

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

O historyczności filozofii

Mirosław Tyl, *Filozofia – historia – historia filozofii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.

Mirosław Tyl jest badaczem dobrze znanym w kręgach polskiej myśli filozoficznej i społecznej. Ma na swoim koncie szereg artykułów oraz ważną książkę o Henryku Elzenbergu: *Pesymizm, konserwatyzm, wartości* (2001), w której podjął mało atrakcyjne współcześnie zagadnienia. W tej dobrze skomponowanej pracy, dającej wyobrażenie o myśli toruńskiego filozofa w kontekście nie tylko zjawisk z dziedziny kultury (modernizm), polityki (nacjonalizm, totalitaryzm), czy religii (ruch eleuzyjski) – autor ukazuje zarówno „osobność” Elzenberga na tle nurtów myślowych dominujących w Polsce i na świecie, jak też oryginalność i nieprzemijającą wartość jego myśli, w której to, co dawne i wartościowe ściera się z tym, co nowe i nie do końca akceptowalne przez samego filozofa. Tyl zwraca też uwagę na intencję myśliciela – przewzięcia postawy pesymistycznej poprzez oparcie się na aksjologii i doświadczeniu religijnym, co w naszej literaturze filozoficznej jest postawą nader rzadką.

M. Tyl ma różnorodne zainteresowania: zajmuje się historiografią filozofii powszechnej i polskiej, metodologią badań historyczno-filozoficznych, historią idei, myślą społeczną i polityczną oraz filozofią kultury. Jest badaczem o wszechstronnym wykształceniu filozoficznym i szerokich horyzontach; dominują w nich metodologia i aksjologia dziejopisarstwa filozoficznego.

Refleksja nad historiografią filozofii powszechnej i polskiej w XX wieku pozostawała w cieniu innych zagadnień. Ostatnim wielkim dziełem z zakresu tej problematyki, był prawie 900 stronicowy tom S. Swieżawskiego pt. *Zagadnienie historii filozofii* (1966), który czekał na wznowienie bez mała lat 40 (w wolnej Polsce drugie wydanie tej ważnej książki ukazało się dopiero w roku 2005!). W swoim czasie dzieło prof. Swieżawskiego było czymś wyjątkowym; prawdopodobnie stanowiło efekt niedopatrzenia cenzury, albo przejaw braku ideologicznej czujności, skoro – wiem to od samego Profesora – po ukazaniu się książki dyrektor oficyny, która ją wydała, czyli PWN, został pozbawiony stanowiska!

Najnowsza książka Tyla, zatytułowana: *Filozofia – historia – historia filozofii* (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012) mieści się niewątpliwie w obrębie metodologicznej refleksji nad historiografią filozofii, chociaż zawiera rozważania znacznie poza nią wykraczające – szczególnie w stronę różnorodnych funkcji filozoficznego dziejopisarstwa oraz samej filozofii. Jest to solidny tom studiów, liczący 438 stron, podzielony na dziesięć rozdziałów; z obszerną bibliografią (liczącą ponad trzysta pozycji), indeksem osobowym oraz streszczeniami w dwu „konferencyjnych”

językach – francuskim i niemieckim. Książkę wydano starannie, a jej wysmakowana okładka zachęca do lektury. Uderza też przejrzystość konstrukcji pracy, w której poza rozdziałem pierwszym, stawiającym „problem *filozoficznej* historii filozofii”, każdy fragment ma postać monografii podmiotowej, poświęconej postaci(-om) szczególnie zasłużonej na polu metodologicznej refleksji nad dziejami filozofii. Rozpoczyna je rozprawa o Maurycym Straszewskim, po którym pojawiają się: Bogumił Jasinowski, Ludwik Chmaj, Władysław Tatarkiewicz, Leszek Kołakowski, Zbigniew Kuderowicz, Marek Siemek, Stefan Swieżawski. Całość kończy rozdział poświęcony Barbarze Skardze. Przekonuje mnie ta „podmiotowa” konstrukcja książki, w której poglądy myślicieli nie krążą w abstrakcyjnej przestrzeni wyrafinowanej „rozprawy o metodzie” (historiografii filozofii), ale mają swoich „ojców” – eminentne postaci polskiej myśli filozoficznej, które biorą odpowiedzialność za swoje poglądy.

Cele rozprawy sprowadził autor do kilku pytań: „Jak kształtowała się [...] postawa, a przede wszystkim samoświadomość teoretyczna historyków filozofii”? Jak pojmowali oni „związek łączący studium dziejów filozofii z filozofią samą”? Z jakich wychodzili założeń i jak te ostatnie determinowały ich badania? Pytania odnoszą się do problemu „samowiedzy teoretycznej” wymienionych autorów, wyrastającej przeciw z „ogólnej (czyli powszechnej – JS) historii historiografii filozofii” ostatniej dekady XIX wieku oraz całego XX stulecia. Z samowiedzy tej wywodzi się „filozoficzne zaangażowanie historii filozofii”, które autor rzetelnie przebadał, dążąc „do ukazania i zrozumienia tego, co warunkowało określenie koncepcje, oraz tego, co dla nich swoiste”. Zależało mu bardziej na ich opisie, aniżeli na ocenie, czy kwalifikowaniu według zasad „obiektywnej prawdziwości czy merytorycznej słuszności”. To ważna deklaracja, która wskazuje, że w pracy przyświecała mu – nie zawsze łatwa do utrzymania – zasada bezstronności.

Program badawczy Tyla został wyjaśniony i uzasadniony w rozdziale pt. *Problem filozoficznej historii filozofii*. Wychodząc od dystynkcji P. Ricoeura, uprawianie historiografii wedle paradygmatów *systemu* i *osobliwości* odnosi autor do zasadniczych ujęć tej problematyki – począwszy od Arystotelesa i Diogenesa Laertiosa. Swoją uwagę koncentruje zasadniczo na pełnym rezerwy podejściu Kanta i *apriorycznym* stanowisku Hegla, dla którego „studiowanie historii filozofii jest studiowaniem samej filozofii”. Przywołanie w nazwisk: Actona, Löwitha, von Astera, Schnaedelbacha służy ukazaniu „nowego oblicza filozoficznego zaangażowania historii filozofii”, które autor nazywa funkcjonalnym i traktuje jako poszukiwanie nowej formuły historiografii filozoficznej.

Egzemplifikacją przyjętych przez M. Tyla założeń jest rozdział – *Maurycy Straszewski, Wincenty Lutosławski – kryzys, historyzacja i przyszłość filozofii*, w którym referuje pomysły dwu znanych polskich myślicieli, ponieważ ich „intelektualne biografie [...] korespondują z biografią filozofii” w tamtym czasie. I choć prezentują odmienne podejścia do problemu, zgadzają się co do konieczności wyjścia filozofii poza jej granice, w imię poszukiwania „dla siebie nowej formuły”. Na tej drodze obaj przyznają szczególną rolę historii filozofii, jej teorii i metodologii, wspierającym ją w trudnym czasie. We fragmencie tym interesujące jest połączenie podejścia podmiotowego (wewnętrznego) z przedmiotowym (zewnętrznym) i ukazanie zagadnienia w szerszym kontekście europejskim i polskim. Naturalnym przejściem do wieku XX jest rozdział, poświęcony Bogumiłowi Jasinowskiemu, dla którego „historia filozofii” miała służyć poszukiwaniu „filozofii prawdziwej”. Jasinowski kryzys filozofii postrzegał na tle kryzysu nauki w ogóle. Jego „filozofia historii filozofii” sprowadzała się więc do poszu-

kiwania „czasowych struktur teoretycznych w obrębie doktryn filozoficznych”, które przybierałyby następnie postać „typów idealnych”, bliskich idei *philosophiae perennis*. Dwuetapowa procedura badań filozoficznych, którą rozpoczynała szeroko rozumiana analiza poglądów filozofa, a kończyła idealizacyjna synteza – to sedno propozycji Jasinowskiego.

Kolejny rozdział traktuje o pomysłach Ludwika Chmaja. Jego dwa pojęcia: „sektaryzm” i „ewolucjonizm” oddają dylematy, przed którymi stanął ten zasłużony filozof i historyk idei. Mając świadomość metodologicznych ograniczeń historiografii filozoficznej, proponował jej „zdecydowane upodmiotowienie czy też zhumanizowanie”, ukazujące „osobowość filozofa” w jego indywidualnym *doświadczeniu elementarnym* – będącym warunkiem „adekwatnego ujęcia badanej całości teoretycznej”. Miało ono prowadzić do samych idei, czyli pojęć filozoficznych, posiadających walor uniwersalności. Procedurą proponowanym przez Chmaja przypisuje Tyl „rys humanistyczny”, traktując je jako „antropologiczny zwrot” w uprawianiu dziejopisarstwa filozoficznego.

Interesujący jest rozdział pt. *Władysław Tatarkiewicz i Tadeusz Kroński – bezstronność wobec dogmatyzmu*, z którego można się sporo dowiedzieć o losach filozofii w Polsce, w dobie stalinizmu, kiedy stała się ona orężem „walki ideologicznej”. Prosty zabieg autora, sprowadzający się do omówienia recenzji Krońskiego z wydanej w latach 1948–1950 *Historii filozofii* Tatarkiewicza, ukazuje dramatyczne losy człowieka i dzieła, które nie zmieściło się planach upartyjnienia filozofii i jej historiografii. Oddając duszną atmosferę lat 50. M. Tyl nie zapomina o tym, by wskazać na istotę historyczno-filozoficznej metody Tatarkiewicza, którą określa jako „historiografię autonomiczną”. Jej zalety to: bezstronność, tolerancja, pluralizm, empatia dla poglądów i postaw opisywanych myślicieli. Przy całym krytycyzmie, jaki ma dla jego adwersarza – Krońskiego, jemu także przyznaje pewne zasługi w procesie uwalniania się historii filozofii od narzuconych jej zadań ideologicznych. W ten sposób Kant stał się ojcem tendencji rewizjonistycznej w marksizmie... Paradoksalność postawy Krońskiego ukazana tu została po mistrzowsku.

Wśród „polskich teoretyków dziejopisarstwa filozoficznego” szczególne miejsce zajmuje Leszek Kołakowski ukazany poprzez ewolucję jego postawy: od niekonsekwentnego dogmatyzmu, poprzez stopniowe odchodzenie od paradygmatu „filozofii partyjnej” – aż po zdecydowany rewizjonizm. Kołakowskiego studia o Spinozie, świadomości religijnej, dziejach marksizmu, a przede wszystkim z zakresu filozoficznej historiografii ukazane zostały jako swoista *Umwertung* (że użyję terminu F. Nietzschego), przez co do głosu doszły aspekty dziejopisarstwa filozoficznego: autonomiczny, podmiotowy, moralny, historyczny (jako przeciwieństwo dogmatycznego), humanistyczny, hermeneutyczny i fenomenologiczny oraz towarzysząca im świadomość rozlicznych trudności; antynomii i aporii – obcych młodemu Kołakowskiemu z przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Plonem tej ewolucji miała się okazać „historiografia ekspresjonistyczna”. Traktuje o tym fragment rozdziału *Jednostka i nieskończoność*, rewidujący podmiotowość i antynomie metodologii historycznej.

Rewizjonizm zapoczątkowany przez Kołakowskiego podjęty został przez kolejnych badaczy, do których Tyl zaliczył Zbigniewa Kuderowicza, wskazując na oryginalną propozycję tego znawcy Hegla i filozofii niemieckiej, który dogmatyzmowi marksistowskiego dziejopisarstwa filozoficznego przeciwstawił alternatywę „analiz immanentnych” oraz „interpretację socjologizującą”. Jej uzupełnieniem okazała się

propozycja wypracowania swoistego „etosu historyka filozofii”, bliska postawy ‘spolegliwego opiekuna’ Tadeusza Kotarbińskiego. Zaowocowała ona „funkcjonalną definicją filozofii”, w ramach której pojawił się postulat „obrony wartości zagrożonych”. W dorobku Kuderowicza dostrzegł Tyl dwa ważne dla historiografii filozofii konteksty: światopoglądowy i kulturowy.

Szeroki ogład filozoficzności historii filozofii znajdujemy w rozdziale o rewizjonistycznych z ducha pomysłach zmarłego niedawno Marka Siemka. Ten wybitny znawca Kanta i Fichtego wskazywał w swoich pracach na związki materializmu historycznego z transcendentalizmem. Zwrócił też uwagę na dialektyczność historiografii filozoficznej, pojmowanej „jako historyczne studium obiektywnej rzeczywistości teoretycznej, którą filozofia wytwarza”. Tyl położył nacisk na epistemiczno-epistemologiczny wymiar pomysłów Siemka, wskazując ich związki zarówno z filozofią przed- jak i pokantowską oraz na sam marksizm, któremu filozof do końca był wierny, nie ulegając przy tym jego doktrynalnej presji.

Kryzys historiografii filozofii interesował nie tylko badaczy orientacji marksistowsko-rewizjonistycznej. Jest o tym mowa w rozdziale poświęconym osobie i dziełu Stefana Swieżawskiego, który na problem patrzył przez pryzmat neotomizmu. Jego prace, powstałe w kręgu szkoły lubelskiej, łączą w sobie „filozofię i studium jej dziejów”. Pisane z pozycji obrony metafizyki w czasach niezbyt dla niej łaskawych, zmierzały do całościowego ujęcia *zagadnienia historii filozofii*, podzielonego na dwa etapy: wyjaśnianie i interpretacja oraz studium pojęć, systemów i związków między nimi. Tak rozumiana historiografia problemów zostaje przekształcona w historiozofię filozofii, pozwalającą śledzić jej linie rozwojowe, prawidłowości, jakim podlegają oraz konstruować filozoficzną typologię. Interesującym fragmentem tego rozdziału jest słynny „kwestionariusz pytań filozoficznych” Swieżawskiego, tocząca się wokół niego dyskusja oraz ewolucja stanowiska samego profesora, który ideę *philosophiae perennis* zastąpił propozycją powrotu do „filozofii klasycznej”, widząc w niej punkt odniesienia oraz szansę połączenia badań nad dziejami filozofii i nad nią samą.

Ostatni rozdział tej pozytywnej książki poświęcony jest historyczno-filozoficznemu pisarstwu Barbary Skargi. Tyl śledzi ewolucję stanowiska polskiej myślicielki, począwszy od jej prac o pozytywizmie, którym towarzyszyła wyostrowiona świadomość budowania własnego stanowiska, łączącego zainteresowanie historią filozofii oraz historią nauki. Uruchamiane przez nią perspektywy (teoretyczna i historyczna), kategorie badawcze (formacja intelektualna, transcendentalizm empiryczny, archeologia wiedzy); opozycja: światopogląd vs. formacja intelektualna, uświadomienie sobie *granic historyczności* – doprowadziły znakomitą badaczkę do metafizyki, a więc obszaru, który stanowi jądro („stały rdzeń”) wszelkiego filozofowania. Jest to „niesłabnąca potrzeba”, „odwieczny głód”, „intuicja nieskończoności”, źródło sensu, fundament tego, co trwałe w filozofii i w kulturze. Taki był efekt badań pani profesor nad dziejami filozofii, nauki i kultury w ogóle, dzięki którym metafizyka okazała się naturalnym owocem jej poszukiwań teoretyczno-historycznych. Rozdział o prof. Skardze, będąc sam w sobie frapującym esejem, ukazuje też, jak polska myśl pozostaje w stałym kontakcie z filozofią powszechną i jak prowadzi z nią owocny dialog.

Podstawowym celem rozprawy Tyla było „pokazanie filozoficznego kontekstu historiografii filozofii uprawianej w Polsce w minionym stuleciu” i z zadania tego autor wywiązał się w sposób wzorcowy, prezentując – po pierwsze – „różnorodność *filozoficznych* historii filozofii” – filozoficznych, a nie społecznych, politycznych, religijnych

czy ideologicznych, bo i takie można było pisać... A po drugie – wyczerpująco uzasadniając filozoficzność studiów nad dziejami naszej dyscypliny. Celowo używam pojęcia „dyscyplina”, a nie np. „dziedzina”, ponieważ odwieczność filozofii dyscyplinę taką narzuca, a Tyl z pokorą doświadczonego badacza i z głębokim zrozumieniem poddał się jej rygorom. Wykazał się dużą samowiedzą metodologiczną, empatycznym podejściem, wolą zrozumienia badanych koncepcji i ich twórców, a nade wszystko czasu i skomplikowanych kontekstów, nie zawsze sprzyjających filozofowaniu bez ograniczeń. Badał wprawdzie *przeszłość* filozofii, ale z intencją otwarcia jej na rozmaite inspiracje oraz na *przyszłość*. Od tej strony rzecz ujmując, książka Tyla zasługuje na to, by ją rekomendować jako podręcznik akademickich studiów filozoficznych, które dziś znajdują się w sporym impasie. Zamiast próbować z niego wyjść (rozprawa Tyla traktuje o znacznie trudniejszych sytuacjach!), ludzie mający wpływ na te studia, dokonują procesu ich destrukcji, wykrawując z filozofii: a to kognitywistykę, a to etykę praktyczną, a to *curiosum* o nazwie ‘filozofia globalna’.

Praca Tyla oparta jest na przejrzystym zamyśle, rzetelnie i konsekwentnie zrealizowanym; napisana została przystępnym i komunikatywnym językiem, w którym nie ma śladu postmodernistycznej nowomowy, tudzież towarzyszącej jej pretensjonalności. Osobna uwaga należy się perfekcyjnie zrobionym przypisom, które są wartością samą w sobie – tak dużo w nich materiału źródłowego, trafnych uzupełnień, niezbędnego komentarza i odautorskich polemik

Recenzentowi trudno jest krytykować książkę, która mu się podoba, którą czyta z rosnącym zainteresowaniem; w której – wreszcie – nie dostrzega uchybień. Aby jednak opinia o niej nie przypominała laudacji, zwrócę uwagę na jedną sprawę: zabrakło mi prezentacji stanowiska Romana Ingardena w omawianej tu kwestii, który o historii filozofii wypowiadał się z pozycji *stricte* filozoficznych i do którego nasz autor często się odwołuje. Nie jest to zarzut, ale raczej sugestia dla tych młodych badaczy, którzy pójdą śladami Tyla i zechcą analizować relacje między filozofią a jej historiografią. Okazuje się, że badanie tych związków zawsze jest owocne i dostarcza intelektualnej satysfakcji, nie mówiąc o pożytkach, jakie niesie ono dla filozofii jako takiej.

JAN SKOCZYŃSKI
(Kraków)

O NAJNOWSZYCH PRZEKŁADACH BERKELEYA

George Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, tłumaczenie zbiorowe pod red. A. Grzeleńskiego, wstęp i oprac. A. Grzeleński, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 257

George Berkeley, *Siris. Łańcuch filozoficznych refleksji i dociekań wraz z Dodatkami*, przekład i oprac. A. Grzeleński i M. Szymańska-Lewoszewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 288

Lata 2011 i 2013 okazały się niezwykle fortunne dla recepcji myśli George’a Berkeleya w Polsce, owocując dwoma zbiorami przekładów, wydanymi nakładem Wydawnictwa Naukowego UMK w ramach serii „Klasyka filozofii” i uprzywilejowanymi

polskiemu czytelnikowi ważne, a zarazem nieco mniej znane prace irlandzkiego filozofa. Na zbiór pierwszy, oprócz chronologicznie najwcześniejszej i bez wątpienia filozoficznie najistotniejszej *Próby stworzenia nowej teorii widzenia* (1709), składają się wyjaśniające ją: *Dodatek* (1732) oraz *Obrona i wyjaśnienie nowej teorii widzenia* (1733), a także *Bierne posłuszeństwo* (1712) poświęcone problematyce moralnej i społecznej oraz korespondencja Berkeleya z Samuelem Johnsonem (1729–1930), czyli dwa listy Johnsona z wcale niebłahymi wątpliwościami odnośnie Berkeleyowskiego immaterializmu i odpowiednio dwie listowne odpowiedzi, nie tylko uprzejme, ale i pouczające. Zbiór drugi, prócz rozbudowanego *Siris* (1744), poświęconego (choć nie wyłącznie) zbawiennemu działaniu wody dziegiowej (a właściwiej rzecz ujmując – działaniu Boga, wyposażającemu świat w środki o tak zbawiennym działaniu), zawiera *Dodatki*, którymi są listy Berkeleya dotyczące owego zalecanego w tamtej rozprawie medykamentu i sposobów jego sporządzania i dawkowania: trzy skierowane do Thomasa Priora (1744, 1746, 1747), jeden do pastora Stephena Halesa (1747), ponadto smutny znak czasów, a mianowicie *Pisemne oświadczenie złożone przez Kapitana Drape'a* (1744), zaprzysiężone przed ówczesnym burmistrzem Liverpoolu i mające poświadczać lecznicze działanie tej wody w stosunku do zapadłych nagle na ospę murzyńskich niewolników, zabranych wcześniej w liczbie dwustu szesnastu z Gwinei przez statek Little Finger, i wreszcie *Dalsze rozważania o wodzie dziegiowej* (1752) – ostatnią pracę filozofa, napisaną niedługo zanim rozstał się z życiem.

Można wobec tego powiedzieć, iż zbiór pierwszy (przełożony przez prof. Adama Grzebińskiego oraz uczestników translatorium doktoranckiego prowadzonego przezeń w Instytucie Filozofii UMK) ukazuje wczesne, teoretyczne idee Berkeleya, z których wkrótce wysnuł on swój immaterializm (nie odrzucając wszakże „nowej teorii”, a przynajmniej ogromnej większości jej tez), natomiast zbiór drugi prezentuje idee późne, idee nie tylko Berkeleya-teoretyka, ale i Berkeleya-praktyka, któremu wyraźnie leży na sercu nie tylko kondycja ludzkiego umysłu, ale i stan ciała, skądinąd nie tylko ludzi, ale i zwierząt hodowlanych (*vide* list do Halesa). Zestawiając te tłumaczenia z zdomowionymi w świadomości polskiego czytelnika *Traktatem o zasadach poznania ludzkiego*, *Trzema dialogami między Hylasem i Filonousem*, jak również ze względnie niedawno przetłumaczonymi młodzieńczymi *Dziennikami filozoficznymi* Berkeleya (Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2007, s. 223, przekł. i oprac. B. Żukowski) i *Alkifronem* (Wydawnictwo Antyk, Kęty 2007, s. 288, przekł. M. Olszewski), otrzymamy pełnowymiarowy i szczegółowy obraz tego filozofa, rzec można – o tyle obiektywny, iż przez niego samego stworzony i nie skarykaturowany ani nie zapośredniczony przez innych. Obowiązek recenzencki nakazuje odnotować, iż rolę podstawy dla przekładu wszystkich prac pomieszczonych w obydwu zbiorach pełniło klasyczne już dziś, dziewięciotomowe wydanie dzieł wszystkich Berkeleya w redakcji Arthura A. Luce'a i Thomasa E. Jessopa z lat 1948–1953, pozbawione rozlicznych niedoskonałości innych, wcześniejszych edycji. Praca translatorska uzyskała tym samym jak najbardziej solidną, współczesną podstawę.

Tłumaczenie prac znajdujących się w obydwu omawianych zbiorach nie stanowiło (bo i nie mogło stanowić) łatwego zadania, zważywszy że w pismach na temat teorii widzenia i wody dziegiowej Berkeley operuje nie tylko językiem filozoficznym, do którego przyzwyczał nas swoim pojęciowo oszczędnym *Traktatem* oraz pisanymi niemal potocznym językiem, objaśniającymi *Traktat Trzema dialogami*, ale językiem osiemnastowiecznej optyki oraz osiemnastowiecznej chemii, nauk biologicznych i me-

dycyny, językiem zasobnym w znaczenia używane do formułowania koncepcji dziś na ogół anachronicznych, a przez to nie zawsze uchwytne dla kogoś, kto nie zajmuje się zawodowo historią nauki. Oto niektóre spośród pojęć wyjętych z samego tylko *Siris*: „duch wina”, sól bursztynowa”, „perkolacja”; oto zaś naukowa obserwacja zaczerpnięta stamtąd: „W balsamie lub esencjalnym oleju roślin zawarta jest dusza, w której skupiają się specyficzne jakości, zapach oraz smak rośliny” (zbiór drugi, s. 62). Spośród zasadniczych wyborów dokonanych przez tłumaczy zwraca natomiast uwagę odpowiednik *An Essay Towards a New Theory of Vision*, którym jest niezbyt fortunnie tłumaczona „Próba stworzenia nowej teorii widzenia”, a którą niżej podpisany najchętniej zastąpiłby nieco śmielszą i krótszą „Nową teorią widzenia”, ewentualnie „Szkicem nowej teorii widzenia” bądź „Próbą” teje.

Nakład pracy widoczny jest także w obydwu wstępach, autorstwa prof. A. Grzelińskiego (zaczynającym zbiór pierwszy) oraz tegoż i dr Marty Szymańskiej-Lewoszewskiej (drugi), jak również w przypisach, w obu przypadkach tak samo szczegółowych i pomocnych, gdzie trzeba uwspółcześniających komentarze Luce’a i Jessopa, a które wraz ze zręcznym i naturalnie brzmiącym tłumaczeniem tekstu głównego uwalniają czytelnika od większości wątpliwości interpretacyjnych, jakie nastęrczać może lektura oryginału, dając tym samym sposobność przyjemniej koncentracji na *meritum* i najlepszą okazję do jego – już indywidualnej – oceny. Aby zaś zachęcić jeszcze nie zdecydowanego czytelnika do zapoznania się ze wspomnianymi pracami i do wyrobienia sobie sądu o nich z pomocą właśnie zaferowanego przekładu, przepisują na koniec barwny i – jak sądzę – intrygujący urywek *Próby stworzenia nowej teorii widzenia* (zbiór pierwszy, s. 69): „Przyjrzyjmy się, czym jest to, co nazywamy Księżycem: jasne jest, że nie jest to Księżyc, który widać [bezpośrednio], ani żadna rzecz jemu podobna, ani też to, co sam widzę i co jest jedynie okrągłą świecąca powierzchnią o średnicy około trzydziestu widzialnych punktów. Oczywiście jest, że gdybym z miejsca, gdzie się znajduję, został uniesiony w kierunku Księżyca, powodowałoby to zmianę przedmiotu [wzroku] postępującą wraz z moim przybliżaniem się do niego. Kiedy znalazłbym się w odległości równej pięćdziesięciu czy sześćdziesięciu średnic Ziemi stąd, to, co bym z bliska spostrzegał, zupełnie nie przypominałoby owej małej, okrągłej, świecącej płaszczyzny, ta bowiem dawno by zniknęła i, chcąc ją z powrotem zobaczyć, musiałbym wrócić na Ziemię.”

PRZEMYSŁAW SPRYSZAK
(Kraków)

OBLICZA DEMITOLOGIZACJI HISTORII FILOZOFII POLSKIEJ

Mit, historia, kultura. Materiały z V Seminarium Historyków Filozofii Polskiej, red. J. Skoczyński, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, ss. 384

Ogólnopolskie seminarium zorganizowane przez Zakład Filozofii Polskiej UJ odbyło się w dniach 22–23 września 2021 roku, w Krakowie. Wpisało się ono w projekt spotkań grupy filozofów, zainicjowanych przez prof. Stanisława Pieroga z UW. Pierwsze seminarium odbyło się we wrześniu 2006 roku w Warszawie. Wtedy główne

tematy wystąpień uczestników koncentrowały się wokół pytania o ocenę obecnego stanu badań nad historią filozofii polskiej oraz jakie zagadnienia z tego zakresu zasługują na szczególną uwagę dzisiejszych badaczy? Podsumowaniem obrad było wydanie książki *Historia filozofii polskiej. Dokonania – Poszukiwania – Projekty*, red. A. Dziedzic, A. Kolakowski, S. Piróg, P. Ziemiński, Semper, Warszawa 2007. Drugie seminarium odbyło się także we wrześniu 2007 roku w Krakowie (UJ), którego tematem przewodnim była: *Wychowawcza rola filozofii*. Obrady koncentrowały się wokół polskiej myśli filozoficznej i społecznej w jej rozmaitych aspektach: historycznym, metodologicznym, interdyscyplinarnym, współczesnym. Owocem seminarium i konferencji jest wydana praca *Polskie Ethos i Logos* (red. J. Skoczyński, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008). Trzecie spotkanie grupy filozofów kontynuujących tradycję seminariów z filozofii polskiej, odbyło się we wrześniu 2009 roku w Warszawie (UW), tym razem poświęcone było tematyce: *Filozofii polskiej w tradycji europejskiej*. Owocem tego spotkania jest publikacja pod tym samym tytułem wydana przez IFiS UW (red. S. Pieróg, M. Bieniak-Nowak, A. Dziedzic), Warszawa 2011. Temat czwartego spotkania to *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, omawiany we wrześniu 2010 roku, w Lublinie (KUL). Przedstawiono tam wachlarz zagadnień i problemów wokół relacji: światopogląd a filozofia, teoria a praktyka. Efektem tego seminarium była publikacja *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej* (red. S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek), Lublin 2011.

Piąte seminarium powróciło do Krakowa, a jego temat: *Mit, historia, kultura* w naturalny sposób wpisał się w cykl poprzednich spotkań, otwierając w nowym kontekście dyskusję nad statusem teoretycznym, metodologicznym, społeczno-kulturowym, wychowawczym, światopoglądowym filozofii polskiej. Temat w zamiarze organizatorów nie oznaczał „zawężenia pola obrad; wszak i nauki przyrodnicze mają własne mity, swoją historię i – wraz z dyscyplinami humanistycznymi – współtworzą kulturę”. Dlatego też, formuła piątego seminarium miała charakter interdyscyplinarny; przez pryzmat historii filozofii polskiej, podejmowała kwestie z zakresu filozofii przyrody, filozofii społecznej, filozofii polityki i kultury. Tym samym „krakowskie seminarium” stało się spotkaniem tych podmiotów filozofujących, które odnajdują przedmiot analizy w przestrzeni szeroko rozumianej polskiej myśli filozoficznej.

Prof. J. Skoczyński we *Wprowadzeniu do debaty* (s. 9–14), zwraca uwagę na szczególną zależność, „napięcie”, pomiędzy mitem i historią, napięcie, które zachodzi w przestrzeni kulturowej. Można powiedzieć, że właściwie każda dziedzina aktywności człowieka ma swoje mity; mitologizujemy naukę, sztukę, religię, a także filozofię. Natomiast jedną z funkcji historii filozofii jest demitologizacja tych form działania człowieka, w których pojawiają się: pojęcia, nazwy, decyzje, stanowiska, wybory itp. Zachodzi jednakże proces odwrotny, tj. mitologizacji życia i myślenia. Dlatego też piąte seminarium, oprócz głównego tematu, wyznaczało szczegółową problematykę dyskusji w grupach, co ukazują artykuły prezentowane w publikacji, ukazujące obszar badań nad filozofią polską, który obejmuje właściwie wszystkie jej epoki i nurty.

Recenzowana praca składa się, ze: *Słowa na otwarcie* (s. 7–8) wygłoszonego przez prof. M. Flis; *Wprowadzenia do debaty* (s. 9–11) J. Skoczyńskiego oraz *Trzech Części*, a także *Postscriptum* (s. 375–376) i *Indeksu osób* (s. 377–384). *Część I. Myśl staropolska* (s. 15–80), zawiera artykuły: R. Charzyńskiego, *Dwugłos historii filozofii polskiej w kwestii autonomii tomizmu* (s. 15–22); S. Janeczka, *Historyczna czy filozoficzna koncepcja religii Hugona Kollątaja?* (s. 23–32); M. Maruszczk, *Stanisława Staszica*

i Hugona Kollątaja filozofia historii w kontekście polskiej rzeczywistości porozbiorowej (s. 33–44); T. Matłegiewicz, *Mit Rosji w myśli Stanisława Staszica* (s. 45–52); J. Musiał, *Terapeutyczne kreacje hetmanów w pedagogii narodowej Sienkiewicza* (s. 53–60); M. Mylik, *Historiozoficzne aspekty powstania i rozwoju dziejów filozofii w Polsce* (s. 61–80). Część II. *Wiek XIX*, składa się z następujących artykułów: L. Gawor, *Kryzys kultury europejskiej z przełomu XIX i XX wieku w ujęciu Zygmunta Łempickiego* (s. 81–94); T. Mróz, *Her Armeńczyk w „Królu-Duchu”. Antyczne źródło mitu* (s. 95–106); M. Bizior-Dombrowska, *Słowackiego metafizyka światła* (s. 107–122); W. Sajdek, *„Irydion” – mit, symbol czy wytwór wyobraźni poety? Wokół dramatu Zygmunta Krasińskiego* (s. 123–138); A. Wawrzynowicz, *Elementy antynaturalizmu historiozoficznego w polskiej filozofii czynu* (s. 139–152); P. Polak, *Mit ewolucjonizmu – między popularyzacją nauki a filozofią* (s. 153–162); M. Makowska, *Matka Polka – konstrukcja złożona* (s. 175–182); B. Maciejewski, *Okrzyk Stanisława Brzozowskiego a czyn Henryka Sienkiewicza. U źródeł kampanii antysienkiewiczowskiej* (s. 183–190). Natomiast w Części III. *Wiek XX*, znajdujemy artykuły: S. Pieróg, *Stanisław Brzozowski i mit nowoczesności* (s. 191–208); S. Borzym, *Jan Kucharzewski a problem dekolonizacji* (s. 209–222); G. Szumera, *Charakter narodowy a dzieje Polski według Jana Stachniuka* (s. 223–232); J. Brezcko, *Andrzeja Bobkowskiego diagnoza stanu kultury i cywilizacji europejskiej* (s. 233–250); E. Kochan, *Bronisław Baczek. Wyobrażenia społeczne i historia* (s. 251–266); A. Dziedzic, *Leszek Kołakowski i Richard Rorty o mitologii religijnej* (s. 267–276); R. Piotrowski, *Filozofia w Polskiej Szkole Antropologicznej: od mechanicyzmu do mitologii* (s. 277–290); M. Rembierz, *Wielkie mity kultury i groźne mity ideologii w interpretacji Konstantego Michalskiego* (s. 291–306); J. Zegzuła-Nowak, *Spór Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską dotyczący roli oraz relacji kultury i nauki* (s. 307–316); M. Holy-Łuczaj, *Roman Ingarden jako historyk filozofii* (s. 317–328); P. Surma, *Ekstensjonalność logiki w szkole lwowsko-warszawskiej* (s. 329–336); L. Wesołowski, *Katastrofizm – mit i historia* (s. 337–344); M. Rysiewicz, *Jak sobie radzić z mitem powstania warszawskiego? Pomiędzy romantyzmem a realizmem – krytyczny przegląd stanowisk w sporze o powstanie* (s. 345–362); P. Bartula, *Bitwa Flag 2009–2011* (s. 363–374).

Z oczywistych względów nie sposób przedstawić i omówić wszystkich tekstów zawartych w recenzowanej pracy. Jednakże można przybliżyć istotę *V Seminarium Historyków Filozofii Polskiej*, ukazując przynajmniej kilka tez, eksponowanych w poszczególnych tekstach. Zatem, przyjrzyjmy się bliżej wybranym artykułom, które oddają ducha krakowskiego spotkania.

W Części I. *Myśl Staropolska*, prof. Stanisław Janeczek w artykule *Historyczna czy filozoficzna koncepcja religii Hugo Kollątaja?* próbuje rozstrzygnąć kwestię tytułową, odwołując się do opinii dwóch wydawców dzieł Kollątaja, tj. K. Opałka i H. Hinza. Pierwszy opowiada się za filozoficzną interpretacją refleksji nad religią wbrew ujęciu historycznemu, natomiast drugi łączy podejście filozoficzne z historycznym jako swoistą Kollątajowską syntezę „historyzmu i prawa natury” (s. 26). Rozstrzygnięcie powyższej kwestii, autor poprzedza istotnym z perspektywy metodologicznej, dookreśleniem kontekstu historycznego, jak też społeczno-kulturowego, w jakim należy rekonstruować i analizować podjęte zagadnienie. Oznacza to, że samo pojęcie „religii” doby Oświecenia należy „demitologizować” i ukazać we właściwym znaczeniu. Zatem, zauważa S. Janeczek, choć Kollątaj chce, by jego analizy funkcjonowania religii miały charakter historyczny, to jednak jego „opowieść”, przedstawiona jest bez „żadnej doku-

mentacji, w sposób psychologizujący, a więc zgodny z duchem filozofii oświeceniowej, jako filozofia umysłu” (s. 29). Ocena historii nie ma „charakteru samoistnego”, jest wynikiem przekonań i założeń filozoficznych, tezy o „dwu analogicznych porządkach – fizycznym i moralnym – co prowadzi do wyakcentowania znaczenia funkcji historii dla stworzenia intelektualnego fundamentu, ładu moralno-prawnego, normującego wszelkie wymiary ludzkiej aktywności” (s. 27). Jednocześnie, dodaje autor, można stwierdzić, że rozważania Kołłątaja na temat natury religii, są przejawem podejścia historyczno-filozoficznego, a więc historiozoficzne.

Część II. Wiek XIX rozpoczyna artykuł *Kryzys kultury europejskiej z przełomu XIX i XX wieku w ujęciu Zygmunta Łempickiego* autorstwa prof. Leszka Gawora, w którym przypomina postać wybitnego humanisty okresu międzywojnia. Autor ukazuje perspektywę stanu kultury europejskiej w myśli Łempickiego, a jest to z jednej strony dziedzictwo XIX wieku, a z drugiej zapowiedź „nowej epoki”. W ujęciu Łempickiego kultura europejska początku XX wieku konstytuuje się na trzech fenomenach: postępującym zaniku kultury wyższej, dominacji kolektywu nad jednostką oraz zaniku oryginalności kultur narodowych na rzecz idei „kultury uniwersalnej (kosmopolitycznej)” (s. 85). Okazuje się, że w omawianej koncepcji stanu kultury, degradacja „kultury wysokiej” na przełomie XIX i XX wieku objawiała się poprzez obniżenie jej jakości, aspiracji oraz nienadążaniu za zmianami cywilizacyjnymi. Natomiast dekadentyzm inteligencji jawił się jako ostateczny dowód na upadek kultury. Zdaniem Gawora, „duchowa miałość i płytkość kultury masowej” oraz przemiany społeczno-polityczno-ekonomiczne przyczyniają się do zaniku „sił duchowych”, witalizmu europejskiego społeczeństwa (s. 87). Łempicki jako zwolennik tradycyjnej i z ducha romantycznej koncepcji elitaryzmu kulturowego, nie mógł zaakceptować „kolektywizacji” eliminującej rolę twórczych, wybitnych jednostek. Również jako zwolennik „kultury narodowej”, musiał być przeciwny wspólnocie ponadnarodowej i kosmopolitycznej. Jednakże postawa teoretyczna Łempickiego jest niejednoznaczna; z jednej strony aprobeje poznać osiągnięcia pozytywizmu i kapitalistycznego systemu ekonomicznego, z drugiej dostrzega i nie akceptuje negatywnego wpływu postępu technicznego i poznawczego na ludzką egzystencję i na kulturę. Wątpliwości nie budzi to, że kryzys kultury przełomu XIX i XX wieku był zapowiedzią nadejścia „nowej”, nie znanej dotychczas w historii epoki ponowoczesnej (s. 94).

Elementy antynaturalizmu historiozoficznego w polskiej filozofii czynu to artykuł Andrzeja Wawrzynowicza, w którym autor poprzez analizę filozofii M. Mochnackiego, A. Cieszkowskiego i H. Kamińskiego, określa programowe ramy projektu polskiej filozofii czynu. Zdaniem autora, Mochnacki odrzuca koncepcję „faktograficznego wykładu historycznego”, jednakże deklaruje „zamiar” wyjścia w rozważaniach ponad fenomen powstania, od „realnego zjawiska, jakim jest trwające przez kilka dekad «życie» narodu «do śmierci politycznej»” (s. 139). A. Wawrzynowicz zauważa, że Mochnacki swoją koncepcją „narodu” kwestionuje bezpośrednią narrację historyczną, ukazując alternatywę „ogólnej dynamiki postępu historycznego”. Historyczna „narracja” okazuje się być „kreacją”, „aktem” ducha, tworzeniem sensu i wartości przynależących do indywidualnej i zbiorowej rzeczywistości duchowej. Tym samym: „krytyka naturalistycznej wykładni procesu historycznego staje się [...], konstytutywną podstawą całego programu teoretycznego «filozofii czynu»” (s. 140). Również antynaturalistyczne nastawienie ma filozofia A. Cieszkowskiego, która przyjmuje postać „spirytualizmu filozoficznego”. Historiozofia Cieszkowskiego prowadzi w istocie do poznania przyszłości, która

może być dookreślona przez uczucie, myśl i wolę. Podobnie sens historycznego wymiaru działalności ludzkiej definiuje H. Kamiński. Chociaż polemizuje z Cieszkowskim, to rozwija postulat historii jako „pojmowania ubiegłych czynów ludzkości” (s. 149). Czyny ludzkie uzyskują „żywołność” w tworzeniu idei, a te stanowią treść faktów historycznych, gdyż: „czyn jest życiem duchowym człowieka”. Tym samym, zauważa autor, S. Brzozowski zamyka okres antynaturalizmu historiozoficznego, uważając czyn za jedyną rzeczywistość i wartość historii.

Analizę relacji myśli S. Brzozowskiego i nowoczesności odnajdujemy w artykule prof. Stanisława Pieroga *Stanisław Brzozowski i mit nowoczesności*, który otwiera *Część III. Wiek XX*. Autor z perspektywy tekstów S. Brzozowskiego „adresowanych” do „Posła Prawdy” Aleksandra Świętochowskiego próbuje rozstrzygnąć „zagadkę” konfliktu światopoglądowego między pokoleniem „młodych”, „nowej sztuki”, a „synami i córkami dziewiętnastego wieku”. Pozytywiści nie mogli zrozumieć, dlaczego „Muza poezji nowoczesnej [...], jest ciągle smutna: płacze, jęczy, przeklina, bluźni, rozpacza [...] strasznie cierpi” (s. 193). Brzozowski, zauważa autor, wiedział, że cel życia „nowoczesnych” został wskazany, a droga wytyczona. Również Świętochowski rozumiał, że „mrocznym i smutnym” duszom świat przedstawia się inaczej, niż przedstawiał się jemu. Zatem Brzozowski znalazł się w sytuacji dramatycznego wyboru: albo będzie bronił „nienowoczesności i niepostępowości”, albo nowoczesności i postępu przeciw jego dotychczasowemu rzecznikom. Postanowił bronić nowoczesności i postępu, ale ukazując, że „młodzi” lepiej rozumieją istotę nowoczesnej kultury. Wybrał drogę filozoficznej krytyki kultury, co, zdaniem autora, oznaczało przyjęcie postawy „rozumiejącej i empatycznej wobec dzieł i „dusz” twórców kultury. Opanowując kulturę europejską nihilizm, powoduje, zdaniem Brzozowskiego, to, iż nie ma monizmu światopoglądowego i aksjologicznego. Zatem i prawda w znaczeniu metafizycznym czy pozytywistycznym jest jedynie „przydatną dla ewolucji gatunku «iluzją»” (s. 198). To, co w kulturze dla człowieka najważniejsze, uległo anihilacji, a prawdziwe oblicze nowoczesności wyraża „królewski” kantyzm. Tym samym nowoczesny pogląd na świat wyraża się w tezie: „ Jesteśmy samym bytem i byt jest nami, poprzez nas przeobraża się, określa się i staje” (s. 202). Odkrycie prawdy może zagwarantować „filozofia pracy”, autentyczny proletariatus, kreator wartości, którego nadejście przygotowuje filozofia Kanta „postawiona z głowy na nogi”.

Jan Kucharzewski to nazwisko-tabu w Polsce Ludowej, o którym przypomina prof. Stanisław Borzym w artykule *Jan Kucharzewski a problem dekolonizacji*. Autor, prezentując postać znanego historyka, próbuje odnaleźć klucz do zrozumienia nieukończonych dzieł *Od białego caratu do czerwonego*, ukazującego „prawdziwą” twarz polityczno-społecznej historii Rosji. Kucharzewski bliski był obozowi narodowemu, jednakże sprzeciwiał się R. Dmowskiemu. Biografia Kucharzewskiego w sposób jednoznaczny ukazuje go jako patriotę, któremu „sprawa Polski” jest najdroższa, a także jako wytrawnego polityka, dalekiego od demagogii, odpornego na samochwalstwo i sentymentalne iluzje. Generalizując, można powiedzieć, że Polska miała dwóch śmiertelnych wrogów: Niemcy i Rosję. Był nieprzejednanym krytykiem socjalizmu, który jawił się mu jako nieodpowiedzialny utopizm, negujący prawo chroniące jednostkę, „prawo prywatne”; znosił cały system praw nabytych (s. 214). S. Borzym, po analizie podstawowych założeń i momentów konstytutywnych kolonializmu, zauważa, że: „casus Polski to kolonizacja narodu o odrębnym dorobku prawnopolitycznym”. Polska miała swoją tradycję, a twierdzenie, że można zostawić narodowi kulturę, pozbawia-

jąc go państwowości jest absurdem. Kucharzewski bronił narodowości, państwowości, bytu politycznego Polski w duchu Mochmackiego, jednocześnie miał świadomość, że stulecia zaborów wyeliminowały pokolenia patriotów, a Polska to naród, który „ugrzął w niewoli”. Jednak nie tracił nadziei na niepodległość i odbudowę etosu polskiego. Zrozumieć idee Kucharzewskiego, to pojąć, że „dążenie do niepodległości [...], będzie zmagало się z narastającą latami świadomością skolonizowaną” (s. 222).

Interesującą interpretację katastrofizmu w kontekście mitu i historii prezentuje artykuł Leszka Wesołowskiego *Katastrofizm – mit i historia*. Katastrofizm, który był odpowiedzią na „mit postępu” jawi się jako swoista mitologia. Autor ukazuje różne typy katastrofizmu, odwołując się do znawców tematu, sprawnie wskazuje jego momenty konstytutywne. Katastrofizm rozumiany jest przez autora, jako „pesymistyczna teoria społecznej podmiotowości” (s. 338). Wieloznaczność pojęcia nie neguje jego systematycznej kwalifikacji i precyzowania znaczenia. Autor zwraca uwagę na znaczenie „katastrofy”, która nie musi jawić się jako efekt ponadludzkich i ponadhistorycznych instancji. Zatem, zgodnie z założeniem „humanizmu”, społeczeństwo jest „rzeczywistością procesualną”, twórczą, a tym samym los cywilizacji zachodniej nie jest przesądzony w sensie absolutnym. Nadzieja w filozofii, humanistyce, pojętej jako racjonalizacja rzeczywistości i wszelkich form aktywności człowieka.

Bitwa flag 2009–2011 to artykuł Piotra Bartuli, a właściwie, jak sam autor określił, przypowiadka dydaktyczno-filozoficzna. Inspiracją dla podjęcia tematu było wydarzenie z 10 października 2009 roku (podpisanie traktatu lizbońskiego) i palenie flagi Unii Europejskiej. Bartula uogólnia znaczenie flagi narodowej, symbolu, który kształtował i kształtuje polski naród. Ale czego flaga jest symbolem, a może kogo symbolizuje, czyje idee, interesy, światopoglądy i prawdy ukrywają się pod prostokątem biało-czerwonym? Pod flagą kształtował się „naród militarny” – od Chrobrego do NSZZ „Solidarność”. Kształtował się też „naród polityczny”, zawierając różne sojusze państwowe; wreszcie kształtował się polski „naród kulturowy” – dzieło poetów, pisarzy, filozofów, artystów. Zatem zespolenie kulturowe narodu poprzez język, wspólne dziedzictwo, historię polityczną, której „więzią jest wspólna historia państwowości i porządek prawny”, oraz dzieje oręża, którego funkcją jest panowanie nad własnym terytorium, „mogło powstać i trwać Polityczne Państwo Narodowe” (s. 367). Polska flaga, to Nad-flaga, Flaga flag, ale kto dziś „maszeruje” pod Flagą flag. Pielgrzymi Narodu Polskiego? Otóż dziś wszyscy maszerują pod swoimi flagami: „idą metro-ludzie, euro-ludzie i global-ludzie, idą trans-nacjonałiści i trans-seksualiści oraz retro-futuro-cyber ludzie” (s. 374).

Wybrane artykuły miały na celu ukazać charakter dyskusji, jaka toczy się na seminariach historyków filozofii polskiej. Nie jest to pełny obraz zagadnień i tematów poruszanych w ramach filozoficznych spotkań. Słusznie zauważył prof. Skoczyński, że badanie nad filozofią polską nie jest działaniem „antykwarskim”, ale ciągle żywą dyskusją, otwartą na aktualne problemy i podejmującą wciąż nowe zagadnienia. Również celna jest uwaga, że Polska myśl filozoficzna nie ma „charakteru wsobnego”, zaściankowego, wręcz przeciwnie, cieszy się coraz szerszym zainteresowaniem w świecie. Oznacza to, że dorobek polskiej myśli jest oryginalny i godny szerszej, światowej prezentacji.

To optymistyczne stwierdzenie uprzytomnia nam, że świat, mimo różnych tendencji, ku którym zmierza, świat kopii bez oryginałów, nie zatracił do końca zainteresowania tym, co oryginalne, inne, odrębne. Można dodać, że mit utrwała się w historii, pamięci, ale jakiej? Różne są oblicza mitologizacji: filozoficznej, społecznej, politycznej, histo-

rycznej, religijnej? Zróżnicowane są także konteksty, u podstaw których znajdujemy mit. Można powiedzieć, że mitologizujemy pamięć, w tym pamięć historii filozofii, co oznacza, że pamięć w różnych kontekstach jest instrumentalizowana, podlega ideologicznym i światopoglądowym naciskom, legitymizując jakiś określony, partykularny interes, porządek, ład.

Z jednej strony, próbuje się odkłamać historię, odmitologizować pamięć, z drugiej strony jesteśmy świadkami jej zakłamywania i mitologizowania. Zatem, raz dowartościowujemy, innym razem redukujemy pamięć. Konfrontacja jest nieunikniona. Owa pamięć ulega łatwo instrumentalizacji, ponieważ w większości naszego społeczeństwa „świadomość obiektywna”, nie zindoktrynowana pamięć są praktycznie równe zero. Niejednokrotnie w historii polskiej filozofii toczył się spór o pamięć „narodową”, owe ścieranie się różnych stanowisk, czasami wykluczających się, prowadziło do konfrontacji, wymazania z podręczników niejednej postaci czy koncepcji filozoficznej. Jedną z zasadniczych funkcji filozofii jest demitologizacja (co nie oznacza negacji mitu) pamięci, historii, polityki, co więcej wszelkich form aktywności człowieka w kulturze. Cel zaś jawi się jako: powinność wpracowania takiej formuły kanonu pamięci, który dla przyszłości filozofii w Polsce (choć nie tylko) byłby podstawą dialogu, negocjacji, a nie konfrontacji.

Wydaje się, że m.in. taki cel postawił prof. Jan Skoczyński przed *V Seminarium Historyków Filozofii Polskiej* i ów cel został osiągnięty, czego dowodem jest omawiana publikacja. Można mieć nadzieję, że idea spotkań historyków filozofii będzie kontynuowana.

RYSZARD WÓJTOWICZ
(Rzeszów)

„KOSMOTWÓRCZA ROLA LOGOSU”

Sprawozdanie z panelu dyskusyjnego w Centrum Kultury i Dialogu
Akademia Ignatianum w Krakowie, 28 listopada 2013 r.

28 listopada 2013 roku w Akademii Ignatianum w Krakowie odbył się panel dyskusyjny zatytułowany „Kosmotwórcza rola Logosu”. Organizatorem spotkania było Centrum Kultury i Dialogu (CKiD), działające przy Akademii Ignatianum, którego nadrzędnym celem jest inicjowanie dialogu międzykulturowego. Jednym ze sposobów realizowania tego celu jest organizowanie interdyscyplinarnych debat poruszających rozmaite, istotne dla współczesnego człowieka, tematy.

Dyrektor CKiD-u, pomysłodawca oraz prowadzący debatę – dr hab. Krzysztof J. Pawłowski zaprosił dwójkę wybitnych profesorów, reprezentujących różne dyscypliny nauki, aby wspólnie podjąć refleksję nad szeroko rozumianym Logosem. Zaproszonymi gośćmi byli prof. dr hab. Władysław Stróżewski – filozof, wykładowca w Akademii Ignatianum, przewodniczący Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (PTF), redaktor naczelny „Kwartalnika Filozoficznego”, który przez wiele lat związany był z Wydziałem Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz prof. dr hab. Krzysztof A. Meissner – fizyk teoretyk z Wydziału Fizyki Uniwersytetu Warszawskiego, pracownik Narodowego Centrum Badań Jądrowych, współpracujący również z Europejską Organizacją Badań Jądrowych (CERN).

Przyczyną spotkania dwóch wybitnych przedstawicieli świata nauki był artykuł zatytułowany *Logos (język) i jego rola kosmotwórcza*¹, którego autorem jest znany polski matematyk prof. dr hab. Krzysztof Maurin. Tekst ten w nieco skróconej wersji został wygłoszony 8 sierpnia 1986 roku na jednym z interdyscyplinarnych spotkań seminaryjnych organizowanych przez Instytut Nauk o Człowieku oraz papieża Jana Pawła II².

Jak zaznaczył K. Pawłowski, głównym zamysłem organizowanego spotkania było skonfrontowanie dwóch różnych dziedzin nauki, filozofii i matematyki, w odniesieniu do zagadnienia kosmotwórczej roli Logosu. Tekst K. Maurina został uznany za interesujący punkt wyjścia, ponieważ zawiera rozważania dotyczące Logosu ujmowanego zarówno od strony filozoficznej (relacje symbolu z rzeczywistością, relacje mythosu z Logosem, zagadnienie mądrości, etc.), jak i *stricte* matematycznej (teoria reprezentacji grup, analiza harmoniczna, teoria koneksji w wiązkach włókniastych, etc.).

Spotkanie zostało podzielone na dwie części, z których pierwsza stanowiła prezentację dwóch dwudziestominutowych wykładów wprowadzających, druga z kolei była poświęcona pogłębionej dyskusji nad szczegółami poruszanej wcześniej problematyki.

Jako pierwszy przedstawił swój wykład W. Stróżewski, który już na wstępie zaznaczył, iż problematyka Logosu jest niezwykle głęboka i rozległa, dlatego nie sposób przedstawić całego jej bogactwa podczas tak krótkiego wystąpienia. Z tego względu postanowił zaprezentować własne stanowisko w kwestii rozumienia Logosu, a zwłaszcza relacji, jaka zachodzi między nim a mythosem. Zdradził, iż inspiracje dla swoich rozważań zaczerpnął z książki Giorgio Collego zatytułowanej *Narodziny filozofii*³. Interpretacja początków filozofii przez włoskiego filozofa polegała, zdaniem W. Stróżewskiego, na wskazaniu, iż to nie Tales wraz z presokratykami stworzyli podwaliny filozofii, lecz że sięgają one czasów dużo wcześniejszych, w których domino wało oddziaływanie żywego kultu bóstw Dionizosa i Apollina. Jak zaznaczył panelista, to właśnie Dionizoz wraz ze swoim irracjonalnym nastawieniem oraz specyficznym przeżywaniem rzeczywistości miał być opiekunem filozofii w okresie jej archaicznych początków. Prymat wiodła zatem filozofia rozumiana bardzo dynamicznie, ocierająca się wręcz o szaleństwo, które nie pozwalało na dokonywanie petryfikacji poznawczej, „unieruchomienia” przedmiotu poznania, a przez to i czysto racjonalnego porządkowania rzeczywistości w myśl Apollińskiej miary. Inspirując się koncepcją źródeł filozofii odkrytych przez G. Collego, W. Stróżewski odniósł się jednak z dystansem do koncepcji narodzin filozofii, w myśl której Logos filozofii wyłonił się z bezkształtnego chaosu.

Następnie prelegent zaprezentował własną koncepcję, skromnie zaznaczając, iż nie rości sobie przy tym prawa do oryginalności. Przytoczona koncepcja zakłada, iż Logos

¹ *Logos (język) i jego rola kosmotwórcza*, w: *Nauka – Religia – Dzieje, IV Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–8 sierpnia 1986*, red. J.A. Janik, P. Lenartowicz SJ, Karków 1988, s. 120–182.

² Spotkania niniejsze odbywały się przez kilkanaście lat w letniej rezydencji papieży w Castel Gandolfo.

³ Książka ta wzorowana na *Narodziinach tragedii* F. Nietzschego jest w gruncie rzeczy dokonaniem tego, czego nie udało się dokonać samemu Nietzschemu. Wydając bowiem *Narodziny tragedii*, niemiecki myśliciel od razu rozpoczął prace nad następnym (ostatecznie jednak niedokończonym) dziełem, w którym planował zrekonstruować archaiczne początki filozofii. Por. G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzyśiak, Warszawa – Kraków 1991, s. 19.

ujawnia się, czy wręcz realizuje w świecie człowieka za pomocą wielości mythosów⁴. U jej podstaw stoją dwa fundamentalne założenia: wedle pierwszego, Logosowi przypisane jest metafizyczne pierwszeństwo względem każdego mythosu, z kolei drugie pokazuje, iż Logos jest ukrytą tajemnicą, niedającą ująć się wprost (tj. bezpośrednio), choć możliwą do uchwycenia (tj. częściowego wyjaśnienia) za pomocą bogactwa mythosów.

Pojęcie szeroko rozumianego mythosu zostało z kolei rozdzielone znaczeniowo od pojęcia mitu ujmowanego w sensie węższym – religijnym⁵. Mythosy – zdaniem W. Stróżewskiego – będące próbą wyrażenia tajemnicy najprawdopodobniej jednego Logosu, mogą powstawać w rozmaitych dziedzinach ludzkiej aktywności: religijnej, naukowej (np. w fizyce, matematyce), filozoficznej (w różnych kierunkach i nurtach), mitologicznej, etc.

Wskazując na sensotwórczą moc Logosu, prelegent podkreślił, iż próbuje się on objawić za pomocą wielorakich narzędzi oraz sposobów, dzięki czemu istnieją różne ścieżki i drogi mogące do niego prowadzić. Jednym ze sposobów „wejścia” na nie jest stawianie wnikliwych pytań oraz poszukiwanie satysfakcjonujących odpowiedzi. Za szczególnego rodzaju pytania uznał W. Stróżewski te, które dotyczą początku oraz końca, bytu oraz nicości, czasu oraz śmierci, jak również te, które bezpośrednio dotyczą przeznaczenia człowieka (jego losu). W tym przypadku szczególną rolę miałyby odgrywać mythosy religii oraz filozofii.

Mythos religii jest zdaniem, W. Stróżewskiego, ucieleśniony najczęściej w postaci tekstu, który w odpowiedni sposób odczytany i rozumiany pozwala na odkrycie istotnych twierdzeń, zmuszających do tego, aby określić je mianem prawdy. Przykład tego typu podejścia można znaleźć zdaniem panelisty w dziele św. Justyna Męczennika zatytułowanym *Dialog z Żydem Tryfonem*. Tekst ów, zawierający wątki autobiograficzne, przedstawia poszukiwanie prawdy przez św. Justyna u różnych filozofów. Jednakże nie nauki wyniesione od nich ostatecznie doprowadzają go do odnalezienia prawdy, lecz dialog z Żydem Tryfonem, który opowiadając o różnych prorokach, przedstawia mu również historię Jezusa Chrystusa. Znajdując w tym ostatnim ucieleśnienie prawdy, stwierdza Justyn, iż żaden z filozofów, u których pobierał nauki, nie błędził, lecz podawał prawdę jedynie częściową. W ten sposób, zgodnie z relacją W. Stróżewskiego, doszedł Justyn do koncepcji zwanej *Logos spermatikos*, inspirowanej częściowo nauką stoików. W myśl tej koncepcji Logos, którego pełnią jest postać Jezusa Chrystusa, rozproszony jest po całym świecie w postaci zarodkowej. Udziela on jednak swojej prawdy również w poza-chrześcijańskich naukach głoszonych przez różnych myślicieli.

Następnie W. Stróżewski przedstawił, w jaki sposób św. Paweł zaprezentował postać Chrystusa. Odwołał się przy tym do dwóch listów, a dokładniej ich początków:

⁴ W sposób pełniejszy wyraża tę myśl W. Stróżewski w artykule zatytułowanym *Logos i mythos*, gdzie przeprowadza swoje analizy nie tyle w porządku historycznym, ile metafizycznym, próbując tym samym uchwycić istotowe, a zatem i pozaczasowe związki, jakie zachodzą między Logosem a mythosem. Por. W. Stróżewski, *Logos i mythos*, w: tenże, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013, s. 134–135.

⁵ W przytaczanym już tekście W. Stróżewski szerzej objaśnia znaczenie mythosu, twierdząc, iż przez to pojęcie „chcemy rozumieć sposób ukazywania tajemnicy rzeczywistości, jej odkrywanego przez nas sensu, przekładu na różnorodne języki i tworzone przez nie dyskursy, jakie w określonej samym sposobem rozpoznawania tajemnicy uznajemy za najbardziej właściwe” (tamże, s. 136).

Listu do Efezjan i *Listu do Kolosan*. Zarysowana koncepcja Chrystusa wyłaniająca się z ich treści dotyczy tzw. Chrystusa Kosmicznego, a więc tego, w którym wszystko zostało stworzone, tego, przez którego wszystko zostało stworzone oraz tego, dla którego wszystko zostało stworzone.

W następnej kolejności zostali przytoczeni mistycy późnego średniowiecza z Mistrzem Eckhartem na czele – twórcą i głównym przedstawicielem mistyki nadreńskiej – oraz mistycy siedemnastowieczni ze św. Janem od Krzyża. Wedle ich koncepcji, Chrystus-Logos jest światłem, które oświeca umysły, a jego poznanie osiągnięte jest w doświadczeniu (przeżyciu) mistycznym.

Na zakończenie swojego wystąpienia W. Stróżewski przytoczył postać wielkiego odnowiciela koncepcji Logosu – Pierre’a Teilharda de Chardin, dwudziestowiecznego francuskiego jezuitę, który łączył kompetencje filozoficzno-teologiczne z bardzo dobrą znajomością nauk empirycznych (zwłaszcza antropologii i paleontologii). Logos w koncepcji francuskiego myśliciela pełni kluczową funkcję, ponieważ zarówno współkonstruuje rzeczywistość w jej aktualnym trwaniu, jak również jest jej początkiem („punkt Alfa”) oraz jej końcem („punkt Omega”). Rzeczywistość jest zatem w jego interpretacji bardzo dynamiczna i przez cały czas swego trwania ulega ewolucji, przechodząc poszczególne etapy („progi”) i nieustannie zmierzając do swego końca. Logos jest zatem pomyślany jednocześnie jako coś immanentnego, jak również transcendentnego względem świata.

Po zakończeniu pierwszej prelekcji prowadzący spotkanie poprosił o wykład wprowadzający drugiego z zaproszonych gości – K. Meissnera, zadając jednocześnie pytanie, czy precyzja nowoczesnych narzędzi matematycznych pozwala na dokonanie głębszego wglądu w rzeczywistość, zwłaszcza w rzeczywistość Logosu.

K. Meissner rozpoczął swój wykład od zaznaczenia, iż treść jego wystąpienia będzie dotyczyła zagadnienia Logosu w stosunkowo wąskim znaczeniu, ponieważ ograniczonym do jego czysto fizycznego aspektu. Chodziło przy tym o zaprezentowanie Logosu fizyki w sposób bezpośredni, dlatego też prelegent zrezygnował z próby wytlumaczenia „matematycznej części” artykułu K. Maurina.

Rozważania panelisty skupiły się początkowo na zagadnieniu symboli, które w fizyce odgrywają zasadniczą rolę w opisie rzeczywistości. Kluczową kwestią było stwierdzenie, iż oznaczenie symbolem bytu fizycznego, będące nadawaniem mu „nazwy”, jest swego rodzaju wydobyciem go ze stanu nieokreśloności oraz przyporządkowaniem do określonej kategorii. Z kolei za kwestię sporną uznał K. Meissner czy tego typu oznaczenie bytu jest jego ukonstytuowaniem tylko dla obserwatora, czy ukonstytuowaniem w ogóle. Ów proces nazywania bytu został oceniony na sposób dwojaki, ponieważ z jednej strony symboliczne odczytanie rzeczywistości powoduje znaczne jej zubożenie (do jednego tylko jej aspektu – w tym przypadku własności fizycznych), z drugiej jednak strony ten sam aspekt niesie ze sobą szereg innych, często nieodkrytych jeszcze odniesień. Podstawą takiego stanu rzeczy jest, według prelegenta, ukryte bogactwo symbolu, który zawiera w sobie nie tylko odniesienie do konkretnej, ustanawiającej go rzeczywistości, lecz również szereg relacji z innymi współoddziałującymi z nim symbolami.

Za przykład takiej sytuacji podał K. Meissner powstanie samej matematyki, rozumianej jako wyabstrahowanie pewnych struktur z obserwowanej rzeczywistości, które to struktury zaczynają następnie „żyć własnym życiem”. W przypadku matematyki swój początek miały one w prostym wyrażeniu „ $1 + 1 = 2$ ”, natomiast wyciągnięcie

krańcowych wniosków z owej analizy doprowadziło do powstania aksjomatów liczb naturalnych, przy użyciu których można sformułować niezwykle wyrafinowane twierdzenia matematyczne, np. nieudowodnioną od stu pięćdziesięciu lat do dziś hipotezę Riemanna.

Obrazując ten sam mechanizm funkcjonowania („życia”) teorii na gruncie nauk fizycznych, prelegent wskazał na okoliczności powstania ogólnej teorii względności Alberta Einsteina oraz na wnioski z niej płynące. Następnie zaznaczył, iż ukryte możliwości, jakie niosła ze sobą ta ostatnia, wcale nie były znane ani nawet przewidywane przez jej twórcę. Na poparcie swej tezy panelista dodał, iż ogólna teoria względności z czasem otworzyła przed ludźmi horyzont zupełnie nowego, niezwykle bogatego świata, przejawiającego się np. w możliwości opisu czarnych dziur, rozszerzającego się wszechświata, czy określania horyzontów zdarzeń. Jednakże K. Meissner od razu dodał, iż piękno wyłaniające się z omawianej teorii ukryte jest za barierą matematyki (geometria różniczkowa), dzięki czemu nie jest ono dla każdego tak samo oczywiste.

Jako inny przykład teorii fizycznej „żyjącej” niejako „w swoim świecie” wskazał panelista mechanikę kwantową – teorię rządzącą się swoimi, dla człowieka zasadniczo nieintuicyjnymi, prawami. Również ona miała otworzyć dostęp do nowego, wcześniej nieprzewidywanego świata. Jej powstanie określone zostało przez panelistę mianem „desperackiej próby abstrakcyjnego wytłumaczenia stabilności atomu”. Jak podkreślił bowiem K. Meissner, struktury pierwotnie wprowadzone przez W. Heisenberga, M. Borna i P. Jordana w pierwszej wersji tzw. macierzowej mechaniki kwantowej z 1925 roku wydawały się nie mieć nic wspólnego z obserwacjami, jednakże jakiś czas później okazało się, iż to właśnie te struktury dobrze opisują atomy natomiast pojęcia zgodne z powszechnymi wyobrażeniami wyniesionymi z codziennego doświadczenia, nie mają tu zastosowania.

W ten sposób K. Meissner zobrazował zmianę paradygmatu uprawiania fizyki, który do końca XIX wieku polegał głównie na porządkowaniu obserwacji, a następnie formułowaniu na ich podstawie praw ogólnych⁶. Wyjątkami od tego paradygmatu były odkrycia M. Kopernika, Galileusza, I. Newtona, które proponując inny sposób opisu rzeczywistości, wykraczały poza proste porządkowanie znanej wiedzy. Z kolei paradygmat uprawiania fizyki XX-wiecznej, który został zapoczątkowany przez A. Einsteina, zakłada, iż w zasadzie zawsze pierwotne względem obserwacji jest sformułowanie teorii, która dopiero na końcu ulega weryfikacji doświadczalnej. Na potwierdzenie swoich słów panelista stwierdził, iż można byłoby przez dziesięciolecia analizować wyniki zderzeń protonów przeprowadzanych w zderzaczach hadronów LHC i nie wyprowadzić z nich kwantowej teorii pola, która je opisuje.

Wnioski, które zostały wyprowadzone przez K. Meissnera, wskazały jednoznacznie na fakt, iż „świat” współczesnych teorii fizycznych cechuje się własnym immanentnym Logosem, który na pozór nie ma nic wspólnego ze światem obserwowanym w potocznym doświadczeniu. Z tego też względu, aby umiejętnie „dostrzec” i opisać Logos świata teorii fizycznych konieczny jest wnikliwy namysł intelektualny, charakteryzujący się swoistą iluminacją, wzbogacony dodatkowo o konieczną wiedzę zarówno z zakresu fizyki, jak i matematyki (aparatus pojęciowy i językowy). Inny jest bowiem

⁶ Takich jak np. prawo Ohma.

język tych dwóch „światów” (tj. świata teorii fizycznych i świata obserwowanego), jak również innego rodzaju relacje w nich zachodzą. Następnie wskazując na rozdźwięk, jaki dzieli oba wspomniane światy, prelegent stwierdził, iż jest on już obecnie ogromny i najprawdopodobniej wciąż będzie się powiększał. Dodał również, iż jakościowa różnica, jaka nastąpiła w uprawianiu fizyki na przełomie XIX i XX wieku spowodowała, iż obecne wyobrażenia o świecie fizycznym wydają się nieporównanie ciekawsze aniżeli te z końca XIX wieku.

Wskazując na niezwykle wręcz skomplikowanie świata fizycznego, prelegent przytoczył powiedzenie A. Einsteina, wedle którego „Bóg jest wyrafinowany, ale nie złośliwy”. Następnie wskazał kilka przykładów na potwierdzenie powyższej maksymy. Pierwszym przykładem było zaznaczenie, że choć świat fizyczny niesłychanie przekracza swym bogactwem możliwości jego całkowitego obliczenia, to jednak, dla ogromnej liczby praktycznych zastosowań, obliczać się daje z wystarczającą do tych zastosowań dokładnością. Kolejny przykład odnosił się do możliwości jego poznawania na sposób hierarchiczny (wedle tzw. „hierarchii skal”), poczynając od poznawania ruchu planet, co doprowadziło do powstania mechaniki newtonowskiej, następnie drobne odchylenia przy większych prędkościach doprowadziły do relatywistycznej mechaniki klasycznej, a z kolei niemożliwe do wyjaśnienia fakty z mikroświata doprowadziły do powstania mechaniki kwantowej. Poznawanie świata w taki sposób, tj. „kawałek po kawałku” jest możliwe, zdaniem prelegenta, dzięki temu, że istnieją sytuacje, gdy odpowiednie stałe fizyczne (np. stała Plancka, czy odwrotność prędkości światła) są na tyle małe w stosunku do wielkości występujących w tych sytuacjach, że wystarcza do opisu teoria uproszczona, która bardziej subtelnych efektów nie musi uwzględniać (co jest ilustracją „braku złośliwości”); w przeciwnym razie, o ile świat by w ogóle istniał, trzeba by było zrozumieć go niejako naraz, „w całości”, co prawdopodobnie uniemożliwiłoby powstanie nauki.

Zastanawiając się nad możliwością oglądania doskonałości świata w jego czystej formie, wskazał K. Meissner na prawa fizyki, niezmiennie i uniwersalne, w których człowiek nie może nic „popsuć” z tej racji, iż są one od podejmowanych przez niego działań całkowicie niezależne. W prawach tych, w ich prostocie, pięknie, niezmienności oraz ich ciągłym działaniu dostrzega prelegent obecność Logosu. Następnie dodał, iż tylko w świecie, w którym stale działają niezmiennie prawa fizyczne, może funkcjonować człowiek ze wszystkimi swoimi możliwościami (uczenia się, rozumienia, przekazywania swoich doświadczeń, wiedzy, etc), ale nauka istnienia tych praw uzasadnić nie jest w stanie⁷.

Swój wykład K. Meissner podsumował propozycją podziału rzeczywistości na trzy poziomy. Wedle jego koncepcji pierwszy poziom dotyczy świata dostępnego w obserwacji, drugi poziomu praw fizyki opisujących i wyjaśniających poziom pierwszy, natomiast trzeci dotyczy poziomu transcendencji przekraczającej dwa poprzednie. Jak zaznaczył prelegent, coraz większa przepaść pojawiająca się między światem codziennego doświadczenia a światem praw fizyki jest w pewien sposób analogiczna do ludzkiego wyobrażenia o świecie transcendencji. Na potwierdzenie tej tezy padło stwierdzenie, iż nawet najdłuższy czas obserwacji drugiego poziomu rzeczywistości nie da odpowiedzi na to, co dzieje się na poziomie trzecim, a nawet czy ten poziom w ogóle istnieje. Nie występuje zatem bezpośrednie płynne przejście z poziomu pierw-

⁷ Wspomniana została tu konieczność zarysowania perspektywy metafizycznej.

szego do poziomu drugiego, tak samo, jak nie występuje ono między poziomem drugim a poziomem trzecim⁸.

Na koniec K. Meissner stwierdził, iż droga interpretacji owych poziomów może następować tylko w jedną stronę: od poziomu trzeciego do drugiego oraz od drugiego do pierwszego. Z kolei znajomość Logosu fizyki (poziom drugi) może poprzez piękno z niego płynące w jakiejś mierze wskazywać na świat transcendencji (poziom trzeci), jakkolwiek w ostatecznym wymiarze dostęp do tego ostatniego może dać jedynie pierwotna wiara przekraczająca wiedzę.

Po zakończeniu drugiego wykładu wprowadzającego K. Pawłowski zaprosił panelistów oraz słuchaczy na część dyskusyjną, rozpoczynając tym samym od postawienia W. Stróżewskiemu pytania o miejsce/rolę człowieka w odkryciach współczesnej fizyki. Udzielona odpowiedź wskazywała na to, iż człowiek przestał być niez zaangażowanym obserwatorem, a kimś na kształt „partycypatora” procesu poznawczego. Ponadto W. Stróżewski zaznaczył, iż szczególną zasługą człowieka jest fakt, iż to właśnie on dokonuje odkryć oraz doświadczeń, czyli jest swego rodzaju inicjatorem przeprowadzanego procesu poznawczego. Dodał również, iż problem transcendencji poruszony przez K. Meissnera (tzw. „trzeci poziom”) zasadniczo jest nierozstrzygalny również na gruncie filozofii. Ta ostatnia może jego zdaniem „podprowadzić” pod problematykę transcendencji (np. formułując odpowiednie pytania, czy próbując udzielać na nie odpowiedzi), natomiast nie jest w stanie jej w pełni wyjaśnić, zgłębić ostatecznie. Dzieje się tak z daniem W. Stróżewskiego dlatego, iż transcendencja jest „prawdziwą transcendencją”, a więc bezpośredni dostęp do niej jest niejako *ex naturae* niemożliwy. Jednakże za właściwszy sposób zbliżenia się do niej wskazał prelegent na konieczność zgłębiania pism świętych z różnych kręgów kulturowych, aby dowiedzieć się, co na ten temat mają do powiedzenia różni starożytni prorocy⁹.

Kolejne pytanie zostało postawione K. Meissnerowi i dotyczyło możliwości wykorzystania matematyki dla celów fizyki. W odpowiedzi prelegent zaznaczył, iż współczesny aparat matematyczny, choć jest absolutnie niezbędny, by jakkolwiek teorię fizyczną sformułować, nie jest wystarczająco rozwinięty, aby można było wykorzystać go do wyprowadzenia wszystkich wniosków ze współczesnych teorii fizycznych. Brak postępu w pewnych gałęziach matematyki istotnych dla fizyki, np. analizie funkcjonalnej, sięgających zdaniem prelegenta nawet pięćdziesięciu lat wstecz sprawiają, iż rozwój współczesnej fizyki został znacznie spowolniony.

Następne pytanie zostało również postawione K. Meissnerowi i dotyczyło osiągnięć teorii strun. W odpowiedzi prelegent stwierdził, iż rzeczona teoria (opisująca 10 wymiarów przestrzeni) miała aspiracje do bycia „teorią wszystkiego”, jednakże ponownie z powodu braków w matematyce nie była i wciąż nie jest w stanie wyjaśnić kluczowych dla fizyki zagadnień, jak np. zagadnienia osobliwości początkowej.

Kolejne pytanie ponownie zadane K. Meissnerowi dotyczyło możliwości ewolucji praw fizycznych będących wyrazem Logosu. Odpowiadając, K. Meissner zaznaczył, iż prawa fizyki nie podlegają ewolucji, ponieważ są niezmiennie. Zmienić może się co najwyżej nasza wiedza o zakresie ich obowiązywalności, zwłaszcza w

⁸ Jako możliwy wyjątek zostało przytoczone doświadczenie mistyczne.

⁹ W sposób szczególnie zaakcentowany został św. Paweł.

momencie odkrycia nowego, bardziej uniwersalnego prawa. Prelegent dodał również, iż kluczową kwestią nie jest zmiana interpretacji, czy samo odkrywanie nowych praw, lecz to, że istnieją, są uniwersalnie obowiązujące i że istnieje świat tym prawom poddany. Fakt ten, jego zdaniem, wydaje się niezwykłą oraz niewytłumaczalną tajemnicą rzeczywistości. Sceptycznie odniósł się natomiast do tzw. „zasady antropicznej”.

Kolejne pytanie, skierowane do obu prelegentów, wyrażało następującą treść: „czy jeśli się przyjmie, iż człowiek ma wrodzone absolutne i nieprzekraczalne ograniczenia w swoich możliwościach poznawczych, to możliwe jest, aby zainicjował on zewnętrzny względem siebie proces poznawczy (np. za pomocą komputera), który mógłby przekroczyć ograniczenia wynikające z jego (człowieka) natury, tłumaczący faktyczną strukturę rzeczywistości?”. Odpowiedź K. Meissnera była negatywna, prelegent podkreślił przy tym dwie kwestie. Pierwsza dotyczyła możliwości poznawczych człowieka, które choć są niezwykle ograniczone, to jednak cały czas się poszerzają. Druga dotyczyła z kolei faktu, iż ta ograniczona wiedza, jaką dysponuje człowiek, jest wystarczająca, żeby w sposób praktyczny korzystać z niej na bardzo dużą skalę. Odpowiadając na drugą część pytania, prelegent stwierdził, iż choć komputery dysponują niebagatelnymi i stale rosnącymi możliwościami obliczeniowymi, to jednak nie posiadają cechy najważniejszej – aktu (z)rozumienia, sytuującego człowieka ponad nimi. Z kolei W. Stróżewski, odpowiadając na pytanie, przedstawił specyfikę poznania filozoficznego (pozostającego w kręgu hipotez oraz różnorodnych założeń), które uznał za „a-czasowe”, wskazując tym samym na ciągłą możliwość korzystania z filozoficznego dorobku całej ludzkości. Podkreślił również, odnosząc się do odpowiedzi K. Meissnera, iż kluczową funkcję w poznaniu zajmuje wspomniany już akt (z)rozumienia, dzięki któremu można odkrywać wszystko, co tylko jest w jakiś sposób pojmowalne, nawet wtedy, jeśli nie jest dane bezpośrednio.

Następne pytanie zostało skierowane do K. Meissnera i dotyczyło znaczenia ludzkiej decyzji (wolności) oraz ryzyka, jakie trzeba podjąć podczas formułowania nowych teorii fizycznych. W odpowiedzi na pytanie prelegent przyznał, iż ryzyko popełnienia błędu, jakie towarzyszy fizykowi podczas formułowania nowej teorii fizycznej jest ogromne i prawie zawsze przekracza dziewięćdziesiąt dziewięć koma dziewięć procent. Następnie K. Meissner zacytował rosyjskiego fizyka, laureata nagrody Nobla Lwa Landaua, którego zdaniem dobry fizyk to taki, który w swoim życiu napisał chociaż jedną dobrą pracę dotyczącą jakiegoś fizycznego zagadnienia.

Ostatnie pytanie, zadane K. Meissnerowi, traktowało o zmienności pojęcia Logosu fizyki w czasie. W odpowiedzi na pytanie prelegent zaznaczył po raz kolejny, iż same prawa fizyczne są niezienne w czasie i w tym samym sensie niezmienny jest logos fizyki. Zmienne w czasie może być co najwyżej zachowanie się układu we wszechświecie lub sam proces odkrywania i formułowania nowych praw fizycznych. Swą wypowiedź skonkludował stwierdzeniem, iż istnienie niezmiennych praw jest cudownym, ekstatycznie pięknym faktem.

Na zakończenie panelu dyskusyjnego K. Pawłowski podkreślił, jak ważną rolę w pojmowaniu rzeczywistości w kulturze zachodniej pełniła i wciąż pełni matematyka. Zaznaczył także, iż dla kultury indyjskiej taką funkcję odgrywała gramatyka, operująca nie liczbą a słowem. Następnie powołując się na intuicję W. Stróżewskiego, stwierdził, iż choć każdy z omawianych mythosów (czy to fizyki, czy filozofii, etc.) wydaje

się sam w sobie nieskończenie bogaty, to jednak przy odpowiednim spojrzeniu może wskazywać na jeden Logos. To ukazanie jedności Logosu uznał za wyzwanie rzucone współczesnemu człowiekowi.

MACIEJ BORYS
(Kraków)

FILOZOFIA HISTORII FILOZOFII

Jak uprawiać historię filozofii i jak jej nauczać?, red. M. Woźniczka i M. Rembierz, Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2013, ss. 280.

Od wielu lat w polskim środowisku filozoficznym toczy się dyskusja nad historią filozofii, a szczególnie nad pytaniem, czy uprawianie filozofii to swoista historiofilozofia; czy historycyzm nie zdominował naszej refleksji filozoficznej? Gdzie są granice „zdroworozsądkowego” odwoływania się do zaszczytów historycznych samej filozofii? Tego typu pytania m.in. towarzyszyły konferencji zorganizowanej przez Zakład Filozofii Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie w roku 2012. Właśnie jej owocem jest wydana pod koniec ubiegłego roku praca *Jak uprawiać historię filozofii i jak jej nauczać?* Jest ona zbiorem kilkunastu artykułów zgrupowanych w pięciu rozdziałach, które próbują odpowiedzieć na pytania postawione we wstępie książki przez dwóch badaczy problematyki relacji historii filozofii do samej filozofii. Są nimi dr Maciej Woźniczka (AJD) oraz dr hab. Marek Rembierz (UŚ). Wymienieni autorzy są jednocześnie współautorami i redaktorami naukowymi. Wspomniane tezy – sformułowane przez redaktorów – dotyczą następujących kwestii:

- argumenty formułowane przez przedstawicieli odmiennych opcji metafizycznych zawierają analizy związku teorematów filozoficznych z badaniami w zakresie historii filozofii,
- pytania o związek badań historycznofilozoficznych z badaniami nad wyróżnionymi dziedzinami historii kultury, a także o to, jaki jest związek badań historycznofilozoficznych z badaniami nad historią kultury intelektualnej i historią idei?
- jak w dziejach filozofii prowadzono refleksję metodologiczną nad zasadami i zakresem badań historycznofilozoficznych?
- jaka jest funkcja kulturowa i edukacyjna podręczników/książek mających w tytule zwrot „historia filozofii”, oraz jaka jest ich rola w kształtowaniu powszechnej kultury intelektualnej i wiedzy o filozofii?
- jaka jest doniosłość światopoglądowa ustaleń i ujęć wypracowanych, bądź promowanych w zakresie historii filozofii?

Powyższe pytania i odpowiedzi zostały w książce przedstawione w poszczególnych blokach tematycznych, które przyjęły charakter pięciu rozdziałów w tej pozycji. Pierwszy z nich (1) *Historia filozofii jako problem teoretyczny* składa się z czterech artykułów.

Wiesław Wójcik podjął kwestię relacji między historią filozofii nauki a historią filozofii. Za zasadniczy element uznał potrzebę kulturowego i edukacyjnego wzmocnienia historii nauki jako głównego czynnika konstytuującego samą naukę. Swoistą interpretację znaczenia historii nauki przeprowadził na przykładzie historii filozofii.

Artur Andrzejuk zaakcentował znacznie „filozoficznej” koncepcji historii filozofii, przedstawionej i analizowanej przez Étienne’a Gilsona. Marek Perek zaproponował analizę przemian historycznych dokonujących się w przekształceniach wiedzy naukowej, ponadto wyróżnił i omówił trzy podstawowe elementy, występujące w diachronicznych rekonstrukcjach wiedzy naukowej, tj. perspektywę, skalę i ciągłość, ponadto wskazał na konsekwencje teoriopoznawcze wynikające z różnic w metodologii badań przyrodnika i humanisty. Magdalena Płotka podjęła problem trafności stosowanych postaw i procedur badawczych, a także przedstawiła „napięcie”, które powstaje między zorientowanymi na problem filozoficzny a skupionymi na dociekania historycznych strategiami badawczymi, które z kolei wydają się odrębnymi procedurami badawczymi, jednakże w pewien sposób są związane i mogą powodować nieporozumienia interpretacyjne.

Drugi rozdział *Historia filozofii w perspektywie metodologicznej* również zawiera cztery teksty, w których między innymi:

Marek Rembierz podjął analizę problemu statusu metodologicznego historii filozofii, także sprecyzował wątpliwości i pytania dotyczące zasadności oraz sposobu uprawiania tej dyscypliny. Nadto wskazał na istniejące napięcia między „filozofowaniem”, „historycznością”, szczególną uwagę poświęcając sposobowi rozumienia historii filozofii przez przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. Izabella Andrzejuk zajęła się refleksją dotyczącą podstaw pracy historyczno-filozoficznej na przykładzie takich elementów, jak: wyjaśnienie, interpretacja, czy też wykład, natomiast analizę wymogów badawczych, dotyczących metodologii historii filozofii przeprowadziła na przykładzie propozycji Mieczysława Gogacza. Sebastian Gałęcki dokonał porównania dwóch perspektyw interpretacyjnych materiału dziejowego filozofii: klasycznej historii filozofii z powstałą na początku XX w. nową dyscypliną naukową, nazwaną historią idei, przedstawił także możliwość zastosowania historii idei w dydaktyce filozofii. Henryk Popowski zanalizował problem negacji obiektywizmu w historiografii filozofii, wskazując na znaczenie działań „prawdziwościowej funkcji” historyka filozofii. W tym kontekście wskazał na wieloaspektowości postawy interwencjonizmu w uprawianiu historii filozofii na przykładzie stanowisk przyjętych przez W. Tatarkiewicz i S. Swieżawskiego.

Półmetek książki wyznacza trzeci rozdział *W kręgu problematyki historii filozofii*, złożony z trzech tekstów, których autorzy podejmują następujące zagadnienia:

Michał Zembrzusi ukazał relacje związane z „funkcjonowaniem historii filozofii między faktycznością a ogólnością”, zaprezentował także analizę podstawowych dla badań historyczno-filozoficznych sposobów rozumienia pojęć „faktu” i „ogólności”. Stanisław Ciupka przedstawił problem adaptacji kulturowej chrześcijaństwa w obszarze greckiej tradycji filozoficznej, zwracając uwagę na wartości filozofii hellenistycznej wzmocnionej płynącymi z chrześcijaństwa inspiracjami światopoglądowo-kulturowymi. Adam Filipowicz zaproponował zastosowanie do metodologii historii filozofii tradycji scholastycznej, oraz omówił etapy (pomocne w tekstach związanych z historią filozofii i jej językiem) związane z (a) obróbką tekstu, (b) konkretyzacjami tekstu, (c) postawą odbiorcy tekstu.

Przedostatni rozdział *Funkcje kulturowe historii filozofii* obejmuje cztery artykuły:

Tomasz Mróz w swoim artykule wskazał na potrzebę nadania biografistyce filozoficznej większego znaczenia w filozoficznej historiografii, ponadto przedstawił wartość postawy umiarkowanej, tj. odległej od całkowitego odrzucenia biografistyki, jak

i postawy nadmiernie eksponującej uzasadnienia biograficzne. Wyraźnie wskazał, iż w biografistyce bronić trzeba przede wszystkim wymiaru filozoficznego, a później historycznego. Tomasz Knopik, zajął się próbą rekonstrukcji idei metodologicznych dotyczących badań historyczno-filozoficznych przedstawionych przez Wiktora Wąsika, przedstawił także trafne sugestie Wąsika dotyczące postaw kształcenia filozoficznego oraz bliskiego związku filozofii z pedagogiką. Andrzej Nowik wykazał związek filozofii z literaturą oraz zwrócił uwagę, że historia filozofii to także sposób rozumienia świata i człowieka. Odwołał się przy tym do klasyków literatury pięknej oraz do Schopenhauera. Wiesława Sajdek przedstawiła problem świadomego dostępu do wiedzy na przykładzie historii filozofii. Autorka ta uważa, iż problem ten jest szczególnie zauważalny w Polsce, gdzie edukacja filozoficzna praktycznie jest wykluczona z systemu szkolnictwa średniego.

Trzy tekstu wypełniły ostatni rozdział *Dydaktyka historii filozofii*, ich autorzy podjęli następującą problematykę:

Eulalia Smuga-Fries postawiła istotny problem atrakcyjności dydaktycznej filozofii, oraz poddała analizie siłę oddziaływania na młodego człowieka propozycji zawartych w różnych tradycjach nauczania filozofii. Krystyna Bembenek przedstawiła propozycję potraktowania historii filozofii jako dobrego dydaktycznego „narzędzia do filozofowania”, obok oczywistych walorów edukacyjnych podkreśliła znaczenie rozwijania określonych umiejętności filozoficznych, a szczególnie wartości dydaktycznej historii filozofii w tradycji hermeneutycznej. Maciej Woźniczka podjął problem historii filozofii jako reprezentacji historycznych światopoglądów ukształtowanych w dziejach filozofii, problem ten ujął w kategorii metafory poznawczej „sumienia filozofii”. Wykazał, że metafora ta wyraża przekonanie, iż historia filozofii jest zawsze ideologiczna, spersonalizowana, nacechowana etyką czasu i środowiska, w której jest konstruowana.

Książka przygotowana i zredagowana w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie zapewne zaintryguje czytelników, którzy są otwarci na treści, o których pisze autor recenzji wydawniczej dr hab. prof. UŚ Krzysztof Śleziński: „[...] na próbę wielowymiarowego opisu znaczenia historii filozofii, szczególnie w tradycji polskiego piśmiennictwa i jej nauczania. [Ponieważ – przyp: W. Sz.] W wymiarze metafizycznym próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie: czy badania historycznofilozoficzne utrudniają, czy pomagają w aktualnym rozwiązywaniu problemów filozoficznych? [...] W pracy podejmowane są także próby określania zasad metodologii historii filozofii oraz możliwości kształcenia filozoficznego odwołującego się do wiedzy historiofilozoficznej” (fragment z czwartej strony okładki).

Książka jest dobrym przyczynkiem do wyżej ujętych refleksji, choć posiada także pewne mankamenty. Między innymi takie, jak powtarzanie się tej samej lub bardzo zbliżonej problematyki, w więcej niż jednym artykule ma się do czynienia ze zbiorem jednostkowych tekstów, a nie z jasno sprecyzowanymi problemami. Można odnieść wrażenie, że redaktorzy i współautorzy zbyt skupili się na klasycznym sposobie uprawiania historii filozofii, bowiem brak jest w tej pozycji, tak potrzebnej, postawy otwartości na nowe metodologie.

Pomimo tych braków warto polecić książkę *Jak uprawiać historię filozofii i jak jej nauczać?* Niewątpliwie jest potrzebna na rynku wydawniczym ze względu na swoje liczne walory.

WIESŁAW SZUTA
(Sosnowiec)

FILOZOFIA POLSKA NA TLE FILOZOFII EUROPEJSKIEJ W XX W.

Sprawozdanie z konferencji naukowej zorganizowanej w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie

W dniach 24 i 25. października 2013 r. Zakład Filozofii Instytutu Filozofii, Socjologii i Psychologii Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie zorganizował konferencję: *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX w.* Osiem wykładów wypełniło pierwszą część w ramach obrad plenarnych, a szesnaście komunikatów wygłoszono w ramach dwóch sekcji tematycznych. Drugiego dnia dziewiętnaście wystąpień przyjęło także formę obrad w dwóch równoległych sekcjach tematycznych. Z uwagi na takie bogactwo tematyczne i sporą liczbę prelegentów częstochowskiej konferencji sprawozdanie zostanie ograniczone do krótkiego zasygnalizowania prelekcji w ramach wykładów plenarnych oraz programu całej konferencji.

Otwarcia konferencji dokonał dziekan Wydziału Nauk Społecznych, dr hab. prof. Romuald Derbis, który powitał wszystkich gości oraz bezpośrednich organizatorów, następnie oddał głos dyrektorowi Instytutu Filozofii, Socjologii i Psychologii drowi Adamowi Olechowi, który z kolei podziękował władzom Wydziału za udzielone wsparcie przy organizacji konferencji i poprosił o zabranie głosu kierownika Zakładu Filozofii prof. Andrzeja Zalewskiego. Prof. Zalewski podziękował za bezpośrednie zaangażowanie w przygotowaniu dwudniowej konferencji drowi Maciejowi Woźniczce, kończąc swoje wystąpienie życzył wszystkim uczestnikom owocnych obrad.

Prowadzenie pierwszej części obrad plenarnych objął dr hab. Paweł Polak, a drugiej części prof. Andrzej Zalewski. Pierwszy wykład, prof. Romana Darowskiego *SJ Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie w XX wieku*, w zastępstwie Autora przedstawiła mgr Wanda Plich. Z jego treści wynikało, że polska filozofia dobrze się rozwijała w minionym XX wieku. Zwłaszcza polska szkoła logiczna, tzw. Szkoła Lwowsko-Warszawska, której założycielem był Kazimierz Twardowski, a głównymi przedstawicielami Łukasiewicz, Tarski, Leśniewski oraz Ajdukiewicz, który zostawił bogaty dorobek w dziedzinie logicznej teorii języka, semantyki logicznej i analizy problematyki teoriopoznawczej. Wpłynął także na rozwój niektórych poglądów Koła Wiedeńskiego. Z kolei Tadeusz Kotarbiński był znany głównie dzięki swej prakseologii. Jego *Traktat o dobrej robocie*, przetłumaczony na język angielski, od razu zdobył dużą popularność za granicą.

Tradycje tej szkoły kontynuowali i kontynuują m.in.: Bogusław Wolniewicz, Edward Nieznański, Jerzy Perzanowski i Jan Woleński. Przedstawicielem fenomenologii w Polsce, który zyskał sławę światową, jest Roman Ingarden. W świecie najbardziej znane i cenione są jego osiągnięcia w dziedzinie estetyki. Anna Teresa Tymieniecka, uczennica Ingardena, stworzyła nową odmianę fenomenologii, zwaną „fenomenologią życia i twórczej ludzkiej kondycji”. Wydała kilkanaście książek w języku angielskim. Ks. Robert Sokolowski, Amerykanin polskiego pochodzenia, jest uważany w USA za najwybitniejszego fenomenologa żyjącego na przełomie XX i XXI wieku. W Europie znany jest nurt o nazwie tomizm egzystencjalny. Czołowym przedstawicielem tego nurtu jest Mieczysław A. Krapiec OP, autor wielu dzieł, tłumaczonych na obce języki. Inni przedstawiciele tego nurtu to: Stefan Świeżawski, Jerzy Kalinowski, ks. Stanisław

Kamiński, s. Zofia J. Zdybicka USJK, Antoni B. Stępień, ks. Stanisław Kowalczyk. Filozofia marksistowska w wydaniu polskim była stosunkowo liberalna i w pewnej mierze twórcza, wywierała też wpływ na inne kraje, zwłaszcza w Europie Wschodniej. Do najwybitniejszych przedstawicieli tego nurtu należą Adam Schaff i Marek Fritzsche. Spośród filozofów aktualnie żyjących na uwagę zasługują: Tadeusz Ślipko SJ, ks. Czesław Bartnik, Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller. Polakiem, który znacząco wpłynął na myśl filozoficzną na świecie, jest Karol Wojtyła. Wpływ ten dokonywał się m.in. dzięki autorytetowi, jakim się odznaczał po wyborze na stolicę Piotrową, jego dzieła zostały przełożone na wiele języków. Jest wybitnym przedstawicielem humanizmu i personalizmu chrześcijańskiego.

Dr hab. Grażyna Szumera (UŚ) w swoim wystąpieniu pt. *Zwolennicy psychologii narodów w myśli polskiej pierwszej połowy XX wieku* zaznaczyła, że w refleksji nad narodem można wyróżnić model kulturowy i model polityczny. W refleksji pierwszego typu kategorię narodu pojmowano jako kategorię psychologiczną, moralną, mistyczną, kulturowo-historyczną. Z kolei w drugim ujęciu kategorią narodu posługiwano się w kontekście analiz politycznych.

Trzecim prelegentem był dr hab. prof. UKSW Artur Andrzejuk. W wykładzie pt. *Filozofia na polskiej emigracji niepodległościowej w Wielkiej Brytanii (1940–1990)* stwierdził m.in., że na emigracji w drugiej połowie XX wieku Polacy z powodzeniem uprawiali filozofię o nachyleniu historycznym (historiofilozofię), ale też i spekulatywną. Głównie jednak filozofię pragmatyczną, społeczną i to w stopniu większym niż w samej Polsce.

Ostatni wykład pierwszej części obrad plenarnych wygłosił dr hab. prof. UZ Stefan Konstanczuk: *Z europejskiej perspektywy. Zbigniew Antoni Jordan jako historyk najnowszej filozofii polskiej*. Przybliżył dorobek emigracyjnego filozofa Zbigniewa Jordana, który w kraju był mało znany z tej racji, że działając m.in. w radiu Wolna Europa i wypowiadając się jako sowietolog był poddany cenzurze. Dużo publikował w języku angielskim, zajmował się Platonem, ale też i analizował dorobek Kotarbińskiego, Leśniewskiego, Tarskiego, przez co znacznie spopularyzował polską szkołę logiczną w krajach angielskojęzycznych.

Drugą część obrad plenarnych rozpoczął dr hab. Paweł Polak: *Polscy myśliciele wobec teorii względności w latach 1905–1925*. Akcentował, iż mocne wpływy filozofii niemieckiej w Polsce w pierwszych dekadach XX wieku przyczyniały się do popularyzacji teorii względności. Wymienił kilku znaczących autorów, którzy byli jej zwolennikami i prekursorami np. Huber, Zawirski, Zaręba.

Prof. Andrzej Zalewski przedstawił wykład dotyczący teorii filmu Romana Ingardena jako fragmentu ogólniejszej teorii dzieła sztuki. Przypomnił pierwszeństwo Ingardena (obok Marleau-Ponty'ego) w badaniach fenomenologicznych nad sztuką filmową. Wskazał na kluczowy charakter tej refleksji (obok teorii dzieła muzycznego) w badaniach nad teorią dzieła sztuki.

Dr hab. Andrzej Ciążela zaprezentował wykład *Miejsce „nowego humanizmu” Bogdana Suchodolskiego w panoramie polskiej i europejskiej myśli XX i XXI wieku*, w którym stwierdził, że obecny humanizm jest wielowątkowy, często odbiegający od pragmatyzmu. Bogdan Suchodolski był humanistą popularyzującym idee piękna, ładu moralnego, szlachetnych wzorów do naśladowania.

Ostatnie wystąpienie w ramach obrad plenarnych należało do dra hab. Marka Rembierza (UŚ): *Wzorce osobowe rzetelnego uprawiania i nauczania filozofii – z polskiej*

debaty metafizycznej. Prelegent zaapelował o uprawianie rzetelnej filozofii, pozabawionej werbalizmu, przyczynkarstwa i efekciarstwa. Ważne, żeby wzór dobrego filozofa łączył się z pokorą oraz autorefleksją.

W drugim dniu konferencji dr hab. prof. PAN Wiesław Wójcik wygłosił wykład pt. *Alternatywna wobec logicyzmu koncepcja filozofii matematyki w polskiej szkole logicznej.* Dotyczył on tzw. nowej logiki, która początkowo przez klasycznych filozofów była przyjmowana z rezerwą jako mało przydatna dla rozważań metafizycznych. Musiało upłynąć sporo czasu, aż owa nowa logika została uznana i zasymilowana w dyskursie prowadzonym przez klasyczną filozofię, tradycję humanistyczną (arystotelesowską).

Wystąpienia wygłoszone w sekcjach tematycznych przyjęły formę piętnastominutowych komunikatów.

SEKCJA I

Prowadzenie obrad: dr hab. Andrzej
Ciążęła

- dr Krzysztof Kędziora (IF UŁ); *Stanisław Brzozowski jako niewczesny myśliciel,*
- mgr Bogusław Meiksner (doktorant WNS UŚ); *Stanisława Brzozowskiego, Bolesława Micińskiego i Józefa Tischnera przyczynki do przyszłej filozofii człowieka,*
- dr Anna Kazimierzczak-Kucharska (UKSW); *Oryginalność etyki perfekcjonistycznej Henryka Elzenberga na tle myślicieli polskich oraz europejskich,*
- mgr Ryszard Przybylski (Częstochowa); *Człowiek wobec siebie samego i Idei Międzyludzkiego w twórczości Witolda Gombrowicza,*

Dyskusja i przerwa kawowa

Prowadzenie obrad: dr hab. Stefan
Konstańczak

- mgr Michalina Kublicka (IF USz); *Między Bergsonem a Lévinasem. Inspiracje Barbary Skargi w koncepcji człowieka,*

SEKCJA II

Prowadzenie obrad: dr Adam Olech

- mgr Anna Gładkowska (UP JP II); *Drogi wiodące do poznania Boga i człowieka. Myśl filozoficzno-teologiczna Edyty Stein,*
- mgr Dorota Kutyla (doktorantka, IF UW); *Ku cywilizacji przyszłości – doświadczenie miasta w badaniach Floriana Znanieckiego,*
- mgr Sabina Prejsnar-Szatyńska (IF UJ); *Kulturalizm Floriana Znanieckiego i jego recepcja,*

Dyskusja i przerwa kawowa

Prowadzenie obrad: dr hab. Artur
Andrzejuk

- dr Adam Kubiak (IF Urz); *Pożytki z lokalności,*

- dr Magdalena Mruszczyk (UŚ); *Anny Teresy Tymienieckiej fenomenologia życia. Inspiracje*,
- dr Adam Dura (Wieluń) *Z badań nad sumieniem w polskiej i niemieckiej myśli filozoficznej przełomu XX i XXI wieku*,
- dr Anna Marek-Bieniasz (AJD); *Wkład filozofów polskich w rozwój ekofilozofii i etyki środowiskowej w drugiej połowie XX wieku*.
- dr Justyna Stecko (ZNH WZ PRz); *Problematyka zła w filozofii polskiej na przykładzie homo crudelis Mariana Zdziechowskiego*,
- student Bartosz Wójcik (MISH UJ), *Drogi myślowe Marka Siemka: od marksizmu do społecznej filozofii transcendentalnej*,
- mgr Wanda Pilch (doktorantka Ignatianum, Kraków), *Nowe elementy wniesione przez Stanisława Ziemiańskiego SJ do filozofii Boga*.

W imieniu organizatorów krótkiego podsumowania pierwszego dnia konferencji podjął się dr Maciej Woźniczka. Drugiego dnia wygłoszono w trzech sesjach następujące referaty:

SEKCJA I

Prowadzenie obrad: dr hab. Andrzej Ciążela

- dr Mariusz Oziębłowski (AJD); *Społeczny kontekst poznawczego paraliżu filozofii wg. S. I. Witkiewicza*,
- dr Tomasz Mróz (UZ); *B. Russell, K. R. Popper i W. Witwicki o totalitaryzmie Platona*,
- dr Marcin Pietrzak (IF UO); *Portyk polski. Neostoicyzm lwowsko-warszawski a problem polskiej filozofii narodowej*,

Dyskusja i przerwa kawowa

Prowadzenie obrad: dr hab. Wiesław Wójcik

- dr Ryszard Miszczyński (AJD); *Frege a szkoła lwowsko-warszawska*,
- dr Piotr Surma (UW); *Filozoficzne inspiracje Jana Łukaszewicza*,

SEKCJA II

Prowadzenie obrad: dr Magdalena Płotka

- dr hab. prof. PAN Wiesław Wójcik (IHN PAN); *Alternatywna wobec logicyzmu koncepcja filozofii matematyki w polskiej szkole logicznej*,
- dr Henryk Popowski (AJD); *Polscy obrońcy metafizyki – filiacje filozofii niemieckiej*,
- dr Izabella Andrzejuk (UKSW); *Teoria sublimacji Konstantego Michalskiego jako źródło jego poglądów historyczno-filozoficznych*,

Dyskusja i przerwa kawowa

Prowadzenie obrad: dr Izabella Andrzejuk

- dr Andrzej Nowik (UKSW); *Metoda uprawiania historii filozofii u ks. Pawła Siwka*,
- dr Magdalena Płotka (UKSW), *Krakowski komentarz do Sentencji Piotra Lombarda Utrum Deus gloriosus na tle tradycji europejskiej*,

- dr Adam Olech (AJD); *O Ingardenie i Ajdukiewiczu – dwóch uczniach Husserla. W setną rocznicę wydania Idei I.*
- mgr Anna Smywińska-Pohl (IF UJ); *O Janinie Suchorzewskiej.*

Dyskusja i przerwa kawowa

Dyskusja i przerwa kawowa

Prowadzenie obrad: dr Adam Kubiak

Prowadzenie obrad: dr Tomasz Mróz

- mgr Wojciech Mackiewicz (doktorant IF UWŕ); *Spór o istnienie czasu: Edmund Husserl – Roman Ingarden,*
- dr Grzegorz Trela, mgr Renata Trela (IFiS UP Kraków); *Filozofia nauki Stefana Amsterdamskiego,*
- dr Marek Perek (AJD), *Antycypacja, filiacja czy nieporozumienie. Kilka uwag o podobieństwach wypowiedzi Ajdukiewicza i Kuhna w kwestii nieprzekładalności języków naukowych.*
- mgr Michał Płóciennik (doktorant UP JPII, AJD Częstochowa); *Polska recepcja klasycznej filozofii indyjskiej – Leon Cyboran,*
- ks. dr Adam Filipowicz (UKSW); *Filozofia w służbie teologii – czyli o dydaktyce filozofii w wyższych seminariach duchownych w XX wieku,*
- dr Maciej Woźniczka (AJD); *Przyczyny zaniedbań w edukacji filozoficznej w Polsce.*

Zakończenia częstochowskiej konferencji w imieniu organizatorów dokonał dr Maciej Woźniczka, który podziękował wszystkim zaangażowanym w jej przygotowanie i przeprowadzenie. Na koniec zaprosił wszystkich uczestników do udziału w przyszłorocznej konferencji oraz zapowiedział wydanie materiałów pokonferencyjnych w formie książki.

WIESŁAW SZUTA
(Sosnowiec)