

Recenzje

Filozofia dialogu i emancypacji

Rozum jest wolny, wolność – rozumna, pod red.
Robert Marszałka i Ewy Nowak-Juchacz, Wy-
dawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 402.

*...jeśli ludzkość ma się uwolnić od przymusu, który
w postaci identyfikacji jest na nią realnie wywie-
rany, to musi jednocześnie osiągnąć tożsamość
z własnym pojęciem.*

Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*

Omawiana książka powstała z okazji 60. rocznicy urodzin profesora Marka J. Siemka i jest jednocześnie wyrazem uznania jego dorobku i osiągnięć naukowych. Stanowi ona, jak deklarują redaktorzy w dedykacji, filozoficzne rozważanie nad współczesnością pewnych tradycji. Tradycji europejskiej, a w szczególności niemieckiej i – jeśli tak można powiedzieć – z ducha Siemkowskiej, odnoszącej się bowiem do problemów, które są dla niego najistotniejsze i które stawia w centrum swojego filozoficznego zainteresowania, starając się udzielić na nie odpowiedzi od początku swojej kariery naukowej¹.

Ze względu na osobę Profesora, który jest wybitnym i uznanym badaczem filozofii niemieckiej oraz propagatorem transcendentalnej filozofii społecznej, nie dziwi fakt, że większość tekstów zawartych w księdze jubileuszowej została poświęcona właśnie temu obszarowi. Duża część publikacji dotyczy myśli klasyków filozofii niemieckiej, zwłaszcza zaś twórców idealizmu niemieckiego, Fichtego, Schellinga i Hegla – oraz współczesnych krytycznych kontynuatorów tej myśli od Husserla i Heideggera począwszy, a na Szkole Frankfurckiej i Habermasie skończywszy.

¹ Zobacz: Marek J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, PWN, Warszawa 1977, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, PIW, Warszawa 1982. Warto jeszcze wspomnieć, że omawiana książka jest zarazem pomyślana jako księga jubileuszowa i zawiera zarówno bibliografię dorobku naukowego Marka J. Siemka, listę doktorów wypromowanych przez niego, jak i wpisy pamiątkowe.

Już sam tytuł *Rozum jest wolny, wolność – rozumna* sugeruje czytelnikowi nie tylko obszar możliwych odniesień i zagadnień filozoficznych, ale również pewien określony sposób ich analizy, swoisty dla krytycznej metody myślenia, która jest dostrzegalna w większości artykułów zawartych w książce.

Jeśli chodzi o strukturę publikacji, to jest ona podzielona na kilka części, które układają się nie tylko w chronologiczną całość, ale również prezentują szeroki wielotematyczny przekrój problemów. Po pierwsze można wyróżnić obszar zagadnień dotyczących filozofii transcendentalnej (ujęcia przez nią problemów ontologicznych, epistemologicznych czy etycznych, a także porównania koncepcji twórców transcendentalnej filozofii niemieckiej); po drugie zarysowuje się płaszczyzna opisu ewolucji filozofii transcendentalnej i jej spuścizny myślowej we współczesnej filozofii, kulturze i społeczeństwie (chodzi tu zwłaszcza o odniesienie poszczególnych pomysłów czy idei, które rozwinęły się na gruncie tej teorii, do różnych sfer rzeczywistości współczesnej i pokazania, jak one na nią wpłynęły); po trzecie zaś możemy zaobserwować całą gamę zagadnień szczegółowych, poczynwszy od stosunku Adorna do nominalizmu (Karol Sauerland), przez spojrzenie na sprawę rozwoju pojęcia emancypacji (Wolfdietrich Schmied-Kowarzik), a skończywszy na analizie stosunku Habermasa do kwestii eugeniki liberalnej (Stanisław Czerniak).

Dużym atutem tego zbioru są niewątpliwie autorzy tekstów, z których prawie wszyscy są uznanymi filozofami zarówno po stronie polskiej, jak i niemieckiej. W książce znalazły się m.in. teksty J. Woleńskiego, M. Żelaznego, A. M. Kaniowskiego, L. Nowaka, R. Bubnera, J. Simona, W. Jankego, K. Hammachera. W sumie zbiór zawiera 26 artykułów podzielonych na 6 tematycznych sekcji (inspirowane siemkowskie; ścieżka fichteńska; Schelling; transcendentalizm, mit, metafizyka; rozdroże heglowskie; filozoficzne oblicza Europy; konstruowanie nowoczesności).

Poniżej omówię najciekawsze moim zdaniem artykuły, odchodząc od pionowej struktury spisu treści i odsłaniając już w płaszczyźnie poziomej pewne występujące między nimi punkty zbieżne. Innymi słowy – skoncentruję się na tekstach wchodzących ze sobą w pewien rodzaj polemiki oraz na najczęściej powtarzających się w nich motywach, które uznałem za przewodnie, istotne i reprezentatywne dla całości zbioru.

Epistemika czy epistemologia?

Jednym z najciekawszych tekstów, przez swoją polemiczność z dokonany przez Marka J. Siemka w książce *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* rozdziałem poziomą epistemiczną i epistemologiczną, jest artykuł Jana Woleńskiego *Epistemika i epistemologia*. Woleński polemizuje w nim z Siemkiem. Ten ostatni uważa, że Kant zaproponował pytanie o możliwość wiedzy, które mogło zostać postawione tylko na gruncie transcendentalizmu (poziom epistemologiczny) i którego

nie może uniknąć filozofia po nim. Woleński jednak ma wątpliwości nie co do sposobu prezentacji poziomu epistemologicznego, ale co do opisanego przez Siemka poziomu epistemicznego. Poziom ten może być a) wiedzą przedmiotową, naukową bądź potoczną lub b) „może być traktowany jako miejsce rozważań o wiedzy pierwszego stopnia” (s. 29). Siemek, zdaniem Woleńskiego, wybiera drugie rozwiązanie, co powoduje przeciwstawienie epistemologii i epistemiki. Sam autor wybiera zaś pierwsze: epistemika (przedmiotowość) a epistemologia (metapredmiotowość – wiedza o rzeczach, aktach poznania i ich wytworach) – i aby uzasadnić swoje rozstrzygnięcie, rozważa Kantowskie sądy syntetyczne a priori, proponując własną wykładnię tych terminów opartą na opisanym przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu* rozróżnieniu „tego, jakim prawem coś się dzieje (*quid juris*), od pytania, które dotyczy faktu (*quid facti*)” (s. 33). Na tym tle pokazuje transcendentalizm jako jeden z możliwych sposobów odpowiedzi na pytanie o stosunek poznania i warunków jego możliwości, skłaniając się w kierunku epistemologii normatywnej.

Z kolei Mirosław Żelazny przedstawia odmienne stanowisko, wdając się w polemikę z Woleńskim. W artykule *Kilka myśli o Marku J. Siemku koncepcji transcendentalizmu* pisze, że zastosowanie rozróżnienia epistemologii i epistemiki pozwala na przezwycięzenie wszechobecnego dziś stanowiska relatywizmu postmodernistycznego, co stara się ukazać na przykładzie estetyki. Jego zdaniem dzięki temu rozróżnieniu można zestawiać i dyskutować o, wydawałoby się, rzeczach nieporównywalnych (np. twórczości artystycznej) i ich relacjach właśnie na płaszczyźnie epistemologicznej.

Pozostając w kręgu sporu o metodę i obszar badania filozofii samej, nie sposób pominąć artykułu Leszka Nowaka, który pokazuje, jak można dokonać parafrazy systemów filozoficznych. W tym celu opisuje na wstępie metodę parafrazy Ajdukiewicza i Davidsona², wskazując zarazem, że kierunek filozofii analitycznej nadający się najlepiej do jej stosowania odrzucił ją. Za przykład służy mu Popperowska krytyka Hegla, której zarzuca zupełną nietrafność, gdyż jego zdaniem nie potrafiła ona „sparafrazować nic z rzeczy należących do rdzenia systemu Hegla” (s. 211). W drugiej części artykułu Nowak dokonuje własnej, jak podkreśla – życzliwej interpretacji metody Hegla (metoda idealizacji i konkretyzacji), z którą nie radzą sobie metody analityczne. Hegel przeciwstawia empiryzmowi metodę idealizacji jako sposób uprawiania zarówno nauki, jak i filozofii. Metodę tę Nowak rozpisuje strukturalnie, analizując przykład jedności bytu i Niczego, ujawniając tym samym – jak mówi – „słabą rozdzielczość «analitycznego ucha»” (s. 218).

W kwestii wyboru między tak zwaną filozofią analityczną i nieanalityczną zabiera także głos Jacek Migasiński. Stara się on pokazać, że wyodrębnienie w filozofii tradycji irracjonalistycznej dokonuje się za sprawą pozytywizmu, który rady-

² Jeśli w terminach systemu S możemy sparafrazować system S', zachowując życzliwość interpretacyjną, i jest to relacja niesymetryczna, to S wykazuje przewagę nad S'.

kalnie zawęży racjonalność do pewnego systemu opartego na poprawności logicznej i weryfikacji eksperymentalnej. Jest to, zdaniem Migasińskiego, podejście błędne, gdyż filozofia ze swojej definicji jest „miłowaniem mądrości”. Chodzi mu przede wszystkim o pokazanie, że racjonalność w szerokim sensie lepiej niż zawężona potrafi dotrzeć do źródeł doświadczenia. Najbliższą zaś metodą, zdaniem autora, mogącą spełniać zasadnicze zadanie filozofii jest fenomenologia, która stara się dotrzeć do fundamentalnych przeżyć – zwłaszcza zaś fenomenologia hermeneutyczna (Levinas, Ricoeur), w której widzi szansę na lepsze zrozumienie świata i wszelkich przejawów ludzkiej aktywności.

Filozofia transcendentalna

W sekcji poświęconej filozoficznym obliczom Europy natrafiamy na artykuł Josefa Simona, który koncentruje się na wskazaniu miejsca filozofii transcendentalnej w tradycji europejskiej. Określa filozofię jako myślenie kierujące się ku prawdzie, a filozofię transcendentalną jako refleksję nad samą możliwością poznania przez czyste myślenie. Dlatego też pokazuje najpierw rozwój i założenia, które umożliwiły zaistnienie filozofii transcendentalnej w obecnym kształcie. Rozwój filozofii transcendentalnej, którą autor utożsamia po prostu z filozofią, zostaje tu przedstawiony jako proces konieczny ze względu na kontekst jej powstania i warunki, w jakich się rozwijała. W konkluzji zaś Simon pokazuje przeniesienie akcentów z teorii na praktykę i dominację rozumienia filozofii transcendentalnej jako filozofii praktyki.

Bardzo dobrym rozszerzeniem rozważań Simona jest tekst Ryszarda Panasiuka, czyniący punktem wyjścia Hegłowskie rozważania nad różnicą między systemami Fichtego i Schellinga. Autor przedstawia odejście Schellinga od dynamicznej koncepcji Absolutu, by móc go jak najlepiej opisać, i odwrotny zabieg u Hegla: dla niego Absolut nie jest „punktem wyjścia filozoficznej spekulacji [...], lecz jedynie rezultatem przebytej drogi” (s. 173), co zbliża go w tej kwestii do Fichtego. Z początku jednak Hegel, jako uczeń Schellinga, przychylił się do koncepcji przedstawionej przez niego w *Systemie idealizmu transcendentalnego*, pokazując, że jest to znaczny postęp w stosunku do Fichtego, którego koncepcja Absolutu ma charakter subiektywny. Dla Hegla zaś Absolut, mając być jednością podmiotu i przedmiotu, musi zachować ten sam status obu momentów, co pozwoli uniknąć redukcji całości istnienia do aktywności podmiotu. Jednocześnie widoczne jest już odejście również od pomysłów Schellinga, chociażby w rozumieniu pojęcia intelektualnej intuicji. Ostatecznie Panasiuk pokazuje, że Hegel bierze z Fichtego wzajemne przeciwstawienie się podmiotu i przedmiotu w bycie, a z Schellinga obiektywistyczną filozofię przyrody – i tworzy nową jakoś zapośredniczającą dwie poprzednie.

Wątki polityczne

Jedną z najciekawszych prac poruszających kwestie szeroko rozumianej polityczności jest publikacja Klausa Hammachera koncentrująca się na zagadnieniu relacji prawa naturalnego i sprawiedliwości dystrybtywnej w teorii Fichtego (relacja prawa [*Recht*] i ustawy [*Gesetz*]), pokazująca także zakorzenienie Fichteńskiego prawa natury w klasycznych koncepcjach prawno-naturalnych, od Grocjusza poczynając, a na Kancie kończąc. Hammacher nie poprzestaje na tym i przez rozważania nad statusem prawa wyłożonym przez Fichtego w *Podstawach prawa naturalnego* wedle zasad *Teorii wiedzy* przechodzi do jego możliwego zastosowania we współczesnym państwie, ujawniając ewolucję polityczno-prawnej koncepcji Fichtego np. w pracach Radbrucha czy Habermasa.

Hammacher zgłasza również postulat zakorzenienia prawa formalnego na powrót w etyce, odwołując się do pomysłów zawartych np. w *Metafizyce moralności* Kanta, w której konstruuje on pojęcie moralnego prawa pozytywnego, albo do Fichteńskich pojęć „społecznego popędu” czy „moralnego powołania skończonych jaźni” jako sposobów, by wyciszenie etyki przez zastosowanie współczesnego prawa formalnego nie prowadziło do zaniku pewnych wartości wiążących wspólnotę.

W tym kontekście szczególną uwagę autor zwraca na antropologiczne uzasadnienie prawa pozytywnego w teorii Fichtego, które zakłada możliwość jego pojawienia się dopiero w momencie wzajemnego uznania się istot rozumnych, a więc w akcie umowy społecznej wiążącej prawo naturalne ze sprawiedliwością dystrybtywną.

Interesujący wątek polityczny możemy odnaleźć także w tekście *Religia sztuki* Rüdigera Bubnera. Prezentuje on w nim powiązanie sfery politycznej ze sferą religijną u Hegla, poddając analizie Heglowską koncepcję religii sztuki przedstawioną w *Fenomenologii ducha*. Pokazuje, że dzięki niej wytwory wspólnoty (dzieła sztuki, obrzędy itp.) są nie tylko wyrazem i przejawem ducha absolutnego, ale również sama wspólnota zacieśnia swoje relacje na poziomie tożsamości zbiorowej. Przez działania religijno-kulturowe Absolut samorealizuje się, co w świecie społecznym oznacza coraz doskonalszą samorealizację wspólnoty. Zatem uczestnictwo np. w obrzędach religijnych wzmacnia polityczną identyczność i uznanie etycznych form życia, które Hegel nazywa również „świętem politycznym” (s. 191). Dzięki temu podmiot otrzymuje niejako zakorzenienie i możliwość artykulacji swojej tożsamości indywidualnej i zbiorowej.

Z tekstami poruszającymi się w obrębie teorii Fichtego i Hegla kontrastuje artykuł Tadeusza Buksińskiego poświęcony ocenie demokracji deliberatywnej rozwijanej przez Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa. Autor, przyglądając się konstrukcjom i najważniejszym pojęciom obydwu teorii, pokazuje, że trudności, jakie w nich występują, są powodowane „odmiennym charakterem procesów modernizacyjnych”

(s. 348). Buksiński daje nam jasno do zrozumienia, że rzeczywistość polityczna wygląda zupełnie inaczej (jest sferą walki) niż ta opisywana przez Habermasa i Rawlsa, a demokracja deliberatywna nie jest już w stanie dłużej sprawnie i sprawiedliwie funkcjonować, gdyż ogranicza władzę obywateli i oddaje ją w ręce biznesu i wielkiej polityki. Błędem tych koncepcji jest zatem zbyt daleko posunięta abstrakcja. Sam autor pokazuje, że wyjście z tej pułapki jest możliwe przez rozszerzenie podmiotów fundujących państwo. Za przykład służy mu koncepcja J. Deweya, która uwzględnia w procesie tworzenia prawa etos demokratycznego społeczeństwa, obyczaje itp.

W zupełnie innym stylu odnosi się do pomysłów Habermasa Jerzy Kmita w tekście *Rehabilitacja „racjonalności instrumentalnej”*. Ustosunkowuje się on w nim do Habermasowskiego zakwestionowania alternatywy racjonalności formalnej i substancjalnej. Habermas w związku z „porażką” projektu racjonalności oświeceniowej próbuje odrestaurować tę kategorię, nadając jej szersze znaczenie – rozum komunikacyjnego. W budowanej przez Habermasa koncepcji racjonalność jest zarazem formalna – porozumienie co do czegoś, i materialna – skierowanie na wartość (prawda, słusność, szczerłość). Jak mówi sam autor: „...wydaje się, że przesłanka instrumentalnego aspektu działania komunikacyjnego jest niezbędna, jeśli chcemy ująć je jako działanie racjonalne ze względu na określony cel” (s. 373). Utrzymuje jednocześnie, że istnieje rehabilitacja działania instrumentalnego inna niż Habermasowska, powołując się na opisywany przez Marka J. Siemka w książce *Hegel i filozofia* model intersubiektywności zawarty w koncepcjach Fichtego i Hegla.

Związek racjonalności instrumentalnej i nieinstrumentalnej przedstawia także Wolfgang Janke. Jego praca w głównej mierze dotyczy jednak obrony Rilkego przed jednostronnym uznaniem go tylko za poetę, który uciekł od rzeczywistości w wewnętrzny świat. Na podstawie fragmentów prac i wierszy Rilkego Janke ilustruje zupełnie odwrotną tezę, pokazując go jako aktywnego wroga racjonalności instrumentalnej, przeciwstawiającego się rewolucji maszynowej i w opozycji do niej odtworzającego istotę natury, byt prawdziwy. Na tym tle autor porównuje również późną twórczość Heideggera, znów kładąc akcent nie na jego związki z nazizmem, ale na opisywane przez Heideggera „znieskształcenie człowieka wskutek technicznej eksploatacji” (s. 287).

Kwestie etyczno-religijne

W sekcji dotyczącej Fichtego znajduje się tekst Marca Ivalda, który w bardzo interesujący sposób pokazuje tak zwaną etykę inkarnacji, którą zarysował Fichte w cyklu swoich wykładów prowadzonych na Uniwersytecie Berlińskim w roku 1812 i w której przedstawił koncepcję etyki, gdzie przyroda, świat przedmiotowy jest już nie tylko przestrzenią, w której może się realizować empiryczne Ja, ale również koniecznym warunkiem możliwości realizacji prawa moralnego przez Jażń.

Świat staje się medium, w którym może realizować się moralna natura człowieka będąca wyrazem jego wolności. Wolności, która w wymiarze faktycznym przejawia się we wspólnocie jaźni, czyli w intersubiektywnym procesie komunikacji i wymiany, dzięki któremu może ucieleśnić się idea moralna, i której podstawę stanowi zasada „miłości etycznej” umożliwiająca prowadzenie etycznego życia.

Kontynuację rozwoju myśli etycznej idealizmu niemieckiego prezentuje również Karol Bał w pracy dotyczącej podstaw ontologicznych filozofii moralnej u Hegla. Przedstawia on w niej kategorię *Sittlichkeit* jako kluczową dla zrozumienia koncepcji Hegłowskiej moralności. Bał stara się ukazać wieloznaczność tego pojęcia. Przede wszystkim, jak mówi: „obejmuje ono całokształt substancji społecznej” (s. 177), zwłaszcza zaś „moralność obiektywną”. Oznacza to, że człowiek jest etyczny, gdy żyje w społeczeństwie. Społeczeństwo bowiem jest autorytetem moralnym. Moralność ta opiera się na faktach obiektywnych (państwo, prawo), a wypełniając treścią te instytucje, nadaje im substancjalny charakter. Dzięki temu również jednostka zyskuje wymiar „prawdziwej ludzkiej egzystencji” (s. 178). Autor pokazuje zarazem zbieżność Kantowskiego transcendentnego podmiotu moralnego i Hegłowskiej moralności społecznej. Dla Hegla jednak „wartości moralne są rezultatem zbiorowego doświadczenia ludzi...” (s. 179), więc każde indywiduum może je zaakceptować jako swoje.

W nawiązaniu do pojmowania pojęcia etyki i moralności u Kanta i Hegla należy wspomnieć także o tekście Andrzeja M. Kaniowskiego, w którym dzieli się on refleksjami nad związkiem między faktycznością a ważnością w koncepcjach Kanta i Hegla. Kaniowski rozdziela te dwa aspekty, pokazując możliwe drogi wyjścia. Innymi słowy, chodzi mu o możliwe strategie radzenia sobie z ujęciem momentów idealnego i realnego – i przewyciężenie tej dychotomii u Kanta i Hegla. Dla Kanta to, co normatywne, ma swoje podstawy w rzeczywistości noumenalnej. Podstawą ważności jest ogólność, konieczność i powszechność prawa. Hegel zaś krytykuje ten Kantowski formalizm, gdyż „pozwala uczynić treścią prawa dowolne myślenie” (s. 157). U Hegla to z samych pojęć wynika, co jest dozwolone, a co nie. Jak pokazuje Kaniowski, dla Hegla sama rozumność jest siłą sprawczą wiążącą faktyczność i konieczność, a jednostki są medium tej rozumności. Dla autora zaletą teorii Hegłowskiej jest jej socjologizm. Z drugiej strony skłania się do uzupełnienia jej o Kantowskie twierdzenie o dostępności prawa moralnego pospolitemu rozsądkowi, który może je realizować. Ostatecznie mając wybrać pomiędzy tymi dwoma strategiami, akcentuje Kantowskie ujęcie postrzegania siebie samego jako podmiotu moralnego.

Pozostając nadal na gruncie kategorii etycznych, warto wspomnieć o problemie zła poruszonym w tekście Wilhelma G. Jacobsa. Porównuje on w nim system Kanta i Schellinga. Pokazuje, że obaj, tworząc filozofię transcendentálną jako wyznaczającą warunki możliwego doświadczenia, chcą zarazem otworzyć pole dla metafizyki jako nauki pewnej. Aby to uzasadnić, autor skupia się na wątku dotyczą-

cym zła i Boga u obydwu autorów. Kant w swoich rozważaniach dotyczących religii praktycznego rozumu zawarł koncepcję radykalnego zła. Jacobs pokazuje, że jest ona ściśle powiązana z koncepcją człowieka jako skończonej istoty rozumnej. Z jednej strony zło obecne jest w całym rodzaju ludzkim, warunkując ludzkie działanie, a z drugiej strony człowiek ma świadomość prawa moralnego. Również Schelling ustosunkowuje się do problemu zła. W swojej pracy *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności* podejmuje rozważania dotyczące radykalnego zła. Jego zdaniem w człowieku istnieją zmysłowe pożądania i popędy, za którymi podąża, ale również ma on zdolność podporządkowywania swoich pragnień rozumnej woli, przez co może rozwijać swoją ludzką osobowość. Jednak inne niż u Kanta pozostaje rozłożenie akcentów. Dla Schellinga filozofia Kanta jest filozofią negatywną, gdyż głosi ona istnienie Boga jako postulat, dzięki któremu możliwa jest synteza cnoty i szczęścia. U Schellinga zaś sam Bóg jest pierwszą zasadą – podstawą jego systemu, bez którego wolności ludzkiej w ogóle nie można zrozumieć. Pomiedzy Bogiem a światem zachodzi jedność. Jest ona twórcza, gdyż Bóg jest samoprzejawiającym się życiem, pełnią wolności, co sprawia, że również ludzki duch jest wolny. Schelling wychodzi zatem od Kantowskiej próby powiązania filozofii transcendentalnej i metafizyki i łączy je w swojej filozofii systemowej. Uzupełniając ten obraz Claus-Artur Scheier w swojej pracy pokazuje, że w opisie historii przekonań religijnych Schelling odsłania samoobjawienie jednego osobowego Boga, a mity nie są dla niego tylko jakimiś produktami wyobraźni ludzkiej, ale przejawem koniecznego i stałego procesu rozwoju religijnej świadomości, która jest wyrazem Absolutu.

Wzajemne relacje nauki i filozofii

W części poświęconej Fichtemu Helmut Girndt, pod wpływem myśli zawartych w książce Marka J. Siemka *Vernunft und Intersubjektivität*, przeprowadza w swoim artykule rekonstrukcję naczelných idei wyłożonych przez Fichtego w *Teorii wiedzy* z roku 1804. Jednakże drugi istotny wątek zawarty w tej pracy, na którym tu się skoncentruję, dotyczy polaryzacji nauki i filozofii. Girndt bada ich wspólne początki, które dają się wyartykułować tylko w filozoficznej refleksji. Autor, za Siemkiem, stara się przezwyciężyć alternatywę: pozytywizm (scjentyzm, racjonalizm) a filozofia życia (czy dowolność postmodernistycznej beletrystyki) – i widzi taką możliwość w transcendentalnej filozofii Fichtego. Dopiero filozofia transcendentalna ujmuje razem podmiotowo-przedmiotowe i teoretyczno-praktyczne relacje.

Autor pyta także, czy argumenty przeciw filozoficznemu ugruntowaniu nauki są przekonujące, i – wskazując na uwikłanie nauki w kontekst jej powstania, zaprzecza temu. Dlatego też odwołuje się do *Teorii wiedzy* jako zasady naczelnej, która ma fundować podstawy wszelkich innych nauk, gdyż zorientowana transcenden-

talno-pragmatycznie teoria ustanawia prawdę jako konstytutywną ideę i zakłada możliwość uzyskania fundamentu wszelkiej wiedzy ludzkiej.

Również Wolfram Högrefe w swoim artykule poświęconym Carnapowi bada relację nauki i filozofii, pokazując, że dla niego nauka i filozofia były bezwzględnie związane z życiem podmiotów i ich pędem twórczym, który jest nieodzownym momentem „kontekstu odkrycia”. Jednakże kontekst ten traci dla Carnapa na znaczeniu wobec „kontekstu uzasadnienia” będącego ściśle racjonalną procedurą weryfikacyjną hipotezy badawczej. Högrefe zaś odwołuje się do Heideggera i jego sposobu rozumienia metafizyki, by przechylić szalę na stronę „kontekstu odkrycia”.

Tak w wielkim skrócie i z pominięciem wielu interesujących wątków przedstawia się zawartość książki jubileuszowej. Warto zauważyć, że stanowi ona nie tylko krok w stronę zjednoczenia „wschodu” z „zachodem”³ rozumianego w sensie zestawienia dwóch „języków” – polskiego i niemieckiego, ale jest także próbą poszerzenia horyzontów myślowych i przełamywania pewnych utrwalonych w tradycji filozoficznej stereotypów.

Rafał Wonicki

Roman Ingarden *redivivus*

Marek Rosiak, *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003, s. 224

1. Podtytuł książki Marka Rosiaka – *Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada* – wyznacza jej treść, osadzoną na tle *Sporu o substancjalizm*, który, jak czytamy we „Wstępie”, „jest punktem odniesienia podejmowanych [...] analiz” (s. 12). Toteż mimo że formalnie rozprawa podzielona została na cztery rozdziały, merytorycznie – w sposób naturalny – rozpada się ona na trzy części.

2. W części pierwszej – obejmującej około 50% tekstu (rozdział I i II) – dokonana została – pierwsza w literaturze przedmiotu tak szeroko zakrojona i z tak dobrym skutkiem – rekonstrukcja (a gdzie trzeba – to i udana rewizja) Ingardenow-

³ Zobacz: Marek J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.