

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

ANTYCZNI KOMENTATORZY PLATONA I ARYSTOTELESA

Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Seria „Ancient Philosophies”, Stocksfield, Acumen, 2009, s. XII + 324.

Badania nad antycznymi i średniowiecznymi komentarzami do dialogów Platona i traktatów Arystotelesa to w nauce obszar odkryty stosunkowo niedawno. Zainteresowanie nimi wzrosło dopiero w latach 80., kiedy to Richard Sorabji zainicjował tłumaczenie na język angielski komentarzy do traktatów Arystotelesa wydanych na przełomie XIX i XX w. w kilkudziesięciotomowej serii *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG) (Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1882–1909). W założonej przez Sorabjiego serii *Ancient Commentators on Aristotle* (ACA) ukazało się do dziś 78 tomów przekładów¹. Od tego czasu z każdym rokiem przybywa też monografii i artykułów poświęconych zarówno poszczególnym komentarzom i komentatorom Platona i Arystotelesa, jak i rozmaitym aspektom komentarza jako tekstu filozoficznego bądź zjawiska kulturowego². Do tej pory nie istniała jednak żadna syntetyczna monografia poświęcona ogólnie antycznym komentatorom Platona i Arystotelesa, a jedynie zbiory artykułów typu *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence* (ed. R. Sorabji, London 1990) czy *Philosophy, Science, and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries* (ed. P. Adamson, H. Baltussen, M. W. F. Stone, Vol. 1–2, London 2004)³. Tę lukę stara się wypełnić książka Miiry Tuominen (dalej: M.T.),

¹ Na temat kierowanego przez Sorabjiego projektu zob. <http://www.kcl.ac.uk/schools/humanities/depts/philosophy/research/commentators.html>.

² Zob. J. Sellars, *The Aristotelian Commentators: A Bibliographical Guide* [w:] *Philosophy, Science, and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. by P. Adamson, H. Baltussen, M. W. F. Stone, Vol. 1, London 2004, s. 239–268; bibliografia ta dostępna jest również pod adresem internetowym wymienionym wyżej w przyp. 1. Zob. też zestawienie prac R. Sorabjiego w: R. Sallés, *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford 2005, s. 551–556. Warto wspomnieć, że oprócz nowej literatury sekundarnej pojawiają się też z każdym rokiem nowe wydania komentarzy (np. *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, ed. C. Steel, T. I–III, Oxford 2007–2009; jeszcze w roku 2010 ma się też ukazać nakładem wydawnictwa Walter de Gruyter nowe wydanie *In Platonis Phaedrum Commentarii* Hermiasza z Aleksandrii, przygotowane przez C.M. Lucariniego oraz C. Moreschiniego), w tym również takich, które nie zostały uwzględnione w serii CAG (Michael Psellos, *Kommentar zur Physik des Aristoteles*. Editio Princeps. Einleitung, Text, Indices von Linos G. Benakis, Ateny 2008).

³ Dla uzyskania syntetycznego oglądu dokonań komentatorów pomocna jest ponadto praca R. Sorabjiego pt. *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook* (Vol. 1–3, London 2004–2005), stanowiąca tematycznie uporządkowany wybór tekstów źródłowych przetłumaczonych na język angielski.

stanowiąca pierwsze ogólne wprowadzenie do antycznych komentatorów Platona i Arystotelesa. Przedsięwzięcie to jest samo w sobie godne uznania: abstrahując nawet od późniejszych komentarzy bizantyńskich, arabskich oraz łacińskich, i ograniczając się, jak M. T., do zachowanych komentarzy antycznych, stajemy i tak przed materiałem ogromnym (CAG obejmuje 50 tomów), powstałym na przestrzeni kilkuset lat, tj. od I w. p.n.e. (z tego zapewne okresu pochodzi najwcześniejszy z zachowanych komentarzy, anonimowa egzegeza Platńskiego *Teajteta*⁴) do VI w. n.e. (komentarze Olimpiodora, ostatniego pogańskiego kierownika szkoły w Aleksandrii, oraz Eliasa, prawdopodobnie chrześcijańskiego ucznia Olimpiodora). W tej sytuacji świadome ograniczenie materiału, na które zdecydowała się autorka recenzowanej pracy, trzeba uznać za konieczność. Polega ono na zawężeniu badania do: 1) filozoficznej myśli komentatorów, zwłaszcza zaś do: 2) tematów najbardziej doniosłych dla filozofii Zachodu, a jednocześnie na: 3) skoncentrowaniu uwagi na komentarzach do Arystotelesa, stanowiących wstępny etap studiów w szkołach neoplatońskich, oraz na 4) całkowitym pominięciu komentarzy do *Timajosa* i *Parmenidesa*, dialogów, które w neoplatońskim *curriculum* przeznaczone były dla uczniów najbardziej zaawansowanych. Zawężenie trzecie i czwarte są o tyle kontrowersyjne, że ich rezultatem jest nieadekwatne w stosunku do tytułu książki skupienie się na komentarzach do Arystotelesa i pominięcie wielu istotnych komentarzy do tekstów Platona. Ograniczenie pierwsze i drugie, bazujące na coraz częściej uznawanym założeniu, że (niektórzy przynajmniej) komentatorzy są nie tylko egzegetami, ale jednocześnie oryginalnymi filozofami (s. 3–4, 8–14)⁵, można natomiast uznać za niewątpliwy atut pracy M. T.

Kwestii statusu komentatorów jako samodzielnych filozofów, a nie tylko egzegetów, poświęca M. T. osobny podrozdział (s. 8–14) obszernego wprowadzenia (s. 1–40), w którym znajdujemy również określenie celu i zakresu pracy (s. 14–17), ogólne wprowadzenie w problematykę komentarza („What is a commentary?”, s. 1–4), zarys skomplikowanych losów ezoterycznych pism Arystotelesa (s. 4–8) oraz chronologiczną prezentację antycznych komentatorów Platona i Arystotelesa (s. 18–39) wraz z krótką notą o komentatorach bizantyńskich, arabskich i łacińskich (s. 39–40). Niestety zawarte w prezentacji komentatorów informacje nie zawsze są kompletne⁶; niekiedy też M. T. rezygnuje z podania danych, które wydają się nieodzowne z punktu widzenia tematu książki, a nawet dalszego jej przebiegu⁷. Pewne (nieliczne) stwierdzenia tej części

⁴ Datacja tego komentarza jest jednak dyskusyjna, zob. s. 292 przyp. 3 recenzowanej pracy.

⁵ Najważniejszym zwolennikiem tego ujęcia jest oczywiście sam R. Sorabji, zob. np. *Aristotle Transformed*, s. 24–27.

⁶ Przy omówieniu dzieł Temistiosa (s. 25–27) brakuje informacji o zachowanej (w języku hebrajskim i łacińskim) parafrazie „O niebie” (CAG V 4); przy prezentacji postaci Porfiriusza (s. 29–30) – o jego komentarzu do „Kategorii” (CAG IV 1) (mimo że M. T. omawia go w dalszej części pracy, zob. s. 83, 206 i in.); przy przedstawianiu Ammoniosa natomiast (s. 32–33) – o zachowanym komentarzu do *Hermeneutyki* (CAG IV 5). W krótkiej *Chronologii* otwierającej książkę (s. XI–XII) widnieje pod datą „1000s” Michał Psellos tylko jako autor komentarza do *Organonu*, por. jednak wyżej, przyp. 2.

⁷ O Mikołaju z Damaszku, autorze m.in. zachowanego w języku syryjskim kompendium filozofii Arystotelesa (zob. H. J. Drossaart Lulofs, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle*, Leiden 1969), dowiadujemy się jedynie, że miał on „some views on the order of the books of the Metaphysics (...)” (s. 18 oraz przyp. 20; por. też s. 13). W krótkiej informacji o Proklosie, jednym z najważniejszych komentatorów Platona, wymienione zostają jako jego „główne komentarze” *In Platonis Timaeum*

pracy wydają się co najmniej dyskusyjne⁸. Poza tym pomocny mógłby tu być spis komentarzy opublikowanych w ramach serii CAG (która nie została tu jednak nawet krótko przedstawiona) oraz podawanie numeru tomu CAG przy wymienianych tytułach zachowanych komentarzy do traktatów Arystotelesa.

Zasadnicza część pracy składa się z sześciu rozdziałów poświęconych kolejno: epistemologii (s. 41–69), teorii nauki i logice (s. 70–117), fizyce (s. 118–157), psychologii (s. 158–199), metafizyce (s. 200–236) oraz etyce (s. 237–279); podobieństwo tego układu do porządku *curriculum* szkoły neoplatońskiej nie jest przypadkowe (zob. s. 16).

W pierwszym rozdziale („Epistemology”) autorka skupia się na trzech głównych zagadnieniach, które omawia w osobnych podrozdziałach: problemie możliwości ostatecznego uzasadnienia wiedzy (i), argumentacji przeciwko relatywizmowi odwołującemu się do subiektywności percepcji (ii) oraz kwestii prawdziwości poznania zmysłowego (iii). M. T. wychodzi każdorazowo od tekstu Arystotelesa, a następnie przedstawia odnoszące się do niego antyczne komentarze. W podrozdziale (i) punktem wyjścia są *Analityki wtóre* 1.3 (teza o istnieniu *ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος* odnoszącej się do przesłanek bezpośrednich); stanowisko komentatorów przedstawione jest na bazie odpowiednich ustępów komentarzy Filoponosa i Temistiosa; relewantne punkty odnajduje M. T. także w komentarzu Aleksandra z Afrodyzji do ks. 4 *Metafizyki*. W punkcie (ii) tekstem wyjściowym jest *Metafizyka* 4.5, badanym zaś komentarzem odpowiedni tekst Aleksandra. Wreszcie w podrozdziale (iii) autorka przedstawia, odwołując się do traktatu *O duszy*, pogląd Arystotelesa na temat prawdziwości postrzeżeń, by następnie pokazać, jak do kwestii tej ustosunkowali się w swych komentarzach do tego pisma Temistios, Filoponos i Ps.-Simplikios. Wybór zagadnień i tekstów w tym rozdziale wy-

commentaria oraz *In primum Euclidis elementorum librum commentarii* (s. 32) – konieczna byłaby tu jednak przynajmniej ogólna informacja o jego nie mniej ważnych i zachowanych komentarzach do *Parmenidesa*, *Politei*, *Kratylosa* i *Alkibiadesa* I. Ponadto, prezentując przedstawicieli szkoły w Atenach, M. T. wspomina Syriana jedynie jako nauczyciela Proklosa (s. 32), mimo że jego poglądy zawarte w zachowanym komentarzu do „*Metafizyki*” (CAG VI 1) omawiać będzie w rozdziale *Epistemology* (zob. s. 44–45). Przy przedstawianiu tejże szkoły nie zostaje nawet wspomniany jej ostatni kierownik, Damaskios (zob. jedynie s. 34) – mimo iż z jego sporego dorobku zachowały się komentarze do *Fedona*, *Fileba* i *Parmenidesa*. Całkowicie pominięty zostaje również Asklepios i jego zachowany komentarz do ks. 1–7 *Metafizyki* (CAG VI 2). Wreszcie prezentując Olimpiodora (s. 33) M. T. zastrzega, że nie będzie mówić o jego życiu; jednakże fakt, że pisał on komentarze do Platona i Arystotelesa, z których zachowały się egzegezy *Alkibiadesa*, *Gorgiasza*, *Fedona*, *Kategorii* (CAG XII 1) i *Meteorologii* (CAG XII 2), powinien być zostać wspomniany.

⁸ Czytelnika mogą zdziwić pewne wypowiedzi odnoszące się do dzieła *O powstaniu i ginieciu* (GC). Po pierwsze jest ono klasyfikowane przez M. T. jako dzieło biologiczne (s. 13, s. 33). Po drugie, w odniesieniu do GC i innych „biologicznych” pism pisze M. T., że „No full commentary was written on any of them” (s. 13), co w przypadku GC jest oczywiście nieprawdą. Wreszcie utrzymuje ona, że komentarze do GC były rzadkie (s. 13, s. 33). Jednakże wiemy o istnieniu aż czterech (Aleksandra, Temistiosa, Filoponosa i Olimpiodora), a podobna liczba komentarzy do *APr* i *APo* pozwala autorce stwierdzić, że „Prior Analytics and Posterior Analytics were... rather widely commented on” (s. 13). Zapewne nieprawdziwe jest poza tym stwierdzenie, że nie istniały greckie komentarze do *Poetyki* (s. 13): w świecie arabskim funkcjonowała (fragmentarycznie zachowana) parafraza *Poetyki* przypisywana Temistiosowi lub Aleksandrowi, zob. C. d’Ancona Costa, *Commenting on Aristotle: From Late Antiquity to the Arab Aristotelianism* [w:] *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, ed. W. Geerlings, Chr. Schulze, Leiden 2002, s. 237 i przyp. 158.

daje się zasadniczo trafny, choć dziwi tu całkowite pominięcie komentarza Asklepiosa do *Metafizyki* (CAG VI 2; autor ten obszernie komentuje *Met.* 4, tak iż jego stanowisko można by porównać z przedstawionym ujęciem Aleksandra), a także świadoma rezygnacja z omówienia odpowiednich passusów wspomnianego wyżej, anonimowego komentarza do *Teajeta*.

Rozdział drugi poświęcony jest teorii *ἐπιστήμη*, rozumianej głównie jako „science” w sensie nauki o przyrodzie, niekiedy jednak ogólniej jako „wiedza”. M. T. zarysowuje tu najpierw podstawy sylogistyki Arystotelesa oraz prezentuje poglądy Arystotelesa, Aleksandra, Ammoniosa i Filoponosa (w ich komentarzach do *Analitik pierwszych*) na temat statusu logiki (narzędzie vs. część filozofii) (s. 74–81)⁹. Następnie wychodząc od tezy, że *ἐπιστήμη* polega na znajomości zasad wyjaśniających przedmiot wiedzy i jednocześnie uzasadniających naszą wiedzę, autorka rozwija złożony problem Arystotelejskich *ἀρχαι* (s. 81–93). Na bazie komentarzy do *Analitik wtórych* pokazuje ona, jak zasady konstytuujące *ἐπιστήμη* rozumieci Temistios i Filoponos; pewne dane na ten temat znajduje także w komentarzu Simplikiosa do *Fizyki* 1.1. Kolejne poruszone tu zagadnienie dotyczy procesu zdobywania *ἐπιστήμη* w ujęciu Temistiosa (in *APo*), Filoponosa (in *APo*) i Simplikiosa (in *Ph.*) (s. 93–103); M. T. koncentruje się tu głównie na kwestii wiedzy uprzedniej z *Analitik Wtórych* 1.1 oraz roli percepcji i rozumu w dochodzeniu do wiedzy o zasadach. Wreszcie autorka powraca do kwestii sylogistyki, pokazując, jaką rolę odgrywa ona w nauce wedle poglądów wyrażonych przez Aleksandra i Filoponosa w ich komentarzach do *Analitik pierwszych*. Rozdział ten zawiera więc kwestie niezwykle istotne, niektóre z nich przedstawione są jednak niejasno¹⁰, niekiedy powstaje wrażenie niepotrzebnych powtórzeń¹¹, zdarzają się tu też drobne błędy rzeczowe¹².

Filozofia przyrody (rozdział trzeci) to obszar badań, na którym stosunkowo wyraźnie dochodzi do głosu samodzielność filozoficzna komentatorów. M. T. przedstawia tu proponowane przez komentatorów interpretacje takich zagadnień, jak: definicja natury i rzeczy naturalnych (s. 123–136), problem celowości w naturze (s. 136–144), teoria

⁹ Warto tu wspomnieć, że recepcja arystotelejskiej sylogistyki w późnym antyku doczekała się opracowania książkowego, niewykorzystanego jednak przez M. T.: Tae-Soo Lee, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*, Göttingen 1984.

¹⁰ Dotyczy to niestety nawet kwestii całkiem podstawowych. Zob. np. ogólne omówienie predykabiliów na s. 75: niejasne tu jest, co M. T. ma na myśli mówiąc o *mutual dependencies* – pierwsze sformułowanie sugeruje stosunki pomiędzy predykabiliami, drugie jednak („An example of a mutual dependency is a peculiar property; (...)”) odwracalność orzekania (zob. Top. 102a18-30). Innym przykładem niejasności jest omówienie sylogizmu kategoriowego na s. 76, które nie pozwala stwierdzić, na czym jego „kategoriowość” właściwie polega.

¹¹ Omówienie predykabiliów na s. 81 sprawia wrażenie, jakby zagadnienie to omawiane było po raz pierwszy, por. jednak s. 75; wrażenie powtórzenia powstaje też przy przedstawieniu neoplatonickiej ontologii (por. s. 12, 28 i n., 83) oraz problemu wiedzy uprzedniej u Filoponosa (por. s. 48, 91n., 94n.).

¹² Zob. s. 111, gdzie M. T. konstruuje sylogizm prowadzący do zdania szczegółowo-twierdzącego (SiP) „some pleasures are good”, które wg M. T. ma wynikać z przesłanek „(i) every good thing is desirable”, oraz „(ii) every pleasure is desirable” (przesłanka (ii) powinna prawdopodobnie brzmieć „every desirable thing is pleasant”, co wraz z (i) dawałoby konkluzję „every good thing is pleasant”, z czego wynika, że „some pleasant things are good”; por. s. 109, gdzie M. T. wymienia drugi, obok figury *Darapti*, sposób dochodzenia do SiP – niestety bez dokładnego objaśnienia i namiaru na tekst Arystotelesa – sugerujący to właśnie rozwiązanie).

ruchu wymuszonego (s. 144–147), definicja miejsca i materii (s. 147–150), kwestia ruchu ciał niebieskich (s. 150–155), problem wieczności vs. kreacji świata (s. 155–157). Źródłem są tu przede wszystkim komentarze Filoponosa i Simplikiosa do Arystotelejskiej *Fizyki*, a także traktaty Filoponosa *De aeternitate mundi contra Proclum*, *De aeternitate mundi contra Aristotelem* oraz *De opificio mundi*. Dziwi jednak fakt, że M. T. *explicite*, lecz bez uzasadnienia, rezygnuje z uwzględnienia parafrazy *Fizyki* autorstwa Temistiosa, a także z omówienia interpretacji fizyki platońskiej rozwijanej przez komentatorów Platona (jak wspomniano wyżej, komentarze do *Timajosa* nie są przez M. T. uwzględniane). Abstrahując od tych zastrzeżeń, dobór zagadnień i tekstów wydaje się trafny¹³, a omówienie interesujące, choć niekiedy pozostawiające u czytelnika niedosyt. Tak np. sformułowana przez Filoponosa definicja natury jako „ζωή ἤτοι δύναμις καταδεδικυία διὰ τῶν σωμάτων” (*In Ph.* 197, 33nn.) dawałaby znakomitą okazję do dokładniejszego ukazania, w jaki sposób wątki filozofii Arystotelesa były modyfikowane pod wpływem myśli neoplatońskiej¹⁴. Definicji „miejsca” u Arystotelesa i jej modyfikacji u Filoponosa autorka poświęca zaledwie pół strony (nie podając nawet, gdzie Filoponos rozwinął swą teorię, zob. s. 147n.). Interpretacje pojęcia *materia prima* zaproponowane przez Filoponosa i Simplikiosa omówione są wprawdzie nieco szerzej (s. 148–150), ale przedstawienie wykładni Filoponosa i tak jest zbyt krótkie i przez to niejasne (zob. s. 149 i n.). Pewne szczegóły wywodów w tym rozdziale budzą poza tym wątpliwości¹⁵.

Rozdział czwarty, poświęcony psychologii (s. 159–200), odznacza się jasnością struktury, skoncentrowanej wokół dwóch wątków: percepcji i intelektu. W oparciu o komentarze Temistiosa, Filoponosa, Pseudo-Filoponosa i Pseudo-Simplikiosa do pisma *O duszy* oraz o traktat Aleksandra z Afrodyzji pod tym samym tytułem przedstawia M. T. rozwinięte przez komentatorów koncepcje postrzegania zmysłowego (ze szczególnym uwzględnieniem problemu ontologicznego statusu przedmiotów percepcji oraz zagadnienia przyczynowości i ośrodka pośredniczącego (τὸ μετὰξὺ)) oraz teorie dotyczące funkcjonowania intelektu, zwłaszcza genetycznego rozwoju poszczególnych funkcji intelektualnych (dojście do pojęć, sądów ogólnych, myślenia dyskursywnego i intuitywnego uchwycenia przedmiotów inteligibilnych) oraz interpretacji wywodzącego się z *O duszy* 3.5 rozróżnienia na *nous* bierny i czynny. Mamy tu też krótką notkę o działaniu wyobraźni (φαντασία) oraz interesujące spostrzeżenia na temat funkcji samoświadomości w aktach percepcji. Jak stwierdza M. T., istotną różnicą pomiędzy dawnym arystotelizmem a nowszym, neoplatońskim spojrzeniem jest zmiana *explanandum* w teoriach percepcji: o ile dla pierwszego problemem domagającym się wyjaśnienia była fizyczna strona procesu postrzegania, zwłaszcza możliwość percepcji przy oddaleniu postrzeganego przedmiotu od organu zmysłowego, o tyle dla drugiego,

¹³ Z ważniejszych zagadnień brakuje może tylko problematyki mieszaniny, zwłaszcza u Filoponosa; na ten temat zob. np. F. A. J. de Haas, *Mixture in Philoponus. An Encounter with a Third Kind of Potentiality* [w:] J. M. M. H. Thijssen, H. A. G. Braakhuis (ed.), *The Commentary Tradition on Aristotle's „De generatione et corruptione”*, Brepolis 1999, 21–46.

¹⁴ U M. T. czytamy jedynie, że źródłem nowej definicji jest „the Neoplatonic account of how lives or souls descend from a higher ontological level and come to be realized in bodies” (s. 125).

¹⁵ Np. krytyka tezy Simplikiosa o zmianach, którym podlegają materia i forma przy powstawaniu *synolon*, bazująca na pojęciu niezmiennej *prima materia*, która zostaje tu bezkrytycznie przypisana Arystotelesowi (s. 121; por. ostrożniejszą wypowiedź na s. 148).

akceptującego zaproponowane przez Arystotelesa wyjaśnienie (przyjęcie zmysłowej formy przedmiotu bez jego materii), problemem stało się zrozumienie aktu uświadomienia sobie postrzeganej treści. Arystotelejska idea samoświadomości jako funkcji duszy zmysłowej zostaje zastąpiona tezą o racjonalnym i aktywnym charakterze świadomości i percepcji (Ps.-Simplikios) lub nawet tezą o istnieniu osobnej, racjonalnej zdolności uwagi ($\tau\acute{o}$ προσεκτικόν), stojącej ponad innymi władzami duszy i odpowiedzialnej za wszelkie akty samoświadomości (s. 179–184).

Czytelnik może się jednak dziwić, że prezentując koncepcje postrzegania kolejnych komentatorów (s. 170–179) M. T. nie uwzględni Aleksandra (prócz traktatu *O duszy* zachował się komentarz Aleksandra do *De sens.*, CAG 3.1). Również prezentacja koncepcji intelektu Aleksandra, z którą komentator ten był przez setki lat kojarzony i która, jak wiadomo, miała wielki wpływ na późniejszych myślicieli, może wydać się niewystarczająca (s. 192–195). Brakuje tu choćby wzmianki o przypisywanym Aleksandrowi, ważnym traktacie *Περί νοῦ*, bezpośrednio dotyczącym kwestii omawianych przez M. T. Zbyt chyba pobieżnie potraktowane jest zagadnienie boskiego intelektu czynnego (s. 192); więcej uwagi wymagałoby zwłaszcza pytanie o stosunek zachodzący pomiędzy nim a intelektem ludzkim (tj. pytanie o rolę boskiego intelektu dla rozwoju intelektu $\acute{\epsilon}\nu$ ἕξει oraz całkiem tu pominięte, być może z uwagi na główny temat rozdziału, zagadnienie nieśmiertelności przez utożsamienie z boskim *nous*). Niezwykle ważne w tradycji komentatorów Arystotelesa pojęcie „νοῦς θύραθεν” nie pojawia się w tym rozdziale niestety ani razu. Pewne szczegóły wywodów opartych na traktacie *O duszy* mogą też wydać się kontrowersyjne¹⁶. Nieco dalej czytelnika zaskakuje wzmianka o komentarzu Proklosa do *Metafizyki* (sic!) (s. 197).

Prezentując metafizyczne poglądy komentatorów w kolejnym rozdziale pracy (s. 200–236), M. T. koncentruje się na dwóch tylko, lecz bardzo istotnych zagadnieniach. Pierwszym jest dyskusja wokół Arystotelejskich kategorii, udokumentowana w dość licznie zachowanych komentarzach do poświęconego im traktatu Arystotelesa (obok siedmiu komentarzy wymienionych przez M. T., tj. Porfiriusza, Deksipposa, Ammoniosa, Simplikiosa, Filoponosa, Eliasa i anon. komentarza CAG XXIII.2 (s. 201), należy jednak jeszcze koniecznie wymienić Olimpiodora, CAG XII.1)¹⁷. Przedstawione tu zostają najpierw odpowiedzi poszczególnych komentatorów oraz Plotyna na podstawowe pytanie „*What are the categories categories of?*” – kontrowersje dotyczą z jednej strony możliwości odniesienia kategorii do bytów inteligibilnych, z drugiej zaś kwestii, czy tym, co podpada pod kategorie, są wyrażenia, czy też oznaczane przez nie rzeczy (s. 204–208). Następnie autorka prezentuje oraz poddaje krytycznej ocenie

¹⁶ Przedstawiając rozwój ludzkiego intelektu od materialnego do intelektu $\acute{\epsilon}\nu$ ἕξει, M. T. stwierdza w oparciu o *De an.* 82.5-10: „When explaining how we come to have general notions such as that of white, Alexander points out that this part of our cognitive development happens to us naturally, as naturally as we learn to walk” (s. 193); tymczasem w *passusie*, na który M. T. się powołuje, Aleksander stwierdza dokładnie odwrotnie, że nabywanie intelektu i umiejętności chodzenia różnią się („οὐ γὰρ ὡσπερ ἐπὶ τοῦ περιπατεῖν, οὕτως δὲ ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν τε καὶ τοῦ κατ’ ἐνέργειαν νοῦ. ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ περιπατεῖν, ὡσπερ ἡ δύναμις ἡμῖν τοῦ περιπατεῖν ἐνυπάρχει φύσει, καὶ ἔχομεν αὐτὴν εὐθὺς γενόμενοι, οὕτως καὶ ἡ ἐνέργεια προιοῦσιν τε καὶ τελειουμένοις προσγίνεται φύσει, ἐπὶ δὲ τῆς ἐπιστήμης τε καὶ τοῦ νοῦ αἱ μὲν δυνάμεις φύσει, οὐκέτι δὲ αἱ ἔξεις τε καὶ ἐνέργεια φύσει”, *De an.* 82.5-10).

¹⁷ Również w spisie zachowanych komentarzy do *Metafizyki* (s. 200) mamy drobną lukę: brak tu wzmianki o parafrazie Temistiosa do *Met.* XII, zachowanej w przekładzie hebrajskim i łacińskim (CAG V.5).

argumentację, którą rozwinął Plotyn w odniesieniu do kategorii substancji (s. 208–212), a także dyskusję wokół innych kategorii, zwł. „gdzie” i „kiedy”, w jaką po atakach Plotyna zaangażowali się Simplikios, Porfiriusz i Jamblich (s. 212–216)¹⁸. W drugiej części rozdziału poświęconego metafizyce M. T. zajmuje się pytaniem o ontologiczny status formy i pojęć ogólnych. Pokazawszy najpierw, że bynajmniej nie jest to jedno, lecz dwa różne pytania (s. 217–220), zarysowuje poglądy poszczególnych komentatorów (Aleksander, Porfiriusz, Jamblich, Proklos, Ammonios, Simplikios) na temat statusu tego, co ogólne (τὸ καθόλου) i tego, co wspólne (τὸ κοινόν), a także ich stosunku do poszczególnych bytów indywidualnych. Następnie omówione zostaje trudne zagadnienie formy w tradycji komentatorów, zwłaszcza problem rozmaitych funkcji i rodzajów formy (forma immanentna w rzeczy, forma abstrahowana przez umysł, forma transcendentna, forma w umyśle Demiurga). Na końcu ukazano wybrane rozwiązania (Plotyn, Porfiriusz, Jamblich, szkoła Ammoniosa) problemu polegającego na tym, że istotowe własności rzeczy zdają się podpadać pod inną kategorię niż substancja (s. 234–236).

Choć we wstępie do ostatniego, poświęconego etyce rozdziału (s. 237–279) M. T. podkreśla, że w tej dziedzinie oddziaływanie Arystotelesa było znacznie mniejsze niż Platona (s. 238), za punkt wyjścia swej prezentacji obiera ona rozważania Arystotelesa z I księgi *Etyki Nikomachejskiej*, a więc zagadnienia dobra jako celu działania, poszukiwanie istoty szczęścia oraz definicja swoistej funkcji człowieka odwołująca się do pojęcia *arete* (s. 241–247). M. T. wypowiada się jednak niezbyt precyzyjnie, gdy twierdzi, że Arystoteles określa tu *cnotę* (*virtue*) jako „doskonałe wykonywanie swoiście ludzkiej funkcji”¹⁹ – definicja „ψυχῆς ἐνέργεια ... κατ’ ἀρετήν” (EN 1098a16-17) nie jest przecież (i z oczywistych względów nie może być) definicją ἀρετή, lecz najwyższego (ludzkiego) dobra (τὸ ἀνθρώπινόν ἀγαθόν, EN 1098a16) lub też szczęścia (εὐδαιμονία), które okazuje się być z nim tożsame (EN 1097b22). Następnie wychodząc od *Etyki Nikomachejskiej* 1097b14-19 autorka prezentuje dwie odpowiedzi na pytanie o wystarczalność cnoty do szczęścia oraz o rolę dóbr zewnętrznych dla jego osiągnięcia i zachowania: stanowisko Aspasiosa z komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* oraz pogląd Simplikiosa z jego komentarza do *Encheiridionu* Epikteta (s. 247–255). Wydaje się, że choćby krótkie przedstawienie późnoantycznych klasyfikacji dóbr mogłoby pomóc w bardziej precyzyjnym ujęciu tego problemu.

W kolejnej części rozważań podjęty został problem emocji: ich miejsce w ideale człowieka cnotliwego według tradycji perypatetyckiej, u stoików i Plotyna (s. 255–259), ideał oczyszczenia się z nich w koncepcji Porfiriusza („Sententiae ad intelligibilia ducentes”), idea ich instrumentalizacji u Simplikiosa (komentarz do *Encheiridionu*) (s. 259–265), a także ich związek z sądem bądź przekonaniem w ujęciu Aspasiosa i Simplikiosa, oczywiście w kontekście koncepcji stoickiej (s. 265–270).

Kończąc wykład dotyczący etyki autorka zwraca się ku problemowi statusu jednostki w społeczeństwie i świecie w ogóle. Zarysowawszy altruistyczny ideał etyki perypatetyckiej (Aleksander, Aspasios) podejmuje ona ważne pytanie, na ile neoplatońska koncepcja cnoty pociąga za sobą egoistyczną postawę wobec społeczeństwa (s. 270–273), następnie zaś prezentuje ascetyzm Porfiriusza, zwłaszcza zaś jego aspekt

¹⁸ Bardziej szczegółowe niż u M. T. omówienie dyskusji wokół kategorii „gdzie” można znaleźć w opublikowanym niedawno tekście B. Strobla, *Plotin und Simplikios über die Kategorie des Wo*, Archiv für Begriffsgeschichte 51, 2009, s. 7–33.

¹⁹ „When determining what human virtue is, Aristotle presents the important argument that it consists in an excellent performance of the human function” (s. 241).

dotyczący stosunku człowieka do zwierząt, czyli postulat powstrzymania się od zabijania zwierząt i spożywania ich mięsa (*De abstinentia*) (s. 273–279).

Formalna strona nie jest niestety atutem książki M. T.: indeks (obejmujący postaci antyczne i współczesne oraz hasła przedmiotowe) zawiera liczne braki²⁰, a zamiary na literaturę przedmiotu bywają niepełne²¹. Na pewne niedociągnięcia merytoryczne wskazano już wyżej; czytelnika może też niekiedy irytować brak należytej precyzji pojęciowej. Przedstawienie myśli komentatorów ma często charakter ogólny, a przede wszystkim nie jest w żadnym wypadku wyczerpujące i polega na dość swobodnym wyborze problemów i autorów. Ta ostatnia obserwacja nie musi być jednak krytyką, jeśli uwzględnimy fakt, że praca ta ma już w założeniu charakter *wprowadzenia* do filozofii komentatorów, co – jak zaznaczono wyżej – z uwagi na ilość i różnorodność materiału nie jest bynajmniej przedsięwzięciem łatwym. Realizacji tego celu służy nie tylko obszerny wstęp zawierający podstawowe informacje na temat komentarzy, ale też krótki chronologiczny spis relewantnych dla tematu wydarzeń (s. xi–xii), otwierające każdy rozdział wprowadzenie w problematykę, podsumowanie streszczające najważniejsze punkty poszczególnych części („Conclusion” s. 280–287) oraz tematycznie uporządkowane wskazówki „Further reading” (s. 301–305). Dlatego ogólnie można stwierdzić, że praca spełnia swoje zadanie dobrze, zapoznając czytelnika z głównymi komentatorami, ich traktatami, podejmowanymi przez nich problemami i stylem filozofowania.

MARIA MARCINKOWSKA-ROSÓŁ
(Poznań)

O POŻYTKACH PŁYNĄCYCH Z ODDALENIA

Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, przełożyła, opracowała, posłowiem opatrzyła Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Gdańsk: wydawnictwo słowo/obraz terytoria 2008, s. 156.

Teksty filozoficzne można czytać w różny sposób. Na użytek tego eseju można założyć, że mnogość sposobów interpretacji dzieł filozoficznych daje się zasadniczo zredukować do dwóch podstawowych. Pierwszy z nich cechuje się maksymalną wiernością wobec tekstu, bierze pod uwagę okoliczności jego powstania i wreszcie poddaje analizie jego recepcję. Z kolei drugi ze sposobów stara się przebić przez „fenomenologiczną” powierzchnię, a więc przez charakterystyczny dla danego pisarza styl, pozorny czy też rzeczywisty brak koherencji różnych fragmentów dzieła, całą empiryczną osnowę, która otacza powstanie danego tekstu, i dotrzeć do substancji dzieła – jego głównej myśli oraz prowadzącej do niej linii argumentacyjnej. Dzieła Rousseau i Kanta z pewnością można interpretować na oba sposoby. Jednakże rezultat zastosowania pierw-

²⁰ Np. brak wymienionych w tekście postaci Stephanusa (s. 33), Atenagorosa i Kornutusa (s. 19), Mikołaja z Damaszku (s. 18); spotykamy tu też błędy polegające na wzajemnym odsyłaniu (np. hasło „Simplicius – on perception” odsyła do „Pseudo-Simplicius”, hasło „Pseudo-Simplicius” natomiast do „Simplicius”).

²¹ Odsyłacze do innych prac, nawet gdy dotyczą szczegółowych zagadnień, często nie zawierają namiarów na stronę publikacji: tak np. odsyłani jesteśmy do pracy *Karamanolis 2006* (tak s. 128, s. 259, s. 295 przyp. 2 do rozdz. 4), mimo że *Karamanolis 2006* to czterystustronicowa książka.

szego sposobu interpretacji myśli nie jest zbyt satysfakcjonujący. Tym, co otrzymujemy, jest bowiem chaos różnych, często sprzecznych ze sobą, sformułowań. Takie podejście utrudnia także uzgodnienie ze sobą różnych fragmentów dzieła. Być może remedium na to jest oddalenie od tekstu. Być może warunkiem przyswojenia sobie tekstu, czyli dotarcia do jego substancji, jest wytworzenie dystansu wobec jego literalnego wymiaru, całego spektaklu, jaki odgrywają wokół niego interpretatorzy. O tym, że takie podejście może prowadzić do poznawczo interesujących rezultatów przekonują nas – wedle Cassirera – Kant i Goethe.

Nie będziemy w stanie wyjaśnić znaczenia, jakie miało dla rozwoju filozofii Kanta zetknięcie się z myślą Rousseau, jeśli nie skoncentrujemy się na badaniu ich losów życia, charakterów, przyzwyczajzeń i innych elementów, które są tak istotne w próbie przedstawienia portretu duchowego danego myśliciela. Trudno bowiem wyobrazić sobie głębsze przeciwieństwo niż to, które zachodzi pomiędzy ascetyczną, stale przykuwającą konsekwencją, dążącą do podporządkowania każdego, nawet najbardziej niepozornego elementu egzystencji rozumowi naturą autora *Krytyki czystego rozumu* a brakiem zakorzenienia, nieustannym oscylowaniem pomiędzy sprzecznymi, gwałtownymi impulsami, które charakteryzują życie myśliciela z Genewy. Z jednej strony władcza wola, która w każdej nowości, zaburzeniu regularności codziennej egzystencji, widzi zagrożenie dla realizacji swojego celu, którym było poznanie możliwości rozumu. Z drugiej strony egzystencja, której cechą charakterystyczną jest niemożność trwałego rozpoznania się w jakiegokolwiek aktywności zewnętrznej, której przeznaczeniem była wieczna peregrynacja. Głęboka różnica dzieli również styl pracy i specyficzny charakter obu myślicieli. Kant, którego dzieło przenika dbałość o rygor metodologiczny, precyzyję pojęć, systematycznie i powoli dąży do odtworzenia architektoniki rozumu. Tronczy się o uzasadnienie i domaga się przewyciężenia wynikającej z nieznajomości granic rozumu lekkomyślności, która charakteryzuje ludzkość w dziedzinie metafizyki. Natomiast, większość dzieł Rousseau jest raczej produktem natchnienia bądź rezultatem nagłych wstrząsów psychologiczno-duchowych niżli wynikiem długotrwałej, upartej pracy rozmyślań. Autor *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* w trosce o precyzyję pojęć dostrzega raczej zewnętrzny, sztuczny przymus, któremu nie chce się podporządkować.

Rejestr różnic zachodzących pomiędzy tymi myślicielami stanowi punkt wyjścia rozprawy Cassirera *Kant i Rousseau*. Obraz radykalnego dystansu, jaki oddziela od siebie empiryczne powikłania losów obu myślicieli, nie powinien nam jednak przesłaniać faktu, że Rousseau miał przemożny wpływ na kształtowanie się Kantowskiego myślenia o człowieku. Tak jak sceptyczne wnioski Hume'a zmusiły Kanta do gruntownej krytyki prawomocności poznania metafizycznego, tak myśl Rousseau wyznaczała mu drogowskaz w myśleniu o człowieku. Analogia ta od razu ukazuje granice swojej trafności, jeśli przypomnimy sobie, jak gruntownemu przeobrażeniu została poddana w dziele Kanta zainicjowana przez Hume'a krytyka rozumu. Wprawdzie *Krytyka czystego rozumu* podtrzymuje w całej rozciągłości sceptyczną konkluzję dotyczącą prawomocności poznania metafizycznego, jaką można znaleźć w pracach Hume'a, ale całkowicie porzuca wyznaczoną przez jego filozofię perspektywę, w momencie gdy ta odmawia prawomocności naukom przyrodniczym, co stanowi bezpośrednią konsekwencję wykazania, że fundamentalne pojęcia metafizyczne, takie jak substancja czy przyczyna i skutek, nie mają oparcia w doświadczeniu empirycznym. Lektura Hume'a stanowi dla Kanta impuls zmuszający go do stworzenia filozofii transcendentalnej, która jednakże w fundamentalny sposób różni się od sceptycyzmu, przenikającego *Traktat*

o naturze ludzkiej. Inaczej kształtuje się Kantowska postawa wobec Rousseau. Postawa ta nie jest pozbawiona dwuznaczności. Z jednej strony dostrzega on słabości jego myśli: wstrząsające nią dwuznaczności, brak niezbędnej dyscypliny myślowej. To są jednak li tylko zewnętrzne przeszkody, która trzeba pokonać, aby dotrzeć do substancji duchowej tego dzieła. Właśnie substancja duchowa, którą wypełnia dzieło Rousseau, czyni z Kanta jego entuzjastę. Ślady wierności – rozwinięcia i uwolnienia jej od pewnych dwuznaczności wobec tej substancji, zdaniem Cassirera, przenikają całość Kantowskiego myślenia o człowieku.

Kim jest jednak Rousseau w oczach Kanta? Z pewnością nie ma wiele wspólnego z tym, kto wszczął wojnę przeciwko rozumowi w imię uczucia. Z pewnością nie jest również tym, kto był postrzegany przez swoich współczesnych jako radykalny krytyk społeczeństwa, który postuluje powrót do natury. Te charakterystyki, których prawdziwość mogą potwierdzać pewne fragmenty meandrycznego dzieła autora *Wyznań*, mogły jedynie odstręczać Kanta od jego myśli. Kant zna Rousseau jedynie z jego dzieł. Dlatego jego dostęp do zawartości myślowej jego książek nie był przesłonięty biograficzną znajomością jego osoby, która, o czym świadczą reakcje zarówno francuskich intelektualistów, jak i współczesnych interpretatorów, często uniemożliwiała trafne odczytanie jego myśli. Odciążenie od wiedzy o jego empirycznej egzystencji, jakim cieszył się w obcowaniu z jego myślą Kant, jak i sposób lektury jego książek, wypływający z wiedzy o konieczności przebicia pancerza retorycznych ornamentów i dotarcia do fundamentalnej myśli, pozwoliła mu wytworzyć sobie bardziej adekwatny obraz filozofii Rousseau.

Dla Kanta Rousseau jest tym, kto dostarcza narzędzi krytyki. Jego krytyka społeczeństwa dokonywana z punktu widzenia *homme de la nature* nie jest w jego oczach wzywaniem powrotu do natury. Regresja do stanu natury jest niemożliwa i zdaniem Kanta Rousseau był tego świadom. Idea stanu natury stanowi kryterium, które pozwala odgraniczyć autentyczne wartości od wartości pozornych. Akceptacja tych ostatnich przez społeczeństwo świadczy o rozmyciu fundamentalnych dla sfery moralnej dystynkcji. Tym, co było tak oburzające dla „wieku rozumu”, w *Rozprawie o naukach i sztukach* było przede wszystkim twierdzenie, że postępowi, jaki poczyniła ludzkość na drodze poznania, nie towarzyszy postęp moralny. Rousseau umożliwił Kantowi uświadomienie sobie, że pomiędzy cnotą a kulturą zachodzi głęboka różnica. Uzmysłowił mu jak wiele zachowań uznawanych przez społeczeństwo za kulturalne traci swój blask, jeśli dysponujemy odpowiednim narzędziem jego krytyki, czyli pojęciem cnoty. Nie wynika z tego, że zachowania kulturalne, formy towarzyskie powinny zostać całkowicie odrzucone. Pojęcie cnoty pozwala im jednak wyznaczyć właściwe miejsce: uroczą ozdobę życia, która nie może jednak przesłaniać faktu, że właściwa istocie ludzkiej godność leży w moralności. W odkryciu tej różnicy pomiędzy kulturą a moralnością Kant upatrywał główną zasługę Rousseau.

Kant uwolnił również myśl Rousseau od przenikającej ją ambiwalencji. Sformułowania, którymi posługiwał się autor *Nowej Heloizy*, pozostawiają wiele wątpliwości co do statusu idei „stanu natury”. Czy jego celem było przedstawienie historii ludzkości, mającej swej początek w stanie natury? Czy zatem słuszne jest sformułowane przez niego twierdzenie, że jest pierwszym „dziejopisem natury ludzkiej”? Fragmenty przedmowy do *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* przedstawiają zupełnie inne rozumienie pojęcia „człowieka naturalnego”. Tam Rousseau twierdzi, że ustanowienie jako punktu wyjścia rozważań o społeczeństwie stanu natury nie jest równoznaczne z wygłoszeniem hipotezy o historycznej drodze, jaką pokonała ludzkość,

lecz pewnym narzędziem, które pozwala adekwatnie oceniać kondycję współczesnego społeczeństwa.

Kant był zbyt krytycznym czytelnikiem Rousseau i zbyt dobrze uświadamiał sobie różnicę pomiędzy moralnością a doświadczeniem, aby dać się przekonać, że rozprawa o nierówności przedstawia empiryczną historię ludzkości. Niezależnie od rzeczywistych intencji Rousseau, stan natury nie jest pojęciem empirycznym, oznaczającym pierwotny stan rodzaju ludzkiego. Posiada znaczenie idealne i tylko dlatego może ujawniać słabości współczesnego społeczeństwa.

Analogicznym zabiegiem poddaje Kant teorię państwa stworzoną przez Rousseau. Ta część myśli autora *Wyznań* była przedmiotem gwałtownych kontrowersji. Bardzo często przeciwnicy myśli Rousseau wskazywali, że jego dzieło przenika fundamentalna niekonsekwencja. Podczas gdy *Rozprawa o naukach i sztukach* zawiera radykalną krytykę społeczeństwa i wskazuje na szereg szkód, jakie wyrządza ludzkości stan uspołecznienia, rozprawa o nierówności zawiera opis autentycznej formy życia społecznego. Jak – pytają krytycy – można najpierw wysuwać dezyderat powrotu do natury, a potem pisać traktat o idealnym ustroju państwowym? Rousseau nie podzielał opinii, że jego myśl skazana jest na taki dylemat. Wyjaśniał, że istota jego krytyki społeczeństwa nie wynika z chęci regresji do hipotetycznego, początkowego stadium ludzkości. Korzeniem zła nie jest wszelka forma związku społecznego, lecz wola, która leży u podstaw współczesnego społeczeństwa. To właśnie ta, stanowiąca wynik rozwoju historycznego, forma woli decyduje, że państwo nie jest w stanie spełniać właściwej mu funkcji, czyli urzeczywistnienia sprawiedliwości. Teoria społeczna, proponowana przez Rousseau, ma stanowić remedium na zepsucie woli.

Rousseau odrzucał wywodzącą się od Arystotelesa tradycję myślenia o polityce, która źródeł utworzenia państwa upatrywała w jakimś instynktowym dążeniu człowieka do życia w społeczeństwie. Nie uznawał istnienia ani pierwotnego instynktu społecznego ani jakiegś potrzeby, która nakazywałaby człowiekowi kierować się ku drugiemu. Człowiekowi można przypisać tylko instynkt zachowania własnej egzystencji. Odejście od tradycji, która ujmowała państwo jako twór naturalny, przybliżyło myśl filozofa z Genewy do tych koncepcji, które za źródło uspołecznienia uznawały dążenie do władzy. Warunkiem stabilności porządku społecznego, czyli przewyciężenie stanu *bellum omnium contra omnes*, jest istnienie absolutnego suwerena, którego władzy podporządkowują się jednostki poprzez rezygnację z części swoich uprawnień. Ta linia myślenia politycznego, której najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem jest Hobbes, znalazła uznanie u Rousseau przede wszystkim ze względu na jej realizm. Jednakże, akceptował on jedynie punkt wyjścia rozważań autora *Lewiatana*. Natomiast w konkluzjach, jakie wyciągnął z braku istnienia popędu społecznego, widział jedynie restaurację antycznej sofistyki, której przedstawiciele również upatrywali w sile i dążeniu do władzy fundamentów państwa. Jako admirator *Państwa* Platona, który w jego oczach jako jedyny adekwatnie przedstawił problem filozofii politycznej, odrzucał w całości ten aspekt dzieła Hobbesa.

Szacunek dla idei prawa, któremu jednostki – zdaniem Rousseau – podporządkowują swoje działanie, wykazuje głębokie pokrewieństwo z Kantowskim myśleniem o etyce. Cassirer wskazuje, że jedno ze sformułowań imperatywu kategorycznego, mianowicie: „postępuj tak, aby maksyma twojej woli mogła jednocześnie każdorazowo zostać uznana za zasadę powszechnego prawodawstwa” jest całkowicie zgodna z myślą społeczną Rousseau. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* znajdziemy inne sformułowanie imperatywu kategorycznego, które jest świadectwem oddziaływania na myśl

Kanta pedagogicznego aspektu filozofii Rousseau. „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. Wedle Cassirera w tym sformułowaniu dają się odnaleźć ślady fascynacji teorią wychowania, wyłożoną w *Emiliu*. Jej podstawowym przekonaniem jest twierdzenie, że celem wychowania nie jest adaptacja do przesiąkniętego sztucznymi konwencjami społeczeństwa, lecz sam wychowanek. Edukacja ma umożliwić nauczanie się myślenia o sobie jako samoistnym celu oraz wytworzenie w nim poczucia samodzielności. Tylko młodzieniec tak wychowany może stać się dobrym obywatelem.

Chociaż Rousseau dość wyraźnie podkreślał, że w rozprawie o nierówności zainteresowany jest prezentacją zasady, na której powinno być oparte społeczeństwo i za wypaczenie swojej myśli uważał stanowisko tych, którzy w jego umowie społecznej dopatrywali się opisu rzeczywistego faktu historycznego, sformułowania występujące w jego dziele są dalekie od precyzji i dają pewne argumenty tym, którzy przypisują mu wysunięcie pewnej hipotezy empirycznej dotyczącej powstania społeczeństwa. Kant, jak już to uczynił z ideą „stanu natury”, oczyszcza myśl Rousseau i jednoznacznie przyznaje jej status idei. Umowa społeczna zobowiązuje prawodawcę do określonego sposobu stanowienia prawa, tak aby mogło zostać uznane za wyraz woli powszechnej.

Filozofia religii jest najbardziej kontrowersyjnym aspektem myśli Rousseau – uważa Cassirer. Przez swoich współczesnych była uważana za przeciwieństwo tradycyjnej, opartej na dogmatach, wersji chrześcijaństwa, adherenta deizmu. W późniejszym czasie ten obraz uległ radykalnej modyfikacji i w kulcie uczucia, który rzekomo miał stanowić jej podstawę, zaczęto dopatrywać się rzeczywistej ochrony istoty religii przed atakami starającego się odmówić jej prawomocności rozumu. Nawet jednak ta przemiana nie uchroniła tego fragmentu myśli Rousseau przed wykluczającymi się interpretacjami. Podczas gdy jedni uważali je za gruntownie odnowioną wykładnię protestantyzmu, inni dopatrywali się w nim prekursora zapoczątkowanej na początku XIX wieku katolickiej „restauracji”. Mimo, że wiele rozbieżności interpretacyjnych dotyczących myśli Rousseau wywodzi się z jego nazbyt swobodnego sposobu wyrażania, który ujawnia rzeczywiste czy też pozorne sprzeczności, fundamentalne dla zrozumienia jego filozofii religii dzieło, *Wyznanie wiary wikarego sabaudzkiego*, odznacza się przejrzystą konstrukcją. Zdaniem Cassiera, brak w nim charakterystycznych dla innych jego książek nagłych przejść, paradoksalnych konstatacji. Wprawdzie również w tym dziele Rousseau nie pretenduje do precyzji, dyscypliny pojęciowej. Za różnorodnością wyrażań kryje się jednak, wedle Cassirera, spójna myśl, która pozwala uzyskać jednoznaczny obraz jego myślenia o religii.

Fundamentem religii jest etyka. Droga do Boga nie prowadzi przez tradycję, objawienie czy też akceptację pewnych twierdzeń metafizycznych, lecz przez wolność i sumienie. Rousseau odrzuca wszelkie formy zapośredniczenia w relacji człowiek-Bóg. Jego zdaniem, Bóg objawia się pierwotnie w sercu człowieka. Jak jednak można zaufać sercu, którego istotą wydaje się raczej kapryśność, uleganie przeróżnym pokusom, nieustanna zmienność? Czy tak rozumiane serce może rzeczywiście stanowić podstawę myślenia o religii? Rousseau nie ogranicza się jednak do ogólnikowego mówienia o sercu jako źródle religii, lecz dysponuje pewnym kryterium, które umożliwia człowiekowi ocenę różnych impulsów płynących z serca. Tym kryterium jest wolność. Wszystkie poruszenia serca pochodzą z zewnątrz i sprawiają, że rozpoznaje samego siebie jako bierną istotę, opanowaną przez zewnętrzne i wewnętrzne impulsy. Odnaleźć sferę, w której człowiek doświadcza samego siebie jako aktywnego, to odnaleźć podmiot uczucia religijnego.

W przeciwieństwie do sensualistów, Rousseau odrzuca myśl, że Ja jest jedną z danych zmysłowych bądź rezultatem ich połączenia. Jest ono raczej pierwotną aktywnością, spontanicznością, która jest śladem boskości. Tylko ten, kto doświadcza tej spontaniczności, kto zdolny jest do myślenia o sobie jako bycie wolnym, znajdzie drogę do Boga.

Jednak samo uświadomienie swojej wolności nie jest wystarczające do ugruntowania religii. Jej ostatecznym źródłem jest sumienie. Tak jak Kant, Rousseau uważa, że to etyka stanowi prawdziwy fundament religii. Podważenie prawomocności metafizyki nie dotyka istoty religii, ponieważ jej istotą nie jest akceptacja pewnych twierdzeń o naturze Boga, lecz sfera praktyki, działania. Dla obu myślicieli jedyną możliwą formą teologii jest etyko-teologia. Aczkolwiek w dziele Rousseau nie występuje tak dogłębna jak u Kanta analiza metafizyki, to również odrzucał on wszelkie nieufundowane w sferze praktycznej dowody na istnienie Boga. Również w tej problematyce Kant nadaje myślom Rousseau bardziej precyzyjną postać. Stworzenie dystynkcji pomiędzy rozumem praktycznym i teoretycznym, pewnością moralną i dogmatyczną, wreszcie jasne odgraniczenie porządku wiary i wiedzy pozwala Kantowi zachować istotę myśli Rousseau i ochronić ją od wypaczenia.

Goethe nie był profesjonalnym filozofem. Z pewnością można powiedzieć, że wykazywał on wobec filozofii daleko idącą ostrożność. W szczególności stronił, o czym świadczą choćby jego wypowiedzi o Heglu, od wysoce technicznego, zawansowanego dyskursu spekulatywnego. Jest zatem wątpliwe, czy wiedza o sposobie, w jaki Goethe doświadczał dzieła Kanta może przyczynić się do poszerzenia naszej wiedzy o filozofie z Królewca. Druga rozprawa Cassiera dość szybko rozwiewa te wątpliwości. Wprawdzie Cassier nie kryje, że interpretacja Kanta dokonana przez autora *Fausta* jest wysoce idiosynkratyczna, ale pod pewnymi względami jest bardziej trafna niż sposoby, w jakże było odczytywane dzieło autora *Religii w obrębie samego rozumu* przez pierwszych czytelników, bądź co bądź profesjonalnych filozofów. Być może zdecydował o tym fakt, że Goethe miał odpowiedni dystans do dzieła Kanta i był wolny od przesądów, które zagroziły drodze do jego myśli ówczesnym filozofom niemieckim.

Przedmiotem drugiej rozprawy Cassiera, jest wpływ, jaki miała na Goethego filozofia Kanta. Rozpoczyna się od przytoczenia jednej z opinii autora *Fausta*, wypowiedzianych w rozmowie z Eckermannem. „Kant nigdy nie zwrócił na mnie uwagi, choć zgodnie z moją własną naturą kroczyłem podobną drogą, jak on. Moją *Metamorfozę roślin* napisałem, zanim w ogóle coś wiedziałem o Kancie, a jednak jest ona całkiem w duchu jego nauki (s. 66) Jest to wypowiedź o tyle zaskakująca, że myśl Kanta o przyrodzie oddziela głęboka przepaść od poetycko-naukowych dociekań Goethego.

Celem Kanta, którego pierwsze poważne dzieło, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, było rozwinięciem i generalizacją teorii Newtona, była aplikacja metody sformułowanej przez autora *Philosophiae naturalis principia mathematica* do rozważań metafizycznych. Sądził on, że probierzem naukowości teorii przyrodniczych jest jej matematyzacja. Kant ujmuje przyrodę jako zbiór praw, ufundowanych i stanowiących uszczegółowienie najwyższych praw intelektu. Zdaniem Cassiera, głównym celem analizy zasad jest filozoficzne ugruntowanie fizyki Newtona. Kant sądzi, że jedynym kluczem do natury jest myślenie o niej jako zbiorze relacji, które są wyrażane przez naukę w równaniach matematycznych.

Natomiast, dla Goethego taka redukcja różnorodnych fenomenów natury do abstrakcyjnych formuł matematycznych jest niedopuszczalna. Zaproponowana przez Goethego teoria barw była wprost wymierzona przeciwko fizyce Newtona. W próbie

matematyzacji fizyki upatrywał tryumf suchej abstrakcji, która miał wniknąć w bogactwo życia natury, zadowalała się możliwością czysto formalnego wyrażenia praw przyrody. Wszelkie próby wyrażenia jego teorii metamorfozy za pomocą aparatu matematycznego stanowczo odrzucał. Dla Goethego organem poznania przyrody nie jest rachujący rozum, lecz oko, które obcuje z bogactwem kształtów i jakości. Autor *Promeusza* wolałby, aby fizyka rozwijała się bez pomocy matematyki.

W jakim więc sensie Goethe mógł twierdzić, że jego metamorfoza roślin jest zgodna z filozofią Kanta, skoro zgola odmiennie pojmują rolę, jaką powinna pełnić matematyka w naukach przyrodniczych? Wprawdzie badania spuścizny Goethego wskazują, że wnikliwie studiował *Krytykę czystego rozumu*, ale, jak sam przyznawał, jego rozsądek i talent poetycki zagroziły mu dostęp do *opus magnum* myśliciela z Królewca.

W zdominowanych przez historyków literatury analizach twórczości autora *Metamorfozy roślin* często podkreśla się, że to dopiero za pośrednictwem Schillera Goethe zbliżył się do myśli Kanta. Jednakże, istnieją świadectwa wskazujące, że samodzielnie przyswoił sobie pewne wątki myśli filozofa z Królewca na długo przed spotkaniem z Schillerem. W przeciwieństwie do autora *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka*, którego ukształtowała przede wszystkim *Krytyka czystego rozumu*, Goethe zachwyca się *Krytyką władzy sądenia*. Tym, co odzwierciedla najgłębsze przekonania Goethego, jest identyczny sposób analizy, jakiej Kant poddaje w trzeciej krytyce wytwory sztuki i natury. W krytyce teleologicznej władzy sądenia, w której Kant poddaje krytycznej analizie użycie pojęcia celu w badaniach przyrodniczych, odnajduje potwierdzenie swojego surowego dystansu wobec naiwnej, noszącej wyraźne ślady antropocentryzmu, formy wyjaśnienia teleologicznego. Jak wiadomo, krytyka bezkrytycznego posługiwania się pojęciem celu w odniesieniu do przyrody organicznej jest tylko negatywną stroną nauki Kanta o znaczeniu i funkcji sądów zawierających to pojęcie. Identycznie, jak w innych fragmentach swojej filozofii, po krytyce następuje część pozytywna, w której wyznacza się danej klasie sądów właściwe im miejsce w architektonice rozumu. Kant odrzuca czysto mechaniczny sposób rozpatrywania przyrody organicznej, w czym spotyka się z Goetheańskim widzeniem natury. Jego zdaniem, taki rodzaj rozważań nie może całkowicie zrezygnować z wyjaśnienia teleologicznego. Istotne jest jednak to, aby we właściwy sposób rozumieć taki rodzaj eksplanacji. Kant wprawdzie odmawia uznania prawomocności konstytutywnego zastosowania pojęcia celu, ale przyznaje mu rangę heurystycznej zasady poznania przyrody i maksymy czystego rozumu. Goethe, choć w swoich wypowiedziach i pismach podkreślał przede wszystkim negatywną stronę rozważań Kanta, zaakceptował wyniki tych analiz. Niemniej, ta wspólnota, jak dostrzega Cassirer, jest czysto negatywna, tj. uświadamia nam jedynie to, czego nie akceptowali.

Wedle Cassirera, ścieżką, która uwidacznia pozytywną podstawę bliskości ich stanowisk, jest analiza fundamentalnych idei przyrodniczych dociekań Goethego. Klasy z Weimaru jest twórcą słowa „morfologia” oraz nowego ujęcia zjawisk należących do przyrody organicznej. W myśleniu Goethego dokonuje się przejście od generycznego do genetycznego pojmowania przyrody organicznej. Ten pierwszy sposób myślenia został najlepiej wyrażony w dziele Linneusza, który uważał, że zrozumienie przyrody organicznej wyczerpuje się w stworzeniu klasyfikacji istot ożywionych, stworzeniu tablic, rodzajów, klas. Goethe podkreślał, jak wielkie znaczenie dla rozwoju jego myśli o przyrodzie miało spotkanie z dociekaniem szwedzkiego przyrodnika. Jednakże było to oddziaływanie czysto negatywne, tzn. Goethe odnalazł w jego rozważaniach wyraz odrzucanego przez siebie „sztywnego stylu myślenia”. Tworzenie klasyfikacji pozwala

zrozumieć jedynie produkty, nie zaś proces życia. Goethe nie odrzucał w całości takiego sposobu myślenia, uważał jednak, że musi on zostać uzupełniony przez „idealny sposób myślenia”, który pozwoli człowiekowi przeniknąć twórczość natury. Tym, co chciał zrozumieć Goethe, nie była bowiem *natura naturata*, lecz *natura naturans*.

Kant przezwyciężył „sztywny sposób myślenia” w dwóch dziedzinach. Po pierwsze, jego teoria rozwoju świata materialnego, która głosiła, że Układ Słoneczny powstał z pierwotnej mgławicy, jest świadectwem, że jako przyrodnik był zainteresowany opisem stawiania się materii, a nie tylko jej bytu. Po drugie, w *Krytyce władzy sądenia* zarysował ogólną teorię rozwoju, która przyznawała badaczynie przyrody prawo do formułowania hipotezy o wspólnym pochodzeniu wszystkich organizmów z jednego „pierwowzoru”. Wprawdzie Kant określał ją mianem „awanturniczego ryzyka rozumu”, ale jednocześnie przyznawał, że analogia form, jaka jest dana człowiekowi obcującemu z przyrodą organiczną, całkowicie uprawnia rozum do jej sformułowania.

W owym „awanturczym ryzyku rozumu” Goethe widział potwierdzenie swojej teorii metamorfozy roślin. W rozwoju tej teorii Cassirer dostrzega coraz silniejszy wpływ filozofii Kanta na myśl Goethego. Najbardziej wyrazistym świadectwem pierwotnego rozumienia tej teorii jest rozmowa Goethego z Schillerem, jaką przeprowadzili po wykładzie w Jenajskim Towarzystwie Badaczy Przyrody. Gdy Goethe nakreślił Schillerowi podstawy koncepcji o praroślinie, ten odpowiedział, że jego roślina symboliczna nie jest doświadczeniem, lecz ideą. Goethe uważał, że Schiller w ten sposób odmawia jego koncepcji znaczenia empirycznego, co było dla niego o tyle przykre, że z jego punktu widzenia teoria metamorfozy dostarczała biologii właśnie nowej, empirycznej podstawy. Niemniej, jak przekonuje Cassirer, reakcja Goethego świadczy o nieporozumieniu, do jakiego doszło w rozmowie z Schillerem. Jako wykształcony kantysta, określając koncepcję Goethego mianem idei Schiller nie miał zamiaru podważyć jej prawomocności. Idea, wedle Kanta, nie jest czymś przeciwstawnym doświadczeniu, lecz jednym z jego konstytutywnych momentów. Pełni funkcję zasady regulatywnej, która nadaje doświadczeniu charakter jedności i zupełności. Niemniej reakcja Goethego świadczy o tym, że w tym okresie życia uważał, że praroślina oznacza konkretny organizm i miał nadzieję, że ostatecznym rezultatem jego studiów przyrodniczych będzie odkrycie jej istnienia. W późniejszym okresie porzucił to przekonanie i zaczął myśleć o praroślinie w inny sposób. Nie wahał się już określić jej mianem idei, czy też symbolu. Jak sam wyjaśniał w jednej z rozmów w lipcu 1830: „Podstawowej maksymy metamorfozy nie można chcieć objaśniać zbyt obszernie; najlepiej, jeśli się powie, że jest ona bogata i produktywna jak idea” (s. 79–80).

Jednym z powodów, które zdecydowały, że Goethe odczuwał bliskość swoich poszukiwań z filozofią Kanta, jest ich wspólny, krytyczny stosunek do dogmatycznej metafizyki. Temu pokrewieństwu nie przeczy spinozizm Goethego, którego fascynowała bardziej strona etyczna filozofii autora *Traktatu polityczno-teologicznego* aniżeli jego teoria metafizyczna. Goethe wystrzega się wszelkiej metafizyki. Czerpie satysfakcję z opisywania życia za pomocą symboli, nie pragnie zaś przeniknięcia jego ostatecznej tajemnicy. Inaczej niż większość mu współczesnych, w dziele Kanta nie widzi jedynie strony negatywnej, ale podkreśla, że największą zasługą królewieckiego myśliciela jest jasne wytyczenie granicy pomiędzy problemami, które mogą być rozwiązane przez skończony rozum a tymi, które pozostaną wieczną zagadką dla znajdującego granice rozumu. Jego zdaniem, pożytkiem, jaki płynie z filozofii Kanta, jest przedstawienie granic poznania. Tylko w ten sposób istota ludzka może uświadomić sobie granice

swojego człowieczeństwa i zrozumieć, dlaczego musi zrezygnować z odpowiedzi na pytania o tajemnicę życia.

Zdaniem Goethego, wielką zasługą Kanta było uratowanie dla kultury niemieckiej pojęcia „geniuszu”. W okresie „burzy i naporu” pojęcie to kojarzyło się przede wszystkim z przelamywaniem granic, naruszaniem zasad, odrzuceniem skostniałych, zewnętrznych konwencji literackich. W skrupulatnych analizach tego pojęcia, przeprowadzanych w *Krytyce władzy sądzienia*, Kant ukazuje wewnętrzny związek, jaki zachodzi pomiędzy geniuszem a ustanowieniem nowych prawideł dla sztuki. Istotą geniusza nie jest wystrzegająca się wszelkich ograniczeń twórczość, lecz ustanowienie nowych prawideł dla sztuki. Kant zastrzega, że to pojęcie może być odpowiedzialnie używane jedynie w odniesieniu do sztuki. Z takim ograniczeniem nie zgadzał się Goethe, który odrzucał ścisłą granicę pomiędzy sztuką i rozważaniami naukowymi. Uważał, że warunkiem koniecznym wglądu w istotę przyrody jest posiadanie daru myślenia, zaś koniecznym dopełnieniem zdolności analitycznych, którymi musi odznaczać się badacz przyrody, jest wyobraźnia. Bezpośrednie przejście od natury do sztuki dokonuje się u Goethego w niemal niezauważalny sposób. Jego zdaniem, poznanie istoty natury może się dokonać tylko za pośrednictwem doświadczenia jej pięknych form. To znaczy, w przeciwieństwie do Kanta, nie uznaje on ścisłej granicy zachodzącej pomiędzy zasadami piękna i prawdy. Tak jak obcowanie z pięknem przyrody umożliwia człowiekowi odkrycie rządzących jej praw, tak badania przyrodnicze znajdują swą bezpośrednią kontynuację w estetycznym postrzeganiu natury. „Komu – pisał – natura zaczyna odsłaniać swą jawną tajemnicę ten odczuwa nieodpartą tęsknotę za jej najgodniejszą interpretatorką – sztuką”.

Książka Cassiera jest świadectwem niezwyklej erudycji i znakomitego stylu. Obfituje ona w szereg interesujących anegdot, cytatów i świadczy o znakomitej znajomości eksplorowanych obszarów. Szczególnie interesująca się wydaje się metoda interpretacji, która polega na przyjęciu za punkt wyjścia jakiejś zaskakującej opinii, która – jak przekonuje następnie Cassirer – jest tak naprawdę konsekwencją dogłębnego zrozumienia myśli danego autora. Taką metodę Cassirer w szczególności obiera w drugiej rozprawie o Goethem i Kancie. Książeczka Cassiera łączy w sobie autentyczne zamiłowanie do badanego przedmiotu z systematycznym podejściem do zagadnień filozoficznych. I na tym być może polega jej największa wartość.

PRZEMYSŁAW BIAŁEK
(Kraków)

STUDIUM O NATURZE I ŁASCE

Marta Przyszychowska, *Nauka o lasce w dziełach św. Grzegorza z Nyssy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, ss. 168.

W polskiej literaturze teologicznej i filozoficznej dotyczącej wczesnego chrześcijaństwa, system myślowy Grzegorza z Nyssy, najbardziej filozoficznego z grona Ojców Kapadockich, nie jest częstym przedmiotem naukowych dociekań. Doczekaliśmy się do tej pory pięciu książek oraz kilkunastu artykułów naukowych. Dość powiedzieć, że wszystkie książki są owocem kilku ostatnich lat, bowiem dwie pierwsze – Elżbiety Kot-

kowskiej i Macieja Manikowskiego – ukazały się w 2003 roku, dwie następne – ks. Stanisława Strękowskiego i Wojciecha Szczerby – odpowiednio w 2006 i 2008 roku. Teraz w 2010 roku ukazuje się książka Marty Przyszychowskiej. W tym miejscu warto zauważyć pewną dziwną sytuację. Książka ks. Stanisława Strękowskiego praktycznie nie została zauważona przez publikującego później Wojciecha Szczerbę oraz publikującą teraz Martę Przyszychowską, choć wszystkie te trzy książki zostały wydane w krakowskim Wydawnictwie WAM. Ale i sam Strękowski, publikując swą książkę o Grzegorzu z Nyssy, nie zauważył w ogóle opublikowanych wcześniej książek Kotkowskiej i Manikowskiego. Ta sytuacja wyraźnie pokazuje ciągle niedomagający system informacji naukowej o najnowszych publikacjach, gdzie badacze pracujący od lat na tych samych myślicielami (a może nawet i zagadnieniami), zupełnie o sobie nic nie wiedzą, a co za tym idzie – nie mogą się wzajemnie w tych badaniach wspierać i ubogacać.

Książka Marty Przyszychowskiej jest efektem jej doktoratu poświęconego koncepcji łaski w systemie myślowym Grzegorza z Nyssy, napisanego pod kierunkiem o. prof. Jacka Salija OP na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w 2004 roku. Autorka dogłębnie przebadła spuściznę teologiczną i filozoficzną Nyseńczyka oraz dostępną literaturę przedmiotu. Było to możliwe, bowiem Marta Przyszychowska zna doskonale język grecki oraz bardzo dobrze orientuje się w tradycji teologicznej i filozoficznej nie tylko okresu patrystycznego, ale i średniowiecznego. Te umiejętności wykorzystuje dziś do tłumaczenia – trudnych przecież – pism Grzegorza z Nyssy. Warto tutaj podkreślić, że czas, jaki upłynął od obrony pracy doktorskiej, Autorka wykorzystała na opublikowanie przekładów dzieł Grzegorza z Nyssy, m.in. bardzo ważnego *Życia Mojżesza* oraz na dalsze studia nad myślą Nyseńczyka, których efektem jest publikowana właśnie książka.

Głównym tematem książki Marty Przyszychowskiej jest koncepcja łaski w pracach Grzegorza z Nyssy. By jednak móc właściwie zrealizować ten temat, podejmując się próby zrekonstruowania Grzegorzowej koncepcji natury ludzkiej. Bowiem tutaj, jak słusznie sądzi Autorka, tkwi klucz hermeneutyczny do rozwikłania wszystkich trudności związanych z zagadnieniem łaski. Marta Przyszychowska wychodzi więc od rekonstrukcji dwóch aktów stworzenia człowieka, z których – za Grzegorzem – konstatuje o stworzeniu wprawdzie ludzkiej natury, a dopiero później o stworzeniu człowieka jednostkowego. W dalszych rozważaniach koncentruje się na zagadnieniu obrazu Bożego w człowieku, jego relacji do pierwowzoru oraz zaciemnieniu się tegoż obrazu przez grzech pierwszych ludzi. Dopiero tak zrekonstruowana myślowa przestrzeń daje możliwość podejścia do problemu łaski. W końcowych partiach książki znajdujemy rekonstrukcję koncepcji Boskiej i ludzkiej synergii oraz zagadnienia przebóstwienia. Trzeba przyznać, że Marta Przyszychowska pokazuje się w tych miejscach jako wytrawny teolog, filozof i interpretator myśli Nyseńczyka. Szczególnie ważne są te fragmenty, kiedy Autorka umiejętnie polemizuje z zastanymi w literaturze przedmiotu sądami, szczególnie odnośnie do teorii natury ludzkiej, pokazując konsekwencje i niekonsekwencje wielu rozwiązań.

Rozumienie Grzegorzowej koncepcji natury ludzkiej jest właściwie fundamentalne dla rekonstrukcji jego antropologii. Marta Przyszychowska koncentruje swe uwagi na krytycznej analizie dwóch stanowisk interpretacyjnych. Jedni próbują rozumieć ludzką naturę na podobieństwo platońskiej idei czy platońskich rodzajów, drudzy – ku którym skłania się sama Autorka – rozumie ją raczej w duchu stoickim. Wydaje się, że nie zostaje tutaj dostrzeżona trzecia alternatywna droga interpretacji. Przyszychowska podchodzi do tego zagadnienia z pozycji alterantyy między monizmem a dualizmem

(s. 18 i n). Jednak warto zauważyć, że rozumienie dualizmu nie jest tutaj dogłębne. Wydaje się, że pojęcie dualizmu, stosowane przez Przyszychowską, jest synonimem *dychotomii*. Warto byłoby w tym miejscu zastanowić się nad wprowadzeniem takiej oto pary pojęć: dualizm – dualność. Dualizm uznaje istnienie dwóch różnych i odrębnych substancji czy bytów, w zasadzie sobie przeciwstawnych, będących dwoma różnymi zasadami – tak choćby jak w systemie Platona. Dualność zaś podkreśla istnienie dwóch różnych substancji, ale niweluje niejako ich przeciwieństwo poprzez dostrzeganie ich wzajemnego przenikania się, co pokazują choćby systemy stoickie czy – później – system Spinozy. Co ważne, to dwie wzajemnie przenikające się substancje tworzą jedną całość, którą możemy nazwać np. naturą. Które z tych rozumowań pasują do opisu koncepcji natury ludzkiej w rozważaniach Grzegorza z Nyssy? Marta Przyszychowska poszła wedle dość utartej drogi, i skonstatowała, że z dwóch możliwości – platonizmu i stoicyzmu – lepszym hermeneutycznie rozwiązaniem jest droga stoicka.

Można jednak w tym miejscu zadać pytanie: a droga Arystotelesa? W *Kategoriach* Arystoteles rozróżnia – w wielkim skrócie – dwa rodzaje substancji. Pierwszym jest substancja w rozumieniu pierwszym, czyli indywidualny byt (np. Sokrates), drugim jest to, co Arystoteles nazywa substancją drugą, czyli czymś ogólnym czy wspólnym (np. człowiek). Dla Arystotelesa nie ma wątpliwości, że istnieje tylko Sokrates, a to, co nazywamy człowiekiem, nie ma samodzielnego bytu (jak choćby platońska idea), ale istnieje w indywidualnej substancji. Nie przesądzam tutaj, że tak naturę rozumiał Grzegorz z Nyssy, podkreślam tylko, że ta możliwość, jak również możliwość neoplatońskiego rozumienia natury, nie została przedyskutowana, a taka dyskusja wiele wniosłaby do rekonstrukcji Grzegorzowego pojmowania natury.

Rozważania o ludzkiej naturze, dwóch stworzeniach człowieka, łasce i współpracy Boga i człowieka, prowadzi do rozważań o tym, co czeka człowieka na końcu czasów. Jednym z ważnych zagadnień, które pojawia się w kontekście tych analiz, jest kwestia poznawalności lub nie Boga. I tutaj pojawia się pewna wątpliwość: czy chodzi o niepoznawalność Boga czy też Jego Natury (Istoty)? Nie jest to jedynie jakiś drobny szczegół czy kwestia jedynie językowa. W bardzo wielu publikacjach dostrzegam utożsamianie „niepoznawalności Boga” z „niepoznawalnością Jego Natury”. A są to, jak sądzę, dwie zupełnie różne kwestie. Trudno byłoby znaleźć myśliciela, który konsekwentnie twierdziłby, że Bóg jest niepoznawalny, gdyż wtedy musiałby odrzucić teofanie biblijne, musiałby odrzucić poznanie Boga z Jego dzieł czy wreszcie musiałby odrzucić poznanie Boga w doświadczeniu mistycznym. Wielu teologów i filozofów wczesnochrześcijańskich, jak i późniejszych, głosiło apofatyzm, ale nie dotyczył on Boga, ale Jego Natury. Wydaje się, że w pracy Marty Przyszychowskiej, szczególnie w kilku miejscach (np. s. 61 i 118), też widoczne jest to utożsamienie. Bo choć z całego kontekstu rozważań wynika, że mówi o niepoznawalności natury Boga, pisze o niepoznawalności Boga. O ile dla czytelnika nieorientowanego teologicznie może to być jedynie „scholastyczne dzielenie włosa na czworo”, o tyle dla znawcy teologii wczesnochrześcijańskiej jest to zagadnienie fundamentalne. Myśliciele ci, a wśród nich Grzegorz z Nyssy, głosili niepoznawalność natury Boga, co nie wykluczało wcale poznawalności Boga. To przeciwieństwo wynika z biblijnej opowieści o Mojżeszu umieszczonym w skalnej rozpadlinie, fragmentu komentowanego przecież przez Grzegorza z Nyssy.

Praca Marty Przyszychowskiej o koncepcji łaski u Grzegorza z Nyssy pokazuje nam Nysseńczyka jako wciąż aktualnego myśliciela, jako tego, który może – i powinien – odświeżyć nasze teologiczne myślenie, ale przede wszystkim jako tego, który

stawia nam fundamentalne pytania teologiczne i filozoficzne. Bardzo dobrze się stało, że za pośrednictwem książki Marty Przyszychowskiej pytania te raz jeszcze zostały postawione. Praca Przyszychowskiej ważna jest także dla środowiska badaczy myśli wczesnochrześcijańskiej z tego powodu, że – z całą świadomością trudności – pytania te stawia, kataloguje możliwe odpowiedzi, wskazuje tropy i ścieżki, które niejako „z marszu” można podjąć, i ukazuje doniosłość tej myśli dla dzisiejszego człowieka. Pokazuje też to, czego niekiedy nie da się zobaczyć wprost: jak wiele dynamizmu do myślenia łacińskiego może wnieść teologia tego Greckiego Ojca Kościoła.

MACIEJ MANIKOWSKI
(Wrocław)

AKTUALNOŚĆ CIESZKOWSKIEGO

Piotr Bartuła, *Jako w niebie, tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.

Dziewiętnastowieczna filozofia polska epoki romantyzmu stanowi w opinii współczesnych historyków idei jeden z bardziej oryginalnych i twórczych okresów rozwoju myśli filozoficznej w Polsce. Dorobek najwybitniejszego, obok Bronisława F. Trentowskiego, przedstawiciela tego nurtu, Augusta Cieszkowskiego (1814–1894), doskonale znany u nas w środowisku badaczy i historyków myśli polskiej, tematyzowany jest mniej więcej od połowy lat dwudziestych XX wieku także w zachodniej literaturze filozoficznej. W opracowaniach tych dominuje jednak dyskusja na temat roli Cieszkowskiego w ewolucji filozofii *praxis*, w ramach której stanowisko polskiego myśliciela traktuje się jako jedno z ogniw wyprowadzających historycznie zachodnią myśl społeczną poza granice idealizmu absolutnego Hegla w kierunku materializmu historycznego. Dyskusje te skoncentrowane są przy tym głównie na rozważaniach historyzoficznych Cieszkowskiego z wczesnego okresu jego działalności, przede wszystkim z pracy *Prolegomena do historiozofii* wydanej oryginalnie po niemiecku. Zarówno główne dzieło filozoficzne – kilkutomowe *Ojciec nasz* – jak i pozostałe teksty Cieszkowskiego z zakresu myśli ekonomiczno-społecznej i politycznej, pozostają najczęściej na marginesie tych analiz.

Ciekawą próbę włączenia Cieszkowskiego w kontekst aktualnych debat teoretycznych z dziedziny myśli społeczno-politycznej prezentuje książka Piotra Bartuły *Jako w niebie, tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*. Autor stawia akcent na konieczność integralnego ujmowania całokształtu dorobku pisarskiego Cieszkowskiego. Wychodzi od rekonstrukcji zarysowanych w *Prolegomenach* założeń wyjściowych systemu, by przenieść następnie główny punkt ciężkości swoich analiz na dzieło *Ojciec nasz*. To ostatnie, pełniące zgodnie z intencją Cieszkowskiego funkcję „pnia”, z którego jak „konary drzewa” wyrastają wszystkie szczegółowe poglądy ekonomiczne i społeczne filozofa, umieszczone zostaje tu w centrum rozważań, dostarczając podstawowego klucza interpretacyjnego do zrozumienia całości systemu. Dzięki temu zabiegowi udaje się autorowi, po pierwsze, uniknąć nierzadkiej dla tego rodzaju opracowań marginalizacji mniejszych pism filozofa, a po dru-

gie ukazać teoretyczną spójność i aktualność całokształtu propozycji filozoficznej Cieszkowskiego.

Piotr Bartula próbuje wydobyć idee czołowego dziewiętnastowiecznego myśliciela polskiego okresu międzypowstaniowego z zaciszy gabinetów historyków filozofii. Niewątpliwym atutem opracowania jest umiejętność połączenia przejrzystej prezentacji założeń *stricte* filozoficznych i religijnych Cieszkowskiego z aktualną wykładnią poglądów ekonomicznych i politycznych filozofa, uwzględniającą główne studia teoretyczne z tego zakresu – *O kredycie i obiegu* oraz *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*. Daje to interesujący obraz Cieszkowskiego jako nowoczesnego badacza i teoretyka życia społecznego, posiadającego spójną i w znacznej mierze „współczesną” nam wizję świata.

Umiarkowanie-konserwatywne podstawy stanowiska filozoficznego Cieszkowskiego dają się przełożyć na konkretne postulaty teoretyczne z dziedziny społeczno-politycznej. Książka eksponuje w tym kontekście m.in. przedstawioną przez Cieszkowskiego ideę senatu kooptacyjnego, koncepcję kredytu rzeczowego (opartego na hipotekach i depozytach majątkowych), czy wizję rządu światowego. Autor *Ojciec nasz* opowiada się ostatecznie, zdaniem Bartuli, za koncepcją systemu społecznego mieszanego, o rysach socjoliberalnych, którego kluczowe elementy strukturalne wyraźnie wyprzedzają historycznie niektóre wpływowe tendencje myśli społeczno-politycznej XX wieku, wśród nich m.in. ideę państwa opiekuńczego, czy zasadę subsydiarności, stanowiącą jeden z podstawowych składników ideowych współczesnej katolickiej nauki społecznej. Jeżeli dodamy do tego jeszcze wyraźnie zauważalne ukierunkowanie poglądów ekonomicznych Cieszkowskiego na poszukiwanie wyważonego środka między leseferyzmem a interwencjonizmem państwowym, to daje nam to rys nowoczesnej wizji „trzeciej drogi”, zbliżonej ideowo do współczesnej koncepcji społecznej gospodarki rynkowej. Dzisiejszy sposób przekładania antycypowanej już w znacznej mierze w filozofii społecznej autora *Ojciec nasz* zasady pomocniczości na stosunki międzynarodowe w Europie, zwłaszcza na wewnątrzunijne regulacje prawne, stwarza ponadto możliwość dostrzeżenia w Cieszkowskim, jeżeli nie „klasyka” filozofii prawa wspólnotowego, to przynajmniej oryginalnego badacza społecznego wybiegającego swoimi wizjami daleko poza horyzont własnej epoki. Warto dodać, że teleologiczna historiozofia Cieszkowskiego przedstawia przy tym model ustrojowy zasadniczo nie-sprzeczny z „realnym” kształtem zarysowującej się w czasach nam współczesnych ponadnarodowej czy globalnej organizacji życia zbiorowego.

Szczególnym atutem opracowania Piotra Bartuli jest wyjście poza poziom czysto historycznego referowania treści systemu, zastosowanie konkretnych elementów strukturalnych propozycji teoretycznej Cieszkowskiego do opisu aktualnej rzeczywistości społeczno-politycznej i wreszcie umiejętność żywego myślenia kategoriami pojęciowymi polskiego filozofa. Książka pisana językiem nowoczesnej myśli politycznej posiada czytelną strukturę, w ramach której udaje się tu z powodzeniem połączyć zwartą prezentację podstawowych założeń historiozofii Cieszkowskiego z przejrzystym omówieniem najbardziej reprezentatywnych elementów jego filozofii społecznej. Autor unika przy tym uproszczeń w prezentacji tematu, zdradza dobrą znajomość literatury przedmiotu i doskonale wycucie całego szeregu niuansów problemowych, jakie pojawiają się nieuchronnie na styku filozoficznej problematyki ortodoksyjnego heglizmu i spirytualizmu Cieszkowskiego. Wszystko to sprawia, że poza udaną prezentacją uniwersalnych walorów poznawczych omawianej koncepcji filozoficznej książka Bartuli spełnia pewien szczególny cel praktyczny, przywołując cenny i budujący obraz ideowy naszej

zbiorowej przeszłości, uobecniając współczesnym Polakom żywy rysunek jednej z tych postaci narodowej historii, które w znaczący sposób przyczyniły się, jak mówi autor, do „zachowania naszej pełnoletniości kulturalnej”.

ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ
(Poznań)

MEANDRY KRÓLESTWA MUZYKI. ROZWAŻANIA NAD STATUSEM TREŚCI DZIEŁA MUZYCZNEGO

Krzysztof Lipka, *Utopia urzeczywistniona. Metafizyczne podłoże treści dzieła muzycznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina, Warszawa 2009, ss. 300.

Świat muzyki jest jedyną utopią, którą dotąd udało się urzeczywistnić.
Ernst Bloch¹

Każda sztuka jest swoistym królestwem. Muzyka jest najciekawszym z nich. Wiele tu zakamarków, które dają jej nieograniczoną wręcz władzę nad ludźmi. To potężna siła i nie można jej lekceważyć. Sfera naszych niespełnionych marzeń, niezaspokojonych pragnień, utopia mająca szansę ziścić się tylko na gruncie Królestwa Muzyki, Królestwa treści bez słów².

Ten fragment krótkiej pogadanki mojego profesora ze szkoły muzycznej wydaje się być dobrym wstępem do recenzji książki Krzysztofa Lipki. Kiedy niespełna siedem lat temu słuchałam swojego nauczyciela zapragnęłam zgłębić wszystkie tajemnice muzyki albo przynajmniej ich zdecydowaną większość. Szybko przekonałam się, że nawet odkrycie choć cząstki tego wspaniałego świata zajmuje bardzo dużo czasu i jest trudne. Muzyka wszakże to nie jedynie nuty składające się w dzieła, zapisywane najpierw przez natchnionych kompozytorów i wykonywane później przez wprawnych grajków czy śpiewaków. Nie są nią w pełni nawet te wszystkie melodie docierające do naszych uszu. Muzyka to właśnie treść bez słów. Tylko czym owa treść jest? Na takie pytanie zdaje się odpowiadać autor *Utopii*. Krzysztof Lipka jest muzykologiem i historykiem sztuki, zainteresowanym szczególnie problematyką filozoficzną. Autor zawsze zajmował się muzyką, a szczególnie zagadnieniami dotyczącymi pogranicza różnych dziedzin sztuki i powiązań muzyki z rozmaitymi obszarami życia społecznego, w tym nawet dość odległymi dyscyplinami naukowymi (medycyna, kosmologia), a także stosunkiem muzyki do zagadnień ontologicznych i metafizycznych³.

Swoje rozważania nad istotą sensu treści muzyki czystej⁴ muzykolog podzielił na trzy etapy podróży. Pierwszy jej szlak stawia czytelnika na początku poszukiwań, na

¹ K. Lipka, *Utopia urzeczywistniona. Metafizyczne podłoże treści dzieła muzycznego*, Warszawa 2009, s. 291.

² Krzysztof Weresiński, absolwent Muzykologii na KUL-u, prowadził w Państwowym Szkole Muzycznej I i II st. im. I. J. Paderewskiego w Chełmie zajęcia m.in. z Historii muzyki z elementami literatury muzycznej. Przytoczone słowa pochodzą z moich osobistych notatek z dn. 15 XII 2003 roku.

³ K. Lipka, *Utopia urzeczywistniona*, dz. cyt., s. 12.

⁴ Krzysztof Lipka skupia się głównie nad statusem treści dzieła muzycznego należącego do tak zwanej muzyki absolutnej (czystej, bez słów). Muzyka programowa interesuje autora mniej, jedynie jej warstwa czysto muzyczna.

początku drogi. Lipka maluje przed swoim odbiorcą idee tej wędrówki. Innymi słowy, dokonuje tu skrótowego przeglądu historycznej myśli filozoficznej o muzyce i jej treści. Podaje przy tym, że bliższe mu będzie spojrzenie proponowane przez Nicolai Hartmanna i Susanne K. Langer. Zaznacza również, że nie jest to wyłącznie przejęcie, czy próba połączenia tych dwóch koncepcji. Zanim jeszcze wyruszymy z Lipką w tę trasę, dowiadujemy się, co w ogóle było nazywane treścią w muzyce. To tutaj towarzysz autora zostaje po raz wtóry uświadomiony, że problem, którego rozwiązanie jest celem drogi, leży nie tylko w obszarze filozofii muzyki, ale zachodzi sporą częścią na estetykę (ogólną i estetykę „czysto” muzyczną), historię, teorię muzyki, filozofię samą w sobie, a także częściowo na analizę dzieła muzycznego, krytykę jego wykonania, czy nawet psychologię.

Tak uzbrojonego czytelnika Lipka zabiera w kolejny etap podróży. Jest to jakby spacer, ukazujący najważniejsze, według autora, opinie wypowiedziane przez filozofów na temat istotnej treści muzyki. Wśród słów, z którymi muzykolog zapoznaje swojego odbiorcę, nie zabrakło Immanuela Kanta, George’a Hegla, Arthura Schopenhauera, Eduarda Hanslicka, Nicolai Hartmanna, Romana Ingardena czy Susanne K. Langer. Żadne z przedstawionych poglądów, jak zauważa autor, nie są już w stanie – przy dzisiejszym rozwoju wiedzy – w pełni zadowolić naszych potrzeb w zakresie rozumienia myśli muzycznej, a zarazem wiele z poszczególnych rozwiązań, proponowanych przez prezentowanych myślicieli, wciąż okazuje się w dzisiejszym rozumowaniu pomocne. Zatem dorobek intelektualny wieków nadal jest żywy, nawet rozpatrywany z pozycji zagadnień tak w sumie specjalistycznych, jak treść muzyczna⁵. Wobec tego Lipka na oczach swojego towarzysza dokonuje wyboru tego, co z kolejnych refleksji filozoficznych będzie mu potrzebne, a zarazem, jak twierdzi, będzie potrzebne filozofii muzyki zastanawiającej się nad sensem muzycznej zawartości. Z myśli Kantowskiej najważniejsze staje się dla autora sprostowanie, że muzyka jest sztuką dwuznaczną, która nie ma w sobie nic pojęciowego, ale mimo to głębiej wzrusza umysł, niż inne sztuki. Z Hegla przejmuje on całą duchowość muzyki. Hanslick staje się pomocny, by stwierdzić, że nie wyraża ona żadnych innych sensów poza czysto muzycznymi. Stanowisko Schopenhauera i Hartmanna zdaje się muzykolog przejąć niemalże w całości. Z osiągnięć Langer najważniejsza okazuje się myśl, że dzieło muzyczne i uczucia ludzkie charakteryzuje zbliżona forma, dzięki której symboliczne znaczenie ekspresyjne muzyki dociera do nas bardziej bezpośrednio i bardziej zrozumiale niż słowo⁶.

W ten oto sposób Krzysztof Lipka dociera do ostatniej fazy podróży. Jest to ścieżka wiodąca przez szlak prezentacji własnych poglądów, własnego stanowiska wobec problemów omawianych uprzednio. To dopiero na tej drodze czytelnik ma możliwość poznania idei autora i skonfrontowania ich ze swoją wcześniejszą wiedzą. Zasadnicza treść kompozycji jest dla Lipki nieczytelna. Ponadto dochodzi on do konkluzji, że w dziele muzycznym nie występuje w ogóle zewnętrzna warstwa treściowa, która zapewne mogłaby stanowić klucz do otwierania kolejnych, wewnętrznych warstw. Wewnętrzna warstwa treściowa, owa duchowa esencja, pozostaje dla nas zaledwie odbieralnym intuicyjnie śladem treści, śladem, którego zewnętrznym dowodem jest tylko odzywające się podczas słuchania silne poruszenie⁷. Skąd taki wniosek? Idea, która powołuje kompozycję do życia, jest sama w sobie natury niedźwiękowej, jej natura

⁵ K. Lipka, *Utopia urzeczywistniona*, dz. cyt. s. 226.

⁶ Tamże, s. 226–228.

⁷ Tamże, s. 289.

jest czysto duchowa, profetyczna, wyartykułowana w stanie głębokiego natchnienia, toteż nie daje się czytelnie za pomocą dźwięków wypowiedzieć i odczytać⁸, gdyż zapis muzyczny jest materialny, rzeczywisty, nie umie wiernie oddać tego wszystkiego, co nieuchwytnie. Jest przy tym, jak mawiał Fauré, najlepszym możliwym zapisem, pozwalającym choć w jakiejś małej części oddać to, czego inne sztuki wyrazić nie potrafią. Jako przynależna zatem do sfery ducha obiektywnego, zasadnicza treść muzyki jest substancją ponadmysłową w rozumieniu arystotelesowskim: właśnie zasadą, pierwiastkiem, który porusza wszystko, który nadaje dziełu wewnętrzną treść i jest elementem zapośredniczającym je w bycie transcendentnym⁹. Wydaje się, że realnia ona także życie zewnętrzne kompozycji, egzystencję w umyśle jego wykonawcy i odbiorcy. Zatem trudno byłoby wyobrazić sobie, jak brzmiałaby muzyka bez owej treści. Może nie brzmiałaby w ogóle, a może nie moglibyśmy jej usłyszeć, jak nie możemy usłyszeć harmonii sfer, choć wiemy, że istnieje. Brzmienie muzyki jest tylko formą zjawiskową duchowej treści, ale JEST.

Muzyka poważna, absolutna, stanowi sztukę nieskazitelną, która nie jest, jak już niemal wszystko w naszej kulturze, dotknięta brzydotą i złem. Pozostaje ona ostatnim azylem wrażliwości, kontemplacji, poszukiwań w głębi siebie, międzyludzkiego zrozumienia i współdziałania, intelektualnej spekulacji i abstrakcji, czystego piękna. Nawet jeżeli i ona wchłonęła nieco nerwowości i psychozy naszych czasów, to jednak zawsze niejasność jej treści chroni ją przed złem przybierającym konkretne, toksyczne oblicze. Rozważenie statusu owej niejasności treści dzieła muzycznego, czyli pytanie o treść muzyczną, jest pytaniem natury ontologicznej. Kiedy je stawiamy natrafiamy na przeszkody informujące nas o metafizycznym charakterze naszych poszukiwań¹⁰, ale przecież to właśnie metafizyka tropi przyczyny, źródła. Czy warto zatem podejmować ów trud, nie mając nigdy pewności, ani gwarancji, że cokolwiek z niewyraźnych treści muzycznych rozwiążemy? Warto, a nawet należy go podjąć, gdyż sztuka lubi, by o niej mówiono. Muzyka zawsze stanowiła duży problem dla teoretyków i myślicieli, którzy nie dysponują tak bogatym w treści językiem, jak ona, a mimo to zawsze ich intrygowała, od czasów najdawniejszych do dziś dnia. Książka Krzysztofa Lipki również nie rozwiązuje wszystkich problemów, ale pozostawia kilka cennych uwag i wskazówek do dalszych wędrówek i poszukiwań. Do czegoż nam to dziś potrzebne? – mógłby ktoś zapytać. Może tylko do tego, by oderwać się od zwykłej rzeczywistości i przenieść w inny świat, ale to przecież możemy zrobić tylko słuchając muzyki, nawet niekoniecznie tej z wyższych sfer. Jednak w prawdziwy świat muzyki, w meandry jej Królestwa wkraczamy dopiero i tylko wówczas, kiedy wychodzimy poza to, co ludzkie. Wprowadza nas ona wtedy w krainę, jakiej jeszcze nie ma, jaka jeszcze nie istnieje, gdyż zaistnieć w pełni może dopiero przy naszym współdziałaniu. To zatem, ile w niej tajemnic pozostanie, a ile zdołamy odkryć jest w dużej mierze od nas samych zależne. Podróż z *Utopią urzeczywistnioną* może dać początek dalszym dociekaniom. Na pewno zachęci do tego, by wejść w muzykę jeszcze głębiej, by odkryć choć kilka zakamarków tego Królestwa.

PATRYCJA SOSNOWSKA
(Warszawa)

⁸ Tamże, s. 290.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 295.

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ POŚWIĘCONEJ FILOZOFII ROMANA INGARDENA

15 października 2010 roku odbyła się w Krakowie konferencja naukowa dla uczczenia mijającej w tym roku 40. rocznicy śmierci Romana Ingardena, którą zorganizował Krakowski Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego wraz z Instytutem Filozofii UJ i Centrum Badań Filozoficznych im. Romana Ingardena.

Obrady toczyły się w Sali im. Romana Ingardena mieszczącej się w Instytucie Filozofii UJ, w atmosferze bliskości filozoficznej najwybitniejszego polskiego fenomenologa, ucznia Edmunda Husserla, wśród pamiątek po nim znajdujących się w sali, zdjęć Filozofa, a także obrazu namalowanego przez profesora Jerzego Świecimskiego, przedstawiającego pogrzeb Romana Ingardena. Podkreślić też należy, że w konferencji brali udział między innymi jego uczniowie: Adam Węgrzecki, Andrzej Półtawski, Józef Lipiec, którzy przywoływali w swych wspomnieniach postać Profesora, jego filozoficzną postawę, atmosferę jego wykładów i seminariów. Wygłaszane odczyty nawiązywały mniej lub bardziej bezpośrednio do najważniejszych poglądów autora *Sporu o istnienie świata* i *Studiów z estetyki* i koncentrowały się wokół dwóch dziedzin jego myślenia: ontologicznej i aksjologicznej.

Konferencję otworzył referat Andrzeja Półtawskiego poświęcony tematowi metafizyczności w filozofii Romana Ingardena. Półtawski zwrócił w nim uwagę, że w wizji człowieka Ingardena występują stwierdzenia niedwuznacznie metafizyczne, mianowicie w *Książeczce o człowieku* mowa jest o „mocach” człowieka przerażających, które ukazują się poprzez sferę kultury (sztukę i naukę), przekraczających możliwości poznania racjonalnego. W tych stwierdzeniach Ingardena dostrzegł nawiązanie do tradycji grecko-chrześcijańskiej, dla której rozwój człowieka przebiega w perspektywie wartości. Wskazał przy tym na trudności, jakie napotyka pojęcie wartości w ramach ontologii Ingardena, a właśnie w realizacji wartości widział łączność człowieka ze wspomnianym światem „wyższych mocy”. Jak zauważył, sam Ingarden przyznawał, że ma trudności z umiejscowieniem wartości w swej ontologii. Dlatego włączenie wartości w rozwój człowieka wymagałoby, zdaniem Półtawskiego, zmiany postępowania właściwego ontologii Ingardena, polegającego na wywodzeniu większych całości z danych elementów, czyli drogi „od dołu”, i wskazania na przestrzeń ludzkiego działania, w której znajdują miejsce owe „wyższe moce” i temu działaniu przewodzą. W tym dostrzegł sens metafizyki Ingardena, przekraczającej jego ontologię, mianowicie, że metafizyka ta miałaby ukazywać w świecie świadectwo „wyższych mocy”, jakości metafizycznych, Boga i religii, nadające temu światu sens.

Krytyce ontologii Ingardena poświęcano wiele miejsca w innych wystąpieniach. Marek Piwowarczyk wskazał na jego próbę zbudowania substancjalnej teorii przedmiotu, która jednak, jak przekonywał, nie udaje się na gruncie tej ontologii, gdzie istotne miejsce zajmuje jakościowa wizja świata, według której przedmioty są układami jakości. Zauważył, że pojęcie jakości u Ingardena wydaje się być za szerokie, a przyjęcie przez Ingardena pojęcia jakości postaciowej w celu przewyciężenia atomizmu jakościowego nie spełnia swego zadania. W ontologii Ingardena dostrzegł zderzenie się dwóch paradygmatów myślenia o przedmiocie: paradygmatu Arystotelesowskiego i paradygmatu, w którym odnajdujemy przedmioty intencjonalne i geometryczne. Ale na gruncie ontologii Ingardena nie widział możliwości ich zespolenia, dlatego jako

rozwiązanie zaproponował nie tyle porzucenie ontologii, co raczej przekształcenie jej w metafizologię.

Inny zarzut postawiła ontologii Ingardena Maria Bielawka. Jej zdaniem, nie może ona stanowić przygotowania do najbardziej metafizycznego problemu, jakim jest problem istnienia świata, który ogłasza tytuł jego znanego dzieła. Podkreśliła wartość Ingardenowskich analiz zawartych w tym dziele, pobudzających do intuicji niezbędnych dla prowadzenia badań naukowych. Równocześnie jednak postawiła tezę, że droga Ingardena do celu, jaki sobie stawiał, czyli rozstrzygnięcie sporu o istnienie świata, nie osiąga go i nie da się obronić. Uznała, że Ingarden nietrafnie odczytuje sens transcendentalizmu Husserla, a w szczególności niezgodnie z intencją samego Husserla pojmuje konstytuowanie świata przez czystą świadomość jako radykalne wytwarzanie świata. Zarzuciła Ingardenowi, że przyjmuje arbitralnie założenie, iż poznanie ejdetyczne jest absolutnie pewne, a ponadto, że pomija rezultaty Husserlowskich badań nad pierwotną transcendentálną konstytucją czasu, które mogłyby rzucić nowe światło na zagadnienie tego sporu. Zaznaczyła przy tym, że analizy zawarte w *Sporze o istnienie świata* mogą mieć duże znaczenie w ramach ontologii, w rozumieniu Husserla filozofii drugiej i służyć innym naukom, ale nie przydają się do przejścia na teren metafizyki, bowiem ontologia Ingardena dotyczy tylko tego, co się pojawia, a nie tego, co istnieje naprawdę.

Marek Rosiak postawił tezę, że na gruncie myśli Ingardena nie można twierdzić, iż istnieje przedmiot czysto intencjonalny, co ma istotne znaczenie w kontekście sporu o istnienie świata. Źródeł idealizmu Husserla upatrywał właśnie w przyjęciu przedmiotu czysto intencjonalnego. Wskazał, że przedmiot intencjonalny powstający w akcie postrzegania ma za sobą przedmiot samoistny, ale problemem jest, jak od przedmiotu czysto intencjonalnego przejść do przedmiotu samoistnego. Przy czym, jak zauważył, u Ingardena zasięg poznania ogranicza się raczej do poznania przedmiotów czysto intencjonalnych, a nie samoistnych. Źródło kłopotu ontologii Ingardena widział właśnie w tym, że właściwie nie ma czegoś takiego jak przedmiot intencjonalny, bo jest on sfalsyfikowany przez przedmiot samoistny; a w jego przekonaniu istnieje jedynie przedmiot realny i akt czystej świadomości.

Do zagadnień ze *Sporu o istnienie świata* nawiązywał też referat Filipa Kobieli, poświęcony „szczelinowości” bytu wyrażającej u Ingardena, obok jego kruchości, niedoskonałość bytu czasowego. Wskazał on, że pytanie o szczelinowość jest pytaniem o to, ile trwa terazniejszość, a jako takie ukazuje ono różnicę w odniesieniu do rzeczy martwych i do żywych, ponieważ indywidua żywe, dzięki świadomości mogą intencjonalnie wykraczać poza aktualność rozszerzając ją o to, co przeszłe. Zaprezentował też zestawienie koncepcji Ingardena z podobną do niej koncepcją Stanisława Lema.

Krytycznym uwagom wobec ontologii Ingardena dawano odpór w trakcie dyskusji, w której podkreślano, że epistemologii Ingardena, która wiodła do transcendentalizmu, towarzyszyła niezależnie droga ontologiczna, którą wieńczyła teoria przedmiotu realnego. Józef Lipiec podkreślił, że to właśnie Ingarden dostrzegł niebezpieczeństwo nowożytnego idealizmu typu podmiotowego i wyczuwał manowce, na które prowadziła myśl Husserla. A także to, że problem istnienia świata nie był widoczny dla Husserla, lecz postawił go Ingarden widząc w nim konsekwencję Husserlowskiego transcendentalizmu, i w tym tkwi jego zasługa.

Część odczytów poświęcona była zagadnieniu wartości i ich miejscu w filozofii Ingardena. Agata Borońska zwróciła uwagę, że przygotowawcze analizy wartości, pro-

wadzone przez Ingardena ujawniły, iż wartościom nie przysługuje żaden z wyróżnionych przez niego sposobów istnienia, ani realny, ani idealny i możliwy, i że tych kategorii nie chciał on używać do badania wartości. Źródło trudności badawczych widziała w pewnej sprzeczności pomiędzy tezą Ingardena, iż wartość jest zawsze wartością czegoś, a więc jest uzależniona od swego podłoża, nosiciela, co uniemożliwia przypisanie wartości istnienia absolutnego, a jego przekonaniem, że wartości przemawiają do człowieka, a więc w tym wypadku musiałyby być bytowo niezależne. Stąd uznała konieczność stworzenia dla rozważań aksjologicznych innej aparatury pojęciowej. Leopold Zgoda wskazał na miłość jako klucz do zrozumienia fenomenologii Ingardena, a także na kanwie takich wartości jak odpowiedzialność i godność człowieka rozważał możliwość pojednania pomiędzy ludźmi.

Pojawił się też zarzut, że w dziele filozoficznym Ingardena zabrakło opracowania problemu sensu i funkcji sztuki w życiu człowieka. Monika Kowalczyk wskazała jako uzupełnienie tej luki na myśl Anny Tymienieckiej i jej koncepcję „fenomenologii życia”, w której Tymieniecka czyni przedmiotem refleksji świadomość, będącą świadomością kreatywną, w ramach której sztuka pełni funkcję nadającą sens życiu. Do tych zagadnień nawiązywał też referat poświęcony teorii literatury, dzieła literackiego i jego funkcji estetycznej w filozofii Ingardena. W uzupełnieniu do niego w trakcie dyskusji Józef Lipiec zwrócił uwagę, że teoretycy literatury nie wykorzystali badań Ingardena na temat przedmiotu literackiego i jego znaczenia w perspektywie estetycznej, za wyjątkiem teoretyków muzyki, przez których Ingarden jest wysoko ceniony. Potwierdzeniem tego przekonania był referat Kingi Kiwały poświęcony zagadnieniu fenomenologicznej interpretacji dzieła muzycznego, zilustrowany *IV Symfonią* Witolda Lutosławskiego, której fragmentów uczestnicy konferencji w skupieniu wysłuchali. W odczycie nawiązała ona do istotnej dla rozwoju dwudziestowiecznej teorii muzyki, pracy Ingardena *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości*, w której Ingarden określił status ontologiczny dzieła muzycznego jako przedmiotu intencjonalnego. Wskazała przy tym na moment metafizyczności występujący zarówno u Ingardena, jak i w muzyce Lutosławskiego, którego *IV Symfonię* zinterpretowała jako przekaz ze świata idealnego.

Zwieńczenie konferencji stanowił odczyt Adama Węgrzeckiego poświęcony zagadnieniu tożsamości, pojawiającemu się u Ingardena w różnych dziedzinach, w estetycznej, w ontologii, etyce i antropologii. Węgrzecki nawiązał w nim do tematu dzieła muzycznego, wskazując, że kwestia tożsamości dotyczy także przedmiotu estetycznego, a takim jest dzieło muzyczne będące pochodnym przedmiotem estetycznym. Ukazuje się ona wówczas, gdy dostrzeże się, że ta sama sonata może być wykonywana na różne sposoby. Zauważył, że problem tożsamości sygnalizuje już Ingarden w swej analizie intelektu i intuicji w myśli Bergsona, ale przewija się on przez całą jego twórczość. Zwrócił uwagę, że w przypadku indywidualnego przedmiotu realnego niemożliwe jest, aby był niedookreślony, natomiast niedookreśloność występuje w odniesieniu do człowieka. Wskazał, że wiele miejsca Ingarden poświęcił zagadnieniu tożsamości w swych krakowskich wykładach z etyki. Dochodziło ono wyraźnie do głosu w rozważaniach Ingardena o odpowiedzialności. Jak zauważył, o ponoszeniu odpowiedzialności i braniu jej na siebie można mówić tylko wówczas, gdy założy się, że podmiot jest ten sam; tożsamość ma oznaczać bycie sobą, czyli pozostawanie tym samym człowiekiem. Ale z tym wiąże się pytanie, jak rozumieć identyczność z sobą w kontekście zachodzących w toku życia zmian. Odrzucił przy tym dosłowne pojmowanie identyczności z sobą. Aby odpowiedzieć na pytanie o to, co decyduje o tożsamości człowieka, należałoby znaleźć momenty konstytutywne podmiotu, a więc to, co konstytuuje czło-

wieka jako indywidualność. Ale bycie sobą jest procesem, czyli stawianiem się sobą i w tym dostrzega Węgrzecki istotny problem dotyczący tożsamości, ponieważ trudno jest pogodzić antropologiczne pojęcie bycia sobą jako zachowania się zgodnego ze swą naturą, z ujęciem dynamicznym, które mogłoby sugerować zmiany tożsamości; staje tu więc pytanie o to, jak pozostać sobą pomimo dokonujących się zmian. Należałoby, jego zdaniem, dopuścić możliwość głębokich przemian osobowych, które jednak nie muszą zagubić tożsamości człowieka. Wskazał, że spośród różnych warunków zachowania tożsamości na szczególną uwagę zasługuje posiadanie jednej natury konstytutywnej, co oznacza, że ten sam podmiot, który się gruntownie przeobraża, prowadzi tę przemianę i chce się przemienić, i choć natura człowieka sprzed przemiany i po przemianie jest odmienna, to wciąż dotyczy tego samego człowieka. A więc może zaniknąć tożsamość typu *idem*, ale pozostaje tożsamość typu *ipse*. Jak zauważył, dzięki takiemu rozróżnieniu dałoby się uratować tożsamość bez ścisłego założenia, że od początku do końca jest ona jedna i ta sama.

CZESŁAWA PIECUCH
(Kraków)

„METAFILOZOFIA – ŚLEPY ZAULEK CZY SZANSA FILOZOFII?”

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

Nad dylematem zawartym w tytule dwudniowej konferencji naukowej debatowali znani polscy filozofowie zajmujący się również i problematyką metafizyczną. Konferencja została zorganizowana w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie przez Wydział Nauk Społecznych, a konkretnie przez Zakład Filozofii Instytutu Filozofii, Socjologii i Psychologii. W konferencji uczestniczyli, w dniach 13–14 X 2010 r., pracownicy naukowcy oraz liczni goście zaproszeni z wielu ośrodków filozoficznych, w których w Polsce uprawia się refleksję metafizyczną, będącą częścią filozofii. Zastanawiano się nad definicją samej metafizyki, jej relacją do filozofii, dyskutowano czy można ją jednoznacznie wyodrębnić z filozofii, czy filozofia bez metafizyki jest możliwa, czy dyskusja nad metafizyką jest zasadna, czy jest metanauką, co nam daje, jakie dyscypliny naukowe są pomocne dla niej, czy będzie to np. logika, teoria poznania/epistemologia, metodologia, ontologia, historia filozofii, czy może stanowić introdukcję do samej filozofii?¹

¹ Por. fragment zaproszenia wysłanego do uczestników konferencji: „Hasło «metafizyka» pojawia się coraz częściej w rozlicznych dysputach filozoficznych. Występuje jednak w kontekstach na tyle rozproszonych i jest na tyle słabo problematyzowane, że wręcz doprasza się o bardziej systematyczną refleksję nad sobą. Nasza konferencja ma właśnie służyć rozjaśnieniu statusu, celów i zadań metafizyki. Gwoli podjęcia refleksji wokół tych spraw pragniemy postawić w formie wytycznych dla dalszych przemyśleń następujące pytania:

– Co wchodzi w zakres badań metafizycznych: nowa dziedzina faktów dotąd nieuwzględnianych na terenie filozofii, czy też raczej inny sposób naświetlania znanych już problemów?

– Czy metafizyka wymaga podejścia bardziej systematycznego czy może bardziej historycznego?

Na te i wiele innych pytań próbowali odpowiedzieć prelegenci oraz biorący udział w dyskusji zaproszeni filozofowie. W pierwszym dniu wystąpili wybitni znawcy tej problematyki, profesorowie: Jan Hartman (UJ), Ryszard Kleszcz (UŁ) oraz Andrzej Zalewski (AJD), wystąpienie nieobecnego prof. Jana Woleńskiego przedstawił dr Adam Olech – prowadzący obrady pierwszego dnia konferencji. W drugim dniu konferencji wykład prof. Adama Nowaczyka (UŁ) przedstawił prof. R. Kleszcz. Po wystąpieniu każdego z prelegentów odbyła się dyskusja nad przedstawianą problematyką dotyczącą głównie danego wystąpienia. A oto tytuły wykładów:

- J. Woleńskiego (UJ) – *Metafilozofia a filozofia*,
- R. Kleszcza – (UŁ) *Problemy metafizyczne*,
- J. Hartmana – (UJ) *Metafizyczna analiza bytu*,
- A. Zalewskiego – (AJD) *Dylematy metafizyczne*,
- A. Nowaczyka – (UŁ) *Czym mogłaby być metafizyka?*

Dwa z nich szczególnie zainspirowały do dyskusji wokół ich tematyki, a więc głębszych wypowiedzi i pytań ze strony dyskutantów. Pełen ekspresji wykład prowadzony z pozycji filozofii krytycznej, dotyczący analizy bytu pod kątem metafizyki prof. J. Hartmana oraz podejmujący problematykę dookreśleń metafizycznych prof. R. Kleszcza. Ograniczę się do krótkiego zreferowania obu wystąpień.

Prof. J. Hartman swój wywód podzielił na dwie części: negatywną i pozytywną. Stwierdził, że heurystyka filozofii z czasem zmieni też i samą metafizykę. Zapowiedział zmierzch dotychczasowej filozofii. Postawił pytanie: czy filozofia, taka jaka jest obecnie, przetrwa następne 500 lat? Jako sceptyk zauważył, że warto prowadzić wykład filozofii według metody sokratejskiej, stawiając studentom pytania i repytania. Prelegent konkludował również, że wiedza o bycie potrzebna filozofii i metafizyce musi być prawdziwa.

Prof. R. Kleszcz odniósł się do pytania: czym jest filozofia i jakie są jej metody? Stwierdził, że systematyczna refleksja nad metodami filozofii jest stosunkowo nowa, sama zaś nazwa metafizyka pochodzi z lat czterdziestych XX wieku. Sądząc przy tym – konkludował prelegent – że rozważania z zakresu metafizyki, podobnie jak wszelkie badania filozoficzne, nie mają charakteru bezałożeniowego. Wyraźnie podkreślił, że dalsze analizy prowadzi jako umiarkowany zwolennik filozofii analitycznej, dla którego refleksja filozoficzna ma charakter racjonalny, zaś kluczowym wyznacznikiem racjonalności filozofii jest stosowanie procedur argumentacyjnych.

By dotrzeć do specyfiki metafizyki prelegent zalecał rozwiązanie kilka istotnych kwestii:

– Jeśli tego pierwszego, czym różni się ona od znanych dyscyplin problemowych filozofii; jeśli drugiego, jaka jest jej relacja do historii myśli filozoficznej?

– Czy metafizyka jest nadal filozofią, czy też reprezentuje wobec niej bardziej zewnętrzny punkt widzenia?

– Na czym polega różnica między metafizyką a zwykłymi wypowiedziami o filozofii w licznych płaszczyznach dyskursu intelektualnego?

– Jaka jest innowacyjność metafizyki: czy zostawia ona filozofię „taka jaka jest”, czy wprowadza do niej nowe wątki, czy też może w całości przekształca dotychczasowe pole filozofii?

– Czy można już mówić o zunifikowanym programie metafizyki jako dyscypliny, czy też raczej o cząstkowych poglądach metafizycznych poszczególnych filozofów?

– Jaki jest stosunek metafizyki do dziedzin obocznych względem filozofii, takich jak psychologia twórczości filozoficznej, socjologia recepcji treści filozoficznych czy historia idei?”

- (a) Czy filozofia jest nauką?
- (b) Jaka jest rola narzędzi logicznych w filozofii?
- (c) Jakie jest znaczenie rozważań historyczno-filozoficznych dla filozofii?
- (d) Czy filozofia, nie będąca literaturą, może podejmować problemy typu aksjologicznego, czy wręcz egzystencjalnego?

Jego zdaniem odpowiedzi na te pytania rysują się następująco:

- filozofia jest nauką;
- rola narzędzi logicznych jest w filozofii istotna, lecz program budowy filozofii na wzór dyscyplin dedukcyjnych jest utopijny;
- rozważania historyczno-filozoficzne są w filozofii istotne, stąd też filozof, także systematyczny, nie powinien abstrahować od dorobku dawniejszych myślicieli;
- zagadnienia o charakterze egzystencjalnym nie powinny być usuwane z filozofii.

Swoje wystąpienie zakończył prof. R. Kleszcz tym, iż analiza tej problematyki dotyka także szeregu innych kwestii, w tym tych, które formułują organizatorzy konferencji.

Drugiego dnia wygłoszono nieco krótsze wykłady. Sześciu prelegentów, głównie doktorów i doktorantów, podjęło tematykę szczegółowych aspektów metafizologii. Szczególną uwagę zwracały wystąpienia dr W. Pycki oraz dr M. Woźniczki, które krótko zreferują po zaprezentowaniu pozostałych autorów obrad. Obrady te ujęte były w trzech sesjach, uzupełnionych dalszą konstruktywną debatą gości i prelegentów.

Pierwszej przewodniczył prof. Andrzej Zalewski, a referaty wygłosili:

– Waldemar Pycka (UMSC) – Metafilozofia jako *sztuka tworzenia różnych filozofii*;

– Marcin Rządyczka (UMCS) – Metafilozofia a metanauka – pytanie o zasadność wydzielania metadyscyplin;

Drugiej sesji przewodniczył dr Marek Perek, kolejne referaty wygłosili:

– Krzysztof Guczalski (UJ) – Metafilozofia jako metafizykoznawstwo;

– Marek Rembierz (UŚ) – Metafilozofia jako aksjologia.

Trzeciej sesji przewodniczyła dr Anna Marek-Bieniasz, komunikaty wygłosili:

– Łukasz Krawiranda (UW) – Jaka przyszłość filozofii? Filozofia gabinetowa vs. filozofia eksperymentalna;

– Maciej Woźniczka (AJD) – Metafilozofia a dydaktyka filozofii.

Komunikat dr Waldemara Pycki dotyczył zaprezentowania propedeutycznej atrakcyjności metafizologii, jako tej formy uprawiania filozofii, która gwarantuje maksymalną autonomię oraz zachowanie krytycyzmu u studenta, tj. adepta filozofii, w procesie wkraczania w zorganizowany obszar filozoficznych badań. Decydując się na studia matematyczne, adept matematyki nie podejmuje decyzji o charakterze matematycznym; podobnie jak w innych naukach. Metafilozofia jako *teoria debiutu filozoficznego* zdaje się najlepiej oddawać propedeutyczną unikalność filozofii, bowiem dyskurs metafizologiczny przekracza zobowiązania wynikające zarówno z myślenia w kategoriach prawdy ontologicznej, jak prawdomocności epistemologicznej. Otwarty charakter tego dyskursu sprawia, że ręka wyciągnięta przez metafizologa do adepta filozofii odcisnę na jego dłoni najdelikatniejszy a jednocześnie bardzo wyrazisty ślad. Konkludował, że w niej, tj. w metafizologii, znajdziemy elementy teorii poznania, logiki filozoficznej, metodologii, filozofii bytu, historii filozofii, a nawet mistyki, czy też patologii. Dlatego jest tak ważna dla każdego wchodzącego w prawdziwą refleksję filozoficzną.

Dr Maciej Woźniczka w swoim wystąpieniu zasygnalizował, że można mówić o istnieniu swoistego „przesunięcia metafizologicznego” czy nawet „zwrotu metafizolo-

ficznego” we współczesnej refleksji teoretycznej dotyczącej podstaw filozofii. Potrzebą chwili jest filozofia filozofii (metafilozofia), interpretowana jako analiza zróżnicowanych typów filozofii i odmiennych konwencji filozofowania. Sens tej refleksji wydaje się wyczerpywać w dyskusji między minimalistyczną a maksymalistyczną metafilozofią. Prelegent wskazał na potrzebę swoistej tolerancji, np. uznania za cenne założenia odmiennych konstrukcji teoretycznych. Jego zdaniem, wbrew przekonaniu o wysoce teoretycznym charakterze refleksji metafilozoficznej, może mieć ona także znaczenie praktyczne. W tworzeniu podstaw programów kształcenia filozoficznego może być istotne odwołanie się do refleksji ją poprzedzającej (np. analizy koncepcji filozofii). Ta część refleksji metafilozoficznej z natury winna uwzględniać konteksty społeczne i kulturowe – konkludował na zakończenie.

Organizatorzy konferencji podziękowali prelegentom za wygłoszone wykłady, biorącym udział w dyskusji za cenne wypowiedzi. Zapowiedzieli wydanie materiałów pokonferencyjnych (poszerzonych o prace nadesłane) jako owoc dwudniowej debaty.

WIESŁAW SZUTA
(Kraków)