

Sekcja: HISTORIA FILOZOFII NOWOŻYTNEJ I WSPÓŁCZESNEJ
Przewodniczący: **Miłowit KUNIŃSKI**
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

Tomasz ALBIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

DETERMINANTY KANTOWSKIEGO UJĘCIA LOGIKI FORMALNEJ ON DETERMINANTS OF KANT'S FORMAL LOGIC

Historycy logiki nie uznają Immanuela Kanta za postać w sposób szczególnie związaną z rozwojem logiki formalnej. Nie jest to myśliciel, który w sposób istotny wpłynął na dziedzinę badań logicznych; trudno wskazać jakiegokolwiek wyniki logiczne uzyskane przez Kanta – autora jednej tylko pracy w całości poświęconej logice. Jeżeli już przywołuje się postać królewieckiego filozofa, to raczej w kontekście jego uwag dotyczących dalszego rozwoju logiki (Kant twierdził, iż jest on niemożliwy). Sytuacja ta stoi w jaskrawym kontraście z jego osiągnięciami na gruncie filozofii. Dodatkowo, wrażenie dysonansu, istotnego rozdzwieńku (jaki zachodzi pomiędzy rolą Kanta w filozofii a tą uzyskaną na gruncie logiki), potęgowane jest przez to, iż większość swojego życia zawodowego Kant spędził na Katedrze Logiki (i Metafizyki) Uniwersytetu w Królewcu. Kant wykładał logikę i wykłady te uznawane były za udane i ciekawe. W oparciu o świadectwa z epoki można nawet twierdzić, iż wykłady z logiki były dla Kanta jednymi z najważniejszych.

Stwierdzenia, że Kant mylił się w opinii dotyczącej przyszłości logiki, że jego warsztat logiczny pozostawał nad wyraz skromny (a wręcz ułomny) są trafne i zasadne. Tym niemniej nie wyjaśniają zarysowanego fenomenu: zderzenia dwóch postaci – Kanta-filozofa i Kanta-logika.

Dla zrozumienia tego, czym była logika formalna dla Kanta, jak ją rozumiał, dlaczego oceniał ją w taki, a nie inny sposób, należy poddać analizie szereg czynników: kondycję logiki w czasach Kanta, panujący klimat intelektualny w środowisku uniwersyteckim, poglądy poprzedników i współczesnych, nauczycieli, lektury logiczne. Uzyskane w wyniku przeprowadzonych badań ustalenia mają w dużej mierze charakter spodziewany; jednakże część z nich jest zaskakująca i wnosi nową perspektywę w badaniach nad myślą Kanta. Pod tym kątem za najbardziej interesujące można uznać wątki dotyczące inspiracji logicznych

Kanta. Na gruncie logiki dają się bowiem zauważyć związki Kanta z myślą włoskiego logika J. Zabarelli.

Iwona ALECHNOWICZ-SKRZYPEK

Uniwersytet Opolski

**DOŚWIADCZENIE WEWNĘTRZNE A BADANIE PROCESÓW POZNAWCZYCH:
PSYCHOLOGIA W WYBRANYCH PROGRAMACH FILOZOFICZNYCH
NA POCZĄTKU XX WIEKU**

**INNER EXPERIENCE AND THE INQUIRY INTO COGNITIVE PROCESSES:
PSYCHOLOGY IN SELECTED PHILOSOPHICAL PROJECTS
AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY**

Doświadczenie wewnętrzne – rzeczywistość przeżyciowa, akty i treści świadomości – stanowiło na początku XX wieku przedmiot zainteresowań zarówno filozofów, jak i psychologów. Wiązało się to ze wzrostem znaczenia psychologii i z możliwościami, jakie dawały metody badawcze rozwijane na gruncie tej dyscypliny naukowej.

Doświadczenie wewnętrzne było dla Wilhelma Wundta tożsame z całością stanów świadomości. Podobnie ujmował je Oswald Külpe, dla którego było ono przeżywanymi indywidualnie procesami i stanami psychicznymi. Według Wilhelma Diltheya, w doświadczeniu wewnętrznym dostępna jest nam realność świadomości i dlatego czynił je on punktem wyjścia zarówno dla logiki, jak i dla teorii poznania oraz nauk humanistycznych. Podobne znaczenie przypisywał doświadczeniu wewnętrznemu Franz Brentano, dla którego bezpośrednie spostrzeżenie własnych fenomenów psychicznych (metoda badania wszelkich przedmiotów) gwarantowało pewność poznania. Dla Kazimierza Twardowskiego i Richarda Hönigswalda doświadczenie wewnętrzne dostarczało materiału do badań teoriopoznawczych. W swoich programach filozoficznych stosowali oni z powodzeniem metody psychologiczne; Twardowski – spostrzeżenie bezpośrednie, Hönigswald – eksperyment psychologiczno-myślowy. Dzięki powiązaniu badań teoriopoznawczych z psychologią myślenia Hönigswald dotarł do ciekawych ustaleń dotyczących zasad życia psychicznego – subiektywności.

Jednym z powodów podjęcia w wystąpieniu problemu doświadczenia wewnętrznego w historycznej perspektywie jest chęć odniesienia się do współczesnych sporów dotyczących świadomości i jej statusu. Doświadczenie wewnętrzne jest subiektywne, a jednak, jak to zostanie pokazane, przed wiekiem znajdowano sposoby obiektywnego (intersubiektywnego) badania jego treści.

Leszek AUGUSTYN
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

**SPÓR O KARTEZJUSZA. POLEMKA B. WYSZESŁAWCEWA Z J. MARITAINEM
DOTYCZĄCA ZNACZENIA FILOZOFII KARTEZJUSZA DLA NOWOŻYTNEJ
DUCHOWOŚCI EUROPEJSKIEJ**

**DISCUSSING DESCARTES: THE POLEMICS OF B. VYSHESLAVTSEV
AND J. MARITAIN CONCERNING THE SIGNIFICANCE OF DESCARTES'
PHILOSOPHY FOR MODERN EUROPEAN SPIRITUALITY**

Proponowany referat odnosi się do dyskusji, która miała miejsce w 1931 r. w Paryżu (opublikowana tego samego roku w *Cahiers de la Quinzaine*). Głównymi „oponentami” byli w niej Jacques Maritain i Borys Wyszesaławcew, filozof francuski i filozof rosyjski. A spierali się o istotę i znaczenie dla współczesnej filozofii (szerzej: kultury) spuścizny kartezjańskiej. Maritain oskarża Kartezjusza, iż odcinając się od filozofii tradycyjnej tym samym popełnił on niezmiernie brzemienne swymi konsekwencjami błąd, albo innymi słowy: popadł w „grzech kartezjański” (dający się sprowadzić do m.in. anty-ontologizmu i antropocentryzmu). Wyszesaławcew wprost przeciwnie – uznaje, iż siedemnastowieczny myśliciel wyznaczył drogę, na której możliwe jest przewyciężenie zarzucanych mu przewin. Podążając drogą redukcji filozof francuski zmierzał bowiem w stronę fenomenologii „ja” i Absolutu (odślaniał swoistość relacji zachodzącej między obydwoma członami). Niejako po drodze jednak zatrzymał się, uznał obydwie strony relacji za osobne elementy. W ten sposób znalazł się w dość niejednoznacznej sytuacji, w której pomyślał w istocie więcej, niż mógł (uwarunkowany intelektualną kulturą swego czasu) wypowiedzieć. Odnosząc się do tej polemiki Mikołaj Bierdiajew podkreśla, iż mamy w niej do czynienia z zadziwiającą sytuacją, w której neotomista francuski wytacza ciężkie oskarżenia wobec Kartezjusza, a filozof rosyjski stara się go bronić. Sytuacja to tym bardziej intrygująca, że tradycja myśli rosyjskiej pozostaje od swych początków negatywnie nastawiona wobec wszelkich form racjonalizmu (w tym zwłaszcza – kartezjanizmu). A mimo to – twórca „racjonalizmu nowożytnego” znajduje właśnie w rosyjskim, religijnym myślicielu tak zdecydowanego obrońcę (nawet włączającego odsłonięte przezeń intuicje filozoficzne w tkanekę swych własnych rozważań). Na czym polega więc owa kontrowersja i co dostrzegł w filozofii Kartezjusza myśliciel rosyjski, czego nie chciał zauważyć Maritain?

Aleksander R. BAŃKA
Uniwersytet Śląski
Katowice

**U ŹRÓDEŁ TRANSCENDENTALNEGO NEOSCHOLASTYCZMU.
MARÉCHAL – SCHEUER – ROUSSELOT**

**AT ORIGINS OF A TRANSCENDENTAL NEOSCHOLASTICISM.
MARÉCHAL – SCHEUER – ROUSSELOT**

Niewiele było w historii rozwoju dwudziestowiecznej filozofii tomistycznej dzieł równie wybitnych, równie silnie oddziałujących, a jednocześnie równie zapoznanych, co *Punkt wyjścia metafizyki* – fundamentalna praca belgijskiego jezuita, Josepha Maréchala, uznawanego za twórcę transcendentalnej odmiany tomizmu, a jednocześnie biologa, psychologa, teologa, badacza mistyki, innymi słowy, człowieka o niezwykle szerokich horyzontach i licznych badawczych pasjach. Filozofia Maréchala oddziaływała nie tylko na grono jego najbliższych uczniów, ale także przyczyniła się do powstania niezwykle interesującego ruchu w ramach odradzającego się tomizmu, zwanego „szkołą Maréchala”, do której zalicza się dziś myślicielej tej miary, co Karl Rahner lub Emerich Coreth. Czy jednak wykształcenie się transcendentalnej odmiany tomizmu jest wyłączną zasługą Maréchala? Badacze początków tego ruchu nie od dziś dyskutują nad rolą, jaką odegrali w procesie jego kształtowania się jeszcze dwaj inni jezuicy współbracia Maréchala z tego okresu – Pierre Scheuer i Pierre Rousselot. Niniejszy referat stanowi próbę ukazania wzajemnych filozoficznych relacji i zależności, jakie występowały między ową trójką filozofów. Jego celem jest również wykazanie, że transcendentalny tomizm, w takim kształcie, w jakim ukonstytuował się i rozwijał w latach dwudziestych XX wieku, jest *de facto* nie tyle tomizmem, co transcendentalnym neoscholastycyzmem – zmodyfikowaną, pogłębianą i przekształconą wersją programu neoscholastycznej szkoły lowańskiej.

Mariusz BRODNICKI
Uniwersytet Gdański

WOLFFIANIZM W INTERPRETACJACH PRZYRODOZNAWSTWA M. HANOWA W ATHENAE GEDANENSES (XVIII W.)

Autor pragnie przedstawić, iż Gdańsk był pierwszym ośrodkiem w Polsce, który w filozofii akademickiej przyjął wolffianizm dzięki rektorowi Michałowi Hanowowi. Publikował on podręczniki oparte na słynnych kompendiach Christiana Wolffa, propagując w ten sposób nowy, już oświeceniowy sposób ujmowania szkolnej filozofii, obejmującej różne dziedziny wiedzy. Nazwisko Wolffa i jego podręczniki z zakresu logiki, metafizyki, matematyki i kosmologii stały się w Gdańsku około połowy XVIII wieku symbolem i uosobieniem nowej nauki i postawy ogólnie scholastycznej. Atmosferę tę stworzyła działalność wpływowych i aktywnych wolffianistów, z Hanowem na czele, a także szeroki zakres kontaktów kulturalnych, łatwość nabycia podręczników Wolffa w Polsce oraz atrakcyjna i popularna forma jego wykładów. Gdańscy profesorowie filozofii za Wolffem głosili zasadę eklektycznego łączenia różnych poglądów nowożytnych w taki sposób, aby „z wielu wybrać to, co jest najlepsze”, a jednocześnie nie popaść w żaden konflikt z religią. Postulowali także stosowanie metody matematycznej w badaniach z zakresu filozofii, logiki i kosmologii.

Autor w zarysie pragnie poddać interpretacji wolffianizm w interpretacji M. Hanowa zawarty w jego dziełach: *Oeconomia Wolffiana* (1755), *Philosophia civilis sive Politica tanquam continatio systematis philosophi Christiani Wolff* (1756-1759) oraz również *Philosophia naturalia sive Physica dogmatica tanquam continuatio systematis philosophi Christiani Wolff* (1762-1768). Autor pragnie przedstawić, iż wszystkie te dzieła opracowane w duchu racjonalizmu filozoficznego, świadczą nie tylko o zapoczątkowaniu w Polsce nurtu oświeceniowego, ale i o wszechstronnym przygotowaniu naukowym gdańskiego filozofa, o jego głębokiej wiedzy filozoficznej oraz zdolności umiejętnego propagowania na terenie Gdańska i Polski koncepcji naukowej Wolffa i ich praktycznych konotacji. W przeciwieństwie do innych ośrodków akademickich w Gdańsku rozwijano głównie dzieła Wolffa z zakresu przyrodoznawstwa.

Karolina M. CERN
Uniwersytet im. A. Mickiewicza
Poznań

CZY HABERMAS ZOSTAŁ KONTRAKTUALISTĄ? IS HABERMAS A CONTRACTARIANIST?

Od późnych lat osiemdziesiątych XX wieku Jürgen Habermas koncentruje się na zastosowaniu wypracowanej przez siebie zasady dyskursu do problematyki filozoficznoprawnej związanej z demokratycznym państwem prawa. Jednym z podstawowych problemów wynikłych w toku jego badań jest uzasadnienie tezy o współźródłości (*co-originality thesis*) dwóch podstawowych principów organizacji każdego społeczeństwa demokratycznego, to jest reguły prawa i reguły suwerenności (*the rule of law* i *the rule of popular sovereignty*). W trakcie debat prowadzonych na ten temat przede wszystkim na łamach *Ratio Juris* oraz *Political Theory* pojawiły się głosy uznające propozycję Habermasa za kontraktualistyczną, jednocześnie wskazujące na jej wyraźne ambicje wskazania możliwości wypracowywania kosmopolitycznego porządku. W swoim referacie podejmuje kwestię uzasadnienia tej interpretacji stanowiska Habermasa odnośnie do wskazanej problematyki filozoficznoprawnej.

Arkadiusz CHRUDZIMSKI
Uniwersytet Szczeciński

TEORIA AKTÓW MOWY ADOLFA REINACHA ADOLF REINACH'S THEORY OF SPEECH ACTS

Większość z nas jest zapewne przekonanych, że twórcą teorii aktów mowy jest John Austin. W rzeczywistości idee te sformułowane zostały czterdzieści lat wcześniej przez Adolfa Reinacha – jednego z głównych przedstawicieli tak zwanej „pierwszej fenomenologii” skupionej wokół Edmunda Husserla.

Stało się to w jego najważniejszej książce zatytułowanej *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*. Jak wskazuje tytuł, celem jej było naszkicowanie najważniejszych apriorycznych prawidłowości rządzących strukturą naszych praw. Według Reinacha istnieją bowiem takie aprioryczne regularności pomimo wielkiej historycznej zmienności zawartości naszych kodeksów. To prawda, że instytucje, takie jak małżeństwa, pożyczki, czy ubezpieczenia,

mogłyby się w ogóle nie pojawić, jeśli jednak powołamy je raz do życia, podlegają one pewnym „prawom istotowym”, całkiem podobnie jak geometryczne figury, zbiory czy liczby.

Tak więc zdaniem Reinacha nasze regulacje prawne mają dość szczególny metafizyczny status. Z jednej strony zawierają one pewne aprioryczne struktury dostępne „fenomenologicznej analizie”, z drugiej nie są jednak wiecznymi platońskimi bytami, lecz powstają i znikają zależnie od naszych wolnych decyzji. Zgodnie z teorią Reinacha są one generowane przez akty, które nazwał „aktami społecznymi”, a które odpowiadają temu, co wiele dziesiątków lat później zrobiło karierę pod nazwą „aktów mowy”.

Reinachowska teoria aktów społecznych bardzo przypomina to, co później możemy znaleźć u Austina. Reinach podkreśla, że akty społeczne generują skutki o charakterze normatywnym (takie jak zobowiązanie i uprawnienie w przypadku przyrzeczenia). Formułuje również warunki skuteczności takich aktów, wśród których znajduje się ich przyjęcie do wiadomości przez słuchacza oraz wystąpienie odpowiedniego stanu psychicznego (nazwanego później przez Austina warunkiem szczerości).

Jest jednak również kilka istotnych różnic. Austin wszelkie efekty performatywne aktów mowy nazywał „konwencjonalnymi”, co sugeruje ich zależność od naszych instytucji. Że jednak nasze instytucje są zapewne wytworem nie czego innego, jak właśnie takich aktów mowy, pojawia się niebezpieczeństwo nieskończonego regresu. Reinach jest przekonany, iż dla uniknięcia takiego regresu musimy przyjąć istnienie pewnej elementarnej „sprawczości prawnej”, która na mocy definicji przysługuje każdej osobie w sensie prawnym.

Barbara CZARDYBON
Uniwersytet Jagielloński

MIĘDZY NEOKANTYZMEM A FENOMENOLOGIĄ TEORIA TRANSCENDENTALNEGO PLURALIZMU BORYSA W. JAKOWIENKO

BETWEEN NEO-KANTIANISM AND PHENOMENOLOGY BORIS V. JAKOVENKO'S THEORY OF TRANSCENDENTAL PLURALISM

Celem wystąpienia jest analiza uwag krytycznych B.W. Jakowienko (1884–1948) pod adresem filozofii H. Cohena, wiodących do wykazania konieczności walki z psychologizmem, a więc konieczności „wszechstronnego oswobodzenia przedmiotu”. Psychologizm uznany zostaje przez inicjatora i współredaktora rosyjskojęzycznego wydania „Logosu” za przesadę uniemożliwiającą poznanie, a w jego radykalnym przewyciężeniu myśliciel upatruje warunek konieczny stworzenia krytycyzmu wolnego od jakichkolwiek

sprzeczności. Rosyjski uczeń W. Windelbanda i E. Laska występuje przeciwko filozofii jako światopoglądowi, zwracając się w stronę „filozofii jako nauki ścisłej”.

Zadaniem stojącym przed filozofią nie jest – jak dowodzi Jakowienko – poznanie poszczególnych rzeczy albo tego, co dane, lecz poznanie Tego, co istnieje jako takie (Cυμερο). Według Jakowienko *via crucis* poznania filozoficznego zawiera się w krytycznym przejściu od absolutnego sceptycyzmu do pozytywnej mistyki; jest to droga krytyczno-mistyczna. Pluralizm miał być fenomenologiczną krytyką poznania, która całkowicie zniszczyłaby skutki dualistycznego przesądu ludzkiego myślenia. Jedynie w ramach transcendentalnego pluralizmu możliwe jest adekwatne i konsekwentne zrozumienie Tego, co istnieje. Program Jakowienko przedstawia się następująco: przenikając w To, co istnieje, pluralizm powinien działać adogmatycznie, krytycznie i istotowo; pluralizm musi pozostać żywą metodą, zorientowaną na denaturalizację, desubstancjalizację oraz depsychologizację Tego, co istnieje. Rosjanin za konieczne uznaje krytyczne rozciągnięcie filozoficznej refleksji na całe doświadczenie, tj. we wszystkich jego przejawach oraz całej różnorodności jego przedmiotowości. Referat podejmie problem ontologicznych i epistemologicznych implikacji takiego właśnie postawienia sprawy (jednoczesna konstatacja różnorodności i absolutności istot; krytyczna i racjonalna intuicja jako przeciwieństwo intuicji zmysłowej oraz jako jedyne źródło prawdy i zaleta filozofowania).

Zbigniew DROZDOWICZ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

RACJONALNOŚĆ AFIRMACJI I NEGACJI W NOWOŻYTNEJ FILOZOFII FRANCUSKIEJ

RATIONALITY OF AFFIRMATION AND NEGATION IN FRENCH PHILOSOPHY

Początków tych dwóch wykluczających się i dopełniających form wyrażania filozoficznej racjonalności trzeba szukać w sokratejskiej formule „wiem, że nic nie wiem”. W późniejszym czasie wprowadzono do niej jednak szereg takich korekt i uzupełnień, które sprawiły, że albo górę brała afirmacja, albo też negacja. W okresie nowożytnym przykładem pierwszego rodzaju racjonalności jest filozofia Kartezjusza. Natomiast przykładem drugiego rodzaju racjonalności filozofia Woltera. W swoim referacie będę się odwoływał głównie do nowożytnej filozofii francuskiej, ale bez większego trudu można wskazać na występowanie

tych dwóch istotnie różniących się form racjonalności w innych obszarach kulturowych. Wskazywałem zresztą na to w swojej monografii pt. *O racjonalności w filozofii nowożytnej* (Poznań 2008).

Adam DUBIK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

KWESTIA INTERSUBIEKTYWNOŚCI W FILOZOFII GABRIELA MARCELA QUESTION OF INTERSUBJECTIVITY IN PHILOSOPHY OF GABRIEL MARCEL

Kwestia intersubiektywności, obejmująca krąg problemów związanych z pytaniem o warunki, granice i możliwości nawiązania porozumienia z innym człowiekiem, należy do wielkich zagadnień współczesnej filozofii. W filozofii Gabriela Marcela jest ona wypadkową opisów *conditio humana*, będących konsekwentną wykładnią zagadnień dotyczących tajemnic i niepewności związanych z ludzkim istnieniem, rozciągającym się między sferą *sacrum* i *profanum*. W opisach tych Marcel sytuuje się w ostrej opozycji wobec dwóch koncepcji, dominujących na francuskiej scenie filozoficznej pierwszej połowy XX-go wieku: „idealizmu krytycznego” Leona Brunschvicga, opowiadającego się za uniwersalnością formuł matematycznych jako podstawą autentycznych, racjonalnych relacji międzyludzkich, oraz egzystencjalizmu J-P. Sartre’a, gdzie inny człowiek wykrada nam wolność, a wraz z tym odziera nas z osobowego istnienia. W duchu filozofii chrześcijańskiej, G. Marcel opowiedział się za teorią kształtowania głębokich więzi międzyludzkich, wpisaną w kontekst centralnej opozycji, która określa możliwe drogi życiowe, jakie wyłaniają się przed człowiekiem. Opozycji między *liryczną* figurą „osoby”, traktowanej jako całość i wybiegającej ku pojednaniu, oraz *tragiczną* figurą „jednostki”, podlegającej uwarunkowaniom społecznymi i wystawionej na ustawiczny upadek. Autentyczne porozumienie z innym realizuje się tu w płaszczyźnie osobowej, w związku z przełamaniem ograniczeń, jakie powoduje stan „nierozporządzenia” sobą. Pojęciem tym Marcel określa egocentryczne skupienie się jednostki, zdominowanej żądzą posiadania, na sobie jako *bycie-do-chronienia*, które odgradza ją od innych i od niej samej. Z kolei stan „rozporządzenia” sobą jest tu kruchym efektem wysiłku otwarcia się na drugiego człowieka, kiedy akceptujemy go bez racji, bez potrzeby usprawiedliwień. Nawiązuje się więc dialogiczna, która zmienia nie zasób posiadanej wiedzy, lecz naszą świadomość, kształtującą zasadniczy koloryt i poczucie istotnego sensu życia. Wiążąca, związana z ruchem duchowego doskonalenia się, przez nieustanne odradzanie się, *transcendowanie siebie* w ży-

wym, bezinteresownym kontakcie z innymi ludźmi. U jej podstaw tkwi chrześcijańskie rozumienie miłości—*caritas*, w której realność kochanej osoby sytuuje się poza erozyjnym wpływem czasu, zmiany. Według Gabriela Marcela miłość przekracza ziemski horyzont i kieruje się ku wieczności, gdyż w ostatniej instancji jest miłością do Najwyższej Osoby. Można żywić pewną nadzieję, że ta utrzymana w klimacie dialogicznym propozycja odczytania *oeuvre marcelienne* pozwoli na zbliżenie się do dorobku francuskiego myśliciela, który mimo blisko 40-tu lat od jego śmierci, nie jest w pełni poznany i zrozumiały.

Adam GRZELIŃSKI
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

PROBLEM SUBIEKTYWNOŚCI W BRYTYJSKIM EMPIRYZMIE THE PROBLEM OF SUBJECTIVITY IN BRITISH EMPIRICISM

Wystąpienie dotyczyć będzie przemian pojęcia subiektywności w siedemnasto- i osiemnastowiecznym brytyjskich systemach filozoficznych Locke'a, Berkeleya i Hume'a. W brytyjskim empiryzmie tych czasów następowało stopniowe odejście od będącego spadkiem po tradycji kartezjańskiej stanowiska substancjalistycznego i przejście do podejścia funkcjonalistycznego, najlepiej widocznego w koncepcji Hume'a.

Wystąpienie będzie składać się z dwóch części. W pierwszej z nich chciałbym zrekonstruować najważniejsze etapy wspomnianego procesu, koncentrując się na kluczowych rozstrzygnięciach Locke'a, Berkeleya i Hume'a, a także wskazując na ich powiązania z myślą kontynentalną oraz dyskusjami na Wyspach Brytyjskich. Za proponowanymi przez filozofów rozstrzygnięciami stały różne, niekiedy sprzeczne ze sobą racje, co przeczy ich podręcznikowemu przedstawianiu, jako ciągu dopełniających się rozstrzygnięć, przez co obraz filozofii brytyjskiego oświecenia okazuje się bogatszy, niż zdawałyby się wskazywać podręcznikowe podsumowania. Zakończenie tej części będzie dotyczyć określenia związków koncepcji podmiotowości przedstawionej przez Hume'a z wcześniejszą tradycją brytyjską. Zadaniem drugiej części jest uporządkowanie dyskusji na temat konsekwencji, jakie wspomniane koncepcje Locke'a, Berkeleya i Hume'a miały dla pozostałych części tworzonych przez nich systemów filozoficznych, a także dla powstania nowych, związanych z funkcjonalizmem, rozstrzygnięć na płaszczyźnie filozofii nauki, filozofii polityki i filozofii religii.

Katarzyna GUCZALSKA
Uniwersytet Ekonomiczny
Kraków

ZŁO W FILOZOFII HEGLA I ZŁO FILOZOFII HEGLA EVIL IN HEGEL'S PHILOSOPHY AND EVIL OF HEGEL'S PHILOSOPHY

W moim wystąpieniu omówię podstawowe określenia i konteksty, za pomocą których Hegel charakteryzuje fenomen zła w świecie. U Hegla zło pojawia się m.in. jako negatywność („motor” rzeczywistości), w kontekście reinterpretacji grzechu pierworodnego, w nawiązaniu do charakterystyki Mefistofelesa, a także, jako wariant teodycei. Zło przejawia się jednocześnie pod postacią bytu osobowego – zwłaszcza w odniesieniu do wybitnych jednostek (na czym polega wina Sokratesa czy Napoleona?), a nawet w formie moralności. Hegel poddaje również szczegółowej krytyce dobro w rozumieniu Kanta oraz jego absolutyzm moralny (polemika ta pozwala lepiej uchwycić Heglowskie rozumienie zła i dobra). Moje wystąpienie jest rozwinięciem powyższych tematów w celu bliższego uchwycenia fenomenu zła w heglizmie. Pragnę również odnieść się do polemiki dokonanej przez polskich myślicieli chrześcijańskich, którzy uważali heglizm za filozofię ucieleśniającą zło. F. Kozłowski, czy I. Hołowiński, uważali, że upowszechnienie się heglizmu nie będzie służyć *dobru* ludu polskiego. Dlaczego Polacy uznali filozofię Hegla za filozofię niebezpieczną i złą?

Przemysław GUT
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

SPINOZY KRYTYKA DUALIZMU KARTEZJAŃSKIEGO CRITICS OF CARTESIAN DUALISM BY SPINOZA

W swoim wystąpieniu przedstawię zasadnicze racje, które skłoniły Spinozę do odrzucenia poglądu Kartezjusza, że umysł jest nie tylko różny od ciała, lecz jest zupełnie inną rzeczą niż ciało. Najpierw omówię argument Kartezjusza „z jasnej i wyraźnej różnicy między umysłem i ciałem” (*Medytacja VI*) a następnie jego krytykę podjętą przez Spinozę [*Etyka, cz. II, tw. 10*].

Upraszczając, argument Kartezjusza można ująć następująco: 1) cokolwiek potrafię poznać jasno i wyraźnie, może być tak urzeczywistnione przez Boga; 2) jeśli mogę poznać jasno i wyraźnie rzecz *A* bez rzeczy *B* i na odwrót, to Bóg może rzecz *A* i rzecz *B*

urzeczywistnić oddzielnie; 3) potrafię jasno i wyraźnie poznać ideę umysłu bez odwoływania się do idei ciała (czegoś rozciągniętego) oraz jasno i wyraźnie ideę ciała bez odwoływania się do idei umysłu (czegoś świadomego); 4) zatem umysł jest czymś różnym od ciała i może istnieć oddzielnie od niego.

Według Spinozy natomiast fakt, że potrafię zrozumieć jasno i wyraźnie ideę umysłu jako czegoś tylko myślącego bez odwoływania się do czegoś rozciągniętego (ciała) oraz ideę ciała jako czegoś tylko rozciągniętego bez odwoływania się do idei umysłu nie pociąga za sobą, że umysł i ciało stanowią dwie oddzielne rzeczy i że umysł istnieje niezależnie od ciała. Pojęciowa odrębność nie jest bowiem tym samym co odrębność bytowa, i co więcej, nie może być nawet wykorzystywana do uzasadniania odrębności bytowej. To oznacza – uważał Spinoza – że nie zachodzi wewnętrzna niespójność między twierdzeniem (1): umysł i ciało są pojęciowo niezależne, i twierdzeniem (2) umysł i ciało są ontycznie jedną i tą samą jednostką.

Dokładna charakterystyka powyższych twierdzeń pozwoli, jak sądzę, lepiej rozmięnić, po pierwsze, dlaczego Spinozjański sposób postrzegania relacji umysł-ciało jest próbą połączenia dwóch stanowisk: ontycznej jedności i dualizmu pojęciowego, i po drugie, dlaczego Spinoza negatywnie oceniał zarówno dualizm substancjalny Kartezjusza, jak też czysto materialne ujmowanie umysłu zaproponowane przez Hobbesa.

Agnieszka HENSOLDT
Uniwersytet Opolski

MAKSYMA PRAGMATYCZNA A DYCHOTOMIA TEORII I PRAKTYKI THE PRAGMATIC MAXIM AND THE THEORY-PRACTICE DICHOTOMY

Myśl pragmatyczna często postrzegana jest jako odwrót od dualistycznego stylu myślenia charakterystycznego dla filozofii nowożytnej. Przekonanie takie jest całkowicie uzasadnione. Ojcowie nurtu pragmatycznego, Ch.S. Peirce i W. James, odrzucają wiele nowożytnych dualistycznych podziałów: na umysł i ciało, na podmiot i przedmiot, na myślenie i przedmiot myślenia, na myślenie i działanie, na wiedzę i niewiedzę (a także w pewnym sensie na prawdę i fałsz). W myśli Peirce'a najbardziej wyrazistymi dowodami jego antydualistycznej postawy są: tzw. maksyma pragmatyczna (w jej różnych sformułowaniach) oraz jego synechistyczne deklaracje. Czy do listy odrzucanych przez myśl pragmatyczną dualizmów powinniśmy też dołączyć podział na teorię i praktykę (na rozum spekulatywny i rozum praktyczny)? Czy wraz z pragmatyzmem wracamy do Platońskiej wizji roli filozofii i

filozofa, w której to wizji filozofia ściśle wiąże się z życiem? Kwestia ta w odniesieniu do Peirce'owskiej doktryny pragmatycznej będzie głównym przedmiotem mojego wystąpienia.

Odpowiedź na powyższe pytania w przypadku (ewoluującej) koncepcji Peirce'a nie może być jednoznaczna. Pod uwagę musimy wziąć bowiem z jednej strony wspomniane powyżej maksymę pragmatyczną i synechizm filozofa, z drugiej strony natomiast jego wyraźne antyplatońskie deklaracje oraz z całą mocą podkreślane przekonanie o konieczności wyznaczenia wyraźnej granicy między nauką a kwestiami życiowymi. Interpretatorzy nie są zgodni co do tego, jak pogodzić te (z pozoru?) różne deklaracje Peirce'a. Ch. Hookway dopatruje się w doktrynie Peirce'a wewnętrznych napięć. Z kolei T.L. Short proponuje, aby maksymę pragmatyczną oraz synechizm Peirce'a z jednej strony oraz postulaty rozdziału teorii i praktyki z drugiej strony, potraktować jako wypowiedzi o zupełnie odmiennym charakterze.

Stanisław JANEK
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

**PREPOZYTYWIZM KONCEPCJI NAUKI I FILOZOFII
JEAN LE ROND D'ALEMBERTA?
GŁOSA DO INTERPRETACJI W. TATARKIEWICZA**

**JEAN LE ROND D'ALEMBERT'S PREPOSITIVISM IN THE CONCEPTION
OF SCIENCE AND PHILOSOPHY?
A GLOSS TO W. TATARKIEWICZ'S INTERPRETATION**

Wg dominującego przekonania w polskiej literaturze przedmiotu, utrwalonego przez podręcznik W. Tatarkiewicza, dokonanie d'Alemberta jest naukowo-filozoficzną koncepcją określaną w kategoriach „pozytywizmu”. Choć w podręczniku Tatarkiewicza jest szereg wypowiedzi, które osłabiają nieco wymowę tej kategorializacji, to jednak wydaje się, że zastrzeżenia te są co najmniej zbyt słabe. Twórczość d'Alemberta wydaje się być bowiem przykładem swoistego rozdarcia między kategorycznymi deklaracjami z zakresu teorii nauki i metafizologii, co też ich nierównie łagodniejszą realizacją. Choć istotnie d'Alembert krytykuje „zamiłowanie do systemów” i metafizykę, która poruszała kwestie „nierozwiązywalne lub nieistotne”, to przecież głosząc kult empirycznie poznawalnych faktów, postuluje jednocześnie wprost zbudowanie metafizyki, która ma pozostawać w „słusznych granicach”. W jego pismach można znaleźć nawet tezy, które dzieli z metafizyką chrześcijańską, jak np. argumentację za istnieniem Boga. Wydaje się także, że obecne w jego

epistemologii przekonanie o istotnej roli instynktu, nie jest tylko przejawem „warunków biologicznych” naszego poznania (Tatarkiewicz), ale jest przejawem dzielenia za epistemologią Pascala roli „véritable esprit philosophique”, co też wpływu narastających tendencji określanych w kategoriach filozofii zdrowego rozsądku, równoważącej epistemologię typu nowożytnego z tezami klasycznej filozofii, tyleż metafizyki, co i etyki. W sumie więc dokonanie d’Alemberta można traktować przede wszystkim jako przejaw filozofowania określanego współcześnie jako „filozofowanie w kontekście nauki”, choć dyskusyjną pozostaje kwestia czy była to filozofia autonomiczna.

Piotr W. JUCHACZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

CZY SOKRATES BYŁ DELIBERATYWNYM DEMOKRATĄ? O SPOŁECZNYCH WARUNKACH OBYWATELSKIEGO DIALOGU

WAS SOCRATES DELIBERATIVE DEMOCRAT? ON SOCIAL CONDITIONS OF CITIZEN’S DIALOGUE

Autor dokonuje porównania współczesnych ujęć deliberacji w teoriach demokracji deliberatywnej z dialogiem sokratejskim, wskazując na zasadniczą różnicę polegającą na odmiennych celach stawianych dialogowi: o ile Sokrates jest przekonany, iż na drodze rozumnego *dia-logosu* obywatele są w stanie osiągnąć pełną zgodę, konsensus, co do znaczenia jakiegś z cnót moralnych, o tyle podstawowym założeniem teorii demokracji deliberatywnej jest akceptacja nieusuwalnej obecności faktu rozumnego pluralizmu, czyli nieusuwalnej odmienności rozumnych światopoglądów, wyznawanych przez rozumnych obywateli w pluralistycznym dobrze urządzonej ustroju demokratycznym, wynikającej z istnienia nieprzezwycięzalnych źródeł rozumnej niezgody.

Na podstawie analizy wczesnych dialogów Platona autor dokonuje wyróżnienia i prezentacji następujących ośmiu *społecznych warunków dialogu sokratejskiego*, które stanowią immanentne cechy tegoż dialogu nadają mu charakterystyczny egalitarno-demokratyczny charakter: 1) inkluzja społeczna rozmówców (każdy człowiek może brać udział w dialogu: Ateńczyk czy cudzoziemiec, wolny obywatel czy niewolnik, mężczyzna lub kobieta, biedny czy bogaty, itp.); 2) równouprawnienie uczestników dialogu (w dialogu uczestnicy są równi sobie tzn., że podczas dialogu następuje swoiste zawieszenie statusu, pozycji społecznej i ekonomicznej, itp.; liczy się tylko siła rozumnej argumentacji; wszyscy

są *isoi*, chociaż przecież nie przekłada się to na ich status społeczny, czy polityczny); 3) dobrowolność udziału w dialogu; 4) jawność dialogu; 5) pragnienie dyskusowania tego samego zagadnienia; 6) czas wolny; 7) odpowiedzialność rozmówcy za wypowiedziane słowa; 8) filozoficzny, a nie retoryczny cel dialogu (poprzez wspólną dyskusję (*dialegesthai*), w której punkt wyjścia stanowi zazwyczaj rozpowszechnione mniemanie na temat którejś z cnót obywatelskich (*aretai*), jej uczestnicy poprzez wzajemne podawanie uzasadnień możliwych do zaakceptowania przez innych obywateli dążą do osiągnięcia *konsensusu*). Zostają one skonfrontowane z cechami przypisywanymi deliberacji we współczesnych teoriach demokracji deliberatywnej.

Tomasz KUBALICA
Uniwersytet Śląski
Katowice

PEWNOŚĆ I SCEPTYCYZM W NEOKANTYZMIE JOHANNESA VOLKELTA CERTAINTY AND SKEPTICISM IN JOHANNES VOLKELT'S NEO-KANTIANISM

Przedmiotem referatu jest filozofia, pochodzącego z Lipnika (obecnie dzielnicy Bielska-Białej), reprezentanta neokantyzmu metafizycznego Johannes Volkelta (1848–1930). Podjęty przez niego w rozprawie *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt* z 1879 roku problem sceptycyzmu ściśle wiąże się z pozytywistyczną zasadą, która ogranicza wszelką wiedzę wyłącznie do naszej sfery indywidualnych przedstawień. Ta zasada w *Krytyce czystego rozumu* Kanta oznacza niepoznawalność rzeczy samej w sobie. Tak rozumiany problem pozytywistycznego sceptycyzmu wyznacza filozoficzny program Volkelta, odnajdującego w teorii poznania podstawy możliwości metafizyki. Stąd jego filozoficzną drogę determinuje poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy obok zasady pozytywizmu istnieje również zasada poznania transsubiektywnego? Czy istnieje możliwość wyjścia poza sferę świadomości? W kontekście Kantowskiego hiatus między przedstawieniem a rzeczą samą w sobie zatarciu ulega rozróżnienie dwóch aspektów – teoriopoznawczego i metafizycznego. Konsekwencją jest „wyłączny subiektywizm” i idealizm, których źródłem jest sceptycyzm. Stąd w swym następnym ważnym dziele *Erfahrung und Denken* z 1886 roku Volkelt podejmuje poszukiwanie podstaw pewności na gruncie bezzałożeniowej teorii poznania i odnajduje ją w „transsubiektywnym minimum”, które musi zostać uznane we wszelkim poznaniu. Uznanie transsubiektywnego minimum

wyznacza możliwość metafizyki. Celem referatu jest nie tylko krytyczna prezentacja stanowiska Volkelta, lecz przede wszystkim jego usytuowanie w historyczno-filozoficznym kontekście problemu metafizyki przez odniesienie do zbliżonych poglądów Eduarda von Hartmanna, Wilhelma Wundta czy Nicolai Hartmanna.

Miłowit KUNIŃSKI
Uniwersytet Jagielloński

FUNKCJA I STATUS ONTYCZNY CUDZEGO CIAŁA W POZNANIU INNEGO UMYSŁU W UJĘCIU GEORGE'A BERKELEYA

ONTOLOGICAL STATUS AND FUNCTION OF HUMAN BODY IN THE PERCEPTION OF OTHER MINDS IN GEORGE BERKELEY'S PHILOSOPHY

Według Berkeleya poznanie innego umysłu ma charakter pośredni i oparte jest na analogii z własnym umysłem, znanym z perspektywy pierwszoosobowej. Wiedzę o stanach mentalnych innych ludzi uzyskujemy dzięki spostrzeganiu zmysłowemu ich ciała i współdanym wraz z nim stanom mentalnym. Czy poznanie innych umysłów (duchów) jest zatem integralnie związane z postrzeganiem cudzego ciała? Czy Bóg, który według Berkeleya wzbudza w nas spostrzeżenia zmysłowe, nadaje im szczególny charakter, by możliwe było odróżnienie spostrzegania ciał „fizycznych” od ciał istot czujących i myślących?

Jeśli odpowiedź na te pytania jest pozytywna, wówczas należałoby przyjąć, że na gruncie filozofii Berkeleya poznanie innych umysłów, zapośredniczone przez szczególny charakter percepcji ciała ludzkiego, nadaje im mocniejszy status ontyczny w porównaniu z percepcją innych obiektów zmysłowych. To zaś oznacza, że poznanie innych umysłów (duchów), choć zapośredniczone, ma inne znaczenie niż percepcja innych obiektów zmysłowych i regularności rozpoznawanych w spostrzeżeniach zmysłowych. Polega ono na uświadamianiu sobie podobieństwa umysłów tworzących wspólnotę duchową. Na tej drodze Berkeley może powiązać percepcję umysłów z wiedzą o życiu przyszłym, jakiej dostarcza objawienie religijne.

Norbert LEŚNIEWSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

**VI KSIĘGA ETYKI NIKOMACHEJSKIEJ W INTERPRETACJI M. HEIDEGGERA
BOOK VI OF THE NICOMACHEAN ETHICS IN M. HEIDEGGER'S INTERPRETATION**

W świetle obecnie dostępnych wykładów Heideggera z przełomu wczesnego okresu fryburskiego i marburskiego (zwłaszcza tomów 18, 19, 22, 61 i 62 *Gesamtausgabe*) teza przypisująca fenomenologiczny charakter praktycznym pismom Arystotelesa zyskuje dodatkowe uzasadnienie. Opublikowany w 2005 r. 62 tom *Gesamtausgabe* Heideggera (*Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* z 1922 r.), wraz z niepublikowanym wykładem z 1924 r. pt.: *Dasein und Wahrsein nach Aristoteles*, ujawnia stanowisko interpretacyjne Heideggera, zgodnie z którym pięć omawianych przez Arystotelesa dyspozycji prowadzących do poznania prawdy ujmuje on w kontekście *Retoryki*. Wspólnota życia codziennego [*Lebenswelt*] wyrażana jest poprzez trzy podstawowe rodzaje mowy retorycznej, które w interpretacji Heideggera odpowiadają fundamentalnym sposobom *bycia-w-świecie*.

Celem proponowanego wystąpienia jest wyjaśnienie znaczenia, jakie Heidegger nadał piątej dyspozycji [*nous*], tj. temporalnie zmodyfikowanej, ograniczonej i skończonej naoczności oraz wskazanie jego konsekwencji dla zrozumienia i fenomenologicznej interpretacji terminu obecność [*ousia*]. Omawiane zagadnienie zastosowane zostanie ostatecznie jako argument na rzecz ciągłości filozofii Heideggera we wczesnym (1919-1927) okresie jego myśli.

Włodzimierz LORENC
Uniwersytet Warszawski

**FILOZOFIA HERMENEUTYCZNA: PERSPEKTYWY JEJ ROZWOJU
HERMENEUTICAL PHILOSOPHY: PROSPECTS FOR ITS DEVELOPMENT**

Zamierzeniem referatu jest wskazanie na dwa możliwe kierunki rozwoju filozofii hermeneutycznej. Będzie ono poprzedzone przypomnieniem tego, czym jest filozofia hermeneutyczna i na czym polega jej specyfika.

Specyfiką tą jest potraktowanie doświadczenia hermeneutycznego jako pierwotnego wobec poznania teoretycznego. Rezygnując z idei filozofowania z pozycji neutralnej,

odwołuje się ona do zaangażowania w imię tych, którzy reprezentują tradycję, z jakiej filozofia ta wyrasta.

Wątpliwości łączące się z powyższą koncepcją filozofowania dotyczą zbyt prostego odwracania dotychczasowych poglądów, nadmiernej filologizacji filozofowania, czy zbytniego przywiązania do tradycji kulturowej. Filozofia ta nie jest w stanie wyjaśnić fenomenu rozumienia, gdyż traktuje go jako fenomen źródłowy. Pewnym jej kłopotem jest też odniesienie do wiedzy naukowej.

W referacie wskazuję na dwa możliwe kierunki rozwinięcia filozofii hermeneutycznej, przewyższające przynajmniej niektóre spośród jej dotychczasowych ograniczeń. Po pierwsze, możliwe jest treściowe poszerzenie tej filozofii, realizujące łagodny model myślenia całościowego, jak jest to sugerowane w późnych poglądach Ricoeura i u Vattimo. Niestety, kierunek ten wiąże się też z utratą wyrazistości filozofii hermeneutycznej względem innych nurtów filozofii.

Drugą możliwością jest radykalizacja idei filozofii hermeneutycznej, jak dzieje się to u późnego Heideggera i u Caputo, a więc zawężenie kręgu interpretacyjnego i rezygnacja z prób rozszerzania rozumienia. Wadą tej możliwości jest brak troski o nas jako dziedziców określonej kultury. Jak się wydaje, filozofia taka skazuje się na zajęcie marginalnej pozycji we współczesnym życiu filozoficznym.

Stefania LUBAŃSKA
Uniwersytet Pedagogiczny
Kraków

REALIZM PASCALA. REFLEKSJE W 350. ROCZNICĘ ŚMIERCI FILOZOFA PASCAL'S REALISM. REFLECTIONS ON 350TH ANNIVERSARY OF HIS DEATH

Referat ten ma na celu wykazanie, iż filozofia Pascala jest realistyczna zarówno w sensie metafizycznym, jak i poznawczym. Dowodem tego jest nie tylko mieszcząca się w tradycji realistycznej koncepcja człowieka jako jedności duszy i ciała, ale i uznanie przez francuskiego myśliciela za oczywiste realnego istnienia świata, człowieka i jego stanów psychicznych, jak również rzeczywistości transcendentnej.

W jego ujęciu realizm poznawczy polega na zgodności ludzkiego poznania ze zróżnicowaną i skomplikowaną rzeczywistością. Filozof docenia rolę, jaką odgrywają w jej poznawaniu rozum, zmysły, wyobraźnia oraz wola, ukazując jednocześnie ich ograniczenia powodujące wypaczenia obrazu rzeczywistości.

Człowiek, który decyduje się zamknąć swoje poznanie w granicach doczesności, ujmuje świat w sposób uproszczony, nierealistyczny przez to, że według Pascala brak mu umiejętności jasnego widzenia spraw takimi, jakimi są w całej swej złożoności. Według niego zaczynać należy zawsze od trzeźwej oceny swoich władz poznawczych, nie wolno jednak kończyć refleksji na sceptycyzmie. Po osiągnięciu naturalnych granic umysłu dalsze poznanie rzeczywistości staje się możliwe dzięki władzy poznawczej, którą filozof nazywa sercem. Takie przejście jest konieczne, bo dyktuje je sama natura rzeczywistości.

Piotr ŁACIAK
Uniwersytet Śląski
Katowice

DROGA PRZEZ PSYCHOLOGIĘ DO REDUKCJI FENOMENOLOGICZNEJ A PROBLEM ANONIMOWOŚCI TRANSCENDENTALNEJ SUBIEKTYWNOŚCI

THE WAY THROUGH PSYCHOLOGY TO PHENOMENOLOGICAL REDUCTION AND THE ISSUE OF ANONYMITY OF THE TRANSCENDENTAL SUBJECTIVITY

Według Husserla, żyjący w świecie człowiek „nosi w sobie” Ja transcendentalne, ale o tym nie wie, ponieważ w naturalnym nastawieniu transcendentalny charakter subiektywności pozostaje nieodkryty, nieuświadomiony, w języku Husserla: anonimowy. Problem anonimowości sprowadza się w istocie do problemu identyczności Ja empirycznego i Ja transcendentalnego: jako żyjące w naturalnym nastawieniu Ja jestem zarazem Ja transcendentalnym w modus naiwnego samozakrycia czy samozapomnienia, to znaczy w modus anonimowości. W postawie naturalnej ulega zakryciu konstytuujący charakter mojej subiektywności, a moja subiektywność, konstytuując byt świata, nie należy do świata i zyskuje sens transcendentalny. Anonimowość życia transcendentalnego można znieść przeprowadzając redukcję fenomenologiczną, która polega na doprowadzeniu tego, co transcendentalne, do świadomości tematycznej. Redukcja fenomenologiczna umożliwia refleksyjne odsłonięcie transcendentalnego charakteru naszej subiektywności, a sam Husserl widział różne drogi do redukcji, na których próbował ugruntować możliwość jej przeprowadzenia. W tekstach Husserla są rozpoznawalne trzy drogi do redukcji: droga kartezjańska, droga przez ontologię i droga przez psychologię, przy czym to właśnie na drodze przez psychologię można najlepiej zrozumieć sens identyczności Ja empirycznego i Ja transcendentalnego, identyczności, która jest kluczem do rozwiązania zagadki anonimowości i pod tym względem droga ta ma pierwszeństwo przed innymi drogami. Na tej drodze Husserl

posługując się metodą intuicyjno-wykazującą, rozpoznaje pełną konkretność transcendentalnego życia świadomości. W ramach drogi przez psychologię zostaje wyeksponowany istotny moment redukcji fenomenologicznej jako zabiegu umożliwiającego zmianę nastawienia naturalnego na nastawienie transcendentalne: poprzez samą tylko zmianę nastawienia konkretne ludzkie Ja odsłania w sobie transcendentalne *ego*, nie tracąc nic ze swej konkretności, a w konsekwencji przy zmianie nastawienia pozostaje niezmienną zawartość treściową świadomości. Transcendentalne oczyszczenie świadomości nie jest zatem jej zubożeniem.

Barbara A. MARKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

JAK ODNOWIĆ FILOZOFIĘ, CZYLI O REAKTYWACJI PEWNEGO DOŚWIADCZENIA

HOW TO RENEW PHILOSOPHY – ABOUT REACTIVATION OF AN EXPERIENCE

Kłopoty z historią filozofii są udziałem większości tych, którzy filozofię chcą studiować oraz tych którzy jej nauczają. W dyskusjach na temat problemowego, czy historycznego wykładu filozofii okazuje się na ogół, że i tak ten problemowy układ się nam w ciąg historyczny. Odsyłając studentów do podręczników z zakresu historii filozofii wydaje nam się, że w ten sposób zyskają wiedzę uporządkowaną i w miarę obiektywną, której opanowanie daje się także dość prosto sprawdzić. W pewien sposób można zatem uznać, iż historia filozofii wbudowana jest w samą filozofię. Zwolennicy takiego stanowiska wskażą zapewne na najstarsze przekazy dotyczące filozofii, jak np. odpowiednie fragmenty *Metafizyki* Arystotelesa, czy Diogenesa Laertiosa *Poglądy słynnych filozofów*. Warto jednak, jak sądzę, raz jeszcze zastanowić się czy ten bagaż, jaki stanowi historia filozofii jest rzeczywiście jej dorobkiem. Jest co najmniej kilka argumentów, które taki namysł uzasadniają. Po pierwsze, ta forma historii filozofii, która stała się dzisiaj obowiązująca, jest historycznie ukształtowanym sposobem rozumienia filozofii. Po drugie, i może najważniejsze, wynika z określonej koncepcji samej historii a przede wszystkim czasu. Jeśli postmodernizm zakwestionował zasadność istnienia metanarracji, do których należałoby zaliczyć również historię filozofii, to głównie dlatego, iż zerwał z tym doświadczeniem czasu, które było ich podstawą, czyli z czasem liniowym, ciągłym i jednorodnym. Podobne zerwanie miało miejsce u progu tej filozoficznej formacji, którą w historii filozofii określa się jako

filozofię nowożytną. Będę chciała przypomnieć to doświadczenie, które temu towarzyszyło i które w efekcie przyniosło nowe bodźce i nowe filozoficzne myślenie.

Justyna MIKLASZEWSKA
Uniwersytet Jagielloński

RADYKALNE OŚWIECENIE A MYŚL WSPÓŁCZESNA RADICAL ENLIGHTENMENT AND CONTEMPORARY THOUGHT

Epoka Oświecenia powszechnie jest uważana za początek procesów zmian kulturowych, które ukształtowały współczesną świadomość. Powstaje zatem pytanie o konstytutywne dla tej epoki idee i o jej granice czasowe: od kiedy rozpoczyna się ów kryzys świadomości europejskiej (P. Hazard), będący zarazem początkiem Oświecenia oraz drogi wiodącej do współczesności. Wystąpienie będzie polemiką z tezą (J. I. Israel) o wyróżnieniu w ramach filozoficznej epoki Oświecenia jego wczesnej, radykalnej fazy, oraz o dominującym wpływie koncepcji Spinozy (oraz spinozystów) na myśl oświeceniową w dojrzałej fazie – filozofii francuskiej XVIII wieku. Dyskusyjne wydaje się nie tylko przesunięcie początkowych granic epoki na rok 1650, ale także redukcjonistyczna interpretacja koncepcji Spinozy w duchu naturalizmu Hobbesa. Nadmiernie przy tym eksponowane są dwa elementy tej koncepcji, racjonalizm i sekularyzm (ateizm), podjęte we francuskim Oświeceniu i stanowiące podstawę współczesnej świadomości; wątki te następnie prowadzą zwolenników tej interpretacji do obrazu epoki współczesnej jako wieku świeckiego (Ch. Taylor). Ta nowa interpretacja Oświecenia burzy dotychczasowe podziały umieszczające filozoficzne koncepcje XVII wieku w kontekście kartezjańskiego racjonalizmu, zaś główne miejsce przypisuje hobbesowskiemu naturalizmowi. W ujęciu tym zanika związek koncepcji wczesnego Oświecenia z późną jego fazą, reprezentowaną przez Kanta, a także z ideą postępu, dotychczas uznawaną za wyróżnik tej epoki. W rezultacie, Oświecenie staje się epoką rozciągającą się w czasie przez ponad dwa stulecia, a przy tym całością różnorodną i nie posiadającą wyraźnego oblicza ideowego.

Anna MUSIOŁ

**ZNACZENIE WYMIARU HISTORYCZNEGO DLA KSZTAŁTOWANIA SIĘ SFERY
GEISTESWISSENSCHAFTEN.
UJĘCIE WILHELMA DILTHEYA I ERNSTA CASSIRERA**

**THE MEANING OF THE HISTORICAL DIMENSION FOR THE FORMATION THE
GEISTESWISSENSCHAFTEN'S SPHERE. WILHELM DILTHEY'S AND ERNST
CASSIRER'S SEIZURE**

Wyznawcy antynaturalizmu metodologicznego w filozofii, jako krytycy stosowania metod przyrodoznawczych w całokształcie wiedzy, wskazują na konieczność oddzielenia humanistyki od empirycznego instrumentarium badań. Ujawniony dualizm badawczego postępowania ujawnia różnice pomiędzy aksjomatyczno-dedukcyjnym wyjaśnianiem tez nauk formalnych a rozumiejącą systematyką interpretacji humanistycznej oraz idealizującymi analizami historyczno-porównawczymi w obszarze nauk o duchu.

Niemalym wkładem w historyczne analizy sfery *Geisteswissenschaften* odznacza się uczeń marburskiej szkoły neokantyzmu i zwolennik Kantowskiego aprioryzmu, Ernst Cassirer oraz autor przełomu antypozytywistycznego i historycznej filozofii życia, Wilhelm Dilthey. Obaj filozofowie wchodzi w polemikę z naturalistycznymi koncepcjami człowieka i kultury; dyskutują z pozytywistyczną wizją rzeczywistości determinowanej wyłącznie czynnikami fizyczno-biologicznymi. W swych rozważaniach akcentują fakt nieredukowalności świata historycznego do wymiaru odpowiadającego naturze. Podkreślają kwalitatywną wyjątkowość człowieka jako istoty świadomej i kulturotwórczej. O ile jednak Cassirer czyni człowieka żywym, odczuwającym emocjonalno-wolitywnie podmiotem systemu symbolicznego, o tyle Dilthey określa go mianem nie posiadającego natury, tkwiącego w rwącym potoku bezpośrednio odczuwanego życia, uczestnika procesu dziejowego. Tak rozumiany człowiek historyczny, jako nadający sens otoczeniu, staje się właściwym podmiotem rozważań w sferze *Geistleben*. Obaj myśliciele suponują, iż historia wznosi człowieka ponad jednowymiarowość skończoności w wymiar nieskończony, co potwierdza ekspresja przyjmowanych postaw i wielość wyznawanych systemów wartości rozumianych w skutek dokonujących się w historii obiektywizacji.

Przyjmując jako punkt wyjścia pytanie o historię w wystąpieniu ukazać zależności, skupionych na cyrkulacji przeżycia, niemetafizycznych koncepcji kultury stwarzanej i odbieranej przez samopoznawczo kreującego znaczenia.

Andrzej J. NORAS
Uniwersytet Śląski
Katowice

**NICOLAI HARTMANN A NEOKANTYZM
NICOLAI HARTMANN AND THE NEO-KANTIANISM**

Nicolai Hartmann (1882–1950) jest wychowankiem szkoły marburskiej, ale z doktryną szkoły zerwał. Przedmiotem analizy jest stopień odstępstwa od doktryny marburczyków, a celem pokazanie nie tylko związków Hartmanna z filozofią szkoły marburskiej, ale także jego związków z neokantyzmem w ogóle – istotną rolę odgrywa tu także podjęcie wątku historii filozofii w duchu wywodzącego się ze szkoły badeńskiej Wilhelma Windelbanda.

Romulad PIEKARSKI
Uniwersytet Gdański

**WIARA I ROZUM. SPÓR O STATUS TEOLOGII POLITYCZNEJ
U L. STRAUSSA I E. VOEGELINA**

**FAITH AND INTELECT. A DISPUTE ABOUT THE STATUS OF POLITICAL
THEOLOGY BY L. STRAUSS AND E. VOEGELIN**

W latach 50. XX wieku Leo Strauss i Eric Voegelin prowadzili ważny spór dotyczący statusu mitu oraz relacji filozofii do teologii. Ponieważ obaj pozostawali twórczy w obrębie szeroko pojmowanej filozofii polityki, to tym samym ów spór przybrał formę dyskusji na temat statusu teologii politycznej. Dyskusja ta wydaje się tym ciekawsza, że odwołuje się do kontrowersyjnej pozycji teologii politycznej w pismach Thomasa Hobbesa i jego kontynuatorów. W swoim wystąpieniu chciałbym streścić zarówno argumenty w jawnej i bezpośrednio wiedzianej polemice (m. in. w korespondencji w latach 1934-64) obu autorów, jak i zrekonstruować przynajmniej najważniejsze przesłanki ich stanowisk w tym sporze. Pragnę się również pokusić o ustosunkowanie się rzeczowe do przedmiotu powyższego sporu, a więc do relacji filozofii do teologii oraz relacji między teologią polityczną a filozofią polityczną, w nawiązaniu do nowszych badań, m. in. Merio Scattola i Jacoba Taubesa.

Maksymilian ROSZYK
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

**ŹRÓDŁA IDEI MILCZENIA WE WCZESNEJ FILOZOFII
LUDWIGA WITTGENSTEINA**

**THE SOURCES OF THE IDEA OF SILENCE IN PHILOSOPHY
OF EARLY WITTGENSTEIN**

Idea, że istnieją kwestie, o których nie można mówić, lecz należy milczeć, stanowi jedną z kluczowych i najbardziej znanych idei wczesnej filozofii Wittgensteina. Jak jednak pokazuje przegląd stanu dotychczasowych badań, zawartość tej idei nie jest do końca jasna. Z jednej strony, nie jest jasne, co miałyby w istocie głosić nakaz milczenia w odniesieniu do dyskursu etycznego, estetycznego i kwestii sensu życia: czy to, że w tych sprawach należy zachować *całkowite* milczenie, czy też tylko to, że to *filozofia* winna zachować milczenie na te tematy. Z drugiej strony, jak widać z niedawnych dyskusji wywołanych przez „odważną” czy też „zdecydowaną” interpretację *Traktatu* (C. Diamond, J. Conant i in.), nie jest jasne, czy zdaniem wczesnego Wittgensteina w ogóle istnieje coś, o czym należy milczeć – jak sugeruje ta nowa interpretacja, przekonanie, że są takie rzeczy, jest jednym z metafizycznych złudzeń, które Wittgenstein w *Traktacie* rozwiewa.

Rozwiązanie powyższych problemów wymaga uprzedniej analizy kontekstów, które mogły zainspirować Wittgensteina do wprowadzenia idei milczenia do swojej filozofii. Jak wskazują ustalenia biografów, jest trzech autorów, którzy mogli bezpośrednio wpłynąć na Wittgensteina: S. Kierkegaard, F. Mauthner i L. Tołstoj. U Kierkegaarda idea milczenia pojawia się w związku z naturą wiary jako bezpośredniej relacji jednostki do Absolutu: relacja ta, wykraczając ponad to, co etyczne wymusza na wierzącej jednostce milczenie co do uzasadnienia własnych czynów. U Mauthnera milczenie pojawia się jako efekt konsekwentnie przeprowadzonej krytyki języka: krytyka ta z jednej strony pokazuje zasadniczą nieprzydatność języka w komunikacji, z drugiej zaś sama prowadzona jest w języku – w związku z czym doprowadzona do końca prowadzi do milczenia. Wreszcie w twórczości Tołstoja pojawia się z jednej strony idea, że rozumowe dociekanie – a zatem użycie języka – nie prowadzi do rozwiązania problemu sensu życia, z drugiej zaś praktyka pisarska Tołstoja w znacznej mierze dąży do przekazywania etycznych prawd w sposób niebezpośredni – poprzez aluzję, przypowieść itp. środki. Analiza tych filozoficznych źródeł idei milczenia wskazuje, że nakaz milczenia dotyczyłby wyłącznie filozoficznego dyskursu na tematy etyki i sensu

życia, oraz że w przypadku tych dyskursów faktycznie istnieją rzeczy, o których należy milczeć, aczkolwiek zasadniczo należą one do sfery wewnętrznego doświadczenia jednostki, a nie do natury świata.

Jolanta SAWICKA

Uniwersytet Warszawski

TRANSGRESJA BUNTU. ALBERT CAMUS I FILOZOFICZNA NIEPOKORNOŚĆ

Bunt potocznie kojarzony jest z nieuchronnym momentem w procesie dojrzewania. Traktowany jest jako niedojrzałe kontestowanie niezmiennych praw świata, z młodzieńczym zachłyśnięciem się możliwością decydowania i wybierania, z nierozsądnym negowaniem, z odrzucaniem autorytetów i zastępowaniem ich własnymi domniemanymi racjami i przekonaniem.

W filozofii jednak bunt nie ma tak pejoratywnych konotacji. Często w filozoficznych analizach widzimy, że człowiek buntujący się przekracza procesy zniewalające umysł i tym samym daje najmocniejsze świadectwo prawdy o sobie i teraźniejszości, opuszczając na przeszłość i przyszłość tymczasową zasłonę milczenia. Bunt filozoficzny nie jest aktem egoistycznym, jak podkreśla Camus, lecz wyrazem wspólnotowości, moralnej odpowiedzialności i często cywilnej odwagi.

Wydawać się także może, że bunt jest neantyzacją rzeczywistości (Sartre), symbolem nihilizmu i życiowego dyletanctwa. Jednak okazuje się przy głębszej analizie, że to tylko pozory. Bunt ma swoje granice, które uniemożliwiają wypowiedzenie absolutnego <<nie>>. Granice ustala sama egzystencja i wola tworzenia. Pozytywność buntu zawarta jest w tym, iż człowiek wypowiadający czemuś lub komuś posłuszeństwo jest świadomy swoich praw i granic, a w dodatku bunt wyrasta ze współczucia i solidarności z innymi (Arendt, Thoreau).

Czy bunt jest tym, co nadaje życiu sens? Czy różnego rodzaju skoki filozoficzne – wiarę, absurd, nicość, to nic innego, jak wola buntu? Czy bunt jest wartością? I czy jest potrzebny, tak w życiu powszednim, jak i w filozofii? Czy bunt jest esencją ludzkiej natury, a może wyłącznie symbolem myślącego człowieka?

Przemysław SPRYSZAK
Uniwersytet Jagielloński

**GARETH EVANS O PROBLEMIE MOLYNEUX
GARETH EVANS ABOUT A PROBLEM OF MOLYNEUX**

Przedmiotem referatu będzie prezentacja oraz ocena analizy problemu Molyneux, dokonanej przez wybitnego współczesnego filozofa brytyjskiego Garetha Evansa (1946-1980), w klasycznej już rozprawie *Molyneux's Question* (1978). Evans, uściślając i uwspółcześniając pytanie postawione przez Williama Molyneux, i wychodząc z własnych założeń dotyczących struktury spostrzegającego i myślącego podmiotu, rozważa alternatywne rozwiązania (zwłaszcza dwa główne, przyrównane przezeń do stanowisk Berkeleya oraz Leibniza), aby na pytanie Molyneux udzielić w ostateczności odpowiedzi twierdzącej. Pragnę po pierwsze wykazać, iż jest to odpowiedź przedwczesna z uwagi na problematyczność założeń samego Evansa, a pod drugie, zasugerować bardziej przekonujące przesłanki, które skłaniają (jednak) do odpowiedzi przeczącej.

Evans G.: "Molyneux's Question" [w:] Evans G.: *Collected Papers*, Oxford University Press, Oxford 1985, s. 369-399.

Piotr K. SZALEK
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

**RACJONALIZM, EMPIRYZM I KATEGORIE INTERPRETACYJNE
FILOZOFII NOWOŻYTNEJ**

**RATIONALISM, EMPIRICISM, AND THE EARLY MODERN PHILOSOPHY
INTERPRETATIVE CATEGORIES**

W wystąpieniu podejmę zagadnienie interpretacji filozofii siedemnastowiecznej za pomocą opozycyjnych kategorii racjonalizmu i empiryzmu. Wskażę na kryterium tego podziału i jego genezę w kontekście formowania się tzw. filozoficznej (problemowej) historii filozofii w wieku dziewiętnastym. Następnie wskażę na ograniczenia tych kategorii interpretacyjnych i zaproponuję ich możliwe uzupełnienie za pomocą charakterystyki filozofii siedemnastowiecznej w kategoriach typów idealnych (w sensie weberowskim) uwzględniających trzy płaszczyzny ówczesnego dyskursu filozoficznego: ontologiczną, epistemologiczną i lingwistyczną.

Andrzej WAWRZYNOWICZ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

**KONFLIKT MIĘDZY EPISTEMOLOGICZNYM A ONTOLOGICZNYM
PARADYGMATEM REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ
W DOJRZAŁYM SYSTEMIE HEGLA**

**THE CONFLICT BETWEEN THE EPISTEMOLOGICAL AND ONTOLOGICAL
PARADIGM OF PHILOSOPHICAL REFLECTION
IN HEGEL'S MATURE SYSTEM**

Fenomenologia ducha – zawierająca pierwszy zarys systemu Hegla w jego dojrzałej postaci – stanowi zarazem ukoronowanie wysiłków klasycznej filozofii niemieckiej, zmierzających do podniesienia refleksji filozoficznej do poziomu nauki w sensie właściwym. Dzieło Hegla nawiązuje wyraźnie do sformułowanej przez Kanta, a kontynuowanej następnie przez Fichtego i Schellinga, idei gruntownej przebudowy metafizyki zachodniej w duchu epistemologii źródłowej, opartej na założeniach transcendentalizmu, wypracowując perspektywę filozoficznej „wiedzy absolutnej”, która w zamyśle swojego twórcy wchłaniać ma do pewnego stopnia całą tradycyjną problematykę ontologiczną. W ten sposób dochodzi tu do systematycznego ugruntowania postulowanego pierwotnie w *Krytyce czystego rozumu* prymatu refleksji epistemologicznej nad ontologią w poznaniu filozoficznym. Nieoczekiwanie jednak cały późniejszy rozwój koncepcji Heglowskiej począwszy od wydanej w latach 1812-1816 *Nauki logiki* nie tylko nie wzmacnia wypracowanych uprzednio metafizycznych założeń wyjściowych dojrzałego stanowiska Hegla, ale je stopniowo osłabia, proponując ostatecznie coś w rodzaju „nowej ontologii”. Nie jest to już ontologia tradycyjna, lecz rodzaj quasi-ontologii, której przedmiotem jest nie tyle – metafizycznie pojęty „byt”, co raczej – byt „czystego pojęcia” metafizycznego, co nie zmienia faktu, że, ustanowiony w *Fenomenologii ducha* jako wiodący, „epistemologiczny” paradygmat refleksji filozoficznej zastąpiony zostaje tym samym przez paradygmat „ontologiczny”, przyczyniając się do powstania istotnego pęknięcia wewnątrz doktryny i wymuszając finalnie wyraźną degradację pozycji samej „fenomenologii ducha” w ogólnej strukturze systemu. Celem referatu jest wyjaśnienie genealogii i zasadniczych konsekwencji tytułowego konfliktu paradygmatów.

Urszula ZBRZEŹNIAK
Uniwersytet Warszawski

FILOZOFIA WSPÓŁCZESNA A PROBLEM EMANCYPACJI CONTEMPORARY PHILOSOPHY AND THE PROBLEM OF EMANCIPATION

Zastanawiającą cechą współczesnej filozofii – szczególnie tej, którą określa się mianem „kontynentalnej” – jest zwrot ku problematyce politycznej i społecznej. Wydaje się, iż owo rosnące zainteresowanie sferą polityki stanowi *differentia specifica* obecnej refleksji. Pojęcia, które do tej pory organizowały przestrzeń debaty filozoficznej (podmiot, rozum, pismo) utraciły swoje uprzywilejowane miejsce. Uwagę najbardziej znaczących przedstawicieli „filozofii kontynentalnej” zajmują pytania o stan społeczeństw współczesnych, o kierunek zmian zachodzących w polityce, konsekwencje przemian ekonomicznych oraz społecznych.

W swoim wystąpieniu chciałabym przedstawić najbardziej znaczące, ale równocześnie najczęściej dyskutowane koncepcje określające charakter współczesnego świata. Moim celem jest nie tylko zreferowanie kilku stanowisk (Laclau i Mouffe, Negri, Ranciere, Rosanvallon), lecz postaram się również pokazać, iż łączy je wspólny horyzont rozumienia polityczności, demokracji, a także – co najważniejsze – projekt emancypacji. W swoim referacie zastanowię się nad przyczynami tego podobieństwa. Jednak zasadniczym celem, jaki chciałabym osiągnąć jest próba określenia, jak rozumie się obecnie emancypację, czy jest to projekt gwałtownych zmian, czy raczej powolnej transformacji obecnego porządku. Poza tym pragnę zastanowić się, jaki projekt etyczny skrywa się za projektami emancypacyjnymi (od czego mamy się wyzwalać i w imię czego). Ostatnią kwestią, którą chciałabym omówić w swoim wystąpieniu, jest status wspomnianych projektów. Ów status – biorąc pod uwagę filozoficzne podstawy, na których opierają się wspomniane projekty – jest problematyczny, zatem warto się zapytać, czy projekt emancypacyjny można pogodzić z filozoficznymi założeniami stanowiącymi swoisty „paradygmat” współczesnej myśli kontynentalnej.