–71.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 71.

<sup>16</sup> Imię to zostało również zapożyczony z innej opowieści Bocacciego (ibidem, s. 81.)

Magiczną, uzdrawiającą moc pierścienia zastąpiła prawda religijna, moc czynienia dobra, która w paradoksalny sposób związała się z pierścieniem, na który w alegorii przeniesiono własność dotąd przypisywaną jedynie człowiekowi. Pierścień – skarb przekazywany z pokolenia na pokolenie – stał się wkrótce tylko zewnętrznym znakiem władzy i wyróżnienia, która dotąd była wyłącznie skutkiem wewnętrznego usposobienia. Gdy jednak doszło do sytuacji, kiedy należało przekazać pierścień nie jednemu dziedzicowi, lecz trzem równoprawnym, wówczas ojciec kazał sporządzić jeszcze dwa identyczne klejnoty. Po śmierci ojca każdy z synów, wierząc, że posiada magiczny pierścień, rościł pretensje do absolutnej władzy. Spór o pierwszeństwo któregośkolwiek z nich nie da się jednak nigdy rozstrzygnąć, podobnie jak nie można w obiektywny sposób rozstrzygnąć, która z religii „posiada” prawdę:

...Dowieść, który z trzech pierścieni  
Prawdziwy, było już niepodobieństwem.  
Prawie zupełnie takim, jakim dla nas  
Powiedzieć, która wiara jest prawdziwa<sup>17</sup>.

Wasze pierścienie widać są bezsilne!  
Każdy samego siebie tylko kocha.  
Więc widać z tego, że oszukanymi  
I oszustami wszyscy trzej jesteście!  
Wszystkie pierścienie wasze są fałszywe!<sup>18</sup>

W historii przywoływanej przez Boccaccia wszystkie pierścienie wydawały się jednakowo prawdziwe, w historii opowiedanej przez Lessinga – wszystkie są fałszywe. Fałsz ten związany jest z przeświadczeniem, że prawda (dobro) człowieka zależy od posiadania cudownego artefaktu. W istocie jest odwrotnie, artefaktom nadano moc pierwotnie tkwiącą jedynie w sercu posiadacza. Lessing jest przekonany, że taki jest mechanizm przekształcania pierwotnej prawdy religijnej w pozór identyfikowany z jakimś historycznym przejawem religijności. Ta dość banalna prawda wyrażana była wielokrotnie nie tylko przez Lessinga, który w innej rozprawie wyraźnie odróżnia pierwotną religię (czy rozumianą na sposób deistyczny to inna sprawa) od instytucji kościoła. Jako ilustrację moglibyśmy przywołać niewielki fragment *Bojaźni i drżenia*:

---

<sup>17</sup> G. E. Lessing, *Natan mędrzec*, przeł. Anastazy Kwiryn, Kraków 2002, s. 106.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 108.

W świecie zewnętrznym wszystko należy do posiadacza; męczy się on w pracy pod obojętnym okiem prawa, a temu, kto posiada pierścień, służy duch pierścienia, czy to jest Nureddyn czy Aladyn, i ten, kto włada skarbami świata, posiada je nie bacząc na sposób, w jaki je osiągnął. Inaczej jest w świecie ducha. Tu panuje boski porządek, panuje niejednakowo nad godnymi i niegodnymi, tu słońce nie świeci jednakowo dla dobrych i złych, tu obowiązuje prawo, że tylko ten, co pracuje, otrzymuje pokarm, tylko ten, co się trwożył, odnajduje spokój, tylko ten, co zstępuje do świata podziemnego, uwalnia oblubienicę, tylko temu, co wyciąga miecz, oddany jest Izaak<sup>19</sup>.

Ten sposób myślenia o, nazwijmy ją na nasz użytek, prawdziwej religii – dla Lessinga, Kanta, deistów angielskich i francuskich – na ogół rozumianej jako dobry tryb życia, zawiera pewien błąd. Towarzyszy mu bowiem pokusa myślenia o deistycznej religii jako o pewnym stanie naturalnym, być może – w tym tkwi największe złudzenie – chętnie przez nas umieszczanym w jakimś chronologicznie pierwszym okresie rozwoju ludzkości. Ten błąd, w gruncie rzeczy, deterministycznego myślenia o postępie w religii (bądź w moralności) doskonale jest znany Kantowi. Gdybyśmy nieopatrznie chcieli takiego stanu naturalnego szukać w instytucjach, to paradoksalnie natrafilibyśmy na dokładne jego przeciwieństwo, wskazuje na to „naturalna historia” religii. W tym wypadku bowiem, zgodnie z ewolucjonizmem, najdoskonalszych form, nie zaś treści religii należy szukać na końcu, a nie na początku jej dziejów. Czyni tak również Lessing, gdy formułuje swoją koncepcję wychowania ludzkiego rodzaju (tekst opublikowany dwa lata po *Natanie*), czynił tak również anonimowy autor najstarszej opowieści o pierścieniu magicznym.

\*\*\*

Dramat Lessinga został opublikowany w 1779 roku. Z pewnością Kant znał ten tekst<sup>20</sup>, ale jakkolwiek cenił sobie wysoko niektóre poglądy Lessinga, jego stosunek do niego pozostawał w znacznej mierze dwuznaczny. Bezpośredniego odwołania do manifestu tolerancyjnego, za jaki mógł później uchodzić *Natan Mędrzec*, nie znajdziemy w dziełach Kanta. Podobieństwo pewnych idei nie może być w tym wypadku argumentem, skoro w wieku osiemnastym główne idee oświecenia, nawet doskonale wyrażone, jak to miało miejsce w dramacie Lessinga, w kręgach wykształconych elit należały do powszechnie cenionych oczywistych prawd, na które powoływano się, nie wskazując ich źródła. Z tego

<sup>19</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1966, s. 23.

<sup>20</sup> Por. H. Rust, *Kant und die Erbe des Protestantismus*, Gotha 1928.

powodu nie do przecenienia jest nieco wcześniejsze, również alegoryczne przedstawienie relacji historycznej wiary kościelnej i istoty religii chrześcijańskiej, jakie znajdujemy w jednej z opowieści Jonatana Swifta<sup>21</sup>.

Interesująca nas alegoria została zastosowana przez Swifta w 1704 roku w *A Tale of a Tub* (*Opowieści o baliu*), która po raz pierwszy ukazała się w języku niemieckim w 1729 roku, w zbiorze pod tytułem: *Des berühmten Herrrn D. Schwifts Märhgen von der Tonne, Zum allgemeinen Nutzen des menschlichen Geschlechts abgefasset, Nebst einem vollständigen Begriffe einer allgemeinen Gelehrsamkeit, Aus d. Engel. Ins Teutsche übersetzt*. Altona 1729 (*Opowieści o baliu autorstwa słynnego Pana Dawida Swifta, sporządzone na powszechny użytek ludzkiego rodzaju, z całym pojęciem ogólnej uczoneści*). Obszerny fragment opowieści przytaczam poniżej, szczególnie interesujące są przypisy, dodane przez tłumacza w niemieckim wydaniu. Przypisy te objaśniają deistyczny sens alegorycznej opowieści. Oto jej fragment (objaśnienia tłumacza podaję osobno, wraz komentarzem):

Był raz pewien człowiek, który miał trzech synów, którzy jednocześnie przyszli na świat, tak, że nawet ich rodzona matka nie mogła z całą pewnością powiedzieć, który jest najstarszy. Ich ojciec zmarł, gdy byli jeszcze młodzi; nim zakończył życie przywołał ich do siebie i rzekł im następujące słowa:

„Kochani synowie, nie pragnąłem na tym świecie większego majątku, niż ten, który odziedziczyłem po moich rodzicach, dlatego przez długi czas na próżno szukałem, co dobrego i potrzebnego mógłbym wam zostawić. W końcu, po przewyciężeniu wielu trudności i po opłaceniu niemałych kosztów, każdy z was otrzymał nową szatę. Tu oto je widzicie. Zauważcie również, że szaty mają dwie szczególne zalety (*Tugenden*). Pierwsza polega na tym, że póki innych traktujecie dobrze, [płaszcz] ciągle pozostaje cały i nowy. Druga zaś na tym, że póki sami z siebie różć będziecie przybierając ciała wszech i wzyż, zawsze będzie dobrze leżał”<sup>22</sup>.

Komentarze tłumacza w następujący sposób objaśniają sens alegorii: „Pod [alegorią] trzech synów należy rozumieć trzy kościoły: rzymski, luterański i kal-

---

<sup>21</sup> Korzystam z ustaleń zawartych w: A. Winter, *Der andere Kant: zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim 2000, s. 66 i n.

<sup>22</sup> Cytuję późniejsze, niezmienione wydanie: *Des berühmten Herrrn D. Schwifts Märhgen von der Tonne, Zum allgemeinen Nutzen des menschlichen Geschlechts abgefasset, Nebst einem vollständigen Begriffe einer allgemeinen Gelehrsamkeit, Aus d. Engel. Ins Teutsche übersetzt*, Altona 1748, Thiel 1, s. 63–64.

wiński”<sup>23</sup>. Płaszcz zaś „oznacza ją religię chrześcijańską oraz testament Pisma Świętego”<sup>24</sup>. Drugą z cnót, jaką obdarza swego właściciela płaszcz jest sprawiedliwość: „Religia, gdy dobrze się z nią obchodzić, pozostaje niezmienna, i pozwala się również odbywać jednej odpowiedniej ceremonii, mimo różnicy czasów i miejsc”<sup>25</sup>.

Tak jak zmieniające się mody skłoniły synów do upiększania darowanych przez ojca szat, tak też modom ulegają chrześcijańskie religie: „czyż nie jest religia płaszczem, uczciwość parą znoszonych butów, miłość samego siebie – surdudem, próżność – koszulą, a sumienie parą spodni, które uczyniono dla zakrycia pożądania i sprośności, ale bez trudu i bez ogródek, obie zostały zdjęte?”<sup>26</sup>. Zdaniem tłumacza „Jest to satyra odnosząca się do fanatyków, którzy ciągle posługują się religią jako przykrywką dla swych występków (*Bösheit*), gdy tymczasem depczą prawdziwe cnoty; zamiast usunąć egoizm i próżność, a swe sumienie ukierunkować wedle swej woli”.

Te alegoryczne przedstawienia relacji pomiędzy tym, co istotne i tym, co powierzchowne w religii stały się jednym z głównych wątków rozprawy Kanta *Religia w obrębie samego rozumu*. Z pewnością właśnie na opowieści Swifta Kant wielokrotnie się powołuje, ilekroć pisze o opozycji pomiędzy religiami historycznymi i religią rozumu. O ile historię opowiedzianą przez Swifta nie sposób uznawać za bezpośredni literacki pierwowzór historii opisaney w *Natanie Mędrca*, można ją jednak traktować jako ideologiczną poprzedniczkę paraboli pierścienia. Utrzymywanie, że dosłownie nieakceptowana treść biblijnego tekstu posiada literacko celową formę wymagającą alegorycznej interpretacji jest rozwiązaniem najprostszym, ale i ryzykownym. Najprostszym, ponieważ pozwala ściśle racjonalny (właściwie moralny) sens nadać tekstowi, który w warstwie fabularnej może być nawet moralnie gorszący (opowieść o upadku i historia odkupienia). Ryzykowny zaś dlatego, że służy uspieniu moralnej oceny, którą w inny sposób stosujemy wobec tekstu biblijnego, w inny zaś wobec swych bliźnich. Doskonałego przykładu tej „podwójnej moralności” dostarcza Władysław Witwicki w psychologicznym studium poświęconym wierze oświeconych. Oto zanotowana przez psychologa wypowiedź jednej z badanych osób:

Ja myślę tylko, że Pan Bóg postępował jakoś pięknie i dobrze, a opowiadanie biblijne stanowi dla mnie jedynie tylko zewnętrzną szatę, której krój i barwa nie

<sup>23</sup> Ibidem, s. 63. Trzeba pamiętać, że rozprawka Swifta (*A Tale of a Tub*) powstała w roku 1704, należy do najwcześniejszych utworów rzecznika teizmu.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 69–70.



wydają mi się czymś do naśladowania, choć pod tą szatą przeczuwam, ukryte dla mnie i niedostrzegalne, rzeczy bardzo piękne i bardzo dobre<sup>27</sup>.

Taka postawa została założona przez Kanta jako nieusuwalny, ze względu na ułomność ludzkiej natury, konieczny etap moralnego rozwoju, którego przekroczenie, z psychologicznych względów, chyba nigdy nie będzie mogło zrealizować się w sposób powszechny. Świadczy o tym zanotowana przez Kanta gorzka uwaga sformułowana przez Swifta: „... wszystko jest przebraniem. Uczciwość parą butów. Religia surdudem”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> W. Witwicki, *Wiara oświeconych*, Warszawa 1980, s. 224.

<sup>28</sup> I. Kant, *Gesammelte Werke*, t. XV, s. 685.



## Recenzje i sprawozdania

BOGUMIŁA TRUCHLIŃSKA, *Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, ss. 219, [rec. Jan Szmyd]

Filozofia próbuje zdefiniować pojęcie ‘kultury’ na wiele sposobów, lecz często w swych rozstrzygnięciach pozostaje niejednoznaczna. Owa niekonkluzywność filozofii wynika z faktu, iż każdej epoce towarzyszą określone teorie i przekonania, które w znaczący sposób wpływają na rozumienie terminu ‘kultura’, określenie jej istoty, jej celów oraz wartości. Poszukując *eidos* tego pojęcia zazwyczaj odwoływano się do opozycji natura-kultura i w przeciwieństwie do świata przyrody określano ją mianem zbioru artefaktów, czyli całości ludzkich zachowań, działań oraz wytworów tych działań i zachowań, o charakterze zarówno materialnym, jak i duchowym. Opis ten można uznać za teoretyczny fundament, wokół którego bezustannie gromadzą się – uwarunkowane procesem historycznego rozwoju – nowe jakości i nowe środki wyrazu. Dynamika zjawisk kulturowych wymaga precyzyjnego rozdzielenia, uporządkowania i skatalogowania poszczególnych przejawów ludzkiej ekspresji. Wynikiem tej kategoryzacji są kolejne opozycje zawarte w pojęciu ‘kultura’, między innymi podział na kulturę i cywilizację, kulturę wysoką i kulturę popularną, czy kulturę nowoczesną i ponowoczesną. Przeprowadzone w ramach kultury zachodniej rozróżnienie na kulturę nowoczesną i ponowoczesną związane jest ze zmianą obowiązującego w danej epoce paradygmatu, a dokładnie z przejściem od paradygmatu produkcji do paradygmatu konsumpcji. Znamienny jest fakt, że każdemu z tych okresów towarzyszy szereg tendencji kryzysologicznych. Analogicznie do czasów współczesnych, w których prym wiedzie krytyka obowiązujących standardów związanych z nadmiernym użytkowaniem dóbr i globalizacją, na przełomie XIX i XX wieku, wśród humanistów prężnie rozwijała się krytyka kapitalizmu i postępu technologicznego. Załamanie się paradygmatu naukowości i racjonalności zna-

lażło swój oddźwięk również w polskiej myśli humanistycznej, w której obok nurtu pozytywistycznego równolegle rozwijał się nurt antynaturalizmu antropocentrycznego, reprezentowany między innymi przez osoby Floriana Znanieckiego i Bogdana Suchodolskiego.

Chociaż na rynku wydawniczym nie brakuje naukowych publikacji zgłębiających filozoficzno-społeczne tendencje przełomu wieków, to niewiele z nich analizuje stanowiska polskich humanistów, skutkiem czego, nasza wiedza o rodzimej tradycji filozoficznej wydaje się znikomą. Braki te uzupełnia najnowsza książka Bogumiły Truchlińskiej, która stanowi rzetelne studium, przybliżające czytelnikowi polską myśl humanistyczną z początku XX wieku oraz sylwetkę wybitnego, aczkolwiek już nieco zapomnianego, polskiego filozofa i pedagoga – Bogdana Suchodolskiego. Warto nadmienić, że rozprawa ta wyszła spod pióra kompetentnej znawczyni i komentatorki twórczości polskiego humanisty, autorki licznych publikacji z zakresu jego twórczości, w większości poświęconych zagadnieniu teorii wychowania. Tym razem Autorka wnikliwie analizuje pierwszy okres jego twórczości, przypadający na lata 1922–1942.

Praca składa się z dziewięciu rozdziałów, poprzedzonych rozbudowanym *Wstępem* i *Wprowadzeniem*. Główny temat rozprawy – skoncentrowany wokół takich pojęć, jak „filozofia kultury” i „pedagogika kultury” – osadzony został na tle historycznym, które Autorka poddała gruntownej analizie na początku publikacji. Zabieg ten wydaje się uzasadniony, gdyż nie można podjąć się badania i opisanego stanowiska filozoficznego B. Suchodolskiego, bez zrozumienia kontekstu kulturowego przełomu XIX i XX wieku, a zwłaszcza krytyki paradygmatu pozytywistycznego, który miał bezpośredni wpływ na rozwój jego poglądów. Rozdział pierwszy – *Uwagi o życiu i twórczości Bogdana Suchodolskiego* – zawiera podstawowe dane biograficzne oraz prezentuje intelektualną sylwetkę bohatera rozprawy. W rozdziale drugim – *O istocie kultury* – Autorka podejmuje próbę zrekonstruowania niezbędnej dla dalszego wywodu siatki terminologicznej, w tym przypomina stosowaną przez B. Suchodolskiego definicję pojęcia „kultura” oraz przywołuje zaproponowaną przez niego typologię zjawisk kulturowych. Kolejny rozdział – *Dzieje a kultura* – stanowi refleksję historyczną, opartą na krytyce teorii postępu, jak również poszukuje odpowiedzi na pytanie o przyczynę ciągłości dziejowej i kulturowej. Rozdział czwarty – *Kultura a życie* – analizuje kulturę, jako wynik przyjętych przez człowieka założeń światopoglądowych; B. Truchlińska odwołuje się w nim do zaproponowanego przez B. Suchodolskiego postulatu jedności kultury i życia. W rozdziale piątym – *Wokół pojęcia sztuki* – Autorka analizuje, podjęte w twórczości polskiego filozofa, zagadnienie relacji sztuki do kultury. Rozdział szósty – *Nauka i technika – projekt humanizacji* – został poświęcony stworzonej przez B. Suchodolskiego koncepcji

humanistycznego odnowienia nauki i techniki, które w przyszłości miały wejść w skład kultury humanistycznej. Rozdział siódmy – *Praca – zabawa – twórczość* – stanowi próbę zastosowania przywołanych wcześniej założeń teoretycznych do takich form ludzkiej aktywności jak: zabawa, czy praca, które B. Suchodolski pragnął utożsamić z twórczością, a nie, jak czyniono to w jego czasach, z wytwórczością. Z kolei w rozdziale ósmym – *W kręgu „Kultury i Wychowania”* – Autorka przedstawia główne założenia i cele redagowanego przez B. Suchodolskiego czasopisma „Kultura i Wychowanie”. Ostatni rozdział – *W świetle krytyki dwudziestolecia* – stanowi kontynuację wątków poruszonych we *Wprowadzeniu* i prezentuje sylwetkę filozofa na tle prowadzonych w okresie dwudziestolecia międzywojennego dyskusji z zakresu szeroko pojętej humanistyki, a także przedstawia komentatorów oraz krytyków jego twórczości. Określona w ten sposób struktura pracy wyraźnie wskazuje na fakt, iż przyjęta przez Autorkę metoda badań ma charakter problemowo-historyczny, a nie problemowo-krytyczny (s. 10). B. Truchlińska za główny cel rozprawy postawiła sobie odtworzenie, w porządku chronologicznym, poglądów B. Suchodolskiego, dotyczących stworzonej przez niego teorii kultury, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki związanej z rozwojem kultury, jej dynamiką oraz zastosowaniem proponowanych przez filozofa teoretycznych rozwiązań do sfery *praxis*, gdyż, jak sama wielokrotnie podkreśla, „jego refleksja nad kulturą miała służyć praktycznym celom – zbudowaniu wiedzy o społeczeństwie, tak by nim kierować oraz by go odpowiednio wychować” (s. 35).

Na szczególną uwagę zasługują fragmenty odnoszące się do zaproponowanego przez B. Suchodolskiego wartościotwórczego kontekstu „filozofii kultury”. Jednak B. Truchlińska opis aksjologicznego statusu kultury poprzedza analizą jej ontologicznego i epistemologicznego wymiaru. Autorka przytacza definicję terminu „kultura”, którą polski filozof określał mianem „wszechstronnego kształtowania życia ludzkiego, w każdej chwili istnienia, nadawaniem mu stylu, widocznego w stosunku człowieka do samego siebie i do bliźnich, w jego postawie wobec zbiorowości, w jego pracy i dążeniach, w patrzeniu na prawdę i piękno jemu dostępne, w poczuciu powagi życia i odpowiedzialności za los wspólny” (s. 68). Jak widać, przyjęta przez B. Suchodolskiego definicja kultury jest rozumiana szeroko i obejmuje swym zakresem całość dorobku ludzkości, a więc zarówno osiągnięcia natury technicznej, jak i światopoglądowej. Jednak polski humanista, dokonując typologii kultury, odrzuca tradycyjny podział na kulturę materialną i duchową, wprowadzając w to miejsce dwa inne aspekty kultury, mianowicie kulturę obiektywną i subiektywną. Jak podkreśla B. Truchlińska, pod pojęciem kultury obiektywnej filozof ujmuje to, „co powstało dzięki działalności przekształcającej przyrodę i społeczeństwo, zbiór wytworów i osiągnięć

ducha ludzkiego, a więc domy i drogi, dzieła sztuki i książki, zdobycze techniki i organizacje społeczne oraz przeobrażenia w otaczającej nas przyrodzie” (s. 61); zaś pojęciem kultury subiektywnej określa „przemiany, które pod wpływem natury i kultury obiektywnej dokonują się w psychice czy osobowości człowieka” (s. 61). O ile wprowadzone przez B. Suchdolskiego pojęcie kultury obiektywnej, czyli przedmiotowy aspekt ludzkiej ekspresji, nie wnosi nic nowego do dotychczasowych badań nad kulturą, o tyle w pojęciu kultury subiektywnej, zawarty został aspekt podmiotowy, z którym związana jest określona wizja człowieka (s. 62), a tym samym, zainicjowany przez polskiego humanistę, autorski projekt „pedagogiki kultury”.

Zdaniem Autorki, wokół stosowanego przez B. Suchdolskiego określenia „filozofia kultury” narodziło wiele dodatkowych sprzeczności, mających swe źródło w konfliktowych relacjach, jakie zachodzą pomiędzy kulturą obiektywną a subiektywną. B. Truchlińska wymienia niektóre z nich: „kultura jednowarstwowa” – „kultura dwuwarstwowa”, „kultura” – „życie”, „życie powierzchniowe” – „życie głębokie”, „trwałość” – „zmiennosc” (s. 77). Podążając za tokiem wywodu B. Suchdolskiego, Autorka wielokrotnie podkreśla, iż każda z przytoczonych opozycji jest już zawarta w pojęciu kultury i w żaden sposób nie niszczy jej jedności, wręcz przeciwnie, kultura swą jednolitą strukturę zawdzięcza dokonującym się wewnątrz niej przemianom oraz konfliktom (s. 66–67). W prezentowanym przez filozofa stanowisku, ujmującym kulturę jako sprzeczną wewnątrznie całość, łatwo dopatrzeć się inspiracji Hegłowską dialektyką, do której nawiązywali już przedstawiciele polskiej filozofii narodowej doby romantyzmu, między innymi Bronisław Trentowski.

Autorka wiele miejsca poświęca również zaproponowanej przez B. Suchdolskiego koncepcji historiozoficznej. Jak wskazuje B. Truchlińska, filozof odrzucał monolinearną koncepcję dziejów, krytykował także dziewiętnastowieczną teorię postępu, zastępując ją tezą o wielowątkowej linii rozwojowej ludzkich dziejów oraz o „zasadniczej jednakowości człowieka”, czyli niezmiennej naturze ludzkiej (s. 83). Stworzona przez B. Suchdolskiego filozofia dziejów, podobnie jak filozofia kultury, opierała się na cyklicznym schemacie realizacji przeciwstawnych stanowisk, w tym przypadku elementu stałego, czyli obecnych w każdej kulturze odwiecznych pytań, dotyczących sensu życia, roli człowieka, wartości i norm, które powinien realizować w swym życiu oraz elementu dynamicznego, który stanowią, zmieniające się w zależności od uwarunkowań czasoprzestrzennych, odpowiedzi na postawione wyżej pytania. Chociaż rozwijany przez polskiego humanistę dialektyczny projekt historiozoficzny pozwolił mu uniknąć zarzutów o atomizację dziejów, to nie uwolnił go od oskarżeń o ahistorycyzm. W jaki sposób można bowiem pogodzić tezę o różnorodności epok z tezą o nie-

zmiennej naturze ludzkiej? Wydaje się, że wraz ze zmieniającym się w danych okresach historycznych paradygmatem, w nieodwracalny sposób zmienia się również ludzka natura. Z tego powodu, człowiek współczesny nie jest już w stanie odwrócić procesu odczarowania świata i powrócić do stosowanej niegdyś praktyki synkretycznej. Dlatego, o ile towarzyszące poglądom B. Suchodolskiego, przeświadczenie o aktualności wybranych problemów, z którymi odwiecznie boryka się *homo sapiens*, można uznać za właściwe, o tyle proponowana wizja człowieka, jako „stałej historycznej” wydaje się być chybiona. Autorka zwraca uwagę na owe nieściśłości w refleksji polskiego humanisty, wyjaśniając jednocześnie, iż B. Suchodolskiemu chodziło nie tyle o ujęcie człowieka w sposób statyczny, lecz o „pewne stałe obowiązki i powinności, niezależne od czasu egzystencji ludzkiej” (s. 84), do których należy, chociażby obowiązek kształcenia, tworzenia oraz służba takim wartościom, jak prawda i dobro.

W oparciu o kulturologiczne i historiozoficzne założenia filozofii B. Suchodolskiego B. Truchlińska rekonstruuje aksjologiczny projekt interpretowania kultury oraz jego teorię wartości. Autorka wyraźnie zaznacza, że filozof stał na stanowisku pluralizmu aksjologicznego i kulturowego (s. 82), „uznawał różnorodność wartości, w tym wartości kulturowych, stwierdzał niesprowadzalność do jednego schematu różnorodności form kulturowych oraz nieporównywalność wartości” (s. 82). Autorka zaznacza, że również w tym przypadku, owej dynamice towarzyszył pewien stały element, związany z ludzką naturą, a dokładniej z niezależną od wszelkich okoliczności realizacją wartości moralnych, religijnych i narodowych (s. 101). Zdaniem filozofa, życie społeczne oparte na takiej podstawie aksjologicznej, przezwycięży dualizm kultury i życia, stając się fundamentem jednowarstwowej kultury humanistycznej (s. 101). Określając status ontyczny wartości, B. Truchlińska odwołuje się do przyjętego przez B. Suchodolskiego podziału na wartości absolutne – niezmiennie i relatywne – zmienne, uzależnione od konkretnej epoki (s. 107). Oba porządki wartości, choć niezależne, w życiu człowieka ścierają się ze sobą, a nawet wchodzą ze sobą w konflikt (s. 108). Na istniejącym pomiędzy wartościami absolutnymi a wartościami względnymi kontraście B. Suchodolski oparł postulat harmonijnego rozwoju ludzkich dziejów (s. 108); rozwoju, który podporządkowany był realizacji wartości absolutnych. Z tego powodu, spośród różnych kategorii wartości, polski humanista, najbardziej cenił wartości moralne, które niezmiennie sytuował na najwyższym szczeblu hierarchii wartości. Autorka, przywołując stanowisko aksjologiczne i etyczne B. Suchodolskiego, konkluduje, iż „był on zwolennikiem uniwersalizmu etycznego powiązanego z pewnym rygoryzmem, uznającego istnienie powszechnie obowiązujących wartości i norm, i preferującego godność i odpowiedzialność jako wyróżnik człowieczeństwa” (s. 93). B. Suchodolski stosunek człowieka do

wartości ujmował w kategoriach powinności i obowiązku, rozumianych jako cel życia twórczego, podlegającego „służbie ideom i wartościom ogólnoludzkim” (s. 93), czyli realizowaniu dobra w relacjach międzyludzkich, prawdy w nauce i piękna w sztuce. W świetle nakreślonej przez filozofa aksjologicznej perspektywy, kultura humanistyczna jawi się jako zbiór tworzonych odpowiedzialnie ludzkich dzieł, a wartości moralne stanowią naczelne zasady, którym podporządkowana jest każda dziedzina życia i każda forma ludzkiej aktywności, a zwłaszcza praca, zabawa i twórczość (s. 152–157).

Analizując poglądy B. Suchodolskiego, trudno nie zgodzić się z postawioną przez L. Chmaja diagnozą jego twórczości. L. Chmaj słusznie zauważył, że polski humanista przełomu XIX i XX wieku, każdy objaw ludzkiej działalności poddawał wartościowaniu z punktu widzenia pedagogicznego (s. 67). Zarówno, kreślona przez B. Suchodolskiego, wizja kultury, jak i filozofia dziejów oraz aksjologia podporządkowane zostały odgórnie wyznaczonemu celowi, jakim była teoria wychowania, określana przez niego mianem „pedagogiki kultury”. Owe wychowawcze ideały, jak podkreśla B. Truchlińska, najpełniejszy wyraz znalazły w zaangażowanym ideologicznie czasopiśmie „Kultura i Wychowanie”, które B. Suchodolski redagował w latach 1933–1939.

Poruszana w niniejszej książce tematyka znajduje oparcie w bogatej literaturze przedmiotu. Stanowisko B. Suchodolskiego zostało skonfrontowane z rodzimą tradycją filozoficzną, a także z poglądami takich myślicieli, jak W. Dilthey, H. Rickert, G. Simmel, H. Spencer, O. Spengler, czy M. Weber. Autorka wielokrotnie nawiązuje do koncepcji wybitnych polskich aksjologów, teoretyków kultury i socjologów, zwłaszcza H. Elzenberga, S. Hessena, R. Ingardena oraz F. Znanieckiego. Na szczególną uwagę zasługuje skrupulatność, z jaką Autorka poddała analizie liczne, aczkolwiek rozproszone teksty autorstwa B. Suchodolskiego, jak również literaturę okresu międzywojennego i literaturę powojenną, odnoszącą się do jego osoby oraz prezentowanych przez niego poglądów. Prowadzone przez B. Truchlińską wieloletnie badania nad twórczością polskiego humanisty znalazły swój oddźwięk w obszernej bibliografii, która z pewnością ułatwi czytelnikowi orientację w jego dorobku filozoficzno-pedagogicznym. Niewątpliwą zaletę stanowi także styl prowadzonych wywodów, dzięki któremu Autorka jasno, rzetelnie i przejrzyście wprowadza potencjalnych odbiorców w filozoficzne meandry twórczości B. Suchodolskiego.

Warto zauważyć, iż B. Truchlińska w swej rozprawie w niewielkim stopniu podejmuje polemikę ze stanowiskiem B. Suchodolskiego. Autorka jedynie rekonstruuje poglądy filozofa, nie odnosząc się do nich bezpośrednio, a przez to nie zdradza czytelnikowi własnego stanowiska, co można uznać za wadę, jak i zaletę recenzowanej publikacji. Owa powściągliwość, z jednej strony, wskazu-



je na fakt, iż prowadzone przez Autorkę rozważania pozbawione są przyjętych odgórnie założeń, co pozwoliło jej zachować neutralną postawę badawczą oraz wnikliwie przedstawić dorobek twórczy bohatera rozprawy; z drugiej zaś, zaowocowało znikomym uzasadnieniem wybranego przez B. Truchlińską tematu pracy. Z tego względu, książka *Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego* prezentuje się jako publikacja z zakresu historii filozofii polskiej o charakterze raczej sprawozdawczym niż krytycznym. Omawiana rozprawa zachowuje jednak wszelkie walory pracy naukowej i wypełnia dotkliwą lukę w studiach nad polską myślą filozoficzną.

Iwona Stachowska

W tym celu należało przede wszystkim dostrzec, że w tym czasie, kiedy w Europie Zachodniej panowała idea „kultury” (w rozumieniu, którymi posługują się badacze kultury), w Polsce nie było jeszcze takiej koncepcji. W tym celu należało przede wszystkim dostrzec, że w tym czasie, kiedy w Europie Zachodniej panowała idea „kultury” (w rozumieniu, którymi posługują się badacze kultury), w Polsce nie było jeszcze takiej koncepcji.

W tym celu należało przede wszystkim dostrzec, że w tym czasie, kiedy w Europie Zachodniej panowała idea „kultury” (w rozumieniu, którymi posługują się badacze kultury), w Polsce nie było jeszcze takiej koncepcji. W tym celu należało przede wszystkim dostrzec, że w tym czasie, kiedy w Europie Zachodniej panowała idea „kultury” (w rozumieniu, którymi posługują się badacze kultury), w Polsce nie było jeszcze takiej koncepcji.

W tym celu należało przede wszystkim dostrzec, że w tym czasie, kiedy w Europie Zachodniej panowała idea „kultury” (w rozumieniu, którymi posługują się badacze kultury), w Polsce nie było jeszcze takiej koncepcji. W tym celu należało przede wszystkim dostrzec, że w tym czasie, kiedy w Europie Zachodniej panowała idea „kultury” (w rozumieniu, którymi posługują się badacze kultury), w Polsce nie było jeszcze takiej koncepcji.

W tym celu należało przede wszystkim dostrzec, że w tym czasie, kiedy w Europie Zachodniej panowała idea „kultury” (w rozumieniu, którymi posługują się badacze kultury), w Polsce nie było jeszcze takiej koncepcji. W tym celu należało przede wszystkim dostrzec, że w tym czasie, kiedy w Europie Zachodniej panowała idea „kultury” (w rozumieniu, którymi posługują się badacze kultury), w Polsce nie było jeszcze takiej koncepcji.

DIANOIA. Międzynarodowe Studia Humanistyczne 2006, nr 2, Kielce 2006, ss. 117

To kwartalnik o tematyce humanistycznej wydany, z dużą starannością edytorską, przez Wyższą Szkołę Zarządzania Gospodarką Regionalną i Turystyką w Kielcach. Zawiera artykuły filozofów, etyków, historyków i pedagogów polskich, słowackich i ukraińskich oraz kilka recenzji. Owe artykuły, przy pierwszym oglądzie, o dość różnorodnej tematyce, łączą się jednak w spójną całość. Spaja je, niewypowiedziana wprost, w jakiejś krótkiej chociaż i brakującej tu przedmowie redaktorów tomu, idea odpowiedzialności. Eksplicite dotyczą jej tylko interesujące artykuły z zakresu filozofii (*Wolność i odpowiedzialność* Pavola Dancaka) i etyki biznesu (*Zasada etycznej i moralnej odpowiedzialności w zawodzie menagera* Gabrieli Olejarovej). Pozostałe wypowiedzi wiążą się z problemem i fenomenem odpowiedzialności różnorako, ujawniając ją w większym czy mniejszym stopniu, niekiedy ukazując tylko w heideggerowskim prześwicie. Kiedy bowiem E. Kuźma pisze o organizacji oświaty dorosłych w lubelskim okręgu szkolnym w latach 1944–1945, czy w drugim artykule o realizacji hasła przyjaźni polsko-radzieckiej w polityce kulturalnej rządu w latach 1944–1956, jest oczywiste dla czytelnika, że organizator owej oświaty dorosłych, władze komunistyczne, kierował się poczuciem odpowiedzialności za kształtowanie nowych poglądów społeczno-politycznych Polaków. Jest również pewne, że motyw ten stał w tle polsko-radzieckiej polityki kulturalnej rządu. Motyw odpowiedzialności wybrzmiewa też w jakimś stopniu w słowackim artykule *Negatywne przejawy zachowania dzieci i młodzieży (niektóre aspekty)*, kiedy autorka, Marta Gluchmanova pisze o odpowiedzialności nauczyciela wobec ucznia *tu i teraz*, ale i za przygotowanie go do przyszłości. Chodzi przede wszystkim o problem agresji, który nauczyciel może zmniejszać nie tylko swoim pozytywnym przykładem, fachowym podejściem do szkolnych powinności, ale też i organizowaniem różnych kół zainteresowań, dzięki którym możliwy jest nie tylko kontakt czysto kognitywny, ale i emocjonalny. Inny słowacki artykuł z zakresu pedagogiki i etyki nauczycielskiej *Etyczny aspekt relacji nauczyciel–uczeń a moralne konflikty w zawodzie nauczyciela* Adeli Blahovej, już bezpośrednio i częściej nawiązuje do

centralnej idei zbioru. Autorka pisze, iż odpowiedzialność i poczucie powinności za jakość pracy jest narzędziem efektywnej działalności nauczyciela. Niekiedy jest ono nazywane nieuchwytnym empirycznie powołaniem pedagogicznym. Jest też oczywiste, że powinnością nauczyciela, jak pisze autorka, jest doskonałość moralna, ponieważ to on jest wzorem i współtwórcą najszlachetniejszych ludzkich wartości. Najbardziej wyrazistym elementem owej doskonałości powinna być sprawiedliwość, pojęta jako równoprawność uczniów, unikanie protekcjonizmu. Inny artykuł z zakresu filozofii kultury, *Etos a świadomość narodowa*, autorstwa Viery Bilasovej także dotyka centralnego zagadnienia, gdyż wiąże się z odpowiedzialnością za podejmowanie refleksji filozoficznej nad świadomością małych etnosów i narodów w dobie globalizacji i homogenizacji kulturowej, aby kiedyś nie trzeba było stawiać pytania, „nad czym grobem tak dzwonią”.

Następny artykuł *Dylematy moralne chirurgii transplantacyjnej* Pawła Czarnieckiego podkreśla, kontrowersyjną w świecie etyki medycznej, kwestię odpowiedzialności lekarza za dawcę organu. Autor przytacza różne stanowiska i proponuje, dla ich rozstrzygnięcia, sformułowanie pewnego testu, czyli postawienie pytania, co z punktu widzenia dawcy jest większym złem. Natomiast artykuł ukraińskiego autora, Cyrila Hisena, *Kobieta w rodzinie i społeczeństwie w świetle prac Jana Pawła II* dotyka godności i odpowiedzialności kobiety, podkreślanej w myśli papieskiej. Autor z uznaniem pisze o obronie godności kobiety, tak często dyskryminowanej i traktowanej jako towar we współczesnym przemyśle erotycznym. Na koniec artykuł, który wydaje się nie wiązać w żaden sposób z ideą odpowiedzialności. Dotyczy bowiem uwag, wskazówek do ilustrowania tekstów modlitewnych. Ale i tutaj autor, Michał Tokar chce, jak się domyślam, coś dodać na temat fenomenu odpowiedzialności na terenie sztuki sakralnej. A dokładniej, do drugiej strony odpowiedzialności, do wolności artystycznej. Artysty nie można bowiem krępować starymi kanonami ilustrowania postaci świętych w chrześcijaństwie, ponieważ każda epoka historyczna wytwarza swoją estetykę, adekwatną do zmieniającej się wyobraźni człowieka. Odpowiedzialność przejawiałyby się tutaj, jak rozumie to czytelnik, w dbałości o wytwarzanie form o wysokiej wartości artystycznej.

Halina Rarot

W. M. WANDYSZEW, *Filozofija. Ekskurs w istoriju wceń i poniat'*, Kyiw 2006

Nowy podręcznik filozofii prof. Walentyna Mikołajowycza Wandyszewa (autora licznych prac z filozofii, religioznawstwa i retoryki, współwydawcy pism Jurijsa z Drohobycza – profesora Uniwersytetu Krakowskiego) obejmuje w obszernym zarysie najważniejsze obszary myśli filozoficznej, ze szczególnym uwzględnieniem myśli filozoficznej Ukrainy i Rosji. Podręcznik swoim zakresem przekracza zakres materiału obowiązkowego dla studenta – są tu też bardziej specjalistyczne rozważania przeznaczone dla doktorantów studiów humanistycznych.

Początkowe partie podręcznika poświęcone są prezentacji rozwoju filozofii od starożytności, ale nie tylko greckiej (jak to się zwykle czyni w tego typu książkach), lecz i chińskiej (taoizm, konfucjanizm) i indyjskiej (bramanizm, buddyzm, materializm czarwaków). Rzetelnie przedstawia się myśl filozoficzną Grecji, ale także (co jest rzadkością na Wschodzie) bardzo rzetelnie omawia się gnostycyzm filozoficzny, apologetykę chrześcijańską i (dobrze znaną przez profesora) scholastykę. Następnie bardzo interesująco prezentuje się filozofię Odrodzenia, z uwzględnieniem pierwocin myśli naukowej, a także okultyzmu tamtych czasów (np. Paracelsus). Następnie Wandyszew omawia nurty empiryczne i sensualistyczne filozofii nowożytnej (Bacon, Hobbes, Locke), racjonalizm nowożytny (Descartes, Leibniz), a także materializm francuski XVIII wieku.

Osobna część książki poświęcona jest głównym zagadnieniom marksizmu, w tym dialektyce marksistowskiej.

Kolejny ważny temat pracy dotyczy antropologii filozoficznej, w tym zagadnień antropogenezy, antroposocjogenezy, afektów, indywidualności ludzkiej. Dalej Wandyszew omawia zagadnienia świadomości, w tym problemy struktury i stanów świadomości, świadomości a sztucznej inteligencji.

Dość obszernie podjęta jest problematyka filozofii społecznej, stosunkowo rzadko obecna w podręcznikach filozofii w ogóle. Są tu omówione zagadnienia pojmowania historii i jej prawidłowości, zagadnienia kultury i cywilizacji, społeczeństwa industrialnego i koncepcja technokratycznego romantyzmu, teoria końca historii.

Prof. Wandyszew dużo miejsca poświęca historii filozofii Ukrainy, w tym filozofii Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, filozofii Skovorody, Jurkiewicza, a także filozofii języka oraz koncepcjom pozytywizmu ukraińskiego (Lesiewicz) i filozofii społecznej Iwana Franko.

Z rosyjskiej filozofii wybrane do analizy są filozoficzno-religijne poglądy słowianofilów, filozofia „zapadników” (Czadajew, Hercen, Stankiewicz), a także myśl filozoficzna rosyjskiego kosmizmu (Fiodorow, Ciołkowski, Wiernadski, Czyżewski). Nie zabrakło też prezentacji rosyjskiej filozofii religijnej (Sołowjow, Bierdiajew).

Wandyszew zajmuje się także filozofią zachodnioeuropejską XIX i XX wieku. Omawia filozofię egzystencjalną Kierkegaarda, Jaspersa, Sartre’a i A. Camusa. Z filozofii o zabarwieniu religijnym przedstawia myśl Teilharda de Chardin. Z innych tematów omawia psychologię analityczną Junga, filozofię okultyzmu i ezoteryki (w tym poglądy Gurdzięjewa oraz Uspieńskiego) oraz filozofię pragmatyzmu.

Ostatnia partia podręcznika poświęcona jest tematowi dość rzadko podejmowanemu w tego typu pracach, a mianowicie filozofii globalizmu, czynnikiem społeczno-ekonomicznym globalizacji, demograficznym czynnikiem rozwoju społeczeństwa globalnego oraz globalnej sytuacji ekologicznej.

Książkę uzupełnia obszerny wykaz rekomendowanej do dalszej lektury listy książek.

Podręcznik prof. Walentyna M. Wandyszewa jest dobrze napisany, jest przejrzysty w układzie materiału, zawiera oryginalne rysunki W. T. Murzy i na pewno stanowi wkład do dydaktyki ukraińskiej filozofii – oryginalnej, z wykorzystaniem całej rozbudowanej już narodowej aparatury filozoficznej.

*Stanisław Jedynak*

WERNER JAEGER, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007, ss. 298

Pierwszą refleksją, do jakiej skłania wydana ostatnio książka *Teologia wczesnych filozofów greckich*, jest namysł nad prężnością polskiego rynku wydawniczego. Oto bowiem równo sześćdziesiąt lat przyszło nam czekać na polskie wydanie jednego z głównych dzieł tak znamienitego autora jak Werner Jaeger. No, cóż – lepiej późno niż wcale. Ta opieszałość cieszy mnie jednak o tyle, że wskutek niej to również mojemu, młodemu filozoficznie pokoleniu, przypada w udziale możliwość przedstawienia książki Jaegera tym, którzy nie mieli jeszcze okazji z nią się zapoznać. Nie mogę z takiej możliwości nie skorzystać.

Dla zrozumienia charakteru niniejszej książki przydatne będzie porównanie jej, w ogólnym zarysie, do słynnej *Paidei*. Jak bowiem w tym ostatnim dziele szeroko rozumiana myśl grecka i jej rozwój ukazane zostały przez Jaegera z perspektywy wychowania jako czynnika kulturotwórczego, tak i w *Teologii...* rozważania podejmowane są z wyszczególnionego punktu widzenia, i, podobnie jak w *Paidei*, ów specyficzny punkt widzenia pozwala na nakreślenie spójnej i syntetycznej wizji greckiej filozofii, przy czym tym razem wizja ta nie wykracza poza sofistów. Rzeczona perspektywa to tytułowa teologia. Słowo to może wywoływać niejaką konfuzję<sup>1</sup>, toteż warto dokładniej przyjrzeć się sposobowi, w jaki jest ono przez Jaegera używane, albowiem zrozumienie owego sposobu jest kluczem do zrozumienia całej jego pracy.

W *Przedmowie* Juliusza Domańskiego czytamy, że „autor *Teologii wczesnych filozofów greckich* operuje filozoficznym pojęciem teologii naturalnej i nie bierze pod uwagę takiego rozumienia nazwy i pojęcia teologii, które by ją wywodziło z jakiegoś objawienia”<sup>2</sup>. Jak stwierdza Jaeger, „ideę *theologia naturalis* nasz świat przejął (...) ze św. Augustyna *Państwa Bożego*” (s. 25)<sup>3</sup>, toteż punkt wyjścia

<sup>1</sup> Od zwrócenia uwagi na tę kwestię oraz krótkiego i rzeczowego jej wyjaśnienia rozpoczyna swą *Przedmowę do wydania polskiego* Juliusz Domański. Patrz: W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, s. 7–9.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>3</sup> Odnośniki do recenzowanej książki podaję w nawiasach za W. Jaeger, op.cit.

stanowi dlań genetyczna analiza tego pojęcia u samego Augustyna i jego pod tym względem prekursora, Terencjusza Warrona (s. 27). Pozwala mu to stwierdzić, że już dla autora *Państwa Bożego* „grecka filozofia jest autentyczną teologią naturalną, ponieważ opiera się na racjonalnym wglądzie w naturę samej rzeczywistości” (s. 30). Następnie Jaeger przechodzi do pojęcia teologii w ogóle. Krótki rys historyczny, w którym autor *Paidei* sięga do sposobu używania słowa *θεολογία* i wyrazów mu pokrewnych przez Platona i Arystotelesa, służy poparciu tezy, że „teologia jest specyficznie grecką postawą umysłową i wiąże się z wielkim znaczeniem, jakie greccy myśliciele przypisują *logos*, ponieważ słowo *theologia* oznacza podejście do Boga lub bogów (*theoi*) za pomocą *logos*” (s. 31). Chwila namysłu pozwoli dostrzec, że te dwa określenia są w zasadzie równoważne<sup>4</sup>, co wyjaśnia fakt, że w toku dalszych analiz Jaegerowi nie jest już potrzebne rozróżnianie teologii naturalnej i teologii „po prostu”. W związku z tym wszędzie tam, gdzie używa on słowa „teologia”, ma po prostu na myśli racjonalne dociekanie istoty bóstwa.

W takiej perspektywie Jaeger będzie się starał pokazać, że „problem bóstwa zajmuje w spekulacjach wczesnych filozofów przyrody o wiele więcej miejsca, niż skłonni jesteśmy przyznać” (s. 35). Wysiłek autora *Teologii...* zostaje ukierunkowany na ukazanie, w jaki sposób dociekania dotyczące bóstwa funkcjonują ramię w ramię z myśleniem w swej istocie racjonalnym, w jaki sposób czerpią z niego inspirację i środki do realizacji swych zadań i jak same z kolei ożywiają je, zapewniając mu więź z tradycją i utrzymując tym samym ciągłość myśli. Dla Jaegera wszakże myślenie racjonalne nie oznacza tylko tych form podejścia do rzeczywistości, które – wiedzeni tradycją akademicką – skłonni jesteśmy określać mianem filozofii. Dlatego też swe badania rozpoczyna on w miejscu, gdzie ów *logos*, za pomocą którego umysł ludzki ma podejmować kwestię bogów<sup>5</sup>, po raz pierwszy dochodzi wyraźnie do głosu, tj. od Homera i Hezjoda, a i w dalszej części pracy wiele miejsca poświęca wątkom zwyczajowo uznawanym za mitologiczne, omawiając teogonie orfickie czy wierzenia na temat duszy i jej związek z pierwiastkiem boskim. Tym samym Jaeger, ukazując, że „historia teologii filozoficznej Greków jest historią ich racjonalnego podejścia do natury samej rzeczywistości w jej kolejnych fazach” (s. 21–22), daje asumpt do ponownego przemyślenia kwestii wzajemnego stosunku dyskursu mitologicznego i racjonalnego, które nader często skłonni jesteśmy przeciwstawiać sobie nawzajem jako

---

<sup>4</sup> Przyczyna owej równoważności tkwi w tym, iż według ówczesnych przekonań Greków bogowie nie byli transcendentni, nie istnieli ponad sferą natury, lecz należeli do doświadczanej rzeczywistości, toteż badanie tejsze nie może abstrahować od kwestii bóstwa i *vice versa*. Do tego nader ważnego zagadnienia będziemy jeszcze mieli okazję powrócić, albowiem i Jaeger poświęca mu sporo cennych uwag.

<sup>5</sup> Por. wyżej, s. 1 wraz z cytatem z Jaegera.



niemożliwe do pogodzenia przeciwieństwa. Jest to najciekawszy bodaj wątek, do przemyślenia którego prowokuje *Teologia...*, toteż na nim chciałbym tu przede wszystkim skupić swoją uwagę.

W przypadku Homera Jaeger ogranicza się w zasadzie do uwagi na temat podobieństwa słynnego ustępu *Iliady* o Okeanosie<sup>6</sup> do Talesowej nauki o wodzie (s. 38–40)<sup>7</sup>, toteż na wstępie przyjrzyjmy się uważniej wnikliwej analizie, jakiej poddaje on *Theogonię* Hezjoda. Otóż odnajdujemy tam „połączenie tradycyjnych przedstawień bogów z elementami subiektywnej czynności intelektualnej” (s. 40), zebranie znajdujących się w powszechnym obiegu podań wraz z próbą ich usystematyzowania i odnalezienia związków pomiędzy nimi w celu nadania im nowego wyjaśnienia i odkrycia prawdy o bogach. Ową czynność intelektualną określa Jaeger, za Arystotelesem, mianem σοφίεσθαι (ibidem). To σοφίεσθαι odbywa się wprawdzie jeszcze w formie mitycznej (μυθικῶς), niemniej jest ono czynnikiem łączącym Hezjoda z „prawdziwymi” filozofami (s. 39). Widać je, zdaniem Jaegera, w konsekwencji, z jaką Beota stosuje zasadę ujmowania mitycznych bogów i relacji pomiędzy nimi pod kątem genealogicznym, w łańcuchu następujących po sobie boskich pokoleń i „szeregu sukcesywnych aktów prokreacji” (s. 41). W tym szeregu „rodzenie się jest jedyną rzeczywistą formą stawania się” (s. 42). Jeżeli teraz będziemy pamiętali, że „bogowie greccy znajdują się w świecie, wywodzą się z Nieba i Ziemi, dwu największych i najwyższych części wszechświata, a spłodzeni są przez Erosa, który również należy do wnętrza świata” (s. 47), oraz że „myśl Hezjoda nigdy nie sięga poza Niebo i Ziemię, dwie podstawy świata widzialnego” (s. 43), to z łatwością podążymy za tokiem rozumowania Jaegera, który dostrzega u Hezjoda świadome wyprowadzanie z mitologii wniosków kosmologicznych (s. 44–45), zaś jego teogonię uważa za autentyczną kosmogonię zawierającą nawet shipostazowaną ideę prawa naturalnego (s. 47). To właśnie na tym gruncie dochodzi u Hezjoda do głosu racjonalne myślenie przyczynowe (s. 42), które niewątpliwie stoi za konsekwentnie przedstawionym przez poetę ciągiem kolejnych narodzin sięgającym aż do zrodzonego również Chaosu (s. 44). Stąd już tylko krok do filozofii, która owo narzędzie w postaci myślenia przyczynowego jeszcze udoskonali i zastosuje do kluczowego dla siebie zagadnienia – zagadnienia bytu i stawania się.

„Hezjodowy typ racjonalizmu [...] otworzył drogę nowej i bardziej radykalnej formie racjonalnego myślenia” (s. 50). Akcentując jego specyfikę i rolę

<sup>6</sup> Por. *Iliada*, XIV, 201 i 246.

<sup>7</sup> „Heroiczne legendy stanowiące treść poematów Homera zazwyczaj rzadko nastroczają okazji do doktrynalnych zastosowań” (s. 40). Rodzącemu się u Homera racjonalizmowi więcej miejsca poświęca Jaeger w *Paidei* w rozdziale *Homer jako wychowawca* (zob. W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 91–113).

w dalszych dziejach myśli, nie wolno zapominać, że wyłonił się on z określonego tła ludzkiej umysłowości, i że tylko na tym tle można właściwie ocenić jego oryginalność. Czy nam się to podoba, czy nie, filozofia wyrasta z mitologii, i dlatego dostrzeżenie organicznych związków pomiędzy nimi, a nie przeciwstawianie ich sobie i wyostrzanie różnic, jest koniecznym warunkiem należytego zrozumienia historii idei. Właśnie takie syntetyczne spojrzenie na tę kwestię prezentuje Werner Jaeger. Faktem jest, że tej dopiero co rozbudzonej, nowej świadomości intelektualnej nie wystarcza przekonanie, że „każda opowieść mityczna powszechnie przyjęta musi być prawdziwa” (s. 51), i że z tego powodu musi ona obracać inny punkt wyjścia niż analiza mitu. Tym nowym punktem wyjścia jest rzeczywistość dana w doświadczeniu zmysłowym, τὰ ὄντα – to, co istnieje (s. 50). Faktem jest też, że przedstawiciele tego nowego nurtu nazywani są φυσικοί – badaczami φύσις. Nie oznacza to wszakże, że wraz z jego nastaniem dociekania na temat bogów należy odesłać do lamusa. Grecka φύσις to bowiem nie przyroda w nowożytnym znaczeniu tego słowa, a takie właśnie konotacje każą wielu badaczom sądzić, że „przez ograniczenie się do faktów sprawdzalnych przez zmysły jońscy myśliciele jawiliby się jako ci, których stanowisko ontologiczne jest otwarcie stanowiskiem nieteologicznym” (s. 52). Dlatego też, rozprawiając się z podobnymi uprzedzeniami, Jaeger nie szczędzi miejsca na analizę tego terminu i wyjaśnienie znaczenia, w jakim funkcjonował on w okresie archaicznym. Niemiecki filolog dowodzi, że φύσις oznacza „po prostu tyle, co akt φῦναι – proces rozwoju i powstawania” (s. 52), „pochodzenie i rozwój rzeczy, które znajdujemy wokół nas...” (s. 53) oraz „źródło ich powstania – to, z czego się rozwinęły [...] – innymi słowy, rzeczywistość leżącą u podstaw rzeczy naszego doświadczenia” (ibidem). Widzimy zatem, że φύσις to słowo, w którym precyzują się intuicje dotyczące doświadczanego świata τὰ ὄντα – to, co istnieje ujmowane jest w dociekaniach φυσικοί pod kątem jego powstawania, rozwoju i pochodzenia<sup>8</sup>. Φύσις to dla Greków całość wszechrzeczy, „nie ma niczego, co nie byłoby naturą [...], ludzie, bóstwo i świat tworzą uniwersum zjednoczone, homogeniczne, jednoplanowe, są częściami czy też aspektami jednej i tej samej *physis*”<sup>9</sup>. W momencie narodzin filozofii spuścizna mitologiczna funkcjonuje w niej wraz z myśleniem teoretycznym i przyczynowym, które stopniowo przenika ją i wciąga w obszar dostępny zmysłowemu postrzeganiu<sup>10</sup>. Dlatego też w poglądach Jończyków „spotykamy

<sup>8</sup> „W greckim pojęciu *physis* tworzą jeszcze niepodzielną całość zarówno pytanie o początek wszechrzeczy, które każe wyjść poza zakres spraw danych nam w doświadczeniu zmysłowym, jak i próba ogarnięcia tego wszystkiego, co z tego prąźródła powstało i obecnie istnieje (*ta onta*), za pomocą zbierania konkretnych danych doświadczenia” (W. Jaeger, *Paideia...*, s. 233).

<sup>9</sup> J. P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Gdańsk 1996, s. 122 i n.

<sup>10</sup> Por. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 234.

jeszcze w pełni rozkwitu twórczą siłę mitycznej fantazji”<sup>11</sup>. Racjonalizacja filozoficznego poglądu na świat nie osiąga swego punktu szczytowego od razu, lecz następuje stopniowo<sup>12</sup>. Podobnie i mitologia – która jest właściwym źródłem greckiej kultury duchowej – nie staje się nagle nikomu niepotrzebnym przeżytkiem, lecz wciąż stanowi nieprzebrany skarbiec inspiracji dla przyszłych pokoleń, a zaszczerpiony przez nią na trwałe w umysłowość grecką politeizm może być teraz wsparty przez domagający się swych praw *logos*. Dla uznawanego za pierwszego filozofa Talesa „wszystko jest pełne bogów”. „Stwierdzenie to nie bardziej może odnosić się do tamtych bogów, którymi obdarzona wyobraźnią wiara Greków zaludniała góry i strumienie [...], niż do mieszkańców Nieba i Olimpu, o których czytamy u Homera. Bogowie Talesa nie przebywają w odosobnieniu, w jakimś wydzielonym i niedostępnym regionie, lecz wszystko – to znaczy cały znany świat wokół nas, który nasz rozum tak trzeźwo przyjmuje – jest pełne bogów i skutków ich mocy” (s. 55). Nowa spekulacja, która swą dziedziną czyni świat zmysłowego doświadczenia, nie zrywa z zagadnieniem bóstwa, albowiem sama φύσις stanowi bogate źródło jego poznania (s. 55–56). Toteż Jaeger, zapraszając czytelnika do odbycia wraz z nim wędrówki po labiryncie greckiej myśli, może powtórzyć za Heraklitem: „Wejździe. Również tu są bogowie” (s. 56).

Niebywałą przyjemnością stanowi możliwość obserwowania podczas tej wędrówki czegoś w rodzaju wewnętrznego rozdarcia Jaegera, napięcia badacza, który zdaje sobie sprawę, że dalszy rozwój myśli w kierunku jej bardziej dojrzałych faz wymaga porzucenia dotychczasowego dyskursu, a zarazem potrzebuje go, albowiem dyskurs ten stanowi, póki co, jej jedyne zaplecze intelektualne. Wywód obecny w *Teologii...*, w tej mierze, w jakiej ma dać tej sytuacji wierne świadectwo, w znamienity sposób przejmuje jej dwuznaczny charakter. Jaeger myśli autentycznie po grecku. Widać to doskonale w stanowczości, z jaką przeciwstawia μῦθοι „prawdziwej wiedzy o świecie”, stwierdzając jednocześnie w próbach osiągnięcia tejże wiedzy ich ciągłą obecność. Posłuchajmy jego własnych słów. Milezyjczycy – powiada Jaeger – „musieli mieć poczucie, że autentyczna wiedza o świecie nie pozwala na jakiegokolwiek wtargnięcie μῦθοι” (s. 51), przy czym już dla nich „słowo μῦθοι [...] musiało niewątpliwie przyjmować to negatywne znaczenie, które stać się miało niemal powszechne już w czasach Tukidydesa” (ibidem), znaczenie „czegoś bajecznego i nie uwiarygodnionego, w przeciwieństwie do wszelkiej sprawdzalnej prawdy lub rzeczywistości” (ibidem). Niemniej nawet dla „intelektualnego rewolucjonisty” Ksenofanesa, który dostrzegał, że nowy światopogląd jest „nie do pogodzenia z poglądami tradycyjnymi” (s. 90), u któ-

<sup>11</sup> Ibidem, s 229.

<sup>12</sup> Ibidem.

rego „utajony antagonizm między myśleniem filozoficznym a dawnym światem mitu [...] wybuchnął otwartym konfliktem” (ibidem), i który „uczynił świat mitu centralnym punktem swego sprzeciwu” (ibidem), to poezja, czyli nic innego jak mit<sup>13</sup>, stanowi oręż w jego walce ze światem dawnych wierzeń i prawdziwą formę jego wypowiedzi, co z kolei wskazuje na styl i sposób myślenia Ksenofanesa. Pomimo zatem, iż tego pokroju krytyczna osobowość chciała odzębnić się prostego antropomorfizmu i – przygotowana do tego przez Anaksymandrowe przecucie jednej ἀρχή – uznać istnienie jednej potężnej siły kierującej światem, to ta potężna siła to dla niej „jeden bóg, p o ś r ó d b o g ó w i ludzi największy”<sup>14</sup>. Wyraźnie dochodzi tutaj do głosu myślenie w kategoriach pluralistycznych i nie ma w tym nic dziwnego, albowiem „jedno jest dla Ksenofanesa pewne: umysł ludzki jest formą niewystarczającą do objęcia tej nieskończonej, wszechwładnej jedności, którą filozofowie uznali za zasadę wszechrzeczy” (s. 92). „Głęboko zakorzeniony pluralizm religii greckiej”, obecny w procesie deifikacji sił przyrody, spotykamy u współczesnych Ksenofanesowi myślicieli teogonicznych w rodzaju Ferykydesa (s. 132). Również w okresie późniejszym, po którym można by oczekiwać wyraźniejszego odcięcia się od świata mitu, obecne są typowo mitologiczne elementy. I tak u Parmenidesa dziedzictwem mitologii jest nie tylko przekonanie o boskim charakterze jednego, niezmiennego, wiecznego bytu (por. s. 169–171), lecz również poetycka forma wypowiedzi, której treść jest objawieniem udzielonym Eleacie przez boginię na drodze autentycznego przeżycia religijnego<sup>15</sup>. U Empedoklesa z kolei bardzo wyraźnie dochodzi do głosu gra jedności i wielości: cztery pierwiastki przedstawione przez niego jako bogowie (por. s. 211–212) na przemian łączą się i rozdzielają, podlegając cyklicznie siłom Miłości (Φιλία) i Nienawiści (Νῆικος), które „są bogami tej samej rangi co cztery materialne zasady” (s. 213), wskutek czego świat nieustannie oscyluje pomiędzy

<sup>13</sup> Na s. 206 omawianej książki Jaeger tak mówi o dwóch postaciach myśli u Empedoklesa: „Jedyną rzeczą wspólną dla nich jest to, że obie są rzeczywistością p o e t y c k ą i obie przejmują formę poezji, co dla Greków znaczy tyle, że przejawiają się w formie m i t u” [podkreślenie – P. K.].

<sup>14</sup> Ksenofanes B 23 (przekład Jacka Langa w G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa – Poznań 1999, s. 174) [podkreślenie – P. K.]. Warto pamiętać, że również u wspomnianego Anaksymandra napotykamy koncepcję niezliczonych światów, które Milezyjczyk uważał za bogów (por. s. 75). W tej mierze jego nauki „nie są tak ostro przeciwstawione greckiemu politeizmowi” (ibidem).

<sup>15</sup> Por. s. 154–158. Jaeger stanowczo sprzeciwia się tym, którzy Parmenidesowe προοίμιον traktowali „jako sprawę czysto artystycznego formalizmu pozbawioną wszelkiego znaczenia dla tego abstrakcyjnego myśliciela” (s. 155), i podkreśla „jego doniosłość dla zrozumienia treści filozoficznej” (ibidem). „Żaden badacz tej nadnaturalnej uwertury nigdy nie przypuści, że we fragmencie tym filozofowi chodzi jedynie o dostarczenie efektownej oprawy scenicznej. Jego tajemnicza wizja w królestwie światła jest autentycznym doświadczeniem religijnym” (s. 157).

jednością a wielością. Jak by tego było mało, o Miłości zdarza mu się mówić językiem mitologii, albowiem nazywa ją również Afrodytą (s. 213).

Z rozważań Jaegera, które starałem się tu pokrótce przedstawić, wynika przede wszystkim, iż teologia mogła zająć ważne i trwałe miejsce w refleksji Greków dokładnie w takiej mierze, w jakiej – nie tylko przed narodzinami samej teologii, ale i po nich – refleksja ta była kształtowana przez mitologię z jej przekonaniem o istnieniu bogów jako najwyższych mocy kierujących światem i ludzkim życiem. Można by rzec, że wraz z narodzinami myślenia racjonalnego Grecy odmówili bezpośredniego zaufania mitom, ale nie *mitologii*, w której przecież jest zawarty *logos*. Jeżeli zatem pamiętać, że to bogowie stanowili centralny aspekt mitologii, to zniknie również pokusa przeciwstawiania jej teologii. W gruncie rzeczy, ta druga jest nawet nie tyle dziedziczką, co bliźniaczą siostrą pierwszej, i jeśli w powyższych wywodach sugerowałem *implicite* bliskoźnaczność tych dwóch terminów, to szedłem w tym jedynie za samym Jaegerem, u którego, z wyłuszczonej wyżej względów, granice między nimi również zdają się rozmywać, a nawet zacierać. I tak np., omawiając Hezjodowe uzasadnienie obecności pracy i trudu w ludzkim życiu, Jaeger stwierdza, że „gdy Hezjod ucieka się do opowiadania dawnych mitów, ma na uwadze rzeczywiste zagadnienia, na które może – jak czuje – przy pomocy obecnie posiadanych narzędzi odpowiedzieć” (s. 42), co w tym konkretnym przypadku oznacza, że stara się on „rozwiązać problem filozoficzny w kategoriach tradycyjnych mitów” (*ibidem*). W tej mierze myśl Beoty to „teologia w sensie bardzo realnym, ponieważ dostarcza mitycznego wyjaśnienia pewnych faktów moralnych i społecznych” (*ibidem*, podkreślenie – P.K.). Również u późniejszych myślicieli, rozpatrywanych tu przecież z punktu widzenia teologii, „racjonalne opracowanie rzeczywistości” rozpoczęte „jeszcze w mitycznym świecie Homera i Hezjoda [...] nadal stanowi zarodek wydajnej mocy mitotwórczej w zasadniczo racjonalnym tłumaczeniu przyrody” (s. 206–207). Jeżeli filozofia słusznie może rościć sobie pretensję, by uchodzić za teologię, to jest tak tylko dzięki temu, że ta pierwsza nie odcięła się od mitologii oraz temu, że ta teologia była już w mitologii obecna. W tej swoistej dwuznaczności dyskursu Jaegera nie ma żadnej sprzeczności czy niekonsekwencji – wizja, jaką on nam prezentuje to po prostu efekt dociekań człowieka, który „chce widzieć teologię Greków niejako ich własnymi oczyma”<sup>16</sup> i dlatego nie może uznać skrupulatnych klasyfikacji dziedzin myśli i ustalonych dystynkcji pojęciowych, te bowiem nie są organiczną własnością badanej przezeń epoki, lecz są zawsze dziełem późniejszej historii. Niemniej musi on posługiwać się nimi, albowiem stanowią one jedyny dostępny nam język naukowy.

<sup>16</sup> J. Domański, *op.cit.*, s. 9.

Zaprezentowane w *Teologii...* stanowisko jest, jak pisze sam autor, wynikiem sprzeciwu wobec nazbyt skrajnych odczytań wczesnych filozofów przez pozytywistów z jednej i ich przeciwników z drugiej strony<sup>17</sup>. Może to wywołać wrażenie, że polskie wydanie książki Jaegera jest niczym więcej jak wyważaniem drzwi otwartych dawno temu na oścież przez jej angielski oryginał. Jest to wszakże, moim zdaniem, wrażenie mylne. Uważam bowiem, iż we współczesnej refleksji nad myślą grecką wciąż – mniej lub bardziej świadomie i radykalnie – mamy tendencję do rugowania z filozofii wszystkiego, co może kojarzyć się z mitologią. Jeżeli nawet nie mam racji, to z pewnością nie od rzeczy będzie chwila zastanowienia nad tą kwestią, do którego to zastanowienia prowokuje *Teologia...* W tej mierze, w jakiej to robi, wciąż nie jest ona niewczesna.

Patryk Krajewski

---

<sup>17</sup> Por. s. 21, gdzie Jaeger pisze: „Skupiłem się na jednym szczególnym aspekcie [...] który został niesłusznie zlekceważony lub pomniejszony przez uczonych szkoły pozytywistycznej z tego powodu, że wczesną grecką filozofię przyrody wyobrażali sobie oni na własne podobieństwo. W reakcji na ten jednostronny obraz przeciwnicy tej szkoły przedstawiali całą grecką myśl kosmologiczną jako rezultat mistycyzmu i orfizmu, czegoś zupełnie irracjonalnego. Jeśli uchylimy te ekstrema, okaże się, że nowe i rewolucjonizujące idee, jakie ci wczesni greccy myśliciele rozwijali odnośnie do natury wszechświata, miały bezpośredni wpływ na ich pojęcie tego, co – w nowym znaczeniu – nazwali „Bogiem: lub bóstwem”.

## Polemika

Wiesław Walentukiewicz

### Odpowiedź na uwagi Mieszka Tałasiewicza<sup>1</sup>

Skupię się jedynie na wyostreniu różnic między moim poglądem na definicje deiktyczne zdań a poglądem Tałasiewicza. Pominiemy spór o powszechniki.

#### 1. Nie ma czegoś takiego, jak definicje deiktyczne zdań

Pisząc artykuł o definicjach deiktycznych zdań, skupiłem całą energię (być może zbyt małą), aby uzasadnić, że takie definicje mają miejsce. Chciałem ze szczerą chęcią dowieść, iż jest to możliwe. Niestety, badania empiryczne nie potwierdzają takich praktyk w nabywaniu języka przez dzieci (rodzice po prostu nie definiują zdań). Ponadto nie udało mi się zredukować definicji zdań do najprostszej postaci „To jest N”.

Głównie więc z tych dwóch powodów twierdzę, iż nie ma czegoś takiego, jak definicje ostensywne zdań. Nie wykluczam jednak, że jest to możliwe – przecież nie znam wszystkich danych empirycznych dotyczących nauki języka oraz nie jest wykluczone, że nieumiejętnie dokonałem redukcji schematu definicji deiktycznej zdań Tałasiewicza do postaci najprostszej. Cała moja praca była skierowana, aby wzmocnić koncepcję autora *Filozofii składni*. Nie badałem nawet poprawności schematu definicji deiktycznej Tałasiewicza, bowiem uznałem, iż najpierw należy ustalić, czy są możliwe definicje ostensywne zdań. Skoro jednak nie są możliwe, nie ma sensu ich opisywać. Nawiasem mówiąc, schemat definicji deiktycznych zdań Tałasiewicza jest wadliwy. O niektórych wadach pisze sam autor, o innych nie – szczególnie uderza brak przykładów

<sup>1</sup> M. Tałasiewicz, *Kilka komentarzy do uwag Wiesława Walentukiewicza*, „Ruch Filozoficzny” 2007, nr 4.

negatywnych. Ale po co dyskutować o schemacie takiej definicji, skoro ona nie funkcjonuje.

Jeśli chodzi o problem reprezentacji umysłowej; bez wątplenia dziecko buduje umysłowe reprezentacje stanów rzeczy – są na to dowody w literaturze. Problem jest jednak taki: rodzice nie stosują wówczas definicji deiktycznych zdań. Rodzice, jeśli już definiują, to definiują nazwy rzeczy, cech, a potem i relacji. Zdarzyć się może tak, że rodzice wypowiadają zdania w pewnych sytuacjach, lecz ich zamiarem nie jest definiowanie zdań. Pomiędzy definiowanym ostensywnie elementem języka a stanem rzeczy musi być zgodność. Nawet gdyby dziecko zbudowało umysłową reprezentację stanu rzeczy i rodzice używaliby zdań, to dziecko musiałoby umieć wiązać to całe zdanie z odpowiednim stanem rzeczy. Dzieci na początku nabywania języka używają jedynie nazw. Stąd, kiedy Tałasiewicz pisze, iż uważam, że stany rzeczy są pochodne, a rzeczy, własności i relacje są pierwotne, to jest to prawda w tym sensie, że nazwy dla nich są wprowadzane najwcześniej. Natomiast nie zgadzam się, że stany rzeczy są pochodne w tym sensie, iż dziecko najpierw buduje umysłowe reprezentacje rzeczy, własności i relacji, a potem dopiero umysłowe reprezentacje stanów rzeczy. Uważam, iż w tym samym czasie buduje i te i te umysłowe reprezentacje. Na to są dowody w literaturze i nie zamierzam się o nie spierać.

Poza tym, jak miałyby wyglądać definicja zdań w oparciu o relację *nieodróżnialności*? Przyjmijmy, że Jan głaszcze Filemona i spróbujmy podać dla tego stanu rzeczy stan rzeczy z nim nieodróżnialny. Czy jeśli zmienimy Jana na Ulę albo Filemona na Onufrego, to czy te stany rzeczy są odróżnialne? Są odróżnialne. Wobec tego nie możemy zmieniać rzeczy. Czy możemy zmieniać relację. Nie do końca. Jeśli Jan będzie klepał Filemona, wówczas ten stan rzeczy jest odróżnialny od wyjściowego stanu rzeczy (chyba, że przyjmiemy, iż w percepcji dane są tylko rzeczy, lecz wówczas są inne trudności, o których piszę niżej). Pozostaje tylko relacja *głaskania*. Inaczej mówiąc, stanami rzeczy nieodróżnialnymi od *Jan głaszcze Filemona* byłyby stany rzeczy, w których musiałyby występować te same rzeczy: *Jan* i *Filemon*, a różnica dotyczyłaby sposobów głaskania. Czy o taki zakres denotacji stanu rzeczy chodzi Tałasiewiczowi?

## 2. Naszego sporu nie należy redukować do sporu o powszechniki

Tałasiewicz twierdzi, iż nie jesteśmy w stanie zobaczyć poszczególnych odcieni pewnej barwy, np. nie jesteśmy w stanie zobaczyć czerwieni. Nie jesteśmy też w stanie zobaczyć, że Jan jest wyższy od Jasia, np. przystawiając plecami Jana i Jasia. Spór nasz nie jest bezpośrednio sporem o powszechniki,



lecz sporem o to, co jest dane w percepcji. Pośrednio odpowiedź na to pytanie wpływa na rozstrzygnięcia w sporze o powszechniki. Pozostawmy jednak powszechniki na boku (jest to problem ontologiczny), ustalmy to, co spostrzegamy (problem teoriopoznawczy). Podkreślam, iż podział przedmiotów na konkrety i abstrakty nie pokrywa się z podziałem przedmiotów na dane w percepcji i te, które nie są dane w ten sposób. Wielu artystów zakwestionowałoby takie pokrywanie się (zob. ponadto Walentukiewicz, *Definicja deiktyczna nazw abstraktów*, w druku).

### 3. Uwagi o aspekcie percepcyjnym definicji deiktycznych zdań

Odniesienie definiowanego ostensywnie elementu języka musi być dane w percepcji. Jest to nieodzowny składnik takich definicji. Jednym z elementów stanów rzeczy są relacje. Pytania są takie: skoro relacje nie są dane w percepcji (zdaniem Tałasiewicza), to jak może być dany w percepcji stan rzeczy?; jeśli w percepcji są dane stany rzeczy, a proste stany rzeczy są układem złożonym z pary uporządkowanej i pewnej relacji, to jak spostrzegamy stan rzeczy, skoro nie dostrzegamy relacji? Czy można spostrzegać w pełni złożoność, jeśli nie spostrzega się elementu złożoności? Tałasiewicz może odpowiedzieć w ten sposób: dane w percepcji są jedynie rzeczy – dwa elementy stanu rzeczy. Skoro tak, to jak na drodze percepcji odróżnić takie stany rzeczy: *Jan głaszcze Filemona* od *Jan bawi się z Filemonem*. W obu przypadkach dane są tylko rzeczy: *Jan* i *Filemon*. Jeśli w percepcji dane są tylko rzeczy, to jaka będzie percepcyjna różnica między stanami rzeczy, których elementami są te same rzeczy? Dalej, czym różni się spostrzeganie dwóch rzeczy od stanu rzeczy złożonego z tych rzeczy? Skąd odbiorca definicji ma wiedzieć, iż pokazywane są rzeczy, a nie stan rzeczy. Rzeczy i stan rzecz są konkretami i występują na tym samym etapie nauki języka. Problemy wynikające ze stanowiska Tałasiewicza są jeszcze dalej idące: czy Tałasiewicz twierdzi, iż spostrzegamy rzeczy i nie spostrzegamy własności rzeczy? Jeśli nie spostrzegamy własności rzeczy, to co spostrzegamy w rzeczy – rzecz samą w sobie?

Uważam, a to jest zgodne ze zdrowym rozsądkiem – jak myślę, że widzimy niektóre własności, np. odcienie barw i widzimy niektóre relacje. Widzimy konkretny odcień *czerwieni*, lecz nie *czerwoność* (wspólną własność przedmiotów czerwonych). Widzimy, że ktoś *jest wyższy od* kogoś innego, lecz nie widzimy *bycia wyższym*.

#### 4. Przyznaję się do zbyt daleko idącej interpretacji

Błędnie uznałem, że u Tałasiewicza definicja przez abstrakcję, kiedy pokazywane są stany rzeczy, jest definicją deiktyczną zdania, a nie relacji. Wydawało mi się, iż Tałasiewicz nawiązuje tutaj do innego autora, który proponował definicje deiktyczne w postaci definicji przez abstrakcję.

#### 5. Podsumowanie

Nie twierdzę, że definicje deiktyczne zdań pojawiają się po definicjach ostensywnych nazw. Uważam, iż nie ma czegoś takiego, jak definicje deiktyczne zdań. Najpierw starałem się odnaleźć ślady stosowania definicji deiktycznych w życiu codziennym. Niestety mimo szczerych chęci badania empiryczne, głównie psychologów, nie potwierdziły tych przypuszczeń. Potem starałem się ustalić, czy definicje ostensywne zdań są w ogólnie możliwe pod względem proceduralnym. Każda definicja wymaga zachowania pewnej procedury, także definicja deiktyczna. Nie jesteśmy jednak w stanie zachować właściwej procedury wprowadzając zdania za pomocą tych definicji. Efekt moich wywodów jest taki, iż nie ma definicji deiktycznych zdań. Definicje te nie są stosowane podczas nabywania przez dziecko języka i nie jest możliwe zachowanie właściwej dla definicji deiktycznej procedury, kiedy wprowadzane byłyby w ten sposób zdania.

Z całą mocą jednak pragnę podkreślić, iż nie kwestionuję poważnej próby badawczej Tałasiewicza. Praca ma bardzo dużo walorów pozytywnych – chociażby imponujący jest zakres badanej problematyki. Nie kwestionuję też, że zdania są objaśniane, w tym i struktura zdań, w oparciu o percepcję. Uważam jednak, iż związanie zdań ze stanami rzeczy za pomocą definicji deiktycznych jest próbą nie najlepszą.

#### Bibliografia:

- Tałasiewicz M., *Filozofia składni*, Warszawa 2006.
- Tałasiewicz M., *Kilka komentarzy do uwag Wiesława Walentukiewicza*, „Ruch Filozoficzny” 2007, nr 4.
- Walentukiewicz W., *Definicja deiktyczna nazw abstraktów*, „Studia Semiotyczne” [w druku].

## Wiadomości bieżące

### WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

#### Publikacje jednostkowe

**Jacek Wojtysiak: Filozofia i życie** (Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2007). Książka jest podręcznikiem filozofii. Obejmuje problemy niemal wszystkich dziedzin filozofii. Problemy te ilustruje przykładami z życia, nauki i sztuki. Autor jest pracownikiem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

**Zygmunt Bauman: Szanse etyki w zglobalizowanym świecie** (Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2007). Jest to zbiór wykładów opracowanych dla Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu. Autor rozpatruje wyzwania globalizacji, która często traktowana jest jako proces negatywny. Wskazuje możliwość pozytywnej globalizacji obejmującej kontrolę społeczną, przyrodonoznawstwo, sądownictwo, a przede wszystkim zasady etyczne.

**Leszek Kołakowski, Zbigniew Mentzel: Wywiad rzeka z Leszkiem Kołakowskim** (Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2007). Leszek Kołakowski unika zwykle odpowiedzi na pytania dotyczące jego własnej biografii. W tym przypadku w rozmowie ze Zbigniewem Mentzlem odstąpił od tej zasady. Książka ukazuje koleje losu i drogi kształtowania się poglądów Kołakowskiego.

**Piotr Sztompka: Zaufanie** (Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2007). Autor jest profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego. W tej książce wskazuje na potrzebę odróżnienia osobistego od społecznego wymiaru zaufania. Podkreśla, że zaufanie jest niezbędnym czyn-

nikiem demokracji, poczucia bezpieczeństwa, przewidywalności życia, natomiast kryzys zaufania pociąga za sobą rozpowszechnienie się cynizmu i podejrzliwości.

**Adrian Gleń: Bycie – słowo – człowiek. Inspiracje heideggerowskie w literaturze** (Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, ss. 166). Autor jest adiunktem Uniwersytetu Opolskiego. Jak informuje w „Nocie edytorskiej”, poszczególne podrozdziały tej książki były już ogłoszone poprzednio, lecz zostały rozszerzone i poprawione. Książka składa się z „Wprowadzenia” oraz trzech rozdziałów: 1. Czytanie Heideggerem? O Heideggerowskiej lekturze dzieła poetyckiego, 2. Bycie i słowo. Rzecz o zamilknięciu i językach Całości (Karpowicz, Białoszewski, Miłosz), 3. W świecie czy wobec świata? Kilka wersji problemu usytuowania człowieka względem rzeczywistości (hermeneutyczne interpretacje).

**Zenon Waldemar Dudek: Jungowska psychologia marzeń sennych** (Eneteia, Warszawa 2007, ss. 353). Karol Gustaw Jung był myślicielem, psychologiem, antropologiem, twórcą „psychologii analitycznej”, profesorem w Zurychu. Książka ta zaś jest zmienionym wydaniem pierwszego polskiego opracowania (z 1997 r.) Jungowskiej interpretacji snów. Autor uwzględni teorię psychologii głębi i psychologii postjungowskiej (Freud, Fromm, Min-dell, Hillman).

**Shaun Gallagher, Dan Zahavi: The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science** (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 248, cena GBP 16,99, broszura).

Autorzy wprowadzają w zagadnienia fenomenologicznego ujęcia umysłu. Starają się odpowiedzieć na pytanie, czym jest fenomenologia, jej stosunek do świadomości, spostrzeżeń i działań. Omawiają m.in. pojęcie intencjonalności, personalnej tożsamości, poznania cudzych umysłów. Objaśniają, czym zajmuje się nauka kognitywna.

**Raya Jones: Jung. Psychology. Postmodernity** (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 152, cena GBP 18,99, broszura). Książka porównuje poglądy Junga i postmodernistów. Rozważa jak osobiste rozumienie przejawia się w ludzkiej aktywności. Krytycznie zestawia opisy Junga dotyczące struktury psychiki i pojęcie energii psychicznej dla którego nie ma odpowiednika w psychologii postmodernistycznej.

**Tim Lewens (ed.): Risk. Philosophical Perspectives** (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 240, cena GBP 17,99, broszura). Autorzy tego zbioru artykułów odpowiadają na pytania: Jak można określić akceptowalny poziom ryzyka? Czy mają to ustalić eksperci? Jak zabezpieczyć inne dobra, takie jak wolność? Rozważają także rozmaite filozoficzne implikacje ryzyka.

**Susan Sauvé Meyer: Ancient Ethics** (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 192, cena GBP 12,99, broszura) Książka obejmuje teorie etyczne wszystkich głównych filozofów i szkół filozoficznych od Sokratesa, Platona i Arystotelesa po stoików, sceptyków, epikurejczyków i pirronistów. Autorka wykłada na Uniwersytecie w Pensylwanii.

**Cheryl Misak (ed.): New Pragmatists** (Oxford Univ. Press, Clarendon Press, Oxford 2007, ss. 208, cena GBP 25, w oprawie). Pragmatyka przyjmuje, że nasze filozoficzne pojęcia muszą być związane z praktyką. Autorzy tego zbioru – J. Stout, I. Hacking, A. Fine, H. Price, D. Macarthur, D. Bakhurst, T. Pinkard, D. Macbeth oraz Ch. Misak – poddają badaniu i rozwijają poglądy klasycznych pragmatystów – C. S. Peirce'a, W. Jamesa i J. Deweya – i dochodzą do wniosku, że pragmatyzm jest nadal silnym prądem filozoficznym.

**Miranda Fricker: Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing** (Oxford Univ. Press, Clarendon Press, Oxford 2007, ss. 208, cena GBP 27,50, w oprawie). Autorka penetruje terytorium między etyką a epistemo-

logią i w rezultacie wnioskuje, że istnieje szczególny rodzaj poznawczej niesprawiedliwości. Wyróżnia dwie odmiany tej niesprawiedliwości opartej na uprzedzeniach i wskazuje dwie korygujące etyczne cnoty. Charakterystyka rozpatrywanych zjawisk rzuca światło na wiele problemów, takich jak moc społeczna, uprzedzenia, cnota, pochodzenie poznania.

**Jonardon Ganeri: The Concealed Art of the Soul. Theorie of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology** (Oxford Univ. Press, Clarendon Press, Oxford 2007, ss. 272, cena GBP 40, w oprawie). Autor prezentuje odmienne ujęcia natury jaźni występujące w różnych szkołach klsycznej filozofii hinduskiej. Według myślicieli hinduskich traktat filozoficzny o jaźni nie powinien odkrywać prawdy o naturze ludzkiej duszy, tylko zaangażować czytelnika w proces badania i kontemplacji, co umożliwi ewentualną samotransformację. Autor omawia szczegółowo Upaniszady, rozważania Buddy i epikę Mahbharata.

**Sydney Shoemaker: Physical Realization** (Oxford Univ. Press, Clarendon Press, Oxford 2007, ss. 160, cena GBP 18,99, w oprawie). Czy fizykalizm może być prawdziwy? Czy mogą wszystkie fakty o świecie, łącznie z faktami dotyczącymi stanów mentalnych, tworzyć postawę wyodrębnienia cech fizycznych? Autor stara się odpowiedzieć na te pytania, wskazując jak wszystkie cechy osoby mogą się „urzeczywistniać” w fizycznych cechach tej osoby i jak własności makroskopowe przedmiotów mogą być sprowadzone do stanów mikroskopowych.

**Huw Price, Richard Corry (eds.): Causation, Physics, and the Constitution of Reality. Russell's Republic Revisited** (Oxford Univ. Press, Clarendon Press, Oxford 2007, ss. 416, cena GBP 18,99, broszura). Różnica pomiędzy przyczyną a skutkiem wydaje się potocznie jasna i istotna, ale znika ze współczesnej fizyki. Prawie, przed stu laty Bertrand Russell nazwał prawo przyczynowości „reliktem poprzedniego wieku”. W tym zbiorze trzynastu autorów omawia Russellowską konkluzję. Oto nazwiska tych autorów: H. Price, R. Curry, J. D. Norton, Ch. Hitchcock, J. Woodward, A. Elga, A. Ahmed, A. Eagle, O. Menzies, H. Beebe, B. Loewer, D. Kutach, M. Frisch.

**Alexander Bird: Nature's Metaphysics. Laws and Properties** (Oxford Univ. Press, Clarendon Press, Oxford 2007, ss. 240, cena GBP 27,50, w oprawie). Autor twierdzi, że za-

dowalająca filozofia nauki wymaga metafizyki opartej na zrozumieniu, że naturalne cechy są w istocie dyspozycjonalne. Toteż rozwija w tej książce dyspozycjonalną teorię praw natury, broniąc twierdzenia, że prawa są metafizycznie konieczne. Autor wykłada na Uniwersytecie w Bristolu.

**James Ladyman, Don Ross, David Spurrett, John Collier: Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized** (Oxford Univ. Press, Clarendon Press, Oxford 2007, ss. 352, cena GBP 45, w oprawie). Autorzy tej książki dają wyraz przekonaniu, że metafizyka może się przyczynić do obiektywnego poznania, jeżeli będzie oparta na współczesnej nauce, a nie na apriorycznych intuicjach filozofów. Metafizyka musi porzucić obraz świata jako złożony z osobnych, indywidualnych przedmiotów oraz paradygmat oddziaływań przyczynowych tych przedmiotów.

**Amie L. Thomasson: Ordinary Objects** (Oxford Univ. Press, New York 2007, ss. 288, cena GBP 32.99, w oprawie). Książka wskazuje, jak rozwinąć zdroworozsądkową ontologię i broni jej przed rozmaitymi zarzutami współczesnych filozofów. Stara się wykazać, że pozornie odmienne argumenty eliminujące opierają się na niewielu wspólnych założeniach, a kwestionowanie tych założeń daje podstawę do oceny właściwych metod i ograniczeń metafizyki.

**David D. Laitin; Notions, States, and Violence** (Oxford Univ. Press, Oxford 2007, ss. 168, cena GBP 14.99, w oprawie). Autor jest wykładowcą w Stanford University. W tej książce prezentuje stanowcze wyniki swych badań źródeł i konsekwencji racjonalizmu.

**Raimo Tuomela: The Philosophy of Sociality. The Shared Point of View** (Oxford Univ. Press, New York 2007, ss. 352, cena GBP 45, w oprawie). Pojęcia oparte na zbiorowej intencjonalności są niezbędne dla zrozumienia i wyjaśnienia zjawisk społecznych. Autor – wykładowca na Uniwersytecie w Helsinkach – systematycznie zbadał grupy społeczne, zaangażowanie członków grupy w sferze intencji, działań, przekonań. W książce tej znajdują się rozdziały o współpracy, instytucjach społecznych, ewolucji kulturalnej i grupowej odpowiedzialności.

**J. C. Beall (ed.): The Revenge of the Liar. New Essays on the Paradox** (Oxford Univ. Press, Oxford 2007, ss. 320, cena GBP 18.99,

broszura). Książka zawiera czternaście nowych esejów badających naturę paradoksu kłamcy oraz obszerny wstęp wydawcy.

**Mary Leng, Alexander Paseau, Michael Potter (eds): Mathematical Knowledge** (Oxford Univ. Press, Oxford 2007, ss. 236, cena GBP 30, w oprawie). Istota poznania matematycznego stała się ważnym przedmiotem debaty w najnowszej filozofii. Czy jest to poznanie naukowe, czy sui generis? Czy matematyczne pojęcia są wrodzone, czy nabyte? Pytania te obok innych rozważane są w tej książce złożonej z ośmiu prac napisanych przez filozofów, psychologów i matematyków.

**Tim Maudin: Metaphysics Within Physics** (Oxford Univ. Press, Clarendon Press, Oxford 2007, ss. 208, cena GBP 27.50, w oprawie). Filozoficzne badanie podstawowych struktur świata opisywanych przez fizyków stawia pod znakiem zapytania szeroko uznawane filozoficzne ujmowanie praw przyrody, uniwersaliów, kierunku czasu i przyczynowości. Tak jest zdaniem autora, wykładowcy na Uniwersytecie w New Jersey.

**Margaret R. Graver: Stoicism and Emotion** (The University of Chicago Press, Chicago 2007, ss. 272, cena GBP 22, w oprawie). Stoicyzm i emocje wydają się niezgodne, jednak stoicy starożytnej Grecji i Rzymu byli głęboko zainteresowani emocjami, które pojmowali jako sądy złożone o tym co traktujemy jako wartościowe. W tej książce autorka – profesor w Dartmouth College – daje nową interpretację stoickiego stanowiska. Opierając się na źródłach starożytnych, twierdzi, że głównym wymaganiem etyki stoickiej było żądanie racjonalności umysłowej a nie przewycięzanie emocji.

**Kurt Flasch: Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300** (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, ss. 718, cena euro 119, w oprawie). Dietrich von Freiberg był jednym z oryginalniejszych filozofów XIII–XIV wieku. K. Flasch wprowadza czytelnika w intelektualny świat Dietricha, jego filozofię, teologię i badanie przyrody. Flasch może być uważany za znawcę myśli Dietricha, gdyż w latach 1977–1985 był wydawcą czterotomowego zbioru pism Dietricha.

**Friedrich-Wilhelm v. Herrmann: Hermeneutische Phänomenologie der Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“. Band**

**3 Erster Abschnitt** (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2008, ss. 370, cena euro 49, broszura). Jest to obszerny komentarz i interpretacja Heideggerowskiego dzieła. Autor, emerytowany profesor Uniwersytetu we Fryburgu Bryzgg., wyjaśnia pojęcie Dasein. Pod koniec życia Heideggera Herrmann był jego prywatnym asystentem.

**Sebastian Lalla: Nichtsein – eine Metaphysik der Intentionalität** (Peter Lang, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien 2007, ss. 465, cena euro 64.50, broszura). Autor traktuje niebycie jako samodzielną kategorię, której przedstawienie dane jest intencjonalnie. Omawia poglądy Dunsa Scotusa, Grzegorza z Rimini, Roberta Reiningera i Aleksego Meinonga. Sebastian Lalla jest pracownikiem naukowym Wolnego Uniwersytetu w Berlinie.

**Herta Mayerhofer, Erich Vanecek: Friedrich Albert Lange als Psychologe und Philosoph. Ein kritischer Geist in den Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts** (Peter Lang, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien 2007, ss. 326, cena euro 52.50, broszura). F.A. Lange (1824-1875) żył w czasach coraz bardziej zarysowujących się pęknięć pomiędzy filozofią a nauką. Toteż w swej działalności pisarskiej i politycznej musiał zająć stanowisko wobec tych pęknięć. Jego działanie zaowocowało w następnym pokoleniu w postaci poglądów rozwijanych przez Hermana Kohena (neokantysty) i Edwarda Bernsteina, a także w psychologii Wilhelma Wundta.

**Rudolf M. Kühn: Theodor Ballauff. Revolutionär pedagogischer Denkungsart. Ein Porträt** (Peter Lang, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien 2007, ss. 104, cena euro 18.50, broszura). Przekonanie, że człowiek jest katastrofą kosmosu, było bodźcem dla Ballauffa do przemyślenia sprawy oświaty. Jego pedagogika stanowi radykalną krytykę współczesnego wychowania, a oparta została na „doświadczeniu historycznym” sięgającym czasów Parmenidesa i Platona.

**Marcus Düwell: Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche** (J.B. Metzler, Stuttgart 2007, ss. 200, cena euro 24.95, broszura). Autor przedstawia aktualną debatę o granicach ludzkiego działania, o życiu i naturze. Objasnia pojęcia i metody bioetyki i rozważa pytanie: jak należy ocenić obecną moralność i postęp naukowy.

**Christoph Dammerling, Hilge Landweer: Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn** (J.B. Metzler, Stuttgart 2007, ss. 351, cena euro 29.95, broszura). Autorzy poddają filozoficznej analizie całe spektrum uczuć. Biorą pod uwagę historię i aktualny stan filozoficznych kontrowersji, strukturę i treść uczuć, żywość doświadczenia.

**Martin Muslow: Die unanständige Gelehrtenrepublik. Wissen, Libertinage und Kommunikation in der Frühen Neuzeit** (J.B. Metzler, Stuttgart 2007, ss. 271, cena euro 29.95, w oprawie). Kiedy uczony stawał się nieprzyzwoity we wczesnej nowożytności i co się działo, gdy przekroczył granicę przyzwoitości? Na pytania te i pokrewne autor odpowiada w ośmiu esejach. Wskazuje obszar akademickiej wolności, rolę polemiki, gry i satyry.

**Alexander Gottlieb Baumgarten: Aesthetik. 2 Bände. Lateinisch-Deutsch** (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, tom 1 ss. LXXX+596, tom 2 ss. 720, cena euro 86 za jeden tom w oprawie). A.G. Baumgarten (1714-1762) uważany jest za tego, który sprawił, że estetyka stała się odrębną dyscypliną filozoficzną. Jego estetyka opierała się na poglądach Leibniza i Wolffa. Wstęp i przekład na język niemiecki Dagmary Mirbach.

**Hartwig Schmidt: Nichts und Zeit. Metaphysica dialectica – urtümliche Figuren** (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007y ss. 234, cena euro 19.80, broszura). Autor dostrzega odrębność zachodzącą między różnicą a odróżnieniem, pozwala mu to na przeciwstawienie bytu i niebytu. Nawiązuje do nauk stoickich, czas traktuje jak coś, jako pewne indywiduum mające swą nazwę.

**Stephan Otto: Die Wiederholung und die Bilder. Zur Philosophie des Erinnerungsbewusstseins** (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, ss. 444, cena euro 26.80, broszura). Od starożytności filozofowie zajmowali się pamięcią i wspomnieniami. Lecz w nowożytności powstał problem dotyczący obrazu. Kant bowiem twierdził, że należy z pojęć wyrugować obrazy, co powodowało szczególne trudności w pojmowaniu świadomości, subiektywności i osoby.

**Joachim Fischer: Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts** (Verlag Karl Alber, Freiburg i.Br. 2007, ss. 672, cena euro 48, w oprawie). Autor traktuje antropologię filozoficzną nie jako dział filozofii, lecz jako ruch w niemieckiej filozofii

XX wieku związany z nazwiskami H. Scheler, H. Plessner, E. Rothacker, A. Gehlen, A. P. Ortman.

**Ralf Konersmann (Hg.): Das Leben denken – Die Kultur denken. Band 2 Kultur** (Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. 2007, ss. 168, cena euro 22, broszura). O tomie 1. informowaliśmy w „Ruchu Filozoficznym” (zob. t. LXIV nr 2 s. 379a). Tom 2. rekonstruuje stosunki między filozofią a kulturą. Przyjęcie kulturowego paradygmatu jest początkiem nowej filozofii, jej zrozumienia własnej odrębności, podstaw i pozycji wśród nauk.

**Johannes Hoff: Kontingenz, Berührung, Ueberschreitung. Zur philosophischen Pro-pädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues** (Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. 2007, ss. 640, cena euro 72, broszura). Autor bada chrześcijańskie transformacje pogańskich nauk. Pod powierzchnią Kusańskiej krytyki racjonalności Hoff odkrywa ortodoksyjną formę teologii. Rozwijają alegoryczną ontologię występującą w kontemplacyjnej praktyce modlitewnej.

**Hermann Schmitz: Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung. 2. Bände** (Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. 2007, ss. 416+ 896, cena t. 1 euro 29, t. 2 euro 49, w oprawie). Autor – twórca nowej fenomenologii – stara się wskazać jaki wpływ miała filozofia w ciągu historii europejskiej od Homera po Merleau Ponty’ego. Nie stroni przy tym od uwag krytycznych.

**Theodor Leiber (Hg.): Dynamisches Denken und Handeln. Philosophie und Wissenschaft in einer komplexen Welt** (S. Hirzel Verlag, Stuttgart 2007, ss. 299, cena euro 48, w oprawie). Książka została wydana dla uczczenia 60. urodzin Klaus Mainzera. Obejmuje prace autorów z Niemiec, USA, Japonii, Chin i Rosji o kompleksowości w naukach przyrodniczych, w informatyce, psychologii, socjologii, ekonomii, teorii moralności i filozofii religii. Wskazane są źródła i typy kompleksowości, problemy ewolucji, samoorganizacji i chaosu, mózgu i świadomości, naukowego wyjaśniania i dynamiki wiedzy, a także stosunku nauki do religii.

#### Publikacje zbiorowe

**Martin Heidegger Gesamtausgabe. I Abt. Band 14. Zur Sache des Denkens** (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007,

ss. VI+156, cena euro 26.10, broszura). Jest to już ostatni tom działu I. Wydany został przez Friedricha-Wilhelma v. Herrmanna. W pierwszej części zawiera cztery teksty: „Zeit und Sein”, „Protokoll”, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, „Mein Weg in die Phänomenologie” oraz dodatki i uwagi marginesowe. Druga część tomu obejmuje różne pisma Heideggera z lat 1927–1968.

**Martin Heidegger Gesamtausgabe. III Abt. Band 81. Gedachtes** (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, ss. XX+360, cena euro 42, broszura). Tom składa się z czterech części prezentujących różne pisma Heideggera, nie mające charakteru rozprawy filozoficznej ani utworu poetyckiego. Wydawcą tomu jest Paola-Ludovica Coriando.

**Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Band 7. Briefe** (Frommann-Holzboog, Stuttgart 2007, ss. XII+385, cena euro 291, w oprawie). Tom zawiera listy z lat 1810–1812, które Fichte wysłał jako dziekan i jako rektor Uniwersytetu Berlińskiego. Tom został wydany przez zespół ośmioosobowy.

**Karl Christian Friedrich Krause: Ausgewählte Schriften. Band I** (Frommann-Holzboog, Stuttgart 2007, ss. LXXVII+188, cena euro 198, w oprawie) Całość tej edycji ma obejmować sześć tomów. K.C.F. Krause (1781–1832) był uczniem Fichtego i Schellinga. Uważany bywa za twórcę koncepcji Unii Europejskiej. Tom zawiera zarys jego systemu filozoficznego. Wydanie tomu II zapowiedziano na drugą połowę 2008 r.

**G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Gesammelte Werke. Band 14** (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, ss. 704, cena euro 286, w oprawie). Od czasu opublikowania tego dzieła w 1820/21 r. stało się ono przedmiotem filozoficznych i politycznych dyskusji, zachowało jednak swą świeżość. Tom wydała Elisabeth Weisser-Lohmann.

**Eugen Fink: Nähe und Distanz, Studien zur Phänomenologie. Gesamtausgabe. Abt. I. Band I** (Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. 2008, cena euro 62, w oprawie). Tom zawiera nie tylko tekst „Nähe und Distanz”, lecz również studia fenomenologiczne z lat 1930–1939. Teksty zostały porównane z pierwotnymi publikacjami i manuskryptami oraz uzupełnione krótkimi tekstami Finka na temat fenomenologii. Epilog i uwagi wydawcy dopełniają tom.

**Jerzy Pelc (red.): Sens, prawda, wartość: filozofia języka i nauki w dziełach Kazimierza Ajdukiewicza, Witolda Doroszewskiego, Tadeusza i Janiny Kotarbińskich, Romana Suszki, Władysława Tatarkiewicza** (Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 2006, ss. 320). Książka z serii „Biblioteka Myśli Semiotycznej” obejmuje trzydzieści dwa teksty stanowiące owoc kilku sesji zorganizowanych przez PTS w latach 2000–2002. Na spotkaniach tych prezentowano główne wyniki analizy twórczości sześciu osób wymienionych w tytule, choć znajdujemy w tym zbiorze również wypowiedzi o charakterze wspomnieniowym. „Słowo wstępne” napisał redaktor książki, który m.in. stwierdza, że ludzie, o których tu mowa „działali przez wiele lat w warszawskim środowisku naukowym, a ich prace wywarły istotny wpływ na poziom naukowy nie tylko tego kręgu, ale i poza granicami Polski”.

**Sekstus Empiryk: Przeciw uczonym (Adversus mathematicos I–VI)** (Wydawnictwo Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, ss. 200). Książka z serii „Biblioteka Europejska” zawiera zawiera sześć ksiąg traktatu greckiego filozofa żyjącego prawdopodobnie w II–III wieku n.e. Traktat prezentuje sześć spośród dyscyplin wchodzących w skład tradycyjnego kanonu „sztuk wyzwolonych”. Przekładu dokonał oraz wstępem opatrzył Zbigniew Nerczuk (IF UMK). Książka jest wyposażona w obszerny wybór bibliografii i indeks osobowy.

**Christopher Shields: Aristotle** (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 256, cena GBP 13.99, broszura). Autor wprowadza w filozofię Arystotelesa, pokazując jak jego ówczesna koncepcja ludzkiej natury wpłynęła na jego myślenie o istocie duszy, umyśle, etyki, sztuki i polityki. Na końcu Shields ocenia arystotelizm obecny. Książka należy do serii „The Routledge Philosophers”.

**Samuel Freeman: Rawls** (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 416, cena GBP 13.99, broszura). To także książka z serii „The Routledge Philosophers”. Autor przedstawia główne zagadnienia filozofii Rawlsa, rozpoczynając od krótkiej biografii filozofa. Wskazuje co wpłynęło na ukształtowanie poglądów Rawlsa. Omawia koncepcje Rawlsa, jego zasady sprawiedliwości i ich zastosowanie. Dalej rozważa teorię wolności politycznej

i ekonomicznej, liberalizmu i stosunków międzynarodowych.

**Michael Della Rocca: Spinoza** (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 256, cena GBP 13.99, broszura). Jeszcze jedna książka serii „The Routledge Philosophers” informuje o życiu i dziełach Spinozy, ocenia metafizykę tego myśliciela, a zwłaszcza jego pojęcie substancji i zasadę racji dostatecznej, ujęcie niezależności Boga, cechy odróżniające filozofię Spinozy od myśli Hume’a i Kartezjusza. Autor podkreśla też wpływ koncepcji Spinozy na niemiecki idealizm i poglądy Nietzschego.

**Greg Rastall: Logic. An Introduction** (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 416, cena GBP 17.99, broszura). Książka z serii: „Fundamentals of Philosophy” przystępnie prezentuje logikę zdań i predyktów. Wprowadza pojęcia i techniki zarówno logiki formalnej jak i filozoficznej. Pokazuje, jak można uzyskać poprawne rozumowania.

**Christopher J. Finlay: Hume’s Social Philosophy. Human Nature and Commercial Sociability in „A Treatise of Human Nature”** (The Continuum International Publ. Group, London 2007, ss. 208, cena GBP 55, w oprawie). W tej książce autor przedstawia swą oryginalną interpretację tekstu Hume’a oraz późniejszych publikacji tego filozofa. Książka stanowi kolejną pozycję serii „Continuum Studies in British Philosophy”.

**Talia Mac Bettcher: Berkeley’s Philosophy of Spirit. Consciousness, Ontology, and the Elusive Subject** (The Continuum International Publ. Group, London 2007, ss. 208, cena GBP 60, w oprawie). Autorka, profesor filozofii w Los Angeles, przedstawia swe rozwiązanie niektórych problemów filozofii Berkeleygo, podając interpretację jego ontologicznych doktryn. Książka jej została wydana w serii „Continuum Studies in British Philosophy”.

**Eric Brandon: The Coherence of Hobbes’s „Leviathan”, Civil and Religious Authority Combined** (The Continuum International Publ. Group, London 2007, ss. 192, cena GBP 55, w oprawie). Autor twierdzi, że argumentacja Hobbesa w „Lewiatanie” opiera się zarówno na filozoficznym materializmie jak i na ideach religijnych Radykalnej Reformacji. Książka Brandona wydana została w serii „Continuum Studies in British Philosophy”.



**John H. Sceski: Popper, Objectivity and the Growth of Knowledge** (The Continuum International Publ. Group, London 2007, ss. 192, cena GBP 55, w oprawie). Jeszcze jedna książka z serii „Continuum Studies in British Philosophy”. Jest to monografia poświęcona myśli Poppera identyfikująca obiektywność jako zasadniczy problem współczesnej filozofii. Zdaniem autora stanowisko Poppera w sprawie demarkacji myślenia krytycznego od dogmatyzmu stwarza ujęcie obiektywności łączące empiryzm z metafizyką i może wyjaśnić rozwój poznania.

**Alexander Garcia Düttmann: Philosophy of Exaggeration** (The Continuum International Publ. Group, London 2007, ss. 192, cena GBP 55, w oprawie). Autor poddaje badaniu związek między filozofią a przesadą, zwłaszcza występujący w obszarze faktów, prawdy i zaufania. Bierze pod uwagę twórczość filozofów takich jak Adorno, Arendt, Kant, Hegel, Levinas, Derrida, Wittgenstein. Rozważa rolę przesady w sztuce, polityce i innych obszarach kultury i życia społecznego. Książka Düttmanna należy do serii „Continuum Studies in Continental Philosophy”.

**David Reisman; Sartre's Phenomenology** (The Continuum International Publ. Group, London 2007, ss. 208, cena GBP 60, w oprawie). Autor przemierza drogę między minimalną formą samoświadomości a postrzeganiem siebie jako osoby. Podobne badania dotyczą postrzegania innych. Reisman opisuje Sartre'a ujęcie przejścia od postrzegania cudzej świadomości do spostrzeżenia innej osoby. Pozwala mu to na spenetrowanie głównych koncepcji Sartre'a i porównanie z filozofią analityczną umysłu. Książka Reismana należy do serii „Continuum Studies in Continental Philosophy”.

**William O. Stephens: Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom** (The Continuum International Publ. Group, London 2007) ss. 208, cena GBP 55, w oprawie). Autor bada filozofię moralną Epikteta, byłego niewolnika Rzymian, którego pisma stanowiły obronę stoicyzmu w przypadku ludzkich przykrości czy cierpień takich jak spowodowane śmiercią ukochanej osoby. Epiktet pouczał, że nie powinniśmy martwić się tym na co nie mamy wpływu a zadawać się tym co od nas zależy. Autor konkluduje, że siła filozofii Epikteta tkwi w koncepcji szczęścia jako wolności od strachu, zmartwienia, smutku i zależności od losu.

Książkę wydano w serii „Continuum Studies in Ancient Philosophy”.

**Jean-Michel Salanskis: Territoires du sens** (Jean Vrin, Paris 2007, ss. 258, cena euro 16, broszura). Autor uważa, że ambicją filozofii jest zdanie sprawy z ludzkiego doświadczenia w jego bogactwie i różnorodności. Stara się opisać świat człowieczego życia przy użyciu metody inspirowanej przez fenomenologię, ale zgodnie z wymogami etyki znaczenia. Książka Salanskisa należy do nowej serii „Matière Etrangère”.

**Roger Pouivet: Qu'est-ce qu'une oeuvre d'art? Avec des textes de Gregory Currie et Roman Ingarden** (Jean Vrin, Paris 2007, ss. 128, cena 7.50, broszura). Ta publikacja proponuje definicję dzieła sztuki w perspektywie ogólnej ontologii, przeciwstawiając się koncepcji fenomenologicznej i ujęciom traktującym dzieło sztuki jako wydarzenie. Książkę wydano w serii „Chemins Philosophique”.

**Alexander Schnell (dir.): Le temps** (Jean Vrin, Paris 2007, ss. 240, cena euro 10, broszura). Ten nowy zbiór esejów bada rozmaite filozoficzne problemy odnoszące się do złożonego pojęcia czasu a rozważane od Arystotelesa po współczesną fenomenologię. Autorami prac tu prezentowanych są: J.-P. Anfray, Ch. Bouton, M. Lequan, B. Mobbille, T. Pedro, S. Roux, A. Schnell, F. Vengeon, F. Worms. Publikacja ta stanowi kolejny tom serii „Thema”.

**Pierre-Marie Morel: De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant** (Jean Vrin, Paris 2007, ss. 208, cena euro 28, w oprawie). Arystoteles opracował oryginalną koncepcję jedności duszy i ciała, otworzył drogę do przezwyciężenia zarówno dualizmu jak i monizmu. W tym ujęciu żywa dusza jest zasadą lub wewnętrznym programem organizacji rozwoju ciała. Książka Morela ukazała się w serii „Traditions de la Pensée Classique”.

**Françoise Dastur: Heidegger. La question du logos** (Jean Vrin, Paris 2007, ss. 256, cena euro 20, w oprawie). F. Dastur pokazuje, że Heideggera kwestie ontologiczne są zarazem problemami logicznymi. Problematyka bytu prowadzi do pewnej koncepcji racji i prawdziwości. Książka Dastur należy do serii „Bibliothèque des Philosophies”.

**Wolfgang Kunne: Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie** (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, ss. 380, cena euro 28, broszura). Książka z serii „Klo-

stermann RoteReihe" omawia problemy istnienia przedmiotów abstrakcyjnych i przedstawia stan sporu o uniwersalia w filozofii analitycznej. Autor rewiduje swe poprzednie stanowisko.

**Thomas Müller (Hrg.): Philosophie der Zeit. Neue analytische Ansätze** (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 2007, ss. 200, cena euro 19, broszura). To również książka z serii „Klostermann RoteReihe”. Prezentuje aktualny, analitycznie zorientowany przekrój poglądów na istotę czasu. W zbiorze tym badaniu poddane są aspekty poznawcze, językowe, formalno-logiczne, historyczne i metafizyczne problematyki czasu. Książka może pełnić rolę podstawy seminariów. Thomas Müller jest asystentem Uniwersytetu w Bonn.

**Jesús Padilla-Gálvez (Hrg.): Idealismus und sprachanalytische Philosophie** (Peter Lang, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien 2007, ss. 199, cena euro 36.40, broszura). Ludwig Wittgenstein przeciwstawiał się idealizmowi i jego ekstremalnej postaci solipsyzmu. W tym zbiorze artykułów autorzy nawiązują do stanowiska Wittgensteina, porównując je z poglądami Hegla. Wskazują, co jest prawdziwe w idealizmie. Myśl Wittgensteina zestawiają z wypowiedziami filozofów analitycznych. Filozofię Wittgensteina traktują jako holizm. Wydawca, Padilla-Gálvez, jest profesorem Uniwersytetu w Toledo, ale był gościwym profesorem w Anglii i Niemczech. Książka przez niego wydana stanowi tom serii: „Wittgenstein Studien”.

**Leonardo Boff: Fundamentalismus und Terrorismus** (Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2007, cena euro 12.90, broszura). Dzień 11 IX 2001 r. ustawił w centrum uwagi temat fundamentalizmu i terroryzmu. Autor – zwolennik teologii wyzwolenia – zagłębia się w kulisy wydarzeń. Rozpatruje przyczyny powstałej sytuacji i narastającego radykalizmu. Omawia etyczne, polityczne, gospodarcze i ideologiczno-religijne aspekty fundamentalizmu i terroryzmu. Książkę z języka portugalskiego przełożył W.O. Schlupp. Należy ona do serii „Kirche und Gesellschaft”.

**Philip D. Clayton: Die Frage nach der Freiheit. Die Emergenz des Geistes in der Welt** (Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2007, ss. 195, cena euro 29.90, w oprawie). Autor formułuje warunki pod którymi można mówić o wolności człowieka z punktu widzenia przyrodniczego, teologicz-

nego i filozoficznego poznania. Książka Clayтона należy do nowej serii „Religion, Theologie und Naturwissenschaften”.

**Eva Birkenstock: Angst vor dem Altern? Zwischen Schicksal und Verantwortung** (Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. 2007, ss. 248, cena euro 26, broszura). Autorka omawia zasadnicze problemy starzenia się, odwołuje się przy tym do pewnych punktów historii filozofii. Analizuje też kwestie etyczne i praktyczne. Wskazuje równowagę pomiędzy negatywnymi i pozytywnymi aspektami starzenia się, uwzględnia społeczne punkty widzenia. Książka jej została wydana w serii „Alber Reihe Philosophie”.

**Hermann Schmitz: Freiheit** (Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. 2007, ss. 176, cena euro 20, broszura). Schmitz rozważa krytycznie zwykłe dyskusje na temat wolności pojmowanej jako wolność woli i fakt obiektywny. Zauważa, że takie koncepcje prowadzą do dylematu między determinizmem a indeterminizmem. Podkreśla, że wolność wiąże się ściśle z odpowiedzialnością. Książka ta należy do serii „Neue Phänomenologie”.

## Czasopisma

**Kwartalnik Filozoficzny.** Tom XXXV z. 3 (2007) zawiera następujące prace: A. Dąbrowski - Stefan Swieżawski i Pani Filozofia. W setną rocznicę urodzin; J. Breś – Kilka uwag o etyce Henryka Elzenberga; M. Grabowski – Antropologia adekwatna. Testament filozoficzny Karola Wojtyły; A. Borowicz – Egologia Józefa Tischnera; K. Wołodźko – Perspektywy badań nad polską myślą filozoficzną. Rozmowa z prof. Stanisławem Borzymem; J. Czerniawski – „Dowód ontologiczny” a racjonalizm; M. Gryganiec – Skrajne i egzotyczne teorie persystencji; A. Brożek – W sprawie korelatów ontycznych terminów muzycznych; R.K. Wilk – O „końcu” i „celu” oraz ich niektórych konsekwencjach antropologicznych. Zeszyt obejmuje też cztery recenzje z książek oraz noty o autorach.

**Olimpiada Filozoficzna.** Nr 34 publikuje informacje o przebiegu XIX Olimpiady Filozoficznej oraz sześć prac wyróżnionych. Ponadto znajdujemy tu sprawozdanie z XV Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej, która odbyła się w Antalii (Turcja) w maju 2007 r. Jest też tekst (w języku angielskim) Darii Cy-

bulskiej zdobywczyni srebrnego medalu tej międzynarodowej imprezy. Numer podaje zestaw wiadomości dotyczących XX Olimpiady Filozoficznej, która rozpoczęła się od zawodów szkolnych w grudniu 2007 r. i ma się zakończyć zawodami centralnymi w kwietniu 2008 r.

**Zeszyty Naukowe KUL.** Rok L Nr 1 (197), 2007 r. Numer zawiera następujące artykuły: Abp. J. Życiński – *Between Nature and Culture, the Dialogue of Science with Christian Faith*; J. Breś – *Ewolucja a Boskie cele w świecie przyrody*; Ks. W. Pikor – *Pytanie o mejański sens Izajaszowych prorocत्व o królewskim potomku. Część I.* Iz. 7,1–25; A. Szutta – *Personalizm liberalny?*; M. Kaczmarek – *Reprezentacja pamięci religijnej w dziele „Na wysokiej połoninie” (z problemów mnemonologii Vincenza)*. Zamieszczono tu również sześć recenzji z książek oraz list Rektora KUL i wiadomości „Z życia Uniwersytetu”.

**Zeszyty Naukowe KUL.** Rok L Nr 2 (198), 2007 r. Znajdujemy tu pięć artykułów: Card. Paul Poupard – *Lectio magistralis in occasione del conferimento della Laurea Honoris Causa all'Università Cattolica di Lublino*, 4 giugno 2007; Ks. W. Pikor – *Pytanie o mejański sens Izajaszowych prorocत्व o królewskim potomku. Część II.* Iz. 8.23b–9,6; 11,2–9; Ks. M. Rosiak *Przybytek Miasta Świętego, miejsce zamieszkania Boskiej Szekina*; F. Tryl – *Repa'im z doliny Refaim. Ślady kultu zmarłych w Kanaanie w okresie późnego brązu i we wczesnym Izraelu*; J. Sputta – *Ikona w perspektywie łaski Bożej*. Numer zawiera też sprawozdania z konferencji, recenzje z książek oraz list Rektora KUL i wiadomości „Z życia Uniwersytetu”.

**Studia Philosophiae Christianae.** Numer 1 Rok XLIII 2007 tego półrocznika zawiera sześć rozpraw, których autorami są: M. Maciejczak, J. Wawrzyniak, W. Herman, D. Żuromski, P. Capelle, Z. Sareło, a także prace przeglądowe autorstwa M. Bała, K. Kornackiej, A. Le-mańskiej, A. Łyskawki, R. Monia, M. Porwo-lika, T.A. Puczyłowskiego, R.F. Sadowskiego, A. Swieżyńskiego i O. Wrzos. W tym numerze jest również sprawozdanie z konferencji oraz recenzja z książki.

**Analiza i Egzystencja.** Nr 5, 2007. Numer zawiera artykuły następujących autorów: R. Rorty, T. Szubka, W. Janikowski, K. Gurczyńska, R.P. Godlewski, R., Ziemińska, J. Moroz, P. Bołtuć, D. Juruś, K. Saja. Są tu też dwie

recenzje z książek oraz In Memoriam poświęcone J. Czerkawskiemu i R. Rortyemu.

**Parerga. Międzynarodowe Studia Filozoficzne** to tytuł periodyku filozoficznego wydawanego od 2004 r. przez Katedrę Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie. Czasopismo ma się ukazywać dwa razy w roku. Redaktorem naczelnym jest Wojciech Słomski. W 2006 r. wydano Nr 1 zawierający dwadzieścia dwa artykuły (10 po polsku, reszta w językach obcych) oraz trzy recenzje, Nr 2 zawierający osiemnaście artykułów (11 po polsku) oraz czternaście recenzji. Artykuły polskie dotyczą przeważnie życia i twórczości Jana Pawła II, J.M. Bocheńskiego i W. Tatarakiewicza. Oba numery łącznie obejmują prawie 500 stron. W 2007 r. ukazały się też dwa numery: Nr 1 obejmuje osiemnaście artykułów (w tym 8 w języku polskim) Głównym tematem tego numeru są poglądy Tadeusza Kotarbińskiego. W numerze 2 znajdujemy dziewiętnaście artykułów, z których 8 jest po polsku. Tematyka jest bardzo zróżnicowana. Każdy numer zawiera też recenzje z książek.

**Filozofski vestnik.** Vol. XXVIII No 1, 2007 został wydany w języku słoweńskim. Jak, zwykle zawiera na końcu streszczenia po angielsku. Artykuły ułożono w dwóch działach: 1. Transformacje myśli nowożytniej (pięć prac, m. in. artykuł S. Zizeka), 2. Mimesis i strategie myślenia historycznego (cztery prace). Umieszczono tu również recenzje z książek

**Filozofski vestnik.** Vol. XXVIII No 2, 2007 jest w języku angielskim. Otwiera go wstęp redaktora Aleš Erjavca, z którego dowiadujemy się, że wybór tematów poruszanych w tym numerze związany jest z XVII Międzynarodowym Kongresem Estetyki (Ankara, VII 2007). Artykuły tu publikowane ułożono w czterech działach tematycznych: 1. Filozofia piękna, kultury i natury, 2. Estetyka, jej przeszłość i teraźniejszość, 3. Odrodzenie estetyki, 4. Współczesne kulturowe i filozoficzne oddziaływania.

**Anuario Filosófico.** Vol. XL No 2 (2007) poświęcony jest problematyce hiszpańskiego pragmatyzmu. Wstęp napisali wspólnie P. Pérez-Illarbe i J. Nubiola. Autorami tego zbioru studiów są: R.M. Mayorga, G.F. Pappas, F. Zalamea, F. Armenteros, M. Torregrosa, P. Perez-Illarbe, A. Gonzáles wspólnie z J. Nubiola, I. Martinez, C. Ortiz de Landazuri oraz S. Haack (w przekładzie S. Barrena), Wszystkie studia są w języku hiszpańskim, ale każde

rozpoczyna się krótką charakterystyką treści podaną w języku angielskim. Jak zwykle w tym czasopiśmie, numer kończą recenzje i nowości bibliograficzne.

**Manuscrito.** Vol. 29 No 2 (2006) przynosi materiały konferencyjne z 4. Międzynarodowego Kolokwium Filozofii Umysłu, które odbyło się w Joao Pessoa w październiku 2005 r. Tematem konferencji był stosunek języka do myśli. Udział wzięli filozofowie z Argentyny, Brazylii, Holandii, Izraela, Kanady i Niemiec. Cały numer został poświęcony Edwardowi Robossi (1930-2005) z Uniwersytetu w Buenos Aires, który zmarł wkrótce po tej konferencji. Prace tu prezentowane napisane zostały w jednym z czterech języków: angielski, francuski, hiszpański, portugalski. Przedmowę napisał André Leclerc.

**Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly.** Vol. 56 July 2007 jest w języku angielskim. Zawiera trzy artykuły oraz trzy recenzje, a także streszczenia hebrajskich artykułów opublikowanych w tomach 55 i 56. Vol. 56 October jest w całości w języku hebrajskim.

#### Bibliografie, leksykony, informatory

**John Lachs, Rober B. Talisse (eds.): American Philosophy. An Eyclopedia** (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2008, ss. 800, cena GBP 90, w oprawie). Informuje o głównych osobach, pojęciach, historycznych okresach i tradycjach z wszystkich działów amerykańskiej filozofii. Obejmuje ponad 600 haseł opracowanych przez ekspertów.

**Jonathan Dancy, Ernest Sosa, Matthias Seup (eds.): A Companion to Epistemology** (Blackwell Publishing, Malden 2008, ss. 700, cena GBP 85, w oprawie). Jest to drugie wydanie, poprawione i rozszerzone zawierające dziesięć nowych esejów na temat głównych zagadnień teorii poznania, dwadzieścia nowych autobiogramów i w części A-Z blisko dwadzieścia nowych haseł oraz pięćdziesiąt uzupełnionych informacjami o kluczowych wydarzeniach ostatniego dziesięciolecia.

#### ZJAZDY I KONFERENCJE

**Międzynarodowa Konferencja Interdyscyplinarna w Toruniu** odbyła się 24-26 IX 2007 r. Ogólny temat brzmiał: Self, Intersubjec-

tivity and Social Neuroscience: from Mind and Action to Society. Patronat nad tą konferencją sprawowało Polskie Towarzystwo Kognitywistyczne oraz Instytut Filozofii UMK. Program przewidywał wystąpienia licznych gości zagranicznych, wśród których wyróżniono M. Jeaneroda, członka Francuskiej Akademii Nauk. Tematyka dotyczyła poznania motorycznego, problemu innego umysłu, poznania społecznego i społecznej metanauki. Uczestnicy prezentowali różne dziedziny badawcze: neuronaukę, psychologię, filozofię, informatykę, robotykę i psychopatologię. Odbyły się dwie dyskusje panelowe oraz dwa sympozja dyskusyjne.

**Kultura i życie. W 130. rocznicę urodzin Stanisława Brzozowskiego** to temat międzynarodowej konferencji, która odbyła się 15 II 2008 r. w Warszawie. Organizatorem była Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania.

**Pascal i Kant – opozycjoniści czy sprzymierzeńcy?** Na ten temat odbyła się 28 XI 2007, r. w Warszawie konferencja z cyklu „Dziedzictwo współczesnej etyki”. Zorganizowana została przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Z uwagi na dużą ilość zgłoszeń czas wystąpień ograniczono do 20 minut. W programie przewidziano referaty następujących osób: K. Stachewicz, M. Rembierz, D. Jacyk-Manikowski, J. Mizińska, M. Zdrenka, A. Kiepas, K. Częścik, B. Lewandowska, J. Jaśtał, P. Domeracki, M. Reut, M. Pyka, W. Kmiecikowski, M. Zawisło, H. Promieńska.

**X Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne** z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki” miało miejsce w Lublinie 13 XII 2007 r. staraniem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II. Zasadniczym tematem obrad był spór o cel i celowościowe wyjaśnianie. Zgodnie z planem sympozjum było podzielone na trzy części: w pierwszej, plenarnej, omawiano pojęcie celowości w dziejach filozofii (głos zabierali: o. M.A. Krąpiec, H. Jakuszko, P. Jaroszyński, B. Wald) w drugiej obradowano w sekcjach o celu w wyjaśnianiu rzeczywistości, w trzeciej referaty przedstawili J. Sochoń, H. Kiereś i E. Martinez.

**Patrzac na starość. Kultura wizualna starości** to temat interdyscyplinarnej konferencji, która odbyła się 28–29 XI 2007 r. w Galerii Miejskiej Arsenał w Poznaniu. Organizatorami byli Instytut Socjologii UAM oraz Galeria Miejska Arsenał. W intencji organizatorów

było omówienie procesu starzenia się ludzi, przedmiotów, mediów, idei i miejsc. Zgłoszenia przyjmowano do 25 X 2007 r. Opłata konferencyjna wynosiła 160 zł. i obejmowała dwudniowe wyżywienie (dwa obiady i bankiet). Planowane jest wydanie drukiem materiałów pokonferencyjnych.

**„Fenomenologia ducha” Hegla a współczesność** była przedmiotem omawianym na konferencji zorganizowanej przez Katedrę Filozofii Uniwersytetu w Koszycach 4 X 2007 r. Okazją stała się dwusetna rocznica wydania „Fenomenologii ducha”. Program obejmował m. in. wystąpienia trzech gości z Polski: Radosław Kuliniak, Andrzej Noras, Dariusz Bęben. Przygotowaniem konferencji kierowali: Vladimir Leško, Peter Neznik i Zuzanna Riskowa.

**L'héritage d'Auguste Comte** było tematem omawianym na kolokwium w Paryżu 5 X 2007 r. z okazji 150. rocznicy śmierci tego filozofa. Głównymi organizatorami byli Annie Petit (Montpellier) oraz Michel Boudeau (CNRS) przy poparciu towarzystwa „La Maison d'Auguste Comte” i CNRS. Udział w tym kolokwium wzięli: Mary Pickering (California), Frédéric Nef, François Chazel, Dominique Meville, Michel Blay, Bernadette Bensaude-Vincent oraz Shin Abiko.

**From Cultural Tradition to a New Paradigm** to temat międzynarodowej konferencji, która miała miejsce w Vadstena (Szwecja) w dniach 31 X–4 XI 2007 r. Urządzeniem tej konferencji zajmowali się przede wszystkim Marcus Düwell (Utrecht) oraz Guy Stroumsa (Hebru University). Sponsorami zaś byli European Science Foundation, a także Linköping University. Więcej informacji pod adresem <http://www.esf/conferences/07235>

**Anton Trestenjak 1906–1996** był omawiany na sympozjum Słoweńskiej Akademii Nauk

i Sztuk z okazji stulecia urodzin i dziesięciolecia śmierci tego słoweńskiego myśliciela. W 2007 r. ukazał się zbiór rozpraw przedstawionych na tym sympozjum.

## WIADOMOŚCI OSOBISTE

**Lesław Hostyński** (UMCS) postanowieniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 22 X 2007 r. otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych (Monitor Polski nr 82/2007).

**Prof. Zbigniew Kuderowicz** obchodził w grudniu 2006 r. swe 75. urodziny. Z tej okazji na Uniwersytecie w Białymstoku odbyła się uroczystość, w której udział wzięli przyjaciele i uczniowie Profesora. Jubilat otrzymał od wybitnych osobistości szereg listów, w których podkreślano jego zasługi.

## KONKURSY I NAGRODY

**Nagroda M.D. Forkoscha**, w wysokości 2000 USD, za najlepszą książkę z dziedziny myśli i kultury wydaną w 2006 r. została przyznana Williamowi Clarkowi (Univ. of Chicago) za jego dzieło pt. „Academic Charisma and the Origins of the Research University”.

## NEKROLOGIA

**Wojciech Chudy** (ur. w 1947 r.), kierownik Katedry Filozofii KUL, zmarł 15 III 2007 r. Studia w KULu ukończył w 1977 r. Trzy lata później doktoryzował się także na podstawie pracy pt. *Refleksja a poznanie bytu* a habilitował się w 1995 r. po przedstawieniu rozprawy zatytułowanej *Rozwój filozofowania a pułapka refleksji*. Pełnił funkcję zastępcy dyrektora Instytutu Jana Pawła II oraz zastępcy naczelnego redaktora kwartalnika „Ethos”.

1957. The first of these was the...  
the second was the...  
the third was the...

1958. The first of these was the...  
the second was the...  
the third was the...

1959. The first of these was the...  
the second was the...  
the third was the...

1960. The first of these was the...  
the second was the...  
the third was the...

### REFERENCES

1. ...  
2. ...  
3. ...

1957. The first of these was the...  
the second was the...  
the third was the...

1958. The first of these was the...  
the second was the...  
the third was the...

1959. The first of these was the...  
the second was the...  
the third was the...

1960. The first of these was the...  
the second was the...  
the third was the...

1. ...  
2. ...  
3. ...

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW  
obowiązujące od 1 VII 2005 roku

1. Teksty do druku w „Ruchu Filozoficznym” należy nadsyłać w wóch egzemplarzach wraz z zapisem komputerowym na dyskietce w formacie *.doc*, *.rtf*.
2. Prosimy dołączyć do tekstu krótkie streszczenie w języku angielskim (do 1/3 strony) oraz podać słowa kluczowe (*key words*). Nie dotyczy to recenzji z książek.
3. Tekst wykładu lub odczytu winien zawierać informację, kiedy i na jakim forum był prezentowany.
4. Teksty nie mogą przekraczać objętości 20 stron znormalizowanego maszynopisu.

ISSN 0035-9599

[www.wydawnictwoumk.pl](http://www.wydawnictwoumk.pl)