

## Habilitacje w dziedzinie filozofii, 1998 - WYKAZ

Jan R. Błachnio (U w Katowicach), Adam Chmielewski (Uniwersytet Wrocławski), Bogdan Dembiński (U w Katowicach), Jan Grad (UAM w Poznaniu), Lesław Hostyński (UMCS w Lublinie), Jan Hudzik (UAM w Poznaniu), Piotr Kawiecki (UAM w Poznaniu), Jerzy Kojkoł (UMCS w Lublinie), Grażyna E. Kwiatkowska (UMCS w Lublinie), Barbara E. Lipiec (UJ w Krakowie), Edward Niesyty (UAM w Poznaniu), Stanisław Pakuła (PAT w Krakowie), Alicja Przyłuska-Fiszler (Uniwersytet Warszawski), Ryszard Rózanowski (Uniwersytet Wrocławski), Konrad Waloszczyk (IFiS PAN w Warszawie), Marek Wichrowski (Uniwersytet Warszawski), Jacek Widomski (UJ w Krakowie), Eugeniusz Wojciechowski (UJ w Krakowie), Stanisław Wszolek (PAT w Krakowie), Anna M. Uk (UMCS w Lublinie)

### AUTOREFERATY

ADAM CHMIELEWSKI:

NIWSPÓŁMIERNO , NIEPRZEKŁADALNO , KONFLIKT  
RELATYWIZM WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII ANALITYCZNEJ  
(Uniwersytet Wrocławski)

Zamierzeniem autora jest ukazanie historycznych ról relatywizmu, ocena zasadności jego twierdzeń, oraz krytyczne rozwinięcie różnych strategii filozoficznych, których celem jest obalenie relatywizmu. Jego zadaniem jest wykazanie, że zarówno starożytne jak i nowoczesne próby obalenia relatywizmu nie są w stanie skutecznie stawić czoła tej trudnej i inspirującej koncepcji filozoficznej. Autor podejmuje próbę zdefiniowania koncepcji relatywizmu oraz rozwija dwie główne strategie antyrelatywistyczne mające na celu wykazanie jej nieprawomocności, a także szereg powiązanych z każdą z tych strategii problemów, które prowadzą do wniosku, iż relatywizm nie może za ich pomoc być definitywnie obalony.

**Definicja relatywizmu.** Autor odróżnia relatywizm od fundacjonalizmu, który uznaje istnienie obiektywnych stanów rzeczy oraz możliwość ich obiektywnego i prawdziwego poznania; od sceptycyzmu, który głosi, że istnieją określone obiektywne stany rzeczy, których poznanie jednak jest niemożliwe; i od nihilizmu, który neguje zarówno możliwość uzasadnienia twierdzenia co do istnienia obiektywnych stanów rzeczy, jak i możliwość ich

obiektywnego poznania. Relatywizm, w odróżnieniu od wyżej wymienionych koncepcji filozoficznych głosi, że istnienie obiektywnych stanów rzeczy jest mo liwe, mo liwe jest również ich poznanie, jednak nie stwierdza zarazem, i sam postulat istnienia obiektywnej rzeczywistości jest twierdzeniem, któremu nie można nadać jednoznacznej i niekontrowersyjnej treści oraz że go nie można w sposób ostateczny, uniwersalnie obowiązuje i niepodważalny uzasadnić, a także że wszelka wiedza ludzka jest wynikiem różnorodnych, materialnych oraz kulturowych i społecznych oddziaływań, a jest od nich zależna i wobec nich relatywna.

**Zagadnienie niewspółmierności.** Skutkiem uzależnienia ludzkiego poznania od zró nicowanych determinant społeczno-kulturowych, historycznych, a zwłaszcza społecznych, jest wzajemna niewspółmierność różnych koncepcji o świecie. Próba przełożenia niektórych wypowiedzi lub koncepcji na inne, sformułowane w innym języku, napotyka często na barierę niemożliwość znalezienia w innych językach (lub w innych koncepcjach) odpowiedników o dokładnie takich samych znaczeniach, wskutek czego ich doskonały przekład okazuje się zazwyczaj niemożliwy.

Zjawisko niewspółmierności i nieprzekładalności jest powszechnie spotykane w codziennej praktyce porozumiewania się, w sporach moralnych i w naukowej praktyce badawczej. Ponadto w filozofii mamy do czynienia z pomnażaniem poziomów konfliktów teoretycznych wskutek tego, że pewne kontrowersyjne zagadnienia naukowe stają się przyczyną do formułowania alternatywnych koncepcji naukowych mających na celu ich rozwiązanie; ujawniająca się następnie nieskuteczność zaproponowanych rozwiązań staje się powodem do formułowania koncepcji na wyższym poziomie, które przedmiotem swojego zainteresowania czyni już nie pierwotny problem naukowy, lecz same alternatywne koncepcje, które miały służyć jego rozwiązaniu. Z kolei na tym wyższym poziomie refleksji, wskutek niemożności rozstrzygnięcia, która z zaproponowanych koncepcji jest trafnym sposobem rozwiązania wyjściowego problemu, dochodzi do sporu, który następnie staje się przedmiotem refleksji odmiennych koncepcji usytuowanych na wyższym od poprzedniego poziomie itd. Rozważane przez autora alternatywne koncepcje naukowe, metanaukowe i metametanaukowe potwierdzają te intuicje.

**Strategie antyrelatywistyczne.** Wzajemna niewspółmierność i nieprzekładalność różnych koncepcji naukowych i filozoficznych stanowi wyzwanie dla autorów o antyrelatywistycznej orientacji. Ich celem jest wykazanie, że relatywistyczne wnioski wyprowadzane z faktu zarejestrowanej niewspółmierności są nieuzasadnione i że wynikający stąd relatywizm można pokonać na dwa zasadniczo odmiennie sposoby.

**Strategia fundacjonalistyczna.** Pierwszy z tych sposobów, a zarazem pierwsza z omawianych strategii antyrelatywistycznych, polega na daniu

do wykazania, i mi dzy słowami a rzeczami, do których si one odnosz , zachodzi naturalny, nierozzerwalny zwi zek. Pomysłodawc tej koncepcji był Parmenides, a jego idea przyci gn ła szereg na ladowców i zwolenników, w tym licznych sofistów, oraz przede wszystkim Platona. Mimo skłonno ci do akceptacji naturalnego zwi zku słów i rzeczy, Platon u wiadomiał sobie, e tego rodzaju strategia naturalnego i nierozzerwalnego powi zania słów i rzeczy jako sposób na odrzucenie relatywistycznych koncepcji jest nietrafna, poniewa zmusza ona do uznania, e ka da wypowied , o ile zostanie sformułowana, musi si odnosi do jakiego stanu rzeczy, a tym samym jeste my zmuszeni uzna j za prawdziw . Strategia ta jednak uniemo liwia wypowiedanie fałszu, a przede wszystkim uniemo liwia stwierdzenie, e wypowiedzi sofistów, przeciwko którym formuluje swoje tezy Platon, s fałszywe. Skłania to Platona do odrzucenia tzw. zasady Parmenidesa i do sformułowania koncepcji tzw. „bezporedniego widzenia rzeczy”.

Niepowodzenie strategii obalenia relatywizmu „od dołu”, tj. za pomoc powołania si na rzekomy bezporedni zwi zek mi dzy nazwami i rzeczami, skłania wi c Platona, Antystenesa, oraz Husserla, Wittgensteina i (na pewnych etapach) Bertranda Russella, do przyj cia tezy o mo liwo ci bezporedniego, tj. nie zaporedniczonego za pomoc słów ogl du rzeczywisto ci. Takie „bezporednie widzenie rzeczy” jest zabiegiem teoretycznym maj - cym na celu obalenie relatywizmu i idei wielo ci odmiennych mo liwych ogl dów rzeczywisto ci, zast puj cym nieskutecz n pod tym wzgl dem tez o naturalnym zwi zku słów i rzeczy.

**Strategia jednego schematu poj ciowego.** Nieskuteczno fundacjonalistycznej strategii antyrelatywistycznej, poszukuj cej mo liwo ci obalenia relatywizmu poprzez wskazanie na bezporedni ł czno nazw i rzeczy, skłoniła niektórych autorów do zaproponowania strategii innego typu, która kwestionuje ide odmiennych, wzajemnie niezgodnych, nieprzekładalnych, a wskutek tego niewspółmiernych schematów poj ciowych. Naley do nich Karl Popper, który w idei racjonalnej metody krytyki wiedzy upatruje sposobu na obalenie relatywizmu (przede wszystkim relatywistycznej koncepcji Kuhna i Feyerabenda). Analiza Popperowskiego krytycznego racjonalizmu, oraz zwi zanego z nim konsekwentnie krytycznego racjonalizmu (sformułowanego przez W. W. Bartleya III) pozwala wyci gn wniosek, i nie s to skuteczne sposoby na obalenie relatywizmu.

Innym sposobem na obalenie idei wielo ci schematów poj ciowych jest, zaproponowana przez Davidsona, krytyka idei niewspółmierno ci odmiennych schematów poj ciowych. Davidson dokonuje swojej krytyki stawiaj c problem, czy takie schematy poj ciowe s nieprzekładalne całkowicie czy te s nieprzekładalne tylko cz ciowo. Strategia ta jest prób obalenia relatywizmu „od góry”, nie opiera si ona bowiem na twierdzeniach co do

natury związku słów i rzeczy. Davidson twierdzi więc, że nie jesteśmy w stanie nadać sensu pojęciowi języka jako zbioru zachowań całkowicie nieprzekładalnych na nasze zachowania językowe. Głosi także, że w swoich interpretacjach cudzych zachowań językowych stosujemy zasady uczliwoci, skłaniając nas do przyjmowania założeń, że wypowiedzi sformułowane przez inne osoby są dla nas zrozumiałe, wiarygodne i prawdziwe; mówi więc inaczej, głosząc one mniej więcej to samo, co my sami wypowiedzielibyśmy znajdując się w analogicznej sytuacji poznawczej. Na tej podstawie Davidson stwierdza, że jesteśmy zmuszeni uznać, iż idea wielości wzajemnie nieprzekładalnych i niewspółmiernych schematów pojęciowych sama jest niezrozumiała, i że w swoich wypowiedziach o wiecie w pewnym sensie wszyscy posługujemy się jednym i tym samym pojęciem, w związku z czym nie ma sensu idea relatywności naszego poznania do odmiennych schematów pojęciowych.

**Krytyka antyrelatywistycznej strategii Davidsona.** Koncepcja Davidsona polega na wyróżnieniu jedynego możliwego sposobu mówienia i na tezie, iż z pragmatycznych powodów jesteśmy zmuszeni zakładać prawdziwość wypowiedzi, na sformułowanie których ten wyróżniony sposób mówienia pozwala. Koncepcja ta stała się przedmiotem surowej krytyki ze strony licznych autorów reprezentujących odmienne orientacje, m. in. Thomasa Nagela i Alasdaira MacIntyre'a. Nagel wskazuje na analogie zachodzące między unitarystycznym stanowiskiem Davidsona a irrealistyczną koncepcją poznania u Berkeley'a, zgodnie z którą za realne możemy uznać tylko to, co jest poznane (przez nas). Wyklucza to możliwość istnienia radykalnie odmiennych od naszego typów poznania, ponieważ na mocy Davidsonowskiego wymogu przekładalności wszelkiej sformułowanej językowo wiedzy każda wypowiedź sformułowana w innym języku musi być przekładalna na nasz język, i jest zarazem prawdziwa, co wyklucza idee radykalnie odmiennych od naszego typów poznania i związanych z nimi radykalnie odmiennych koncepcji świata. Nagel argumentuje jednak, że tak samo, jak jesteśmy w stanie zrozumieć różnice poznawcze między dorosłym człowiekiem i dzieckiem, tak samo możemy również nadać całkiem określony sens idei poznania, jakim dysponowałyby mogły istoty od nas doskonalsze, gdyby istniały. Sensowność takich eksperymentów myślowych wskazuje w opinii Nagela na to, że relatywizm, wbrew utartym poglądom kojarzonym z relatywizmem z irrealizmem, antyrealizmem, lub subiektywizmem (indywidualnym lub zbiorowym), na gruncie którego niemożliwe jest przyjęcie tezy o obiektywnym istnieniu rzeczywistości, może doskonale pogodzić z tezą o istnieniu rzeczywistości oraz, co ważniejsze, umożliwia to sformułowanie tezy o dynamice poznania ludzkiego i możliwości jego doskonalenia. Sceptycyzm i relatywizm bowiem nie tylko nie są przeszkodą w głoszeniu stano-

wiska realistycznego, lecz w istocie s niezbdnymi elementami realizmu filozoficznego: sceptycyzm (metodologiczny) w odniesieniu do posiadane- go ju poznania implikuje niezadowolenie z dost pnej wiedzy i umo liwia sformułowanie postulatu jej doskonalenia, natomiast uznanie własnej wiedzy za relatywń do zajmowanego przez siebie epistemologicznego punktu wi- dzenia implikuje, e mo emy nie mie racji i e racja mo e przypada komu innemu, co pozwala na przyj cie postawy krytycznej, umo liwiaj cej na sformułowanie dynamicznej koncepcji ludzkiego poznania. Postulowana przez autora o mo liwo ci pogodzenia realizmu z relatywizmem pozwala zarazem przeformułowa tradycyjn koncepcj realizmu filozoficznego, zgodnie którym realizm filozoficzny oznacza nie tyle tez o poznawalno ci dost pnej nam rzeczywisto ci, ile na zało enie, e naszemu poznaniu mo e si wymyka co realnie istniej cego, co , czego wskutek tego wymykania nie znamy, lecz co - mimo to - istnieje. Mo na zatem, wbrew Davidsonowi, twierdzi , e istnieje wykiwana przeze „neutralna” rzeczywisto ; jest ona jednak nie tyle całkowicie „niepojmowalna” (czy niepoznawalna, jak „rzeczy same w sobie” u Kanta), co raczej „jeszcze nie poj ta przez nas”. Owa jeszcze nie znana nam rzeczywisto mo e by przedmiotem ró norakich, wzajem- nie nieprzekładalnych i niewspółmiernych, a zatem relatywnych procesów symbolizacyjnych, lecz nie poddaje si tym zabiegom całkowicie i bez resz- ty, zawsze pozostawiaj c „na zewn trz” struktur symbolicznych ow intry- guj c „resztk ”, która wskutek tego, i znajduje si poza tymi strukturami symbolicznymi, jest tym, co nie nazwane i (jeszcze) nienazywalne, lecz poprzez swój nieobecno i (tymczasow ) niezrozumiało , „symbolizuje” nasz niewiedz i stymuluje do jej pokonywania.

Dialektyczne przewyci enie relatywizmu przez MacIntyre'a. MacIn- tyre uznaje niewspółmiemo alternatywnych koncepcji naukowych, mo- ralnych i etycznych za fakt niekwestionowalny i akceptuje prawomocno relatywizmu. Głosz c niemo liwo teoretycznego (ostatecznego) rozstrzy- gania sporów naukowych czy moralnych i filozoficznych, twierdzi zarazem, i nie oznacza to praktycznej niemo liwo ci rozwi zywania konkretnych sporów czy kontrowersji. Jego dialektyczne przewyci enie relatywizmu opiera si na relatywistycznej koncepcji wiedzy jako zbiorowego wytworu wspólnot poł czonych j zykiem, tradycj oraz zespołem działań praktycz- nych, których rozwijanie jest celem danej wspólnoty. Mimo odmiennie ci i niewspółmiemo ci odmiennych koncepcji wiata budowanych przez ró - ne wspólnoty, istnieje mo liwo przekraczania tych „zamkni tych” wia- tów. Mo liwo ta polega na praktycznym sprawdzianie sensowno ci obra- nych przez wspólnoty celów poznawczych i praktycznej ocenie skuteczno - ci działań podejmowanych na podstawie zdobywanej przez nie wiedzy. Skuteczno ta, lub jej brak, uwidacznia si w szczególny ci w kontek cie

rywalizacji z innymi wspólnotami, i stanowi niekontrowersyjny (choć zarazem jedynie historycznie i społecznie ugruntowanym) kamień probierczy adekwatno ci wiedzy nawet dla przedstawicieli zantagonizowanych i rywalizujących mi dzy sob wspólnot, którzy na gruncie samego dyskursu teoretycznego nie s w stanie wspólnego j zyka. Praktyczny sprawdzian wiedzy jest wi c kryterium, jakiego nie mo na uzyska za pomoc powoływania si wył cznie na argumenty teoretyczne. Stanowisko MacIntyre'a i wypracowany przeze schemat ukazuj cy t praktyczn mo liwo (tymczasowego i podatnego na przyszłe rewizje) rozstrzygania nawet najtrudniejszych problemów moralnych i teoretycznych, nie zasługuje na miano teoretycznego rozwizania problemu relatywizmu i do niego nie pretenduje, poniewa jednym z fundamentalnych elementów jego koncepcji jest twierdzenie, e takie teoretyczne rozwizanie nie istnieje. Jego koncepcj mo na raczej uzna za swego rodzaju heglowski sposób na przewyci anie konkretnych problemów i sporów, które ujawniaj relatywno ró nych stanowisk filozoficznych czy moralnych, oraz ich wzajemn nieprzekładalno i niewspółmierno .

BOGDAN DEMBI SKI:  
TEORIA IDEI. EWOLUCJA MY LI PLATO SKIEJ  
(Uniwersytet I ski)

Praca pt. *Teoria idei. Ewolucja my li Plato skiej* stanowi wynik studiów zwi zanych z Plato sk ontologi , ze szczególnym uwzgl dnieniem problematyki dotycz cej teorii idei. Kwestie te zdaj si bowiem stanowi wla ciwe „centrum” filozofii Plato skiej. Zainteresowanie t problematyk wzmaga dodatkowo niezwykle intensywny dyskurs prowadzony przez wybitnych współczesnych komentatorów my li Platona, zwi zany z pojawiaj cymi si nowymi paradygmatami interpretacyjnymi, spo ród których najistotniejsz wydaje si interpretacja dokonana przez przedstawicieli szkoły w Tybindze (H. J. Kramer, K. Gaiser). W ramach tej interpretacji podj to prób odsłoni cia tych aspektów filozofii Plato skiej, które wi si z tzw. nauk niepisan ( μ ). Chodzi o uwzgl dnienie w badaniach nad Platonem tradycji przekazów po rednich (mi dzy innymi: Arystotelesa, Speuzypa, Ksenokratesa, Aleksandra z Afrodyzji czy Sekstusa Empiryka) oraz wiadectw doksograficznych przekazuj cych tre ustnego nauczania Platona w Akademii i pó nych nie zachowanych jego pism (*O Dobru*). Dyskusj mi dzy komentatorami my li Platona mo na sprowadzi do sporu mi dzy zwolennikami tezy głosz cej, e filozofia Plato ska sprowadza si do tego, co zostało przekazane w pismach filozofa (nauka egzoteryczna), a tymi, którzy twierdz , e istota filozofii Plato skiej zawiera si w nauce

niepisanej (nauka ezoteryczna), i e jedynie na jej podstawie mo na zrekonstruowa filozofi Platona. W prezentowanej pracy podj ta zostaa próba uzgodnienia stanowisk, w której rekonstrukcj my li Platona oparto zarówno na analizie tre ci dialogów, jak i wiadectw odwołuj cych si do nauk niepisanych. Podj to prób uzasadnienia tezy, e nauki niepisane stanowi ko cowy etap rozwoju my li Plato skiej tak, e w kolejnych dialogach widoczne s poszczególne etapy jej rozwoju, za nauka niepisana stanowi naturalne jej zwie czenie.

Zasadniczym celem analiz uczyniono kwestii rozwoju Plato skiej teorii idei, poczynaj c od warunków jej sformułowania, a po ostatni , dojrzał jej posta , jak przyjmuje w tzw. teorii liczb idealnych i teorii pryncypiów. Jest to zatem próba cało ciowej rekonstrukcji teorii idei tak, jak jest ona prezentowana w Plato skiej nauce egzoterycznej i nauce ezoterycznej. W zamierzeniu stanowi ona uzasadnienie tezy, e teoria idei nie jest zespołem nie powi zanych twierdze i intuicji ontologicznych „porozrzucanych” wielow t kowo po ró nych dialogach, lecz jej rozwój jest uporz dkowanym procesem, w którym dostrzega si okre lone fazy. W tym te sensie nale y pojmo wa j w sposób ewolucyjny. Wykluczone zostaje tym samym takie podej cie, zgodnie z którym ka dy dialog omawia si jako zamkni t , izolowan cało , a dopiero wtórnje poszukuje si mo liwych powi za mi dzy dialogami, co skutkowa ma rekonstrukcj Plato skiej ontologii. Podej cie takie sugeruje, e teoria idei i zwi zana z ni ontologia stanowi jedynie uzasadniaj ce „dopełnienie” w rozwa aniu „konkretnych” kwestii, wła ciwych ka demu dialogowi. Zniesione zostaje w ten sposób uznanie autonomiczno ci bada ontologicznych. Tymczasem wydaje si , e rozwa anie „konkretnych” kwestii zawartych w dialogach jest zrozumiałe jedynie w perspektywie zało onej wcze niej ontologii, któr uzna nale y za punkt wyj cia i ostateczn podstaw . W tej sytuacji oczywiste jest, e tematyka dialogów nie mo e stanowi „nici przewodniej” prowadzonych analiz. Zamiast tego nale y si raczej zwróci w stron problematyki ontologicznej, jaka ka dorazowo tkwi u ich podstaw.

Ze wzgl du na zakres pracy i proponowany sposób podej cia do Plato skiej ontologii za najodpowiedniejsz form rozwa a uznano rekonstrukcj filozofii Plato skiej opart na analizie nauki egzoterycznej i ezoterycznej. Ukazano genez Plato skiej koncepcji idei, ujawniono kolejne zmiany jej ontycznego statusu, ukazano ostatni posta , w jakiej teoria idei pojawia si w nauce niepisanej. Podj to równie analiz trudno ci (aporii), z jakimi zмага si Platon w trakcie tworzenia teorii idei. Postulowana jest przy tym istotna dla prowadzonych analiz teza, e ostatnia posta jak przyjmuje teoria idei (teoria liczb idealnych i teoria pryncypiów) jest rezultatem zмага Platona z trudno ciami, jakie pojawiły si w egzoterycznej

fazie jej formułowania. W ten sposób ustalone zostaje stanowisko interpretacyjne, sytuacje rozważania proponowane w pracy w innym horyzoncie nie ma to miejsce w przypadku szkoły w Tybindze, gdzie zakłada się, że ostatnia postać teorii wyprzedza koncepcję idei, która pojawiła się w dialogach egzoterycznych.

Zagadnieniem szczególnie istotnym, na którym skupiono uwagę w trakcie prowadzonych badań, było określenie statusu Platonskiej idei. Problem ten stanowi właściwe „centrum” Platonskiej ontologii tak, że ktokolwiek podejmuje się trudów przemyślenia jej podstaw, zmuszony jest do odpowiedzi na pytanie: czym jest idea? W pracy proponowana jest oryginalna koncepcja pojmowania statusu idei, określona mianem teorii idei-miary. Stanowi ona zasadnicze ogniwo prezentowanej interpretacji. Umieszczona w kontekście analiz ewolucji myśli Platonskiej stanowi ona jeden z elementów jej uzasadnienia.

W tym zagadnieniu jest również wpływ, jaki na Platonską ontologię wywarł rozwój matematyki. Problem ten wydaje się mieć decydujące znaczenie dla interpretacji późnej postaci nauki Platona. W matematyce upatrywa bowiem należy zasadniczą przyczynę, która zdecydowała, że ostatnia postać teorii idei pojawiła się jako teoria liczb idealnych i teoria pryncypiów. Fakt ten pozwala na sformułowanie tezy, że matematyka staje się dla późnego Platona egzemplifikacją jego ontologii.

Badania nad rozwojem ontologicznych poglądów Platona byłyby niepełne, gdyby nie uwzględniono pełnego zakresu problematyki teoriopoznawczej. W pracy przedstawiono jego metod aksjomatyczną, metod dialektyczną oraz koncepcję ogólnego noetycznego. Zwrócono przy tym szczególną uwagę na wyjaśnienie poznawczego dostępu do idei za pomocą „procedury anamnetycznej”. Podjęto problematykę rekonstrukcji fizyki Platonskiej w perspektywie jej matematycznych uwarunkowań, za w ostatniej części pracy ukazano przyczynę „atrakcyjności”, jak zdaje się cieszyć filozofia Platonska wśród współczesnych myślicieli.

Całość proponowanych rozważań oparta jest na założeniu wykluczenia takich sposobów interpretacji, których punktem wyjścia byłyby późniejsze czy te współczesne kierunki filozoficzne. Niemożliwe jest oczywiście całkowite uwolnienie się od wpływu uwarunkowań związanych z czasem, w jakim tekst jest komentowany. Należy jednak dążyć do maksymalnego ograniczenia tych uwarunkowań, tak aby propozycja odczytania stanowiła w możliwym stopniu wynik wewnętrznej logiki tekstu oryginalnego nie tylko filozoficznych (choć nieusuwalnych) założeń komentatora.



JAN GRAD:  
BADANIA UCZESTNICTWA W KULTURZE ARTYSTYCZNEJ  
W POLSKIEJ SOCJOLOGII KULTURY  
Analiza metodologiczno-teoretyczna  
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Na problematykę prezentowanej rozprawy habilitacyjnej składają się trzy zasadnicze - powiązane ze sobą merytorycznie - nurty rozwoju. Pierwszy z nich, charakteryzujący dwa typy socjologicznych badań nad partycypacją w kulturze artystycznej społeczeństwa polskiego, stanowi podstawę analizy sytuacji w kręgu filozofii nauk o kulturze (filozofii humanistyki) koncentrujących się wokół pytań: (1) Jakie założenia teoretyczne i metodologiczne sterują socjologicznymi badaniami uczestnictwa w kulturze? (2) Jak z punktu widzenia społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury przyjrzeć przez autora, przedstawiają się te założenia, ich efektywność badawcza i ewolucja?

Do założeń teoriokulturowych i metodologicznych badań prowadzonych przez socjologię kultury dociera autor rozprawy poprzez analizę głównych pojęć, nie zawsze definiowanych, ustalając sposób ich funkcjonowania w praktyce badawczej, co faktycznie określa ich sens poznawczy. Za tak, a nie inaczej rozumianymi i stosowanymi terminami kryją się pewne rozstrzygnięcia teoretyczno-metodologiczne, które też powiodło im wiele uwagi. Ujawniają się także milcząco zazwyczaj przyjmowane w odnośnych badaniach założenia filozoficzno-estetyczne i aksjologiczne, interweniujące już w fazie projektowania konkretnych badań i ukierunkowujące interpretację uzyskanego materiału empirycznego. Referowanie wyników owych studiów podporządkowane jest zawsze nadrzeczemu celowi określenia ich aspektu teoretyczno-metodologicznego.

Przeprowadzając rzeczony analizy autor przyjmuje perspektywę teoretyczną odmienną od tej, która leży u podstaw socjologicznych studiów uczestnictwa w kulturze artystycznej, w przekonaniu, iż nie można przeprowadzić owocnej, proponując nowe przemyślenia analizy układu pojęć bez odpowiedniej podstawy wyznaczającej zewnętrzny punkt widzenia. W tej roli występuje rozwijana w poznańskim środowisku kulturoznawczym społeczno-regulacyjna koncepcja kultury.

Prezentowane w trybie sprawozdawczo-krytycznym dwa rodzaje studiów prowadzonych na gruncie socjologii kultury obrazują równocześnie dwa zasadnicze stadia rozwoju tej dyscypliny. Stadium (1) zwane „empirycznym” lub „empirycystycznym” stosuje wzory postępowania badawczego odwołujące się do pozytywistycznej metodologii nauk, w dążeniu do uzyskania wiedzy humanistycznej „dostatecznie pewnej”. Zapewnia jej typowa dla tych badań technika gromadzenia podstawowych danych o „faktach”

tj. ankieta. Zdobyta w ten sposób wiedza o eh przejawach uczestnictwa w sztuce (dokładniej kontaktów z instytucjami kulturalnymi), poddana analizie i statystycznemu opracowaniu uznawana jest za adekwatną i „mo liwie ciś ”. Z uwagi na te procedury poznawcze owe studia empiryczne nazywa się w socjologii badaniami ankietowo-statystycznymi (ilo ciowymi) lub ankietowo-kwantytatywnymi. Stadium (2) cechuje stopniowe odchodzenie od tego modelu uprawiania socjologii, nieefektywnego w odniesieniu do studiów odbioru sztuki, ku którym przesun ły się zainteresowania socjologii kultury. Wyłaniają się stadium (3) następuje po orzeczeniu „kryzysu socjologii kultury” przez jej czołowych przedstawicieli, postulujących zmiany dotychczasowego paradygmatu na „humanistyczny”, idący w kierunku socjologii wiedzy, ukierunkowujących badania na „model wiata”, w którym funkcjonują odbiorcy sztuki. Badania tego rodzaju pozostają wszelako w fazie konceptualizacji i projektowania.

Kontynuują się zatem badania opisowo-statystyczne i Jakości odbioru sztuki, uznając ich sens naukowo-poznawczy i praktyczny. Studia drugiego rodzaju skoncentrowano na recepcji wybranych utworów artystycznych. W tym momencie okazało się, iż niezbędne jest rozwijanie, zaniedbanej dotychczas socjologicznej refleksji teoretyczno-metodologicznej dla efektywnego poznawczo ukierunkowania empirycznych analiz odbioru sztuki. Autor pracy wykazuje właśnie, że bez dostatecznie pojemnej i spójnej teorii kultury nie da się prowadzić wartościowych poznawczo i utylitarnie badań nad partycypacją w kulturze.

W koncepcji kultury leżącej u podstaw analiz recepcji odchodzi się od sterującego badaniami aktywności kulturalnej - konsekwentnego przedmiotowego rozumienia kultury jako „konfiguracji zachowań”, tak jak jawi się ona potocznemu oglądowi, który, patrząc na kulturę od strony zachowań partycypujących w niej podmiotu, faktycznie utożsamia uczestnictwo w kulturze z kulturą samą, z punktu widzenia mentalistycznie, ideacyjnie rozumianej kultury.

W empirycznych analizach recepcji sztuki angażuje się koncepcję kultury eksponując myślowy aspekt uczestnictwa w kulturze artystycznej. Przyjmując stanowisko semiotyczne, wydzielono z całokształtu kultury jej symboliczną sferę, w której lokuje się sztukę. Kryterium wyodrębnienia sztuki jest autoteliczny charakter komunikowania artystycznego, „przerastającego - jak to określa Antonina Kłoskowska - potrzeby instrumentalnego komunikowania i pełniącego przy tym funkcję estetyczną” tj. umożliwiający bezinteresowną kontemplację danego przekazu”.

Autor „przemawia” poprzez swoje dzieło, konstruuje go tak a nie inaczej, nadając mu określony strukturę komunikacyjną, która różnie jest usensowiwana w potocznej praktyce odbiorczej. Ale to właśnie sensy dzieła sztuki

konstytuują się w społecznym odbiorze i to założeń i u podstaw empirycznych, socjologicznych badań recepcji. Wszak dzieło sztuki jest zawsze dla kogoś - jak mocno akcentuje estetyka fenomenologiczna, u wiadomościach zło ono - aktu jego recepcji, którego opis empiryczny pozostaje mocno uproszczony, sprowadzony do interpretacji pewnych tylko składników utworu.

Badacz przystępujący do empirycznych analiz potocznego odbioru przekazu artystycznego, zakłada określone pojęcie dzieła sztuki, jego struktury, odwołując się do wybranych koncepcji estetycznych, „przekładając” - wyróżniając elementy dzieła na pytania kwestionariusza. W przekonaniu przedstawicieli socjologii kultury szczególnie przydatną dla jej potrzeb badawczych jest fenomenologiczna koncepcja estetyczna Romana Ingardena, co w rozprawie zostało podważone.

Wymogi badań empirycznych narzucają rezygnację z przyjęcia filozoficzno-estetycznej kategorii przejęcia estetycznego jako zmysłowo-emocjonalno-intuicyjnego oglądu dzieła, nieuchwytnego w sytuacji badawczej. W miejsce kategorii „przejęcie estetyczne” wprowadza się pojęcie „odtworzenia”, jako intelektualno-emocjonalnego kontaktu z przekazem artystycznym, sprowadzającego się w istocie do jego interpretacji. Ta postać odtworzenia daje się bowiem w jakiejś mierze empirycznie ustalić za pomocą dostępnych metod badawczych, które z kolei stanowi różnorodnie skonstruowane kwestionariusze socjologicznego wywiadu, nasuwające szereg uwag o charakterze metodologicznym.

Trudno ci w empirycznym docieraniu do aktu recepcji dzieła sztuki zwrócić uwagę socjologów kultury na problematykę *Lebenswelt*, pozostając w kręgu zainteresowań różnych nurtów socjologii wiedzy, z orientacją porównywaną za fenomenologiczną na czele. Skonstatowano bowiem, iż „wiatry codziennego” zwykłych uczestników kultury artystycznej stanowi podstawowy kontekst interpretacyjny dzieła sztuki i to - rzeczywiście, jako „rzeczywiście pierwsz” należy poddać badaniu, zamierzając ustalić ich potencjalne możliwości odbioru sztuki. W związku z tym podjęto próby zaprojektowania odpowiednich badań sytuujących je na terenie socjologii wiedzy.

Autor rozprawy, ze swej strony, postuluje ukierunkowanie analiz recepcji przekazów artystycznych na studiowanie potocznej praktyki interpretacyjnej w odniesieniu do dwojakiego rodzaju metafor jako składników dzieła sztuki: metafory spontanicznej i metafory erudycyjnej jako bardziej instruktywne i efektywne poznawczo badanie poziomu partycypacji w kulturze artystycznej.

LESŁAW HOSTY SKI:  
WARTO CI UTYLITARNE  
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Zasadniczy cel, który miał by zrealizowany w pracy, mo na okre li , po pierwsze, jako prób „przywrócenia” warto ci utylitarnych aksjologii. Konieczno owego „przywrócenia” wynika głównie st d, i w ostatnich czasach daje si zaobserwowa tendencj pomniejszania znaczenia tego typu warto ci czy wr cz ich negacji. Przez „przywrócenie” rozumiany jest proces opisu czego , co istnieje, a istnienie czego zostało b d poddane w w tpi wo , b d jest niedoceniane. Z tego powodu punktem wyj cia uczyniono twierdzenie Ingardena: „Istniej warto ci utylitarne”. Po drugie, celem było okre lenie poj cia „warto utylitarna” jako czego , co przyczynia si do zaspokojenia ludzkich potrzeb, a nast pnie próba konstrukcji i opisu tak ogólnie pojmowanego systemu warto ci utylitarnych. Po trzecie, nie mo na było unikn odpowiedzi na pytanie o to, jak istniej i w jaki sposób s poznawane warto ci utylitarne? Po czwarte wreszcie, nale ało podda refleksji problem, czy warto ci utylitarne nios ze sob zagro enie dla stosunków mi dzyludzkich, czy te stanowi one mog szans bardziej harmonijnego uło enia tych stosunków we współczesnym wiecie.

Realizacja tak okre lonych celów odbywa si poprzez analiz zawart w pi ciu rozdziałach.

Rozdział pierwszy stanowi historyczne wprowadzenie w problematyk cz ci zasadniczej. W krótkim rysie historycznym utylitaryzm potraktowano głównie jako stanowisko etyczne, swoimi korzeniami si gaj ce filozofii Protagorasa i obecne w my li etycznej po dzie dzisiejszy. Jednak nie refleksja nad utylitaryzmem, pojmowanym jako odmiana eudajmonizmu, z u yteczno ci jako instrumentem zapewnij cym osi gni cie szcz cia, jest tre ci tej pracy. Przedmiotem refleksji s bowiem warto ci utylitarne, a zatem analiza odbywa si nie na płaszczy nie etyki, ale na płaszczy nie aksjologii. To krótkie historyczne wprowadzenie, po pierwsze, wyznacza pewien zakres tematyczny, który został podj ty, po drugie, u wiadamia niebezpiecze stwo uto samienia tematyki podejmowanej w ramach utylitaryzmu etycznego z warto ciami utylitarnymi. Natomiast druga cz rozdziału bezpo rednio nawi zuje ju do zasadniczej cz ci pracy, a mianowicie pokazuje, jak warto ci utylitarne postrzegane s we współczesnych, ogólnych teoriach warto ci. Jako przykład analizy posłu yły głównie propozycje Maxa Schelera, Richarda von Hildebranda, Romana Ingardena i Henryka Elzenberga. Starano si tutaj przekroczy „zakl ty próg u yteczno ci” i wej na poziom aksjologii. W skazano głównie na miejsce, jakie w ró nych systemach

aksjologicznych zajmuje wartości utylitarną, aby w ten sposób otworzyć drogę do jej analizy.

Rozdział drugi posiada kluczowe znaczenie dla całości analizy, gdy ustala się w nim powiązania definicyjne między wartościami utylitarnymi a potrzebami człowieka i przyjmuje ogólną definicję mówiącą, że wartość utylitarna jest to, co przyczynia się do zaspokojenia ludzkich potrzeb. Przy powiązaniu wartości utylitarnych z potrzebami bardzo ważną jest właściwa klasyfikacja potrzeb. Dokonując klasyfikacji stanowi się fundament, na którym budowany jest gmach wartości utylitarnych, odwołano się przede wszystkim do rozwińniętych zaproponowanych przez Abrahama H. Masłowa i Henry'ego A. Murraya. O takim a nie innym wyborze w pierwszej kolejności zdecydował fakt, iż w przypadku holistycznej koncepcji Masłowa mamy do czynienia z bardzo czystym powiązaniem sfery wartości i ludzkich potrzeb. Masłowski przyjmuje istnienie naturalnego systemu wartości przejawiającego się m. in. w wyborach dokonywanych przez jednostki. Wybory te z kolei są zdeterminowane właściwie nie przez aktualne potrzeby ludzkie.

W rozdziale trzecim dokonuje się opisu i analizy ogólnej struktury wartości utylitarnych. Pierwszą, najliczniejszą i, z punktu widzenia ogólnej teorii wartości, najważniejszą grupą wartości utylitarnych stanowi wartości utylitarne „w węższym sensie”, wartości będące źródłem zaspokojenia ludzkich potrzeb i potrzeby. Przy założeniu, że „wartości witalne” są to wartości służące potrzebom utrzymania życia, a „wartości przyjemnościowe” są to wartości służące zaspokojeniu potrzeby zadowolenia, można równie dobrze byłoby te odmiany wartości zaliczyć do pierwszej szerokiej grupy. Następnie grupą wartości stanowi „wartości ekonomiczne”. Wartość ekonomiczna jest przede wszystkim z wartości użytkowych, ze zdolności przedmiotu do zaspokajania potrzeby. Trzecia grupa wartości w szerokim sensie utylitarnych to „wartości instrumentalne”, „wartości rodka” („narzędzia”), same w sobie nie będące wartościami, a posiadające wartość z racji swojej przydatności do osiągnięcia konkretnego celu. Ostatnią grupę stanowi „wartości techniczne”, które, pojmowane są z punktu widzenia aksjologii jako wartości specyficzne, decydujące o tym, że pewne techniczne wytwory ludzkie posiadają bądź nie posiadają określoną wartość. Są to m. in. te wartości, o których mówi Ingarden przywołując w *Wykładach krakowskich* przykład kogoś, kto budując porządne mosty, przyczynia się do zwiększenia bezpieczeństwa i wygody w przeprawach na drugi brzeg rzeki.

Z punktu widzenia analizy filozoficzno-aksjologicznej szczególnie ważny jest rozdział czwarty podejmujący fundamentalny dla analizy wszelkiego typu wartości problem ich ontologii i sposobów poznawania. Analizując podstawy bytowe wartości jako punkt wyjścia, przyjęta została propozycja Ingardena, a w odniesieniu do wartości instrumentalnych również

Heideggera. Efektem analizy dotyczącej sposobu istnienia wartości witalnych i przyjemnościowych jest stwierdzenie, że nie można odwołać się do znanych rozstrzygnięć z zakresu ontologii wartości. Dzieje się tak dlatego, że te rodzaje wartości wymykają się jednoznaczny i bezdyskusyjny rozstrzygnięciom. W odniesieniu do wartości witalnych i przyjemnościowych nie można mówić o jednym, uniwersalnym sposobie istnienia. Istnienie wartości witalnych i przyjemnościowych jest uwarunkowane przez określone przedmioty, bez których by ich po prostu nie było. Dla tego typu wartości jest jednak warunek niewystarczający, ponieważ w niektórych przypadkach również w innych, a nawet decydujący jest udział podmiotu kreującego konkretną potrzebę, a zatem i wartości. Wartości witalne, a w szczególności wartości witalne wiserogenne i psychogenne oraz wartości przyjemnościowe bytowo stanowią swoisty konglomerat przedmiotowo-podmiotowy raz z przewagą jednego, a raz drugiego elementu. Jednym z cech konstytutywnych wartości witalnych i przyjemnościowych jest ich chwiejność, swoisty podwójny sposób istnienia. Jednak nawet wtedy, gdy tkwi w przedmiocie, to pierwotnie ów przedmiot uzależniony jest, czy wręcz powołany do istnienia właśnie przez podmiot. Ponadto jak gdyby naturalnym cechem wyróżniającym te wartości jest ich względnosc.

Fundament bytowy wartości instrumentalnych i technicznych został określony głównie w oparciu o rozwiązania zaproponowane przez Martina Heideggera. Wszelkie narzędzie posiada konkretny, fizyczny, obiektywny istniejący podstaw, inaczej mówiąc materiał, z którego jest zbudowane. Owa fizyczna podstawa nie wystarcza jednak do tego, aby dany materiał stał się narzędziem, aby stał się wartością użyteczną instrumentalnie. Owemu materiałowi musi zostać nadana pewna struktura, której istotę wspomniane już wielokrotnie odniesienie czegoś do czegoś. To odniesienie charakteryzujące narzędzie bywa określone przez Heideggera jako powołanie (*Bewandtnis*). Powołanie jest czymś, co można byłoby określić jako warunek możliwości narzędzia. Ta możliwość narzędzia wyznaczona jest przez jego przeznaczenie, cel, któremu ma służyć. Aby natomiast mogła zaistnieć wartość techniczna, z jednej strony, musi istnieć pewien nosiciel materialny. Ów nosiciel nie stanowi warunku wystarczającego istnienia wartości technicznej. Z drugiej strony, musi istnieć podmiot, który posiada decydujące znaczenie w „powołaniu do istnienia” danej wartości. Zatem udział podmiotu jest niezbędnym w fazie „narodzin” wartości, by potem ustąpić miejsca nosicielowi wartości, którego właśnie wartość gwarantuje samodzielne istnienie wartości technicznych. Fizyczne zniszczenie nosiciela powoduje jednocześnie unicestwienie jego wartości technicznej. Rozbity komputer nie posiada żadnej wartości technicznej. Ostateczną konsekwencją analizy jest twierdzenie, że wartości użyteczne są bytami trwającymi w czasie. Wartościom użytecznym jako by-

towi czasowemu (realnemu) najbardziej odpowiada odmiana sposobu istnienia obejmuj ca wszystko to, co w obr bie wiata realnego jest niesamodzielne (m. in. własno ci rzeczy). Jest to sposób istnienia, który w tera niej-szo ci wyró nia: samoistno , pochodno , aktualno , szczelinowo , krucho , niesamodzielno ; w przeszło ci: samoistno , pochodno , post-aktualno (wsteczna pochodno ), niesamodzielno ; w przyszło ci: niesamoistno , pochodno , empiryczna mo liwo , niesamodzielno .

W odniesieniu do cało ci warto ci utylitarnych nie mo na wypracowa jednego, uniwersalnego stanowiska epistemologicznego. Przyczyna tego stanu rzeczy tkwi przede wszystkim w du ym zró nicowaniu wiata samych warto ci utylitarnych. O ile w przypadku warto ci ekonomicznych, instrumentalnych i technicznych mo na doj do ich poznania, do wydania jednos-tkowego s du o warto ci przedmiotu, odwołuj c si do poznania o charakterze empirycznym, podobnie jak w przypadku s dów spostrze eniowych, o tyle trudniej jest to uczyni w przypadku warto ci witalnych wiscerogen-nych i psychogennych oraz warto ci przyjemno ciowych. W tym przypadku bowiem bardziej oczywistym i skuteczniejszym wydaje si poznanie o charakterze intuicyjnym.

I wreszcie rozdział ostatni, który, wbrew temu, co mo na byłoby oczekiwa , nie stanowi ostatecznego rozstrzygni cia kwestii warto ci utyli-tarnych, gdy takiego bezdyskusyjnego i wie cz tego rozwi zania na dzisiaj chyba po prostu nie mo na wskaza . W tym rozdziale wskazuje si głównie na pewn perspektyw , jak warto ciom utylitarnym wyznaczaj przedsta-wiciele dwóch ró nych sposobów interpretacji tego rodzaju warto ci. Z jed-nej strony, mamy do czynienia ze stanowiskiem głoszonym w oficjalnych dokumentach Ko cioła, w których wła nie w warto ciach utylitarnych upat-ruje ró dła wszelkiego zła. Jest to stanowisko jednoznacznie okre lone i nie wskazuje na to, aby miało ono ulec zmianie. Innym realnym zagro eniem zwi zanym z tym typem warto ci jest gro ba instrumentalizacji my lenia. I wreszcie druga, najbardziej odpowiadaj ca autorowi, perspektywa uznaj -ca fakt istnienia warto ci utylitarnych zwi zanych z ludzkimi potrzebami i wskazuj ca tak, jak to ma miejsce w propozycjach Baumana, na stale ros- n cy problem potrzeb we współczesnym konsumpcyjnie nastawionym wie-cie i konieczno ich zaspokojenia. O wa no ci tych zagadnie mo e wiad-czy m. in. troska o powi zanie podstawowych potrzeb ludzkich z prawami człowieka.

JAN P. HUDZIK:  
 U PODSTAW ESTETYKI:  
 główne problemy Kantowskiej estetyki w wietle współczesnej  
 filozofii i kultury  
 (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Analizując najnowsze opracowania Kantowskiej estetyki, stawiam tezę, że zwrot jego filozofii ku estetyce miał doniosłe znaczenie nie tylko dla rozumienia całej jego filozofii krytycznej, lecz poważył także na charakterze autorefleksji estetyki w filozofii współczesnej, na tym, co składa się na metodologiczny status tej dyscypliny (tzn. różniła racjonalności, antropologiczna zasadność do wiadzenia estetycznego).

W pierwszym rozdziale (*Bezsilny rozum a estetyka*) wychodzi od przedstawienia genezy *Krytyki władzy s dzenia*. Następnie wyjaśniam znaczenie Kantowskiej krytyki („osłabienia”) rozumu, w wyniku której staje się on władzą poznania dyskursywnego, po redniego za pomoc kategorii intelektu i form zmysłowości. Przy tym „osłabieniu” rozumu chodzi jednak również o jego obronę, która miałaby polegać na „samodyscyplinie”, jak to Kant powiada jeszcze w swej pierwszej *Krytyce*. Wobec różnorodności naocznych danych nie może on być bowiem całkowicie bezradny. Musi znaleźć jakiś *modus vivendi*, aby móc umieć orientować się w zmiennym i przygodnym świecie. Musi w tym celu powołać swoje skłonności do ulegania i podporządkowywania się ogólnie tak, aby nie stracić przy tym całkowicie z pola widzenia ogólnych reguł. Jest to funkcja władzy s dzenia. Myśliciel, nie znajdując w rzeczywistości całego, ogólnego i pełni, której domaga się rozum, ucieka się do współdziałania z wyobraźnią, która chociażby ciowo poprzez przykłady własnej aktywności pozwoli jej ujawnić i wyartykułować idee doskonałego, boskiego poznania. Twierdzę, że najbardziej doniosłe odkrycie, jakiego Kant dokonał w swojej ostatniej *Krytyce*, polegało na ustaleniu, że „samowolna spontaniczność” nie odnosi się tylko - jak mniemał on pierwotnie - do władzy poznawczej, lecz w ogóle do wszystkich władz umysłowych. Spontaniczność - wolna i nieokreślona zgodnie z władzą - i związane z nią uczucie rozkoszy zostają potraktowane jako wspólne źródło wszystkich trzech dziedzin naszej aktywności: estetycznej, intelektualnej i praktycznej. To rozszerzenie filozofii transcendentalnej na zmysłowość sprawia wiele trudnościami zarówno samemu Kantowi, jak i jego dzisiejszym komentatorom. O wymieszaniu przez niego empirycznej i transcendentalnej argumentacji oraz o interpretowaniu jego estetyki jako subiektywistycznej (empirycznej) piszę w paragrafie trzecim. W paragrafie czwartym podejmuję natomiast temat epistemologicznych i antropologicznych implikacji Kantowskiego zwrotu filozofii ku estetyce. W wyniku owego rozszerzenia filozofii trans-



cidentalnej na wszystkie władze umysłu, staje się ona dla Kanta już nie tylko problemem epistemologicznym, lecz także „systemem filozoficznego rozumienia człowieka”, jak mówi J. H. Zammito. Człowiek przestaje tu być traktowany jako *ego cogito* - podmiot poznania naukowego: matematyczno-przyrodniczego - a staje się bytem rozumnym również w sferze działań i emocji; otwartym na to, co wymyka się kategoriom intelektu, co jest wieloznaczne, pozbawione formy. Podejmuję wreszcie także znany, ci głębiej niepokój czy wielu komentatorów, problem, czy mimo tej antropologicznej perspektywy rzeczywiście udało się Kantowi zapewnić autonomię sfery estetycznej.

W rozdziale drugim (pt. *Zagadnienie intencjonalności — interpretacje Kantowskiej koncepcji poznania i emocji estetycznej*) w pierwszych dwóch paragrafach przedstawiam stanowiska tych badaczy, którzy z faktu, że dla Kanta poznanie jest zawsze aktem wiadomości zapożyczonym przez formę zmysłową i kategorii intelektu, wnoszą, że jest ono procesem czysto receptywnym, czyli takim, w którym stosunek poznawczy jest ujęty jako relacja kauzalna. Do najznamieńszych zwolenników tej opcji interpretacyjnej zaliczają się fenomenologowie: E. Husserl, R. Ingarden, A. Gurwitsch, a także M. Heidegger, którzy w swych analizach myśli Kantowskiej odwołują się, niestety, niemal wyłącznie do jego pierwszej *Krytyki*. Autorzy ci nie zwracają uwagi na problematykę wyobraźni opracowaną przez Kanta, zwłaszcza w ostatniej *Krytyce*, gdzie mamy do czynienia z indywidualnym podmiotem i jego aktami *s dzenia*, a nie z jakimś podmiotem „w ogóle”, anonimowym *res cogitans*, poznającym siebie w oderwaniu od świata. W paragrafach trzecim i czwartym zostają zaprezentowane z kolei interpretacje, wedle których poznanie jest dla Kanta procesem intencjonalnym i jako takie najdobitniej zostało wyartykułowane właśnie w *Krytyce władzy s dzenia*. Intencjonalność, subiektywność, autonomia stają się w systemie Kanta pojęciami równoznacznymi. Intencjonalny, refleksyjny rozum w swym zastosowaniu zarówno teoretycznym, jak i praktycznym nastawiony jest na *Bildung*, na praktyki samokształtowania się, samorealizacji. Człowiek jawi się z tego punktu widzenia u królewieckiego filozofa jako byt praktyczny, niegotowa, pragmatyczna struktura, stale zmagająca się z przygodnością, domagająca się samookreślenia w świecie, który pojmuje ona jako celowy dla swych własnych zamierzeń i projektów. W paragrafie piątym przedstawiam interpretacje ukazujące intencjonalny charakter emocji estetycznej, bronię Kantowi w jego podstawowym zamierzeniu ukazania (estetycznej) władzy s dzenia jako władzy poznawczej, odkrywającej prawdy niepojęciowe, i w tym sensie innej od władz określających (wprost lub nie wprost) przedmioty. Przywołuję tu także stanowiska tych autorów, którzy, patrz c na

estetyk Kanta przez pryzmat dwudziestowiecznej hermeneutyki, odwa nie próbuj zrekonstruowa ukryt w niej ontologii sztuki.

W rozdziale trzecim (*wiadomo estetyczna ku rozumieniu, dialogowi, wspólności*) ukazuj konsekwencje, jakie dla doktryny Kanta miało poszerzenie przez niego przedmiotu filozofii krytycznej o władz uczu. Dwie z nich s najwa niejsze. Po pierwsze, podstawowe pytanie filozofii krytycznej - „jak mo liwy jest sens?” - domaga si w rezultacie tego metodologicznego zabiegu przeformułowania. Przybiera ono posta hermeneutyczn : „Jak mo liwe jest rozumienie?”, „Jak to si dzieje, e mo emy w ogóle poj mowa to, co szczegółowe, inne (resp. Innego) w jego odmiennie ci?” No i oczywi - cie, w jaki sposób mo emy t konceptualn nieokre lone komunikowa? Po drugie, wspomniany zabieg skłonił Kanta do przesuni cia akcentu w jego rozwa niach z wył cznego zainteresowania podmiotem - wiadomo ci poszukuj c zgody ze wiatem - na zainteresowanie wspólnot , czyli relacjami, jakie zachodz mi dzy autonomicznymi podmiotami. Kant u wiada - mia nam, e dost p do prawdy estetycznej - z definicji nieokre lonej i ambiwalentnej - przebiega wył cznie w pewnej kulturowo uwarunkowanej praktyce, wi e si ze swoistym wysiłkiem rozumienia otaczaj cego nas wiata (przedstawionego lub faktycznego), polegaj cym na „powstrzymywaniu” i Reorganizowaniu” naszych skłono ci do zwykłego, poj ciowego ujmowania go. Dzi ki tego rodzaju zabiegom jeste my w stanie jedynie aproksymowa znaczeniowo tego, co szczegółowe (estetyczne) - i dlatego domagaj si one stałego podtrzymywania konwersacji, dialogu z innymi, który nie da si mierzy stopniem osi gni tego w nim *konsensu*, lecz stopniem zdolno ci współ ycia i radzenia sobie z *dyssemsem*, czyli ze sprzeczno ci .

Czwarty - ostatni - rozdział (*Estetyka wzniosło ci - postmodernizm*) po - wi cam zagadnieniu wzniosło ci, z którym, pocz wszy od lat 80., wi e si najbardziej spektakularny - poci gaj cy za sob najwi ksze reperkusje we współczesnej my li filozoficznej - powrót estetyki królewieckiego filozofa w XX wieku. Sprawc tego zjawiska jest J. -F. Lyotard. Prezentacji i omówieniu jego drobiazgowych analiz Kantowskich tekstów po wi cam pierwszy paragraf. W drugim podejmuj natomiast temat Adorna interpretacji Kantowskiej estetyki - autor *Teorii estetycznej* powraca do *Krytyki władzy s dzenia* głównie po to, aby wyłowi zawart w niej koncepcj wzniosło ci, która, jego zdaniem, oddaje zagadkowy charakter struktury autentycznego dzieła sztuki. Rozdział ko czy si *Dodatkiem* - krótk prezentacj interpretacji Kantowskiej teorii wzniosło ci, jak proponuje Anglik, P. Crowther. Jego od - czytanie Kanta stanowi alternatyw dla interpretacyjnych propozycji Adorna i Lyotarda. Jest ono z nimi zasadniczo - chocia w sposób niezamierzony - rozbie ne.

We wnioskach wskazuj na to, że ród renesansu estetyki Kanta należy szukać w jego fundamentalnym doświadczeniu, które zaowocowało koncepcją władzy sędzenia. Chodzi tu mianowicie o *par excellence* estetyczne doświadczenie, które po dwóch wiekach zaczęło być traktowane jako przejaw postmodernizmu: wiedza cisza krąży wokół człowieka, jest dla niego przymusem, odrywa go od przedmiotu, daje mu na jego temat jedynie ogólne, abstrakcyjne informacje, przesłania całe bogactwo świata wypełnionego tym, co jednostkowe i szczegółowe. A rozproszenie, fragmentaryzacja, chwiejność i przygodność bytu to podstawowe wyróżniki rzeczywistości ponowoczesnej. Stąd akcentowanie dzieł niekognitywnych (nieepistemologicznych) momentów poznania, które decydują o bezpośredniości naszego kontaktu ze światem. (Taki bezpośredni kontakt tworzy np. uczucie wzniosłości.) Myśl Kanta staje się ważna dla współczesnych prób ujmowania estetyki jako „filozofii pierwszej”: transcendentálna metoda wyjaśniania pozwoliła mu bowiem ustalić, że odczuwa znaczeniowo (rozumnie) świat stanowi podstawę wszelkiej jego konceptualizacji. Przez odkrycie tych nowych ról racjonalności Kant - po pierwsze - narusza nowe typy pojęcia prawdy: prawdy jako pewności. Po drugie, dochodzi do takiego etapu w rozwoju swej filozofii krytycznej, w którym estetyka zaczyna robić sobie pretensje do odgrywania w niej podstawowej roli, staje się - jak powiada W. Welsch - fundamentalną dyscypliną teoretyczną filozofii. Pluralistyczne ujęcie rozumu, które on proponuje, decyduje również o tym, że jego zwrot filozofii ku estetyce ma nie tylko doniosłe implikacje epistemologiczne, lecz także antropologiczne. Wolność człowieka pojęta jako byt praktyczny może być nie dzięki jego zdolności racjonalnego myślenia, lecz dzięki włączeniu mu umiejętności odczuwania wielorakiego pokrewieństwa między tym, co nadzmysłowe (transcendentálne, inteligibilne) i tym, co zmysłowe (empiryczne, wiatowe). Wolność więc się z subiektywności, z autonomii ludzkiej jednostki, jej mocy samorzeczywistniania się przez praktyczne funkcjonowanie w świecie, nie za panowaniem nad nim. Kant nie był skłonny upatrywać w tak systematycznym (prawodawczym) myśleniu dojrzłość rozumu ludzkiego. Wiąże ją raczej jedynie z poznaniem doskonałym - z boskim oglądem, utożsamianiem się z aktem stworzenia.

Dzięki poszerzeniu przedmiotu filozofii krytycznej o władzę uczuć Kant pokazuje, że o rozumie można mówić również i tam, gdzie liczy się on z różnorodnością, gdzie jego „dojrzłość” nie mierzy się już odnajdywaniem jednego (to samo ci), lecz umiejętności akceptowania wielu i różnic. Zgadzam się z tymi komentatorami, którzy w koncepcji władzy sędzenia upatrują centrum Kantowskiej nauki o rozumie, co pozwala interpretować jej stosunek poznawczy jako relację intencjonalną, w której pojawia się podmiotowy moment „chcenia”, samorealizowania się, „budowania się-

bie”, które przebiega nie tylko przez myślenie racjonalne, lecz także - je-  
 nie przede wszystkim - „poetyckie”, a więc takie, które swoje „reorgani-  
 zuje” nasze zwykłe do wiadczenia i otoczenia. Kant broni takiego „słabego”  
 rozumu, który jako ciowa różni się od boskiej inteligencji, a więc który za-  
 spraw ograniczone, jakie narzuca mu natura, nie potrafi osiągnąć tej pełni  
 szczepiwości, która polegałaby na utożsamieniu natury i wolności, tego, co  
 „ogólne” i tego, co „inne”. Nieustanne dyscyplinowanie naszego myślenia -  
 zdążania do osiągnięcia jedności w ród komponentów do wiadczenia - jest  
 analogiczne i paralelne do tego, czym dla naszej woli jest pragnienie samou-  
 rzeczywistnienia się. Wspólnym cechem obu tych aktywności jest to, że nie mog-  
 by one określić w kategoriach finalnego produktu, a więc - z jednej strony  
 - przez kompletność, obiektywnie w naszym wiedz o tym, co inne, z drugiej za-  
 przez jeden wzorzec człowieczeństwa, który musiałoby realizować „praw-  
 dziwe ja” także do tego z nas. Kant ujawnia aporetyczność, wewnątrz sprzecz-  
 ność do wiadczenia moralnego i estetycznego, buduje etykę i estetykę na  
 schemacie antropologicznym, wedle którego człowieczeństwo nie jest czym  
 gotowym, co zostało nam raz na zawsze dane. Jest ono pewnym praktycznym  
 projektem, który trzeba nieustannie realizować, zdobywać w działaniu.

RYSZARD RÓŻANOWSKI:  
 PASAŁE WALTERA BENJAMINA. STUDIUM MYŚLI  
 (Uniwersytet Wrocławski)

Głównym celem rozprawy jest rekonstrukcja najważniejszych w tków  
 problemowych myśli Waltera Benjamina. W oparciu o rozległy materiał róż-  
 dnorodny ma zachęcić czytelnika, aby podjął samodzielny wysiłek zintegro-  
 wania owej myśli - zgodnie jej własną intencją - z indywidualnym i produk-  
 tywnym do wiadczeniem współczesności. Oczywistym warunkiem wpisania jej  
 w krąg takiego do wiadczenia jest rozumienie. Zrozumieć myślenie -  
 na ówczesny, gdy potraktuje się je jako całość zobiektywizowaną wprowadzić  
 w tekstach (liczących, wedle wydawców Benjamina, prawie jednąście ty-  
 siący stron), niekoniecznie jednak pokrywając się z ich literalnym sensem  
 oraz logiką czasowego następowania. Fakt, że Benjamin zbliżył się w latach  
 trzydziestych do marksizmu, nie może być podstawem do przeciwstawiania  
 wczesnej, teologiczno-metafizycznej fazy w rozwoju jego poglądów, fazie  
 późniejszej, którą z reguły określa się jako materialistyczno-historyczną. Dla-  
 tego przedmiotem zaproponowanej przeze mnie rekonstrukcji jest całość  
 niezredukowana, obejmująca wszystkie ważne elementy Benjaminowskiej  
 myśli i traktująca je jako jednakowo ważne, uzupełniające się motywy: język,  
 kulturę i historię, magię, do wiadczenia i aurę, sztukę, technikę i politykę,  
 faszyzm i komunizm, teologię, mistykę oraz mesjanizm. Wszystkie wpisane

s w perspektyw grzesznego upadku ludzko ci, wyp dzenia z raju. Benjamin był gł boko przekonany, e histori i ycie ludzkie mo na i nale y przedstawia jako ci gł katastrof , nieko cz ce si zwalisko ruin. Dlatego mówił o likwidacji magii j zyka, upadku do wiadczenia, zniszczeniu aury, pojawieniu si ustrojów totalitarnych, o wojnie. Z drugiej strony mówił tak e o ocaleniu oraz o tych, którzy maj udział w dziele wybawienia: o tłumaczu, melancholiku, materialu cie historycznym i arty cie. Nieustannie poszukiwał mesja skiej siły - przed rokiem 1914 była ni młodo , po wojnie zwrócił si ku literaturze jako swemu nowemu mesjaszowi, w latach trzydziestych stworzył własn wersj marksizmu w poszukiwaniu trzeciego mesjasza. Katastrofa i ocalenie, podobnie jak marksizm i teologia, tworzą cało pomylan przez Benjamina jako "współistnienie przeciwie stw".

Tak niezredukowan cało wyraża idea "przej cia" rezygnuj ca z traktowania myli Benjamina jako monolitycznej całoci, ewolucji jego poglądów za jako procesu zamknięcia tego. W biografii autora *Pasa y paryskich* przejcie stało si momentem kluczowym: w wiecie faktów Port Bou na granicy hiszpańskiej otwierało przed nim możliwość wydostania si z europejskiej pułapki, cho jednocześnie nie oznaczało ostateczny triumf "nieufno ci w bieg rzeczy i przemo nej chci przejcia do wiadomości, e wszystko potoczy si bdnie". Benjamin interesował si ideą przejcia w latach dwudziestych w związku z transformacją literatury od romantyzmu do wczesnej moderny oraz przejciem od sztuki burżuazyjnej do sztuki proletariackiej. Pojcie teraz nieśczo ci, centralne w jego historiozofii, jest przejciem, podobnie jak figura przebudzenia. Sama historia "dzieje si " w przejciu - pomiędzy rajem a "zwaliskiem ruin" oczekującym wybawienia, jest widowiskiem wiecznego powrotu tego, co nowe. Refleksja nad językiem i kulturą rozwija si w przejciu od magii, teologu i metafizyki do zsekularyzowanego działania mimetycznego i materializmu. Przejcie - swoista dialektyka zbliżenia i oddalenia - odgrywa istotną rolę w analizie postrzeżenia i do wiadczenia estetycznego. Równie upadek aury, którym Benjamin zajmował si w latach trzydziestych, jest kategorią przejcia. W pełni uzasadniona wydaje si zatem propozycja rozpatrywania Benjamina jako filozofa i praktyka "możliwo ci", jego koncepcji - jako "opowieści bez osi", w której brak wyrażonego pocztku rekompensowany jest nieskończonymi w tkami i niezliczonymi dalszymi cięgami, jako kręgu, który nie ma obwodu i którego centrum może si znaleźć w miejscu najzupełniej dowolnym.

W perspektywie wyznaczonej przez tak rozumianą myśl Benjamina naczelnym zadaniem sztuki i filozofii staje si mediacja między różnymi modelami kultury - całościowe, niezredukowane przedstawianie najistotniejszych sprzeczności w momentach przełomów. Norbert Bolz i Willem van Reijen słusznie wysuwają na plan pierwszy w dziele autora

*Pasa y* "mylenie w ekstremach", "przeciwie stwach". Benjamin nie dążył do rozbicia uniwersum i umieszczenia w nim niespójnych modeli rzeczywistości, przeciwnie - chodziło mu o zachowanie dyskursu, którego istotą byłoby przeciwieństwo. W konsekwencji oznaczało to niechęć do rezygnacji z jakichkolwiek faktów i opcji, bez specjalnej troski o "spójność" i koherencję tworzonego w nich świata. Jeśli więc mówił o dawnym do wiadczeniu kolektywnym, o braku do wiadczenia charakteryzującym nowoczesność i przeżyciu jako jego dopełnieniu, jeśli rozważał możliwość rekonstrukcji historycznego do wiadczenia pomiędzy archaiczną a mesjaniczną utopią, mogło to oznaczać tylko chęć ocalenia dla współczesności całego spektrum tłumionego "potencjału semantycznego" (jak mówi Jürgen Habermas) do wiadczenia przeszłości, a jednocześnie nie najbardziej osobiste, egzystencjalne i teoretyczne do wiadczenia filozofa. Jeśli mówił o upadku do wiadczenia i jednocześnie nie rozważał możliwości jego ocalenia, to nie tylko rozstrzygał, o jakie elementy tego do wiadczenia chodzi, co stanowi o ich mesjanicznej albo rewolucyjnej wartości i czy można ją wyrazić za pomocą kategorii historii, ale przede wszystkim dawał wyraz temu, że jest "dość mi, aby rozsądzić kontinuum historii", przekonaniu, że cały ten proces, podobnie jak historia w ogóle, dokonuje się w czasie wypełnionym teraźniejszością.

Benjamin uważał sprzeczność za istotny i konieczny składnik mylenia. Wyprowadzał je z antynomicznego charakteru samej rzeczywistości, z kryzysu współczesności. W jego metodzie zawiera się to, co dziś określa się jako dekonstrukcję. Upodobanie do fragmentów i cytatów "dekonstruuje" podmiot. Dramat niemiecki miał mu pomóc w zrozumieniu wieku osiemnastego, Paryż miał być kluczem otwierającym drzwi do wieku dziewiętnastego. W ich zagadkowym wnętrzu, tak jak w całym dziele, znika "Ja" Benjamina, ujawniają się natomiast niezliczone "przejścia" albo "progi" pomiędzy rekonstruowanym przeżyciem przeszłości a współczesnością. Materialistyczna teoria, która rezygnuje z iluzji "ciągłości" historii, znajduje w nich punkty zaczepienia umożliwiający ewentualne i autentyczne do wiadczenie historii.

Obrazowym, zmysłowym przedstawieniem wieloznacznego, pluralistycznego pojęcia "przejścia" jest *Pasa y*. Stąd właśnie wzięty tytuł książki, nawiązujący zresztą do głównego dzieła Benjamina. *Pasa y* oznacza uniwersum możliwości myślowych, wolno rozważania rzeczy, które nie dają się (ale tylko pozornie) ze sobą pogodzić. Zasadą *Pasa y* jest, że piętra stanowią w nim jedyną i tę samą przestrzeń. Analogiczna zasada określa strukturę mojej pracy. Każda z jej części otwiera się na pozostałe, kolejne rozdziały podejmujące nowe zagadnienia przywołują i rozwijają kwestie, które były już przedmiotem wcześniejszych rozważań. Strukturę tę, podobnie jak skrywane się za nią metod, narzuca z koniecznością sam przedmiot. *Pasa y* jest przeżyciem, któremu brak strony zewnętrznej. Dlatego nieustannie przeplata-

W tym celu w tym czysto mylowe i biograficzne, w tradycyjnych syntezach typu "życie i dzieło" traktowane w sposób rozłączny. Wiedza biograficzna w przypadku Benjamina pozwala wyjaśnić wiele rozstrzygnięć o charakterze teoretycznym. Odtworzenia najbardziej znaczących elementów jego myśli, natury swej obciążonej wieloznacznością, nie da się oddzielić równie od ich późniejszych interpretacji. Dlatego rekonstrukcja musi oznaczać tutaj konfrontację z wybraną literaturą przedmiotu. Pasa jest przebiegiem, które nie posiada wyraźnego centrum. Podobnie filozofia Benjamina jest opowieścią, której centrum może znaleźć się w miejscu dowolnym, o czym wiedzą dzisiaj zwłaszcza zwolennicy postmodernistycznego sposobu jej czytania.

Rekonstrukcyjny charakter książki określa zakres jej ambicji krytycznych. Nie jest ona pracą krytyczno-polemiczną, lecz historyczną, aczkolwiek nie rezygnuje z porządku interpretacji. Krytyka natomiast jest jedynie z homogenicznego, doktrynalnego punktu widzenia, ten zaś rozbiłaby z konieczności perspektyw, której ukazanie stanowi cel tej pracy, mianowicie wielotkowy charakter Benjaminowskiej myśli. Z drugiej strony, praca ta daleka jest od "uhistoryczniania" dzieła Benjamina w sensie przypisywania go do określonej tradycji czy przeszłości. Mówi ciałami autora *Pasa* y, broni się przed włączeniem go do czasu homogenicznego i pustego, w którym byłoby - zgodnie z wymogami akademickiej uczonej - zaszeregowane, określone, opatrzone etykietą "dobry kulturowy", zmumifikowane. Z tego samego powodu prezentacja poglądów Benjamina uwzględnia szerokie, choć rozumiały względy nie wyczerpujące, spektrum późniejszych interpretacji, w tym liczne prace autorów polskich. Założeniem tym podporządkowany został wybór materiałów bibliograficznych.

W pierwszym rozdziale książki przedstawione zostały główne kierunki recepcji myśli Benjamina. Dopiero po nim następuje właściwa rekonstrukcja. Kolejne rozdziały to *Pasa* e: magii, powi cony filozofii języka Benjamina jako trwałej, metafizycznej podstawie jego rozumienia wiata i kultury - stąd się wywodzi problemy związane z ujęciem historii jako "ciężkiej katastrofy", koncepcja ocalenia oraz tendencja zmierzająca do sekularyzacji najważniejszych kategorii; *Pasa* alegorii i melancholii, mówi ciałami o niemej, "upadłej" naturze, wiecie odłamków i fragmentów, towarze i alegorii, jak również mesjanicznym zadaniu melancholika; pierwszy *Pasa* historii, przedstawiający przede wszystkim napięcie i dwuznaczny stosunek Benjaminowskiej teologii do marksizmu, a także kwestię ocalenia jako zadanie stojące przed materialistycznym; *Pasa* jako narzędzie służące ocaleniu przeszłości stanowi główny przedmiot drugiego *Pasa* u historii- przedstawiona została w nim również teoria obrazów dialektycznych, koncepcja teraźniejszości oraz estetyka wspomniania Prousta w powieści z surrealistycznymi technikami montażu,

z której Benjamin wyprowadza własny metod badawczy. Wszystkie pasy e ukazują przejścia pomiędzy tradycyjnie oddzielanymi od siebie obszarami refleksji teoretycznej - historii, estetyki, teorii języka i teorii kultury - jak również płynne granice pomiędzy nimi a przed- czy nieteoretycznym sposobem zdobywania wiedzy. Dlatego wyeksponowane miejsce zajmuje w nich namysł nad Benjaminowską koncepcją do wiadczenia i jego upadkiem - problematyce tej poświęcony jest przede wszystkim pasy moderny, w którym kluczową rolę odgrywa figura narratora oraz szok i przeżycie jako współczesny odpowiednik do wiadczenia. Pasy sztuki kontynuuje rozważania o do wiadczeniu, a także refleksję nad magią języka, w koncepcji aury i jej zaniku pod wpływem techniki. Poddaje wreszcie analizie te elementy do wiadczenia auratycznego, które ujawniają jego bezpodrewnie powiązania z do wiadczeniem historycznego materialisty.

W latach trzydziestych Benjamin starał się ukazać dwa przeciwstawne bieguny własnego myślenia - teologii i marksizmu - w kontekście zaostrażającej się alternatywy politycznej: faszyzm - komunizm, ponieważ wolno rozważania obok siebie rzeczy i myśli uchodzących za nie dające się pogodzić zarysowuje się dopiero w obliczu niebezpieczeństwa. Sekularyzacja i racjonalizowanie magii więsi w ten sposób z nadzieją na ocalenie tradycji przed zaanektowaniem jej przez faszyzm. Z kolei zbliżenie do materializmu historycznego i "pozytywne barbarzyństwo" komunizmu sygnalizują rodzaj politycznego zobowiązania słusznego walce z faszyzmem. Autor *Pasy* do końca trwał przy różnych elementach swojej myśli. Nie potrafił jednak pisać "poprawnie" w niewłaściwych warunkach. Jeśli nie wolno traktować zderzenia marksizmu z teologią jedynie jako konsekwencji wynikającej z sytuacji, w jakiej znalazł się w tym okresie, to należy podkreślić, że - wbrew opinii i nadziejom Benjamina - właśnie owa sytuacja, niebezpieczeństwo z nią związane, nie tylko ukazywały fascynujące go pole możliwości czy wolno rozważania obok siebie przeciwieństw i sprzeczności, lecz także stopniowo i nieubłaganie je redukowały. Jeśli konsekwencją metody Benjamina była dekonstrukcja podmiotu refleksji teoretycznej, to ta sama sytuacja wymusiła na jego realnym "Ja" najwyższy stopień samowiedomości, wciągając je w wir historii prowadzący do Magicznego finału. Przywołując metaforę, z pomocą której określił Baudelaire'a, można powiedzieć, że sam stał się z czasem "podwójnym agentem". Usiłował pracować dla różnych, niekiedy wrogich sobie stron. Podając za tym, co wydawało mu się cenne, starał się ratować burzący kulturę przed burzą; jednocześnie nie próbował stworzyć archiwum, w którym można byłoby umieścić to, co udało się ocalić. W rzeczywistości pracował na własny rachunek, ponieważ nikt nie chciał mu zaufa. Bieg wydarzeń coraz wyraźniej



zarysowywał przed nim ostatnie "przej cie": ulic jednokierunkow , prowadz c do rozstania z iluzjami i ostatecznego wyboru - do Port-Bou.

KS. STANISŁAW WSZOŁEK:  
NIEUSUWALNO METAFIZYKI. LOGICZNO-LINGWISTYCZNE  
ASPEKTY DEBATY R. CARNAPA Z L. WITTGENSTEINEM  
(Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie)

W rozprawie podj łem prób przeanalizowania i merytorycznego ocenienia sporu o metafizyk , jaki w latach 1920-1950 toczyli ze sob (w sposób wyra ny b d domniemany) wymienieni w podtytule autorzy. Nie definiuj c poj cia metafizyki, przyj łem od pocz tku, e Carnap i jego interlokutorzy mniej lub bardziej wiadomie nawi zywali do tre ci, które przynajmniej od czasu Arystotelesa były zwi zane z terminem «metafizyka». Analiza pism bohaterów rozprawy pokazała jednak, e zwi zek ten był raczej lu ny. Walcz c z metafizyk , neopozytywi ci *de facto* atakowali wszelk filozofi spekulatywn - dyskurs pretenduj cy do miana wiedzy, w rzeczywisto ci pozbawiony poznawczego sensu. Siła tego ataku polegała na zastosowaniu nowych metod analizy j zyka (powstałych na gruncie rozwijaj cej si logiki matematycznej), które, z jednej strony, rodziły nadziej na definitywne obna enie bezsensowno ci wszelkiego dyskursu nie b d czego ani przyrodniczym, ani czysto formalnym (logiczno-matematycznym), z drugiej za stro ny, pozwalały na sformułowanie rozs dnego programu zbudowania nowej filozofii, zajmuj cej si logiczn analiz formalnych aspektów j zyka.

W pracy podejmuj te zagadnienia (rozdz. I i II) i dopiero na ich tle omawiam dyskusje, tradycyjnie zwi zane z kwesti metafizyki, dotycz ce zasady weryfikacji, falsyfikacji i demarkacji (rozdz. III). W ten sposób zostały podkre lone zarówno nowo i doniosło projektu eliminacji metafizyki, który zaowocował m. in. interesuj c koncepcj wiedzy *a priori*, wyra aj cej formalne aspekty dyskursu faktualnego (rozdz. IV), jak te jego całkowite niepowodzenie. Sformułowany przez Carnapa projekt eliminacji metafizyki - jak trafnie wskazywał Popper - zako czył si ostateczn kl sk nie tylko dlatego, e nie doprowadził do oddzielenia nauki od metafizyki (rozdz. V), lecz przede wszystkim dlatego, e sam projekt był sformułowany w oparciu o jawne i ukryte metafizyczne zało enia. Zarówno teza absolutyzmu j zykowego (rozdz. VI), jak równie specyficzne tezy filozoficzne, głoszone przez czołowego architekta projektu eliminacji (np. syntaktycyzm, konwencjonalizm etc. ) znajduj swoje zakorzenienie w filozofii (metafizyce? ), która do łatwo daje si powi za z doktrynami rozwijanymi w obozie neokantowskim na przełomie wieków i w pierwszych dekadach XX wieku.

Niepowodzenie projektu eliminacji metafizyki nie przekreśla pozytywnego wkładu Carnapa, Wittgensteina i chociaż krytykuje ich Popper do dyskusji nad statusem metafizyki. Kto chce uprawiać metafizykę po neopozytywizmie, ten nie może przejść obojętnie wobec językowego komponentu metafizycznych teorii. Docenienie roli języka w filozofii staje się dziś prerekwizytem wszelkiego filozofowania.