

ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ



PARADYGMATY METAFILOZOFII – HISTORIA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

ABSTRACT. Andrzej Wawrzynowicz, *Paradygmaty metafizologii – historia i współczesność* [Paradigms of metaphilosophy – history and the present] edited by Andrzej Wawrzynowicz, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. LIII: *Paradygmaty metafizologii* [Paradigms of metaphilosophy], Poznań 2022, pp. 7–30, Adam Mickiewicz University. ISSN 0239-3271, <https://doi.org/10.14746/cis.2022.53.1>.

Metaphilosophy as a research discipline is concerned with the overall metatheoretical reflection of philosophy on its own subject matter, assumptions, methodology, and goals guiding this form of human intellectual activity. The aim of this article is to present a cross-sectional analysis of the main stages in the historical development of this discipline, and offer a general characterization of the current state of research. The means to achieving this goal of study is a confrontation between two partly competitive and partly complementary paradigmatic approaches to metaphilosophical reflection which currently determine a relatively wide range of interests in this theoretically promising and heuristically fertile field of philosophical analysis.

Keywords: metaphilosophy, philosophy of philosophy, philosophical cognition, methodology, history of philosophy

Andrzej Wawrzynowicz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny, ul. Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań, e-mail: andrzej.wawrzynowicz@amu.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9198-7901>.

Wprowadzenie

Metafizologia obejmuje szczególny aspekt badań filozoficznych, który dotyczy refleksji filozofii nad sobą samą, własnymi założeniami, metodologią i celami, które przyświecają tej formie działalności intelektualnej

człowieka¹. Pojęcie to funkcjonuje zasadniczo w dwóch znaczeniach. W pierwszym z nich metafizyka traktowana jest jako nieredukowalny komponent wszelkiego namysłu filozoficznego (jako takiego) – komponent wyrażający charakterystyczny dla tego namysłu rys swoistej autoreferencji pojęciowej (por. Gill, 1982: 1), w ramach której nie istnieje bezwzględne rozgraniczenie między przedmiotem a metodą badań. Takie rozumienie refleksji metafizycznej – opierające się na przekonaniu, że w filozofii namysł nad metodą wchodzi integralnie w zakres samego przedmiotu badań – znajdujemy źródłowo w całym głównym nurcie metafizyki zachodniej, co najmniej od Platona. Metafizyka w tym znaczeniu z reguły nie jest wyodrębniana jako osobna dziedzina badawcza, mimo że tego rodzaju rozważania zajmują niejednokrotnie ważne i eksponowane miejsce w dokonaniach wielu wpływowych nurtów w dziejach filozofii (np. klasycznego idealizmu niemieckiego czy hermeneutyki filozoficznej). W nieco odmiennym, węższym rozumieniu metafizyka oznacza subdyscyplinę filozofii, bądź też dyscyplinę z pogranicza psychologii filozofii i socjologii wiedzy, rozwijającą się współcześnie przede wszystkim na gruncie tradycji analitycznej – dyscyplinę rozmaicie definiowaną, której (w zależności od szczegółowej treści tej definicji) można przypisywać mniejszą lub większą wagę w całokształcie rozważań filozoficznych. W tym drugim znaczeniu jest metafizyka zjawiskiem relatywnie nowym – pojawia się (wraz ze swoją nazwą) jako zwarta problematyka badawcza dopiero w XX w. i tym samym jest ciągle jeszcze czymś problematycznym, niezdefiniowanym w sposób powszechnie przyjęty i jednoznaczny, a więc wymagającym pojęciowego dookreślenia.

Te dwa – częściowo konkurencyjne, a po części zazębiające się wzajemnie – sposoby paradygmatycznego ujęcia refleksji metafizycznej wyznaczają obecnie, w sposób komplementarny, obiecującą teoretycznie i płodną heurystycznie dziedzinę badań filozoficznych². Mają one jednak, jak wynika z powyższego, odrębną genealogię.

¹ Taką charakterystykę ogólną podjętej problematyki znajdujemy zarówno w aktualnych opracowaniach słownikowych (por. Woleński, 1998: 233; 2004: 135) i encyklopedycznych (por. Jusiak, 2006: 83; Joll, 2010; Mittelstraß, 2013: 371), jak i w nowszych pozycjach monograficznych (por. zwł. Rescher, 2006: 1; Overgaard, Gilbert i Burwood, 2013: vii). Szeroki przegląd szczegółowych ujęć przedmiotu badań i metod metafizyki zawiera monografia zbiorowa *Metafizyka – nieporozumienie czy szansa filozofii?* pod redakcją Macieja Woźniczki (Woźniczka, 2011).

² Zarysowana tu wstępnie różnica ujęć nie pokrywa się z funkcjonującym w literaturze przedmiotu (por. Joll, 2010) podziałem refleksji metafizycznej na „metafizykę

Genealogia paradygmatów metafizyki

Początków pierwszego z wymienionych tu ujęć należałoby szukać w wyjściowym projekcie metafizyki zachodniej, zdefiniowanym źródłowo w starożytnym wzorcu myślenia dialektycznego. Za klasycznych twórców dialektyki starożytnej uważa się zwykle eleatów, w szczególności Zenona z Elei (to pogląd Arystotelesa³), natomiast pośród starożytnych protoplastów nowożytnej dialektyki obiektywnej – Heraklita (takie stanowisko reprezentuje Hegel⁴); do głównego nurtu dialektyki starożytnej należy zaliczyć przede wszystkim sofistów. Jeśli jednak zastanawiamy się nad wczesną genealogią myślenia metafizycznego w filozofii greckiej, to warto podkreślić w tym kontekście rolę perspektywy intelektualizmu etycznego i mejeutycznego rysu dialektyki – motywów, które współkształtowały cały sokratejsko-platoński model myślenia dialektycznego, jako myślenia ukierunkowanego teleologicznie na pewien fundamentalny cel, którym jest prawda. Sokrates utożsamia cnotę, czyli dobro jako takie, z wiedzą i jej najwyższym celem – prawdą. Nie ma, z tego punktu widzenia, innej drogi do dobra jak przez prawdę i nie ma dobra, które byłoby wyższe nad prawdę (samą). Dialektyka w modelu metafizyki sokratejsko-platońskiej, który przejęty zostaje później przez neoplatonizm (i w tej postaci współformuje z kolei filozoficzne fundamenty myśli chrześcijańskiej wieków średnich), nie jest – w swym najgłębszym wymiarze – jedynie zewnętrznym środkiem do celu, a więc czysto intelektualnym narzędziem poznania. Już w *Enneadach* (VI 9, 4) Plotyna, a jeszcze silniej w późnym neoplatonizmie, pojawia się koncepcja filozofii jako wewnętrznej drogi do prawdy (Plotyn, 2003: 830), która jest tożsama z substancją tejże prawdy (Proklos, 2002: 108, 110). Można to potraktować jako pewne rozwinięcie zarysowanej w VII księdze *Państwa* (514a–519e) koncepcji drogi w górę i w dół jaskini Platońskiej (Platon, 1991: 63–71), która zostaje tu w tych dwu przeciwstawnych kierunkach niejako domknięta, dochodząc w efekcie do strukturalnej formy okręgu,

ukrytą” (*implicit metaphilosophy*) i „metafizykę jawną” (*explicit metaphilosophy*), ani też z ramowym schematem klasyfikacyjnym opierającym się na rozróżnieniu „analitycznej”, „kontynentalnej” i „pragmatycznej” wykładni metafizyki (por. Joll, 2010).

³ Informacja ta pochodzi od Diogenesa Laertiosa, który w swoich *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* (VIII 57; IX 25) powołuje się w tym kontekście na treść zaginionego dialogu Arystotelesa *Sofista* (Diogenes Laertios, 1988: 496, 530).

⁴ Tezę tę stawia Hegel w *Wykładach z historii filozofii* (1994: 389–390).

a ściślej – teoretycznego (i metateoretycznego zarazem) koła⁵ uzasadnień. Postawa filozofującego i środki, jakie podejmuje on w celu dotarcia do prawdziwej wiedzy (wiedzy filozoficznej), nie są w optyce neoplatonizmu odrębne, tzn. bezwzględnie oddzielone od tego celu. Są one raczej integralnie powiązane z prawdą. I dlatego badanie celów, założeń i metod filozofii, czyli całość metodologicznej refleksji nad filozofią, okazuje się integralnie i nierozzerwalnie wpisany w dziedzinę namysłu filozoficznego, tj. w sam przedmiot filozofii. Każdy filozof uwikłany jest – zgodnie z tym ujęciem – w tak pojętą metarefleksję filozoficzną, czy tego chce, czy nie chce (może jedynie sobie tego nie uświadamiać). W czasach nowożytnych jasną formę świadomości owego uwikłania znajdujemy w pierwszej kolejności u Kartezjusza⁶, ale także w teoriopoznawczych rozważaniach Spinozy⁷ i Leibniza⁸, przede wszystkim jednak w epistemologicznym projekcie *Krytyki czystego rozumu* Kanta⁹, kontynuowanym później w idealizmie transcendentálním Fichtego (1996: 3–73) i Schellinga (1979: 3–26), w spekulatywnym idealizmie Hegla (1963: 24–28, 93–110; 1965: 403–428) i rewizji tego stanowiska w materialistycznej dialektyce Marksa (1970: 24; Marks i Engels, 1975: 13 i n.), natomiast w myśli filozoficznej XX w. w pierwszej kolejności w fenomenologii transcendentальной Husserla (1990: 26–52, 66–67, 75–76, 90; 1975: 170–172, 187–189), w teorii krytycznej (Horkheimer, 1987b: 137–171; 1987a: 244–413; Horkheimer i Adorno, 1994: 9 i n.; Adorno, 1986: 3 i n.) i w głównym nurcie współczesnej hermeneutyki filozoficznej, zwłaszcza w koncepcjach Heideggera¹⁰ i Gadamera (1993: 256 i n.),

⁵ Zarys takiej koncepcji znajdujemy już w *Elementach teologii* Proklosa (Proklos, 2002: 47–49, 101–102; Beierwaltes, 2003: 40–42; 2014: 165–239).

⁶ Negatywną formą tej świadomości jest metodologiczny postulat radykalnego wątpienia (por. Descartes, 1988: 37–38; 2001: 42–47; 1960: 7–9), natomiast jej formą pozytywną – wynikająca z realizacji tego postulatu teoriopoznawcza podstawa wiedzy jasnej i pewnej, czyli zasada *cogito ergo sum* (Descartes, 1988: 38; 2001: 48–56; 1960: 9).

⁷ W *Traktacie o uzdrowieniu rozumu* przedstawia Spinoza koncepcję prawdziwej metody poznania jako *idei in ideis* (Spinoza, 1969: 356–357).

⁸ Chodzi tu w pierwszej kolejności o krytykę empirystycznej wykładni doświadczenia przedstawioną w ramach teoretycznej polemiki Leibniza ze stanowiskiem Locke’a w dziele *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (por. zwł. Leibniz, 2001: 26–27, 50, 56–57, 60, 80).

⁹ Dotyczy to w szczególności teoretycznego rdzenia tego projektu, czyli koncepcji dedukcji transcendentальной (por. Kant, 1957: 183–279).

¹⁰ Silnie metafizyczny rys ma między innymi Heideggerowskie ujęcie zagadnienia koła rozumienia (Heidegger, 1994: 210–218), relacji między byciem a prawdą (Heidegger, 1994: 319–324) oraz pojęcia *diejowości* (Heidegger, 1994: 522–563).

a także w dekonstruktywizmie Derridy (1993: 43–69) oraz postmodernizmie Rorty’ego (1994: 5 i n.)¹¹ i Lyotarda (1997: 19 i n.).

Z kolei dzieje drugiego z tych ujęć refleksji metafizologicznej należy łączyć z historycznym procesem kształtowania się metafizologii jako samodzielnej dyscypliny badawczej. W literaturze przedmiotu przyjmuje się zazwyczaj, że jako pierwszy posłużył się tym terminem urodzony w Polsce amerykański filozof Morris Lazerowitz (1907–1987) w tekście opublikowanej w 1942 r. (w czasopiśmie „Mind”) recenzji książki Curta Johna Ducasse’a *Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method* z 1941 r.¹² Lazerowitz, który w latach 1936–1937 przebywał na stażu podoktorskim w Cambridge i w czasie tego pobytu słuchał między innymi wykładów George’a Edwarda Moore’a, któremu zadedykował później swoje *Studies in Metaphilosophy* (Lazerowitz, 1964: v), oraz Ludwiga Wittgensteina – co nie jest tu bez znaczenia w kontekście treści słynnego § 255 *Dociekań filozoficznych*¹³, redukującego funkcję filozofii do pewnej formy terapii (por. Woleński, 1989: 49–52) – określa metafizologię jako badanie natury teorii filozoficznych i charakterystycznych dla nich form argumentacji, w celu wyjaśnienia wielowiekowego ciągu niepowodzeń tychże teorii i poprawnego zdiagnozowania przyczyn nierozwiązywalności stawianych przez nie problemów (Lazerowitz, 1970: 91). Założone w wyjściowym stanowisku Lazerowitza psychologiczne zawężenie pola badań metafizologii (zdradzające pewne elementy nawiązania do koncepcji nieświadomości Freuda) okazało się finalnie niepotrzebnym balastem historycznym tej definicji. Zakwestionowanie teoretycznej zasadności takiego zawężającego ujęcia doprowadziło więc w efekcie do uznania w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. potrzeby przyjęcia nieco szerszego zakresu znaczenia pojęcia metafizologii (por. Gutowski, 1995: 13 i n.; Jusiak, 2006: 84), w ramach którego refleksja metafizologiczna staje się ostatecznie częścią samej filozofii (por. Overgaard, Gilbert i Burwood, 2013: 10; por. też Szubka, 2001: 9 i n.; 2010: XVII i n.)¹⁴.

¹¹ Metafizologiczny charakter zainteresowań Richarda Rorty’ego z okresu poprzedzającego postmodernistyczny zwrot w jego twórczości (zainaugurowany wydaniem w 1979 r. pracy *Philosophy and the Mirror of Nature*) udokumentowany zostaje w opublikowanym (pośmiertnie) w 2014 r. wyborze tekstów z lat sześćdziesiątych i początku siedemdziesiątych.

¹² Lazerowitz pisze, że ukuł ten termin dwa lata wcześniej, czyli w roku 1940 (Lazerowitz, 1970: 91).

¹³ „Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą” (Wittgenstein, 1972: 133).

¹⁴ Wykładnię metafizologii w tym znaczeniu popularyzuje powstały w 1970 r. i funkcjonujący do dziś periodyk „Metaphilosophy” – recenzowane czasopismo naukowe afiliowane przy Southern Connecticut State University w New Haven.

Polskie studia nad „metafilozofią”

Pierwsze użycie terminu „metafilozofia” w polskiej literaturze filozoficznej ma miejsce w roku 1948, w tekście Mieczysława Choynowskiego *Czy filozofia jest nauką?* opublikowanym w zeszycie 1–3 „Przeglądu Filozoficznego”¹⁵. Autor definiuje w nim metafilozofię jako „filozofię filozofii”, a ściślej – jako dziedzinę badań, która stanowi „próbę odpowiedzi na pytanie, czym jest filozofia”, i podejmuje wysiłek „określenia [...] przedmiotu i metody [filozofii] w taki sposób, aby ją można było uznać za naukę” (Choynowski, 1948: 198). W podobnym czasie nawiązania terminologiczne do pojęcia metafilozofii (także zresztą w nieco innym znaczeniu, niż proponował to pierwotnie Lazerowicz, bo w teoretycznym kontekście dokonań szkoły lwowsko-warszawskiej i przez analogię do funkcjonujących w obrębie jej prac pojęć „metamatematyki” i „metanauki”) pojawiają się od początku lat pięćdziesiątych XX w. w filozoficznym środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego¹⁶. Wyrazem tego jest odczyt Jerzego Kalinowskiego z roku 1953 *Ku próbie konstrukcji metafilozofii* (Kalinowski, 1993: 327–331) oraz teksty Antoniego B. Stępnia: *Konwersatorium metafilozoficzne* z 1958 r. (1993b: 335–341) i *Co to jest metafilozofia?* z roku 1961 (1993a: 343–347). Autor, w przywołanym tu programowym tekście działającego przy KUL w latach pięćdziesiątych konwersatorium metafilozoficznego, wymienia wśród ramowych celów badawczych środowiska filozoficznego, w którego pracach aktywnie uczestniczy: „próby metodologicznego zmodernizowania tomizmu i rzetelnego, na znajomości rzeczy opartego, ustosunkowania się jego przedstawicieli oraz sympatyków do wyników współczesnej logiki czy semiotyki” (Stępień, 1993b: 335). Był to więc, jak z tego wynika, zarazem wyraz twórczego włączenia się w dominujące tendencje rozwoju neotomizmu francuskiego – program teoretyczny zabarwiony filozoficzno-teologicznymi wpływami koncepcji takich myślicieli, jak Étienne Gilson czy Jacques Maritain. Ten ostatni, w swoim opublikowanym w 1938 r. szkicu *Naturalne doświadczenie mistyczne i próżnia*, dla oznaczenia czegoś, co nazywa „filozoficznym przekroczeniem filozofii”, posługuje się już zresztą

¹⁵ Artykuł był recenzją tej samej książki Ducasse’a, którą na łamach czasopisma „Mind” recenzował wcześniej Lazerowicz.

¹⁶ W latach 1993 i 2002 ukazują się dwa tomy serii wydawniczej *Studia Metafilozoficzne*, która dokumentuje dorobek tego środowiska (Stępień i Szubka, 1993: 5–6; Stępień i Wojtysiak, 2002: 5–6; por. też Szubka, 1989: 5–7).

przymiotnikową formą słowa „metafizologia” (Maritain, 1988: 105), kilka lat przed Morrisem Lazerowitsem. Z dzisiejszego stanu badań w tym zakresie wynika, że pierwotną datę pojawienia się terminu „metafizologia” należałoby przesunąć obecnie mniej więcej na koniec lat dwudziestych XX w. i szukać jej w tekstach angielskich przekładów prac ówczesnych neotomistów francuskich – taką tezę stawia między innymi Maciej Woźniczka (2011: 261). Powojenny polski nurt zainteresowania problematyką metafizologiczną inspirowany jest w efekcie głównie, choć nie wyłącznie (por. Kuczyński, 1989; 1990; Chwał, 1998), tradycją szkoły lwowsko-warszawskiej¹⁷, na gruncie której podjęty zostaje wysiłek zdefiniowania refleksji metafizologicznej w kategoriach analitycznie rozumianej teorii poznania naukowego (por. Dąbmska, 1980: 11–20; 1989: 22–30)¹⁸. Zainteresowanie to z reguły pomija natomiast historyczny kontekst refleksji metafizologicznej w szerokim znaczeniu¹⁹, a więc w pierwszym z omawianych tu paradygmatycznych ujęć, w tym refleksji rozwijanej wcześniej w nurcie dziewiętnastowiecznej myśli polskiej okresu międzypowstaniowego. Ta tendencja ulega pewnej zmianie w ostatnich latach dzięki pracom badawczym środowiska historyków filozofii polskiej, choć wyniki tych prac ciągle jeszcze z trudem przekraczają ramy oddziaływania teoretycznego zamkniętego w granicach wąskiego kręgu specjalistów z tej dziedziny.

Metafizologiczny kontekst badań nad historią filozofii polskiej

Metafizologiczny kontekst badań nad historią filozofii polskiej ma swojego symbolicznego patrona w postaci Feliksa Jarońskiego – w latach 1809–1816 krakowskiego profesora filozofii, także doktora teologii, kantysty. Sformułowane przez niego pytanie: „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?”, stanowiące pierwotnie tytuł rozprawy odczytanej publicznie przed audytorium Akademii Krakowskiej w 1810 r. (Jaroński, 1970: 3–42), wchodzi w kwestie

¹⁷ Systematyczne badania nad metafizologią szkoły lwowsko-warszawskiej prowadzi od kilkudziesięciu lat Jan Woleński (zwl. 1985: 52–76; 2011: 17 i n.). Opracowanie wybranych aspektów poglądów metafizologicznych szkoły znajdujemy między innymi w monografii zbiorowej *Logika i metafizologia* pod redakcją Zbigniewa Wolaka (1995), w pracach Marka Rembierza (2011: 129–174) czy Ryszarda Kleszcza (2013).

¹⁸ Takie ujęcie problematyki metafizologicznej znajduje także żywy rezonans w nowszych analizach (por. Krajewski, 2005; Kleszcz, 2021).

¹⁹ Nie jest to oczywiście reguła bezwyjątkowa (por. Sarnowski, 1991; Sarnowski, Korzeniowska i Chlewicki, 2007; Hartman, 2001; Sitnicki, 2018).

metafilozoficzne już z samej swej natury. Jest to pytanie o sposób rozumienia przez filozofię samej siebie – o jej autodefinicję i wyjściowe założenia określające właściwą dziedzinę i zakres rozważań, które możemy określić jako „filozoficzne”.

Najprostsze sposoby interpretacji wyjściowej intencji pytania Jarońskiego byłyby najpewniej takie: Jaka filozofia odpowiada na zasadnicze kwestie nurtujące Polaków? Jaka forma myślenia filozoficznego najbardziej odpowiada ich potrzebom duchowym? Jaka filozofia jest z praktycznego punktu widzenia dla Polaków najlepsza?

Wyjściowe greckie ujęcie wiedzy filozoficznej jako *episteme*, czyli wiedzy w rzetelnym sensie, która z istoty przeciwstawia się temu, co nam się tylko wydaje, a więc co ma jedynie charakter mniemania (gr. *doxa*) – związało na całe wieki przedmiot rozważań filozofii modelu zachodniego z pewną wbudowaną w ten przedmiot źródłowo intencją epistemologiczną. Filozofia dla starożytnych Greków jest wprawdzie etymologicznie „umiłowaniem mądrości”, „poszukiwaniem tejże”, ale poszukiwaniem zdefiniowanym ostatecznie w tradycji sokratejsko-platońskiej jako ukierunkowanie na prawdę samą. Spopularyzowane przez dwudziestowieczny pozytywizm logiczny przekonanie, że tego rodzaju klasyczne podejście stanowi wyłącznie element przeszłości dyskursu filozoficznego, definiujący, jak się tu zakłada, podstawową różnicę między perspektywą filozofii starożytnej a perspektywą filozofii nowożytnej i współczesnej – jest tylko jednym z wielu stanowisk wyjaśniających charakter historycznych przeobrażeń refleksji epistemologicznej. Znane są stanowiska wpływowych przedstawicieli myśli współczesnej, którzy zupełnie nie podzielają tego nowszego poglądu o możliwości rezygnacji filozofii z jej źródłowych, radykalnie pojętych aspiracji poznawczych. Edmund Husserl w *Kryzysie nauk europejskich*, ubolewając nad powszechnym zalewem refleksji filozoficznej początku XX w. przez ducha sceptycyzmu, pisze:

Sceptycyzm dotyczący możliwości metafizyki, upadek wiary w uniwersalną filozofię jako siłę przewodnią nowego człowieka oznacza upadek wiary w „rozum” pojęty zgodnie z tym, jak starożytni przeciwstawiali *episteme* i *doxa*. Rozum jest tym, co wszystkiemu, co istnieje (*Seienden*), wszystkim rzeczom, wartościom, celom nadaje ostateczny sens, a mianowicie normatywne odniesienie ich do tego, co od początków filozofii oznacza słowo prawda, prawda w sobie, i odpowiednio słowo: to, co istnieje. Przez to upada także wiara w „a b s o l u t n y” rozum, z którego świat ma swój sens, wiara w sens historii, sens ludzkości, w jej wolność jako zdolność człowieka do dostarczenia rozumnego sensu swemu indywidualnemu istnieniu i w ogóle istnieniu ludzkiemu.

Jeśli człowiek traci tę wiarę, nie oznacza to nic innego, jak tylko to, że traci on wiarę „w siebie samego”, we właściwe mu prawdziwe istnienie (*Sein*), którego nie posiada przecież stale, wraz z oczywistością „ja jestem”, lecz ma i mieć może tylko w postaci zmagania o swą prawdę, o to, by siebie samego uczynić prawdziwym. Wszędzie prawdziwe istnienie jest idealnym celem, zadaniem *episteme*, „rozumu”, przeciwstawionym istnieniu, które jest jedynie mniemane i bez pytania zrozumiałe jako „oczywiste” w *doxa* (Husserl, 1999: 15).

Kiedy ujmiemy historię dyskursu filozoficznego w ten źródłowo-epistemologiczny sposób, wówczas wyjściowe pytanie Jarońskiego przekształci się w nieco inne: „Jakiej prawdy Polacy potrzebują?”. Taka interpretacja może sugerować dwie skrajnie różne intencje teoretyczne. Pierwsza stanowiłaby ekspresję (naiwnego w istocie) przekonania, że prawda „powinna” (w bliżej nieokreślony sposób i z niejasnych przyczyn) „dostosować się” do zbiorowych potrzeb i wyobrażeń Polaków. Druga z powyższych interpretacji zdradzałaby z kolei jakiś rodzaj (metafilozoficznej) pewności, że prawda jest zawsze funkcją kształtujących się historycznie potrzeb konkretnej wspólnoty narodowej, która pierwotnie definiuje niejako to, czym jest dla niej „to, co prawdziwe” (por. Hegel, 1958: 75). Ten pierwszy pogląd trudno traktować tu jako poważną alternatywę *stricto* teoretyczną i z całą pewnością nie można go łączyć także z późniejszym o ponad dwie dekady projektem polskiej „filozofii narodowej” Bronisława F. Trentowskiego, zaprezentowanym obszernie w opublikowanej w 1842 r. pracy *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej* (1842; 1970). Filozoficzny zarys tego projektu pojawia się w wydanym (oryginalnie po niemiecku) kilka lat wcześniej tekście dysertacji doktorskiej Trentowskiego pt. *Podstawy filozofii uniwersalnej* (Trentowski, 1978). Filozof opowiada się w nim jednoznacznie za ideą jedności i uniwersalności prawdy filozoficznej przeciwko wszelkim próbom podzielenia jej na izolowane prawdy partykularno-narodowe. Przedstawia tam historię filozofii jako ogólną dynamikę walki realizmu z idealizmem, systemów materialistycznych z systemami spirytualistycznymi (Trentowski, 1978: 18), walki rozpiętej źródłowo między dwiema przeciwstawnymi tendencjami, z których jedna oznacza ramowe ukierunkowanie na zmysłowość i doświadczenie, a druga – konkurencyjne ukierunkowanie na rozum (Trentowski, 1978: 17). Moment historycznego zniesienia tego dialektycznego sporu fizyki z metafizyką (Trentowski, 1978: 18) i pogodzenia zwalczających się stron łączy przy tym Trentowski z rozwojem filozoficznej myśli polskiej czasów nowożytnych, której przypisuje potencjał swoistego ducha synergii. Ten drugi pogląd zasługuje na poważniejszą refleksję między innymi dlatego, że jest (historycznie) głęboko osadzony w dominujących nurtach myśli

zachodniej tego okresu. Kiedy Hegel mówi w swoich *Wykładach z filozofii dziejów*, że każda jednostka jest „dzieckiem swojego narodu” (1958: 79), to mówi w istocie to samo (*mutatis mutandis*), tylko z punktu widzenia niemieckiej świadomości narodowej. Dwudziestowieczna perspektywa teologii politycznej każe nam widzieć głębokie pokłady myślenia religijnego kryjące się pod powierzchnią współczesnej, w znacznej mierze zdesakralizowanej, czy wręcz indyferentnej religijnie, świadomości politycznej. Ślady tej drugiej intencji zdradza już jednak wyraźnie historyczna dynamika rozwoju głównego nurtu filozofii polskiej okresu międzypowstaniowego (1831–1863). Nietrudno odnaleźć częściowe zakorzenienie tej intencji w myśli oświecenia niemieckiego, między innymi u Lessinga i Herdera, zwłaszcza w koncepcji wychowania ludzkości (Lessing, 1959: 529–555) i idei ducha narodowego (Herder, 1962), a także w nurcie francuskiego oświecenia, przede wszystkim w koncepcji ducha praw Monteskiusza (1997), choć w tym ostatnim przypadku już z pewnymi zastrzeżeniami. Myśl ta wydobywa trafnie i eksponuje historyczny oraz specyficznie narodowy rys kształtowania się i rozwoju ducha – w tym też pośrednio samej świadomości filozoficznej, co szczególnie silnie zaakcentuje później Fichte, do którego również nawiąże zresztą (*implicitie* i wprost) dziewiętnastowieczna filozofia polska. Nierozwiązaną do końca kwestią – jeśli chodzi o uwarunkowanie historyczne rozwoju świadomości czy samowiedzy filozoficznej – pozostanie jednak zakres tego uwarunkowania. Kształt pytania Jarońskiego, metafizyczny profil owego pytania, a zwłaszcza sposób, w jaki odpowiada na to pytanie polska filozofia narodowa okresu międzypowstaniowego XIX w., zdają się sugerować, że jest to uwarunkowanie, po pierwsze – *pi e r w o t n e*, po drugie – *o s t a t e c z n e*.

Nowsze, kompleksowe studia nad tym zagadnieniem znajdziemy w opracowaniach historycznofilozoficznych powstałych w ostatnich kilkudziesięciu latach, zwłaszcza w tekstach Stanisława Pieroga (1997; 2020a; 2020b; 2020c). Analizując historyczne zarzuty pod adresem autora rozprawy *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, Pieróg przywołuje w artykule *Naród i filozofia. U źródła polskiej filozofii narodowej* między innymi opinię Józefa Kremera zawartą w *Listach z Krakowa* (1877: 119) oraz Mariana Massoniusa z tomu *Rozdwojenie myśli polskiej* (1902: 263, 277). Stanowisko Jarońskiego odczytane zostaje w tych opiniach jako prefiguracja koncepcji filozofii narodowej okresu romantyzmu, i to przede wszystkim z tej perspektywy jest krytykowane (por. Pieróg, 2020a: 299 i n.). Opracowanie Pieroga wydobywa słabości tej argumentacji, a jednocześnie demaskuje ukryte pod zarzutami wysuwanymi wobec Jarońskiego błędy i nieporozumienia wynikające z niezrozumienia czy powierzchownego potraktowania samej idei polskiej „filozofii

narodowej”. Pokazuje ono, jaka jest genealogia tej idei w okresie poprzedzającym powstanie listopadowe, odwołując się między innymi do prac Józefa Gołuchowskiego, Kazimierza Brodzińskiego i przede wszystkim Maurycego Mochnackiego, u którego jest ona elementem szerszej antynaturalistycznej koncepcji kultury narodowej (Pieróg, 2020a: 299 i n.; por. Pieróg, 1982: 270 i n.). Mamy tu także interesującą próbę pokazania, w jaki sposób idea ta znajduje umocowanie w tekstach autorów bardzo popularnych w swoim czasie, a dziś już w znacznej mierze zapomnianych, takich jak Jan Nepomucen Kamiński, który w rozprawach: *Czy nasz język jest filozoficzny?* (1830a: 71–108) i *Wywód filozoficzności naszego języka* (1830b: 108–164) wysuwa postulaty bliskie duchem filozofii języka romantyków niemieckich. Najistotniejszy fragment tekstu Pieroga, zawierający konkluzję rozważań nad genealogią romantycznej idei polskiej filozofii narodowej, warto tu przytoczyć:

Rozprawy Kamińskiego wzmocniły przekonanie – to było chyba przyczyną ich niezwyklej popularności – że filozofia nie tylko może być, lecz także zawsze już jest narodowa. Jest narodowa z konieczności, z natury swojego językowego tworzywa. Rozumiano to nie tylko tak, że filozofia zawsze jest i winna być w jakimś narodowym języku uprawiana, lecz także i przede wszystkim tak, że filozofia wypowiada i rozwija prawdy o świecie, których źródłem jest zachowana i utrwalona w języku zbiorowa, narodowa mądrość czy też, jeśli zechcemy to tak nazwać, narodowy światopogląd (Pieróg, 2020a: 321).

Argumentacja Pieroga uzasadnia pośrednio tezę, że główna linia zarzutów pod adresem koncepcji polskiej „filozofii narodowej” formułowanych z pozycji późniejszej „filozofii naukowej” nietrafnie przypisuje tej koncepcji charakter filozofii jednostronnej „światopoglądowej”, którą nie była i wcale nie chciała być. W odniesieniu zaś do rozprawy samego Jarońskiego, argumentacja ta pokazuje z kolei, że późniejsza kariera pytania „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?” stanowiła do pewnego stopnia poboczny element szerszego procesu przeobrażeń samego dyskursu filozoficznego w Polsce. Pytanie to formułowane jako hasło przewodnie konkurencyjnego modelu uprawiania filozofii służyło poniekąd przedstawicielom polskiej filozofii naukowej drugiej połowy XIX i początku XX w. jako teoretyczny instrument samookreślenia własnego stanowiska²⁰. Można zatem powiedzieć, że pytanie to z upływem lat oderwało się swojego pierwotnego kontekstu.

²⁰ O ideologicznym charakterze sporu teoretycznego między jednostronną „filozofią naukową” a równie jednostronną „filozofią światopoglądową” pisze w 1911 r. Husserl w pracy *Filozofia jako ścisła nauka* (1992: 68 i n.).

Próbę odzyskania tej źródłowej intencji pytania o charakter i specyfikę filozofii polskiej podejmuje w 1970 r. Władysław Tatarkiewicz, publikując w serii wydawniczej Biblioteka Klasyków Filozofii PWN antologię zatytułowaną tak jak rozprawa Jarońskiego, czyli *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* (Tatarkiewicz, 1970). W swoim wprowadzeniu do tej antologii *Między Oświeceniem a mesjanizmem* wyjaśnia Tatarkiewicz koncepcję, która stała za takim, a nie innym doбором tekstów – mówiąc o tym, że w historii filozofii polskiej mieliśmy dotąd dwa „szczególnie wyraziste” (Tatarkiewicz, 1970: VII) okresy, mianowicie scholastykę (do 1750 r.) i mesjanizm (po 1830 r.), natomiast między nimi filozofię oświecenia i okres pierwszych trzech dekad XIX w., który poprzedza mesjanistyczną fazę rozwoju myśli polskiej, i właśnie ten ostatni okres chciałby Tatarkiewicz bliżej scharakteryzować. Wybór tekstów oddaje zatem po części osobiste stanowisko Tatarkiewicza w kwestii ogólnego charakteru tego szczególnego okresu dziejów filozofii polskiej. Charakteryzując się silnie eklektycznym i mało zdecydowanym od strony programowych intencji formułowania własnych propozycji systemowych – okres ten przejawia się, zdaniem Tatarkiewicza, dominacją „filozofii z niczego nie rezygnującej”, ale i „niewiele twierdzącej” (Tatarkiewicz, 1970: XIX). W tej kwestii robi tu autor w zasadzie tylko jedno zastrzeżenie, w odniesieniu do filozofii Józefa Kalasantego Szaniawskiego, który podejmował próby stworzenia takiej syntetycznej koncepcji, ale to nie zmienia ogólnej opinii Tatarkiewicza na ten temat²¹. Analiza szczegółowej zawartości tej antologii nie potwierdza ścisłych związków rozprawy Jarońskiego z późniejszą koncepcją polskiej „filozofii narodowej”. Sam Jaroński nie ma jeszcze, zdaniem Tatarkiewicza, pełnej świadomości historycznej wyrwy, jaką w dziejach filozofii polskiej wywołała reforma Kołłątaja z 1778 i później z 1780 r., która na pewien czas usunęła filozofię z nauczania uniwersyteckiego w Polsce – wyrwy, której konsekwencje sam Tatarkiewicz w swoim wprowadzeniu do antologii ujmuje raczej dosadnie i bez ogródek²². W odróżnieniu od ducha

²¹ Poza rozprawą Jarońskiego znajdujemy w antologii Tatarkiewicza między innymi przedruki pracy Szaniawskiego *Co [to] jest filozofia, Rozprawę o filozofii* Adama Ignacego Zabellewicza, dwa teksty Józefa Emanuela Jankowskiego (kantysty i nauczyciela Cieszkowskiego z okresu jego krótkich studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie), *Uwagi nad filozofią* Józefa Władysława Bychowca, a także prace Anioła Dowgirda i Jędrzeja Śniadeckiego. Są tu ponadto rozprawy ekonomisty Fryderyka Skarbka, architekta Christiana Piotra Aignera czy rzeźbiarza i teoretyka sztuk plastycznych Józefa Jakuba Tatarkiewicza.

²² „Jego pierwsza reforma z r. 1778 zakazywała «wszelkich perypatetyckich lekcji», z dziesięciu katedr filozofii utrzymała tylko dwie. Druga zaś jego reforma poszła jeszcze dalej: po prostu skasowała w Akademii filozofię. W uczelni, w której jeszcze niedawno była

tego późniejszego, niedwuznacznie krytycznego komentarza Tatarkiewicza, sugeruje nawet Jaroński, że w kwestii samej reformy właściwie nie ma czego żałować. Dzięki decyzjom Kołłątaja możliwe stało się bowiem, według Jarońskiego, odrzucenie balastu scholastyki i prawdziwe wejście na grunt filozofii nowoczesnej, oświeceniowej. Co ciekawe, Jaroński docenia wprawdzie, jako kantysta, dorobek filozoficzny Kanta i mówi w zasadzie jego językiem, ale w odróżnieniu na przykład od Szaniawskiego czy Zabellewicza nie uważa za istotne rozwijanie tej koncepcji i „zapuszczanie się”, jak mówi, w wykład następców Kanta – Fichtego i Schellinga. I konkluduje: „Nie zaczynamy od Kanta, ale od naszej potrzeby” (Jaroński, 1970: 12).

Jakkolwiek więc z tym pierwszym, tj. z przekonaniem o pierwotnym uwarunkowaniu wszelkiej myśli filozoficznej przez ogólny kontekst światopoglądowy, trudno właściwie polemizować (można nawet stwierdzić, że ustalenie istnienia takiego pierwotnego uwarunkowania stanowi trwale osiągnięcie całej filozofii tego okresu, potwierdzone wynikami nowszych badań historycznofilozoficznych w tym zakresie), to już to drugie przekonanie wcale nie jest tak oczywiste.

Jest kilka powodów, dla których z taką skrajnie historystyczną w istocie tezą o istnieniu ostatecznego uwarunkowania wszelkich koncepcji filozoficznych przez szeroko pojęty kontekst ich narodowej, a tym samym historycznej genezy nie sposób obecnie się zgodzić. Można nawet postawić kontrtezę, że filozofia – wbrew samemu Jarońskiemu i zasadniczej, praktycystycznej (a więc programowo antyspekulatywnej) intencji wyjściowej jego pytania – niczemu nie służy. Jest ona bowiem przede wszystkim ukierunkowaniem na prawdę samą, a idea i za nic ma jakkolwiek rozumiany interes, w tym także interes narodowy. To raczej wszelki interes służy idei. I, odpowiednio, polski interes narodowy służy idei polskiej, a nie odwrotnie. Ta ostatnia zaś znaczy coś tylko pod warunkiem i tylko o tyle, o ile jest zakotwiczona w prawdzie. Warto to podkreślić ze względu na pewne ukryte, niepokojące „drugie dno” tej praktyczno-moralnej intencji (kantowskiej), tkwiącej, świadomie czy nieświadomie, u podstaw pytania Jarońskiego, zwłaszcza gdy ujmemy ją konsekwentnie w optyce metafizycznej. Wydaje się, że intencja ta jest (również w rozmaitych swoich

prawie sama filozofia (wraz z teologią), teraz nie było jej wcale. Od r. 1780 do germanizacji Akademii Krakowskiej w r. 1792, w naczelnej wyższej szkole kraju – z zarządzenia filozofa – uczono nauk szczegółowych, nie uczono filozofii. Okres filozofii Oświecenia trwał w Polsce pół wieku; zaczął się od umiarkowanych, dawno potrzebnych reform, skończył radykalną negacją filozofii” (Tatarkiewicz, 1970: VIII).

popularnoteoretycznych aplikacjach) nieustannie żywa w całej późniejszej myśli polskiej i że to ona poniekąd sprawia, iż August Cieszkowski w pracy *Rzecz o filozofii jońskiej jako wstęp do historii filozofii*, jakby na przekór swojemu sygnalizowanemu już wyraźnie od początku lat czterdziestych XIX w. stopniowemu odchodzeniu od dialektycznej metodologii heglowskiej w kierunku zradykalizowanej formy „filozofii praktyki” (Cieszkowski, 1972b: 87) i wypływającej z niej „filozofii religijnej” (Cieszkowski, 1972a: 185–194), staje w obronie teoretycznej jedności i uniwersalności prawdy (Cieszkowski, 1972c: 248–249). Decyduje się mianowicie bronić tezy, że jakkolwiek współczesnej mu myśli niemieckiej należałoby zdecydowanie zalecać oderwanie się od systemu Hegla i założeń idealizmu spekulatywnego (Cieszkowski, 1972a: 186–187), to myśli polskiej – wręcz przeciwnie – należałoby raczej życzyć głębszego teoretycznie wejścia w perspektywę heglizmu, wejścia poniekąd dla jej własnego dobra²³. Ale „dobra” pojmowanego już nie tylko a b s t r a k c y j n i e, czyli r o z s ą d k o w o, lecz ujętego głębiej, tj. d i a l e k t y c z n i e, czyli n e g a t y w n i e - r o z u m o w o, a następnie właśnie s p e k u l a t y w n i e, czyli p o z y t y w n i e - r o z u m o w o (por. Hegel, 1990: 140) – a zatem „dobra” uchwyconego ostatecznie jako fundamentalna konfrontacja myśli ludzkiej, w jej wymiarze jednostkowym i zbiorowym, z własnym przeciwieństwem (w tym także z tym, co bezpośrednio wydaje się wprawdzie być czymś dobrym, ale w istocie takim nie jest),

²³ „Z tego wszystkiego wypada, iż we wszystkich filozoficznych kwestiach Hegel jest naukową potęgą, bez której odłąd traktować nie można. Zaiste przypatrzwszy się z bliska, niejedną w nim odkryć można słabą stronę, ależ właśnie te słabe strony stają się już teraz lub staną się niebawnie warunkami i powodami dalszego postępu. Ktokolwiek bowiem chce Hegla skutecznie zaczepić, ten nie z dołu ani z boku, ale z przodu i z góry do niego stanąć powinien; tj. przebyć musi bezdroża i przepaści, które on przebył, zawisnąć kolejno na wszystkich szczytach, które on bez zawrotu głowy obleciał, a dopiero prześci-gnąwszy jego wszystkie ślady postawić się naprzeciwko niego. Każdy zaś pocisk uboczny lub z dalekiego stanowiska rzucony obśliźnie się niedołążnie po jego zahartowanej zbroi. O przekroczeniu zaś lub okrążeniu jego stanowiska ani myślic, albowiem droga, którą do niego doszedł, jest drogą prostą, a więc matematyczne najkrótszą i jedynie właściwą. Tę koniecznie przebyć trzeba, a dopiero zrobiwszy krok dalej, można sobie zjednać prawo podniesienia ręki, acz zawsze ze czcią i uwielbieniem, na tę filozoficzną relikwię.

W te przedwstępne uwagi musieliśmy się wdać dla tych, którzy z lekceważeniem u n a s o filozofii niemieckiej wspominają, a którzy przez to jednej tylko filozofii, czyli nauce o ogólnej prawdzie, odmawiają tej jedności i solidarności postępu, którą wszystkim naukom ścisłym (o szczególnych prawdach traktującym) bez wahania przyznają. Jakoż nikt o matematyce angielskiej lub francuskiej nie mówi i nikomu na myśl nie przychodzi, aby się można w tej nauce obejść bez tego, co np. Newton albo Laplace odkryli. Jedną więc filozofia ma mieć przywilej być inną i odrębną dla każdego narodu?” (Cieszkowski, 1972c: 254–255).

zakończona finalnym zharmonizowaniem i pojednaniem z prawdą o sobie samym (Cieszkowski, 1972a: 187).

Co zatem w przekonaniu Cieszkowskiego „wydaje nam się być czymś dobrym, a w istocie takim nie jest”? Otóż czymś takim ma być oparcie się w budowaniu tożsamości własnej myśli na bezpośrednim określeniu tej tożsamości i nieskonfrontowanie jej z własnym „innym”, a więc z granicą samego siebie. Taka konfrontacja ma bowiem istotne znaczenie nie tylko z punktu widzenia rozwoju duchowego jednostki, ale też całej zbiorowości (takiej, jaką jest także naród w sensie wspólnoty politycznej). Konkretyzując zaś tę kwestię w odniesieniu do samego heglizmu, rdzeń argumentacji Cieszkowskiego byłby następujący: jeżeli faktycznie tak jest, że filozofia heglowska, jako poniekąd ucieleśnienie politycznej myśli pruskiej, znajduje się w pewnym sensie na antypodach ducha polskiego (por. Mickiewicz, 1998: 213–214) i wypływającej z niego twórczej ekspresji kultury narodowej (w tym rodzimej filozofii), to nie ma innego sposobu, by się z nią realnie zmierzyć i efektywnie określić własną suwerenną tożsamość, jak tylko otwarcie w nią wejść i zdecydować się na pełną konfrontację z tą myślą. Tylko wówczas można bowiem zasadnie liczyć na to, że zdołamy z niej kiedykolwiek – równie prawdziwie – wyjść. W innym wypadku pozostanie ona w nas w głębi, jako ukryta (bo: niepoznana i nieprzewyciężona) granica – nasza własna granica. Z rozważań Cieszkowskiego można zatem wyprowadzić następujący wniosek ogólny: brak rozwiniętej refleksji na temat tego, w jaki sposób historyczny kontekst rozwoju polskiej wspólnoty politycznej warunkował (metafilozoficznie) proces kształtowania się nowoczesnej myśli filozoficznej w Polsce, a więc ignorowanie potrzeby badania tego, jaka polska filozofia (i odpowiednio – nauka polska) rzeczywiście „jest”, owocuje niekontrolowaną ekspresją rozmaitych, coraz bardziej abstrakcyjnych wizji tego, jaka filozofia i nauka polska rzekomo „być powinny”²⁴.

Aktualne znaczenie refleksji metafizologicznej

Szerszej aktualności refleksji metafizologicznej na obecnym etapie rozwoju filozofii można się dopatrywać w kilku globalnych czynnikach historycznych. Pomijając głębszą genezę tego zjawiska, którą wiązać można z (ujawnioną już skądinąd pod koniec lat trzydziestych XIX w. w szkole heglowskiej)

²⁴ Na temat pewnych współczesnych konsekwencji krytykowanego tu sposobu podejścia do filozofii (i nauki) polskiej piszę w innym tekście – por. Wawrzynowicz, 2021: 91–106.

zasadniczą kolizją dyskursów: filozoficznego i historycznego, wiele obiektywnych zjawisk towarzyszących współczesnym debatom w filozofii wskazuje na wyraźny „napór” problematyki metafizycznej – problematyki często niedefiniowanej przy tym wprost. Dotyczy to zwłaszcza charakterystycznej dla pierwszej połowy XX w. erupcji licznych konkurencyjnych programów filozoficznych, takich jak przywoływana wyżej neopozytywistyczna koncepcja „zwrotu” w filozofii (Schlick, 1991: 13) na zasadzie „przewyciężenia metafizyki przez logiczną analizę języka” (Carnap, 1991: 52) bądź lansowany przez szkołę frankfurcką manifest „teorii krytycznej” (Horkheimer, 1987b: 137), wykładanej w duchu nieortodoksyjnego materializmu historycznego, czy wreszcie Husserlowska idea fenomenologicznej „filozofii jako ścisłej nauki” (Husserl: 1992: 7 i n.), realizowana pod hasłem powrotu do „rzeczy samych” (Husserl: 1992: 78).

Zupełnie nową sytuację przynoszą z kolei ogólne konsekwencje sporów filozoficznych lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. wokół idei postmodernizmu, problemu globalizacji, końca historii czy zderzenia kultur. Utrwała się przeświadczenie, że, po pierwsze, nie da się już prowadzić dyskusji w zamkniętych obszarach szkół i tradycji filozoficznych, i po drugie, nie ma obecnie podstaw do przyjmowania jednego uniwersalnego języka filozofii, który tworzyłby powszechnie uznawaną płaszczyznę teoretycznej korespondencji między poszczególnymi tradycjami wewnątrz tej dyscypliny. Pluralizm dyskursów czy podstaw racjonalności, z jednej strony, oraz definitywny upadek zachodniego etnocentryzmu (który antycypowany był już filozoficznie w pracach z zakresu teorii cywilizacji co najmniej od drugiej dekady XX stulecia) i przyspieszona recepcja tradycji filozoficznej konkurencyjnych kręgów kulturowych, z drugiej – stawiają pod zasadniczym znakiem zapytania kwestię obiektywnego postępu w filozofii czy jakkolwiek pojętego rozwoju ogólnego w tej dziedzinie (w mocnym sensie).

Fundamentalna problematyczność dyskursu filozofii jako sposobu opisu rzeczywistości i wewnętrzne trudności wszelkich postaci tego dyskursu (niezależnie od reprezentowanej tradycji czy nurtu teoretycznego) z określeniem podstaw własnej tożsamości dziedzinowej – wyprowadzają obecnie metafizologię z cienia i nadają jej dość nieoczekiwane rangę pierwszoplanowego zagadnienia filozoficznego. Koncepcja niniejszego tomu stanowi próbę przedstawienia szerokiego, spluralizowanego spojrzenia krytycznego na to zagadnienie i konfrontacji różnych postaci refleksji metafizycznej – zarówno mainstreamowych, jak i spoza głównego nurtu – ujętych w nachodzących na siebie, a zarazem dopełniających się wzajemnie perspektywach: historii i współczesności.

Pierwszy z zamieszczonych tekstów zawiera historyczny rys dwudziestowiecznej genezy terminu „metafizyka”, osadzony w szerokim kontekście odniesień do aktualnej literatury przedmiotu. Tadeusz Szubka prezentuje w nim przejrzystą charakterystykę dwóch różnych programów teoretycznych, które odegrały istotną rolę w procesie wyodrębniania się dociekań metafizycznych jako dyscypliny badawczej i przyczyniły się do upowszechnienia samego terminu, koncepcji Morrisa Lazerowitza i Jerzego Kalinowskiego.

Bliższe określenie roli i znaczenia metafizyki w nurcie filozofii analitycznej przedstawia artykuł Jana Woleńskiego. Tekst nestora analitycznego nurtu badań metafizycznych w Polsce zawiera teoretyczną kontynuację i rozszerzenie najważniejszych wątków rozważań autora poświęconych tej problematyce, podejmowanych w licznych publikacjach na przestrzeni kilkudziesięciu lat.

Autorską próbę ujęcia aktualnych celów badawczych analitycznej refleksji metafizycznej, wyrastającej źródłowo z kompleksowych studiów teoretycznych nad myślą Kazimierza Twardowskiego, proponuje z kolei artykuł Ryszarda Kleszcza. Autor wychodzi od ogólnego rozumienia filozofii, omawia podstawowe metody i narzędzia badań w tym zakresie, a także stosunek filozofii do nauki i do szeroko pojętej sfery światopoglądowej.

Sławomir Leciejewski analizuje metafizyczny aspekt nowoczesnych teorii kosmologicznych z perspektywy badawczej usytuowanej na styku filozofii przyrody, filozofii nauki i metodologii nauk przyrodniczych. W tekście próbuje między innymi udzielić szczegółowej odpowiedzi na pytanie o miejsce filozofii w nauce współczesnej.

Mirosław Tyl z kolei podejmuje rozważania z zakresu historiografii filozofii z wykorzystaniem wybranych elementów aparatu pojęciowego teorii pól Pierre’a Bourdieu. Analizując cztery dominujące tradycje filozoficzne w historii powojennej myśli polskiej – marksizm, fenomenologię, filozofię analityczną i filozofię chrześcijańską – autor przygląda się w szczególności dynamice rozwoju ostatniej z nich i śledzi metafizyczne uwarunkowania tego rozwoju, sproblematyzowane tu w kategoriach pojęciowych „autonomii” i „dominacji”.

Maciej Woźniczka – redaktor naukowy monografii *Metafizyka – nieporozumienie czy szansa filozofii?* – prezentuje własną wykładnię koncepcji metafizyki jako integralnego składnika refleksji filozoficznej, charakteryzowaną przez pryzmat doświadczeń naukowych środowiska polskich badaczy zajmujących się od kilkunastu lat tą problematyką.

Myśli jednego z czołowych przedstawicieli poznańskiej szkoły metodologicznej – Leszka Nowaka – poświęcony jest z kolei artykuł Krzysztofa Kiedrowskiego. Mieszczący się w szerokim nurcie współczesnej filozofii analitycznej projekt negatywistycznej metafizyki unitarnej Nowaka zawiera, zdaniem autora tekstu, próbę gruntownej reformy tego nurtu, opartą na odkryciu nieredukowalnego znaczenia komponentu metafizycznego w filozofii.

Cyprian Gawlik koncentruje się w swoich rozważaniach na teoretycznych konsekwencjach refleksji historyczno-filozoficznej Hegla i Heideggera. Sytuując aktualną definicję metafizyki we wzajemnie dopełniających się polach: filozofii filozofii, filozofii dziejów filozofii i postfilozofii, stawia tezę, że refleksja metafizyczna staje się na naszych oczach „paradygmatem dzisiejszej filozofii w ogóle”.

Metafizykę jednego z czołowych przedstawicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego Władimira Erna (1882–1917) rekonstruuje tekst Tomasza Herbicha. Jako twórca pewnej odmiany rosyjskiej filozofii narodowej podejmuje Ern na gruncie rosyjskim, obok takich myślicieli jak Nikołaj Bierdiajew czy Siergiej Bułgakow, dwie zasadnicze koncepcje filozoficznej myśli polskiej lat czterdziestych XIX w. – ideę filozofii narodowej oraz mesjanizmu, osadzając metafizyczną wykładnię własnego stanowiska na gruncie swoistej filozofii czynu.

Historycznofilozoficzne studium Dawida Rogacza prezentuje sylwetkę naukową jednego z wczesnych chińskich materialistów historycznych Li Dazhao (1889–1927). Analizując ogólny filozoficznohistoryczny profil myśli Li, sytuujący jego stanowisko na skrzyżowaniu metafizyki historii i pewnej odmiany filozofii historiografii, autor tekstu przedstawia szeroki zakres teoretycznych zbieżności omawianej koncepcji z wpływowymi tendencjami rozwoju myśli zachodniej drugiej połowy XX w., takimi jak postmodernizm czy narratywizm historyczny Haydena White’a.

Ostatni w dziale „Artykuły”, tekst Andrzeja Wawrzynowicza to próba odpowiedzi na radykalizowaną wersję pytania, czy filozofia może nie być metafizyką, a ściślej – czy można w ogóle wyłączyć kontekst odniesień metafizycznych z zakresu filozofii. Jej podstawą jest krytyczne studium porównawcze, obejmujące analizę trzech projektów filozoficznych powstałych na teoretycznym gruncie Kantowskiej koncepcji poznania transcendentnego – projektów, które proponują taką radykalną wykładnię dyskursu metafizycznego.

Tom zamykają stałe działy: „Forum dyskusyjne”, a w nim dwa teksty – autorstwa Dominika Marciniaka i Łukasza Iwasińskiego, oraz „Recenzje”, obejmujący opracowanie Danuty Walczak-Duraj.

Literatura

- Adorno, Th.W. (1986). *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Beierwaltes, W. (2003). *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Beierwaltes, W. (2014). *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Carnap, R. (1991). Przewyciężenie metafizyki przez logiczną analizę języka, tłumaczenie anonimowe w oprac. B. Stanosz. W: B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny* (ss. 52–74). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Choynowski, M. (1948). Czy filozofia jest nauką? *Przegląd Filozoficzny*, 1–3(XLIV), 198–217.
- Chwał, J.F. (1998). *Metafilozofia Adama Mahrburga*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Cieszkowski, A. (1972a). Bóg i palingeneza. Część pierwsza, krytyczna, tłum. A. Cieszkowski syn. W: idem, *Prolegomena do historiozofii. „Bóg i palingeneza” oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, oprac. J. Garewicz, A. Walicki (ss. 107–208). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cieszkowski, A. (1972b). Prolegomena do historiozofii, tłum. A. Cieszkowski syn. W: idem, *Prolegomena do historiozofii. „Bóg i palingeneza” oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, oprac. J. Garewicz, A. Walicki (ss. 1–105). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cieszkowski, A. (1972c). Rzecz o filozofii jońskiej jako wstęp do historii filozofii. W: idem, *Prolegomena do historiozofii. „Bóg i palingeneza” oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, oprac. J. Garewicz, A. Walicki (ss. 245–290). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Dąmbska, I. (1980). O niektórych poglądach z zakresu teorii nauki w szkole lwowsko-warszawskiej. *Zeszyty Naukowe KUL*, 23, 11–20.
- Dąmbska, I. (1989). O niektórych koncepcjach metafizycznych w szkole lwowsko-warszawskiej. W: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii* (ss. 22–29), zebrał i oprac. J. Perzanowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Derrida, J. (1993). Farmakon, tłum. K. Matuszewski. W: idem, *Pismo filozofii* (ss. 43–69), wybór B. Banasiak. Kraków: Inter Esse.
- Descartes, R. (1960). *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Descartes, R. (1988). *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Descartes, R. (2001). *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie. W: idem, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem* (ss. 29–102). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Diogenes Laertios (1988). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ducasse, C.J. (1941). *Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method*. New York: Oskar Piest.
- Fichte, J.G. (1996). O pojęciu Teorii Wiedzy, czyli tak zwanej filozofii, tłum. M.J. Siemek. W: idem, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1 (ss. 3–73). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gadamer, H.G. (1993). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran. Kraków: Inter Esse.
- Gill, J.H. (1982). *Metaphilosophy: An Introduction*. Washington, D.C.: University Press of America.
- Gutowski, P. (1995). *Filozofia procesu i jej metafizologia. Studium metafizyki Ch. Hartshorne'a*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Hartman, J. (2001). *Techniki metafizologii*. Kraków: Wydawnictwo Aureus.
- Hegel, G.W.F. (1958). *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G.W.F. (1963). *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G.W.F. (1965). *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G.W.F. (1990). *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G.W.F. (1994). *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Herder, J.G. (1962). *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1–2, tłum. J. Gałęcki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Horkheimer, M. (1987a). Krytyka instrumentalnego rozumu, tłum. J. Doktor. W: idem, *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism* (ss. 244–413). Warszawa: PIW.
- Horkheimer, M. (1987b). Teoria tradycyjna a teoria krytyczna, tłum. J. Łoziński. W: *Szkoła frankfurcka*, t. 2, cz. 1 (ss. 137–171), wybór J. Łoziński. Warszawa: Kolegium Otryckie.
- Horkheimer, M., Adorno, Th.W. (1994). *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Husserl, E. (1975). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, tłum. D. Gierulanka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, E. (1990). *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, E. (1992). *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Husserl, E. (1999). *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska. Toruń: Wydawnictwo Rolewski.

- Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* (1970). Wybór i wstęp W. Tatarkiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jaroński, F. (1970). *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* W: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* (ss. 3–42), wybór i wstęp W. Tatarkiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Joll, N. (2010). *Metaphilosophy*. W: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/con-meta/> (ostatnia aktualizacja: 1.08.2017; dostęp: 22.02.2022).
- Jusiak, J. (2006). *Metafizologia*. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7 (ss. 83–90). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Kalinowski, J. (1993). *Ku próbie konstrukcji metafizologii*. W: A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafizologiczne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozofii* (ss. 327–331). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kamiński, J.N. (1830a). *Czy nasz język jest filozoficzny?* *Haliczanin*, 1, 71–108.
- Kamiński, J.N. (1830b). *Wywód filozoficzności naszego języka*. *Haliczanin*, 2, 108–164.
- Kant, I. (1957). *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kleszcz, R. (2013). *Metoda i wartości. Metafizologia Kazimierza Twardowskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Kleszcz, R. (2021). *Logika, metafizologia, filozofia religii. Siedem studiów filozoficznych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Krajewski, W. (2005). *Współczesna filozofia naukowa. Metafizologia i ontologia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kremer, J. (1877). *Listy z Krakowa*, t. 1. Warszawa: S. Lawental.
- Kuczyński, J. (1989). *Uniwersalizm jako metafizologia*, t. 1: *Polskość i uniwersalistyczny socjalizm*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych.
- Kuczyński, J. (1990). *Uniwersalizm jako metafizologia*, t. 2: *Świadectwo i filozofia dialogu*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych – Ośrodek Badań Społecznych.
- Lazerowitz, M. (1964). *Studies in Metaphilosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lazerowitz, M. (1970). *A note on „metaphilosophy”*. *Metaphilosophy*, 1(1), 91.
- Leibniz, G.W. (2001). *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbbska. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Lessing G.E. (1959). *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, tłum. H. Kohanowa. W: idem, *Dzieła wybrane*, t. 3 (ss. 529–555), wybór A. Sowiński. Warszawa: PIW.
- Liotard, J.F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Maritain, J. (1988). *Naturalne doświadczenie mistyczne i próżnia*, tłum. J. Fenrychowa. W: idem, *Pisma filozoficzne* (ss. 99–131). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Marks, K. (1970). *Posłowie do wydania drugiego*. W: idem, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, ks. I: *Proces wytwarzania kapitału* (ss. 14–25). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K., Engels, F. (1975). *Ideologia niemiecka*, tłum. K. Błeszyński, S. Filmus. W: idem, *Dzieła*, t. 3 (ss. 9–619). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Massonius, M. (1902). *Rozdwojenie myśli polskiej*. W: *W naszych sprawach. Szkice w kwestiach ekonomicznych i społecznych*, cz. 3 (ss. 245–288). Warszawa: M. Radziszewski.

- Mickiewicz, A. (1998). Literatura słowiańska. Kurs III (Wykład XVII z 2 maja 1843). W: idem, *Dzieła*, t. 10 (ss. 202–214). Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Mittelstraß, J. (2013). *Metaphilosophie*. W: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, t. 5: *Log–N*. 2. Auflage. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Monteskusz (1997). *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Overgaard, S., Gilbert, P., Burwood, S. (2013). *An Introduction to Metaphilosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pieróg, S. (1982). *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości*. Warszawa: PIW.
- Pieróg, S. (1997). Idea „filozofii narodowej” w polskiej myśli dziewiętnastego wieku. W: R. Jadczyk, J. Pawlak (red.), *Rozprawy z historii filozofii nowożytnej i współczesnej* (ss. 99–109). Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Pieróg, S. (2020a). Naród i filozofia. U źródeł polskiej filozofii narodowej. W: idem, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu* (ss. 299–322). Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Pieróg, S. (2020b). Pokusa ideologii. Narodziny i kształtowanie się idei polskiej filozofii narodowej. W: idem, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu* (ss. 505–602). Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Pieróg, S. (2020c). Projekt filozofii narodowej w świetle sporu Mariana Massoniusa z Bronisławem Trentowskim. W: idem, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu* (ss. 483–503). Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Platon (1991). *Państwo*, t. 2, tłum. W. Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo Akme.
- Plotyn (2003). *Enneady*, 6, tłum. A. Krokiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Akme.
- Proklos (2002). *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa. Warszawa: Wydawnictwo Akme.
- Rembierz, M. (2011). *Metamorfozy metafizologii*. W: M. Woźniczka (red.), *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?* (ss. 129–174). Kraków: Wydawnictwo «scriptum».
- Rescher, N. (2006). *Philosophical Dialectics: An Essay on Metaphilosophy*. New York: State University of New York Press.
- Rorty, R. (1994). *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia.
- Rorty, R. (2014). *Mind, Language, and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers*, S. Leach, J. Tartaglia (red.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarnowski, S. (1991). *O filozofii i metafizologii*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane WSP.
- Sarnowski, S., Korzeniowska, M., Chlewicki, M. (2007). *O metafizologii jako filozofii filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Schelling, F.W.J. (1979). *System idealizmu transcendentnego*, tłum. K. Krzemieniowa. W: idem, *System idealizmu transcendentnego. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)* (ss. 1–374). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Schlick, M. (1991). *Punkt zwrotny w filozofii*, tłum. A. Marek. W: B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny* (ss. 13–19). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sitnicki, I. (2018). *Metafilozofia kosmizmu i transhumanizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

- Spinoza, B. (1969). Traktat o uzdrowieniu rozumu oraz o drodze, która najlepiej wiedzie ku prawdziwej znajomości rzeczy, tłum. L. Kołakowski. W: idem, *Pisma wczesne* (ss. 339–393). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Stępień, A.B. (1993a). Co to jest metafizologia? W: A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafizologiczne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozofii* (ss. 343–347). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Stępień, A.B. (1993b). Konwersatorium metafizologiczne. W: A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafizologiczne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozofii* (ss. 335–341). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Stępień, A.B., Szubka, T. (1993). Przedmowa. W: A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafizologiczne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozofii* (ss. 5–6). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Stępień, A.B., Wojtysiak, J. (2002). Przedmowa. W: A.B. Stępień, J. Wojtysiak (red.), *Studia metafizologiczne*, t. 2: *Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd* (ss. 5–6). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Szubka, T. (1989). Od redaktora. W: S. Kamiński, *Pisma wybrane*, t. 1: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej* (ss. 5–7), do druku przygotował T. Szubka. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Szubka, T. (2001). *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Szubka, T. (2010). Michael Dummett i jego filozofia. W: M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. M. Iwanicki, T. Szubka (ss. VII–XL). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Tatarkiewicz, W. (1970). Między Oświeceniem a mesjanizmem. W: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, wybór i wstęp W. Tatarkiewicz (ss. VII–XXXIII). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Trentowski, B.F. (1842). *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, t. 1–2. Poznań: Księgarnia Nowa.
- Trentowski, B.F. (1970). *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, t. 1–2. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN.
- Trentowski, B.F. (1978). Podstawy filozofii uniwersalnej, tłum. M. Żułkoś-Rozmarny. W: idem, *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze* (ss. 1–326). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wawrzynowicz, A. (2021). Humanistyka akademicka w dobie postnauki. Kilka uwag o filozofii reform szkolnictwa wyższego w Polsce. *Człowiek i Społeczeństwo*, 52, 91–106.
- Wittgenstein, L. (1972). *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wolak, Z. (red.). (1995). *Logika i metafizologia*. Tarnów–Kraków: Wydawnictwo Biblos – Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych.
- Woleński, J. (1985). *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Woleński, J. (1989). Kierunki i metody filozofii analitycznej. W: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii* (ss. 30–77), zebrał i oprac. J. Perzanowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Woleński, J. (1998). Metafilozofia. W: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, tłum. C. Cieśliński i in., hasła dodane do edycji polskiej oprac. J. Woleński (s. 233). Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza”.
- Woleński, J. (2004). Metafilozofia. W: J. Hartman (red.), *Słownik filozofii* (s. 135). Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Woleński, J. (2011). Metafilozofia a filozofia. W: M. Woźniczka (red.), *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?* (ss. 15–30). Kraków: Wydawnictwo «scriptum».
- Woźniczka, M. (2011). Metafilozofia a dydaktyka filozofii. Analiza koncepcji filozofii jako zaplecze teoretyczne dla konwencji kształcenia filozoficznego. W: M. Woźniczka (red.), *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?* (ss. 253–293). Kraków: Wydawnictwo «scriptum».
- Woźniczka, M. (red.). (2011). *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?* Kraków: Wydawnictwo «scriptum».