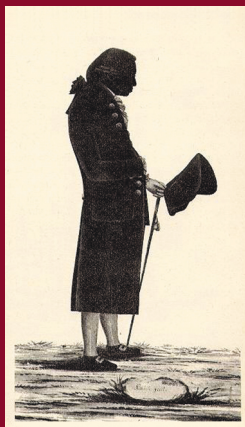


NA PRZEŁOMIE



25 lat seminarium filozoficznego

Uniwersytet Jagielloński 1995-2020

NA PRZEŁOMIE
25 LAT SEMINARIUM FILOZOFICZNEGO
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI 1995-2020

Na Przełomie

25 lat seminarium filozoficznego
Uniwersytet Jagielloński 1995-2020

Studia pod redakcją
Jacka Romańskiego,
Anny Szklarskiej,
Sabiny Prejsnar-Szatyńskiej

Posłowie
Józef Lipiec



Kraków

© Copyright by individual authors, 2020

Recenzenci

prof. dr hab. Beata Szymańska-Aleksandrowicz

dr hab. Joanna Hańderek, prof. UJ

dr hab. Michał Bohun, prof. UJ

dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. UMK

dr hab. Maria Zowisło, prof. AWF w Krakowie

Opracowanie redakcyjne

Sylwia Mieczkowska

Projekt okładki

Paweł Sepielak

Autor fotografii

Jacek Romański

ISBN 978-83-8138-122-2 (druk)

ISBN 978-83-8138-277-9 (on-line, pdf)

Publikacja dofinansowana ze środków Instytutu Filozofii

Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Uczestników

Seminarium Na Przełomie

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

Spis treści

Wstęp	7
Stanisław Łojek	
Piękno was wyzwoli. Sztuka według Nietzschego według Heideggera	9
Piotr Mróz	
Niepokoje inskrypcji przemocy – przesłanie Musilowskiego moralitetu. Kilka uwag o niepokojach wychowanka Törlessa	55
Magdalena Malska	
Symbolika baletów Augusta Bournonville’a	75
Agnieszka Smrokowska-Reichmann	
Rozum rozczłonkowany. Racjonalność komunikacyjna Jürgena Habermasa	101
Ryszard Philipp	
Augustiański Bóg nie stwarza zła?	125
Joanna Wilkońska	
Nihilizm i radykalny altruizm. Ontologia determinowana etyką u J.-P. Sartre’a i E. Lévinasa	137
Magdalena Marciniak-Pinel	
„W tym szaleństwie jest metoda”, czyli do czego Freudowi potrzebny był Hamlet?	165

Małgorzata Ziąbka	
W świetle aksjologii negatywności	177
Ewa Kurlito-Kalitowska	
Filozoficzna analiza bólu i cierpienia	195
Jacek Romański	
Zagadnienie immanencji w Deleuzjańskiej interpretacji Spinozy	223
Sabina Prejsnar-Szatyńska	
Ontologiczne spory o istnienie społeczeństwa w polskiej teorii socjologicznej	239
Anna Szklarska	
Dialektyka przemocy w historiozofii G.W.F. Hegla	263
Beata Foszczyńska	
Aksjosfera sportu	291
Anna Smywińska-Pohl	
O prababkach, córkach Nawojki. Kobiety z wykształceniem filozoficznym związane z przedwojennym Uniwersytetem Jagiellońskim (1897-1939)	315
Joanna Ziarkowska	
Podróże do międzywojennego Krakowa w świetle aksjologii	331
Małgorzata Konarzewska	
Analogie terminologiczne i leksykalne w twórczości św. Jana oraz mistyków świata islamu.	359
Katarzyna Barska	
Kim jestem? Byt ludzki w ujęciu systemowym	379
Dorota Ucińska	
Edmund Husserl. Redukcja do absolutu	391
Józef Lipiec	
Poślowie	411

Wstęp

Pragniemy podziękować wszystkim uczestnikom Seminarium „Na Przełomie”, którzy na przestrzeni lat brali mniej lub bardziej aktywny udział w jego pracach. Wasza obecność tworzyła klimat miejsca otwartego, przyjaznego i motywującego do pracy naukowej. Seminarium, będąc miejscem wymiany poglądów ludzi o odmiennych zainteresowaniach badawczych, okazało się urodzajnym podłożem, na którym z ziaren pasji filozoficznych wyrósł bogaty plon prac doktorskich i habilitacyjnych. Świadczą o tym liczne rozprawy naukowe, które w większości zostały wydane w formie książkowej, umożliwiając tym samym szersze oddziaływanie na kolejne pokolenia naukowców, a w konsekwencji na rozwój nauki.

Tom, który przygotowaliśmy, stanowi przegląd zagadnień podejmowanych w ramach naszych spotkań. Dziękujemy Autorom tekstów za włączenie się w inicjatywę upamiętnienia Seminarium.

Szczególne podziękowania w imieniu wszystkich uczestników „Na Przełomie” składamy Profesorowi Józefowi Lipcowi. Jego charakterza, osobowość i dobra wola pozwoliły wielu z nas wykorzystać swój potencjał i dodać drobny wkład w rozwój dziedziny, którą się zajmuje. Będąc naszym przewodnikiem na naukowych ścieżkach, otacza nas opieką, wspiera i nieustannie motywuje do dalszej pracy naukowej.

W imieniu Redaktorów Sabina Prejsnar-Szatyńska

Dorota Ucińska

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Edmund Husserl

Redukcja do absolutu

Słowa kluczowe: Husserl, Ja transcendentalne, absolut, Fenomenologii

Abstrakt: W artykule zostaje podjęty problem absolutnej świadomości, która według twórcy fenomenologii Edmunda Husserla jest warunkiem istnienia i pojawiania się świata i ego. Staram się w nim wykazać, że konstytucja sensu nie dotyczy osobowego ego ani ja transcendentalnego czy też transcendentalnej intersubiektywności. Mamy tu do czynienia z podwójnym rozumieniem samotożsamości. Oprócz osobowego ego, powiązanego ze wzrostem i edukacją (przez co podlega nieustannej korekcie), jest też ja transcendentalne – centrum, do którego odnoszę wszystkie swoje działania świadomości. Jedność, w której zachowuje się ja transcendentalne, jest zatem różna od jedności personalnego ego. Skończony okres mojego ja, jak i innych ja, będący już czymś ukonstytuowany nie może należeć do konstytuującego poziomu, w którym funkcjonuje absolut. Nie mogę patrzeć na innych jako nadających sens światu, ponieważ są oni dani wraz z transcendencją i horyzontalnością świata. Absolut to podstawa, która wykracza poza każde ego, przez co zawsze sugeruje innych. Warunkiem konstytucji rzeczy, jak i samych przeżyć jest absolutna świadomość, której doświadczenia są przed indywidualne i uniwersalne. Badanie problemu absolutu nie sprowadza się zatem do sposobu prezentacji rzeczy, lecz do uchwycenia czystych fenomenów jako danych absolutnych. U Husserla mamy do czynienia z opisami praw i procesów, poprzez które czysta świadomość urzeczywistnia świat i ego. Poziom pierwotnej faktyczności to poziom, na którym nie ma ego, które mogłoby być solipsystycznym punktem odniesienia. Redukcja odkrywa pewien absolutny strumień, który nie potrzebuje żadnego ukonstytuowanego wyniku swoich działań, aby istnieć. Konstytuująca

podstawa może być uważana za niezależną, bo nie ma konkretnych powiązań za swoimi ukonstytuowanymi rezultatami. To pole doświadczenia poprzedzające konstytucję rzeczy. Absolut nie jest jednak czymś poza światem, lecz jest ostateczną subiektywnością, która realizuje się w człowieczeństwie. Aby w pełni zrozumieć redukcję i odkryć absolutną świadomość, należy odkryć ją nie jako człowiek, lecz z perspektywy tego co obiektywizuje się w ludzkiej subiektywności. Redukcja musi być redukcją nie solipsystyczną, wychodzącą poza jednostkę.

Edmund Husserl. Reduction to the absolute

Keywords: Husserl, transcendental I, the Absolute, phenomenology

Abstract: The article addresses the problem of absolute consciousness, which according to the creator of phenomenology – Edmund Husserl – is a condition for the existence and emergence of the world and the ego. In the article the author will try to show that the constitution of meaning does not apply to personal ego, transcendental I, nor transcendental intersubjectivity. We are dealing here with a dual understanding of self-identity. In addition to the personal ego that is associated with growth and education (which is subject to constant correction) there is also the transcendental I, which is the center to which I refer all my actions of consciousness. The unity in which the transcendental self behaves is therefore different from the oneness of the personal ego. The finite, already constituted, period of my own self as well as other self, cannot belong to the constituting level in which the absolute functions. I cannot perceive Others as meaningful to the world because they are given with the transcendence and horizontality of the world. The Absolute is the basis that goes beyond every ego, which always suggests Others. The condition of the constitution of things as well as the experiences themselves is the absolute consciousness, the experiences of which are pre-individual and universal. Studying the problem of the absolute is not just a way to present things, but a way to capture pure phenomena as absolute data. In Husserl's works, we are dealing with descriptions of laws and processes through which pure consciousness embodies the world and the ego. The level of original factuality is the level at which there is no ego, which could be a solipsistic point of reference. The reduction reveals an absolute stream that in order to exist does not need any constituted outcome of its actions. The constitutive basis can be considered independent because there are no specific connections behind its constituted results. This is the field of experience that precedes the constitution of things. The Absolute, however, is not something outside the world, but it is the ultimate subjectivity that is realized in humanity. In order to fully understand reduction and uncover absolute consciousness, it should be discovered not by a human, but from the perspective of what is

objectivised in human subjectivity. The reduction must be a non-solipsistic reduction that goes beyond the individual.

Edmund Husserl dzięki radykalnej analizie intencjonalności dochodzi do istnienia w świadomości obszaru, który – jak twierdzi – mógłby spełniać warunki bytu absolutnego. Pozornie może się wydawać, że obszar ten jest już opisywany w *Ideach*. Jednak najlepiej daje się on zidentyfikować, kiedy Husserl dokonuje analizy doświadczenia przez świadomość czasu. Nie chodzi tu tylko o *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, ale także o manuskrypty z Bernau. Husserl zajął się badaniem czasu, ponieważ czasowość jest formą świadomości, w której przejawia się każdy obiekt. Bez analizy świadomości czasu niemożliwe byłoby zrozumienie, czym jest synteza identyczności i samo trwanie. Analiza świadomości pod kątem doświadczenia czasu umożliwia prześledzenie konstytucji danego obiektu jako transcendentnego wobec aktu i rozpoznania go jako identyczności w mnogości. Husserl w swoich badaniach skupia się nie tylko na analizie konstytucji obiektów, ale przede wszystkim aktów świadomości, ponieważ interesowała go całość życia subiektywności. Chciał dotrzeć do istoty subiektywności w ogóle.

Specyfika świadomości polega na tym, że nie jest ona obiektem danym w czasie. Możemy zatem odróżnić czas liniowy (odnoszący się do obiektów) i czas fenomenologiczny (przeżyciowy). Każdy rodzaj czasu implikuje odpowiadającą mu przestrzeń: czas liniowy geometrię euklidesową, czas fenomenologiczny geometrię riemanowską. Andrzej Leder, analizując diagramy czasu u Husserla, zauważa, że diagram, który jest rysowany w przestrzeni euklidesowej, nie byłby możliwy do narysowania, gdyby nie przemieszczające się (w ukrytym wymiarze) ja¹. Jeżeli nasze badanie skupi

¹ A. Leder, *W stronę topologii myślenia. Husserlowskie uprzestrzennienie czasu w diagramach jako model przestrzennej formy teorii*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4, s. 451.

się na sposobie prezentacji przeżyć w świadomości i ich analizie w układzie retencjonalno-protencjonalnym (dzięki czemu staną się dla nas samoświadome), to badanie absolutu będzie wtedy opisem tego, w jaki sposób sama świadomość samoprezentuje się w czasie. W jaki sposób jednak może się przejawiać to, co absolutne? Aby odpowiedzieć sobie na to pytanie konieczna jest analiza subiektywności, która byłaby w stanie ująć to, co wieczne. Dlatego badając absolutne bycie, nasza analiza nie może skupiać się wyłącznie na konstytucji sensów, lecz na analizie nosicieli tych sensów. Na początku swoich badań Husserl wysuwa wniosek, że to transcendentalna intersubiektywność jest warunkiem obiektywności². Konstytucja sensu nie dotyczy bowiem indywidualnej egzystencji, lecz wspólnoty transcendentalnych ego: moje postrzeganie świata zmienia się, kiedy pojawia się inny podmiot. Husserl dokonuje w tym celu rozróżnienia na noezę (indywidualne działanie jednostki) i noemę, która zawiera całość opisywanych predykatów danego obiektu³. Kiedy postrzegamy obiekt, to mamy do czynienia z procesem myśli wraz z horyzontami doświadczenia. Obiekt nie może być więc identyfikowany za pomocą aktualnie posiadanych przez nas percepcji. To, co czyni w strumieniu doświadczenia percepcje jednego i tego samego obiektu, to uporządkowane połączenia, które go przedstawiają. Te połączenia odnajdujemy poza własnym ego. Noematy zyskują wtedy uniwersalność, dzięki

² Problem ten dokładnie przedstawiam w artykule: *Edmund Husserl i Emmanuel Levinas. Problem transcendentalnej intersubiektywności*, „Ruch Filozoficzny” 2018, nr 3.

³ Jak zauważa Quentin Lauer, noezis (subiektywna struktura aktu) jest zamiennie stosowana z noemą. Nie są to dwa odmienne komponenty aktu. Oznacza to raczej, że jeden akt posiada podwójną strukturę: jedną realną, drugą intencjonalną, przez co akt można badać na dwa sposoby. Ważne jest zatem przeprowadzenie dwóch uzupełniających się analiz: jednej odnoszącej się do typu aktów i drugiej, która analizuje odmienne obiekty. Zob. Q. Lauer, *The triumph of subjectivity. An Introduction to Transcendental Phenomenology*, New York 1978, s. 93-96.

czemu mamy do czynienia z jednym światem. Oznacza to, że konstytutywne elementy sensów, z których one wyrastają, muszą być przedindywidualne i uniwersalne. Ich uniwersalność przejawia się w tym, że sens danego noematu nie ogranicza się wyłącznie do prezentowanego obiektu. Może dotyczyć nieskończonej ilości obiektów, które będą reprezentować dany sens jakiegoś fenomenu. Aby zatem wskazać na faktyczne istnienie obiektu i odróżnić go od sensu, który prezentuje się, należy wskazać na połączenia percepcji, które ugruntowują dany sens. Wszystko to ma charakter racjonalny⁴. Chodzi tu o analizę zasad organizujących sferę, w której zachodzą pasywne syntezy. Nasza uwaga zostaje wtedy przeniesiona z rzeczy na sposoby, w jakich są one dane świadomości. Mamy tu do czynienia z przeżyciami, które rozwijają się w nieskończoność. To właśnie ten nieskończony strumień jest przedmiotem badań Husserla; analizuje on czyste fenomeny, które należą do absolutnych danych. Konstytucja rzeczy przebiega zgodnie z przebiegiem połączeń myśli. Dowód na to, że tak jest, ujawnia fakt, że logika ma zastosowanie w materialnym świecie. Jeżeli percepcje nie pasowałyby do siebie, to niemożliwa byłaby żadna obiektywna synteza. Nasze percepcje wskazują więc na pewien rodzaj bycia, dzięki któremu możemy obserwować przebieg naszych percepcji. To daje nam pewną stabilność, która jest oparta o sensory mające uniwersalne zastosowanie. Oznacza to, że każda rzecz jest przedstawieniem zestawu transcendentálnych połączeń, które pozwalają jej zaistnieć. Aktualność rzeczy jest znakiem działania tych transcendentálnych praw.

⁴ Jeśli mówimy o irrealnych fenomenach w fenomenologii, to trzeba mieć tu na uwadze, że redukcji poddawane są również obiekty należące do sfery ejdetycznej. Subiektywność transcendentálna po redukcji transcendentálnej nie różni się niczym od treści subiektywności empirycznej. Nie jest ona zmianą treści naszego empirycznego doświadczania, ale ujawnieniem nowego sposobu doświadczania tych treści. Zob. P. Ł a c i a k, *Faktyczność transcendentálnej subiektywności, a poznanie a priori*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4 (72), s. 353.

Kiedy mówimy o ego, to mamy z reguły na myśli realne ego, które żyje w świecie pośród innych ego. Takie ego powiązane jest z faktem wzrostu i edukacji, a co za tym idzie – korekty. To sugeruje, że takie ego nie jest czymś stałym. Według Husserla ego posiada jednak habitualności, które są pewnymi stale utrzymywanymi komponentami noez (przeświadczeń). Jest to konieczne do zachowania samotożsamości. Ego zawsze w swoim wzroście dąży do zachowania jedności – świat domaga się takich doświadczeń, aby móc w nich przetrwać. Jednak realne ego posiada określoną liczbę doświadczeń, dlatego nie może być traktowane jako to, które doświadcza, i równocześnie być różne od tego doświadczenia. Aby odnaleźć prawdziwy podmiot świata, należy wyjść poza osobiste ego. Dlatego Husserl wprowadza pojęcie ja transcendentalnego, które może być uchwycone tylko w refleksji z perspektywy nieustannie płynącego strumienia *cogitationes*. Takie ja nie bierze już udziału w konstytucji świata, a jedynie ujawnia jej przebieg. Nie wymaga ono nieskończoności doświadczeń dla swojego zrozumienia; kumulacja wiedzy nie wnosi niczego nowego o nim. Jego czystość jest tu rozumiana jako wolność od zmieniających się doświadczeń. W ten sposób tożsamość podmiotu zostaje zabezpieczona. Ja transcendentalne jest centrum, do którego odnoszę wszystkie zmieniające się doświadczenia formułujące moją świadomość. Jednak obecność ego jako światowego bytu – ontycznego fenomenu – oznacza, że ja transcendentalne również konstytuuje byty (np. ego w świecie). Życie realnego ego, które jest konstytuowane, nie może należeć do konstytuującego poziomu, w którym funkcjonuje absolut. Wniosek jest taki, że osobiste ego nie jest właściwym podmiotem świata. Mamy tu do czynienia z podwójnym rozumieniem samotożsamości. Tożsamość perspektywy czystego i osobistego ego nie jest taka sama. Aby zachować siebie i świat realny, ego musi wykazywać pewne podstawowe typy połączeń, które pozwalają nam zachować określone jedności wewnątrz wielości. Świat musi być więc pradany w naszym intencjonalnym życiu. Osobiste ego, przyjmując wtedy określone stanowisko,

istnieje jako noematyczny korelat pewnego noematycznego świata. Oznacza to, że noeza i noema muszą być korelacyjnie ukonstytuowane w czasie, co wskazuje również na korelację warunków ich konstytucji.

Należy zauważyć, że osobiste i czyste ego zawierają się w akcie *ja myślę*, który jest samorozumiejącym się aktem. Można powiedzieć, że *ja jestem* to podmiot wszystkich aktów⁵. Ten czysty podmiot jest obecny w każdym osobistym ego. Jedność tego czystego podmiotu jest utworzona na podstawie indywidualnych doświadczeń poprzez konstytucję ich połączeń. Dlatego Husserl mówi o wspólnocie transcendentálnych ego, bo jest ich tyle, ile jest realnych ego. Transcendentálne ego nie stanowi jednak ukonstytuowanej jedności, ponieważ doświadczenie doświadczenia siebie jest jednością, która nie jest konstytuowana w doświadczeniach. Czyste ego nie jest doświadczane jako temporalnie rozszerzone bycie. To dlatego pozostaje ono ukryte, ponieważ jako nieukonstytuowane nie posiada podstawy dla pojawiania się jako byt. To dopiero odpowiednie połączenia doświadczeń sprawiają, że *ja* transcendentálne jest *obudzone*. Nie jest ono zatem wymagane dla funkcji syntetyzowania doświadczeń; nie jest twórcą, lecz tym, który doświadcza już ukonstytuowanego świata. Oznacza to, że zarówno czyste ego, jak i osobiste ego nie są konstytuującymi. Jeśli tak, to można powiedzieć, że doświadczanie ego jest zależne od jakiegoś transcendentálnego źródła⁶. To wprowadza rozróżnienie na

⁵ Jeżeli horyzont świata jest horyzontem mojego Ja, to analiza świadomości horyzontu nie może ograniczać się do odsłonięcia jedynie ogólnych struktur horyzontu w ich znaczeniu dla konstytucji świata. Należy pytać o historyczny horyzont „ja jestem”. Zob. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gotterloh 1963, s. 118.

⁶ Według Husserla świat zawiera pewną teologię (ontologiczny ejdos), która steruje rozwojem ludzkości. Tym procesem kieruje uniwersalna wola, motywująca wszelką transcendentálną konstytucję. Według Husserla jest to boska wola, które realizuje się poprzez transcendentálną subiektywność. Dzięki tej nieświadomej intencjonalności to, co hyletyczne, zyskuje przynależność

intencjonalne doświadczenie i indywidualne chwilowe doświadczanie, które nie jest już intencjonalne. To, że dane doświadczenia są intencjonalne, jest dowodem na przynależność ego do pewnej pradanej jedności, ponieważ doświadczenia formułują intencjonalną jedność ze względu na nośnik noematycznego sensu, który jest źródłowym doświadczaniem świadomości. Jak to się jednak dzieje, że subiektywne *cogito* i obiektywne *cogitatum* są rezultatem połączenia doświadczeń?

W *Badaniach logicznych* Husserl analizuje poziom konstytucji, który przynależy subiektywnym aktom⁷. Na gruncie fenomenologii genetycznej daje się jednak zauważyć, że subiektywne akty są już ukonstytuowanymi produktami strumienia świadomości. Oznacza to, że zarówno osobiste ego, jak i czyste ego są dwoma warstwami jednego i tego samego syntetyzującego strumienia, które nie aktualizuje się poprzez działanie ego. Jest to bezczasowy strumień, który nie powstaje i nie ginie – to absolut. To w nim egologiczne indywidualne życie jest pasywnie konstytuowane w immanentnym czasie. A zatem ani Ja, ani Inny nie konstytuują świata i jego bytów, ponieważ one wynikają z samokonstytucji tego absolutnego strumienia. Doświadczenia formujące ego są już tak ułożone, że podmiot znajduje się zawsze w *teraz*. Konstytucja świata prowadzi zatem do indywidualizacji ego jako centrum. Brak

(i tożsamość) do jednego strumienia świadomości, konstytuując się w formie czasu, jako następujące po sobie. Ta osobliwa intencjonalność oddziałuje na poziomie pasywnych doznań. L. Lee Chun, *Teologia świata i idea Boga. Znaczenie Boga w fenomenologii Husserla*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4 (72), s. 337.

⁷ Husserl w *Badaniach logicznych* stosował statyczny sposób opisywania struktur świadomości; analizował akty intencjonalne, które są skorelowane z danymi przedmiotami je konstytuującymi. Metoda genetyczna, którą później zaczął stosować, bada sposoby dania przedmiotu, które nie są już powiązane z czasem. Celem genetycznego badania jest zatem zrozumienie tego, w jaki sposób musi się wypełnić tworzenie konstytuującego procesu. W. Płotka, *Geneza rozumu. Nowy wymiar racjonalizmu w fenomenologii Husserla*, „Fenomenologia” 2009, nr 7, s. 95.

uporządkowanej konstytutywnej serii doświadczeń wpływałby na rozpad mnie jako centrum doświadczenia. Temporalna struktura świata musi być zatem równoległa do mojej własnej. Świat jest obecny dzięki uporządkowanej konstytucji retencji i protencji⁸. A zatem moje istnienie zależy od konstytucji następującej przede mną. Jest to konstytucja na poziomie przedegologicznym. Sfera tej nieaktywnej temporalności funkcjonuje jako stałe continuum, którego zawartość nieustannie płynie. Zawartości tego strumienia nie mogą być więc postrzegane jako niezmiennie, lecz płynące. Przeszłość i przyszłość nie mogą być tu postrzegane jako coś stałego w odniesieniu do *teraz*. Czyste ja jest tylko stałą formą będącą w stanie odebrać zawartość tak płynącego doświadczenia. Tym, co stanowi podstawę dla świata i dla ego, jest absolutny strumień świadomości, który jest procesem pasywnym w tym sensie, że nie jest on aktualizowany przez ego w akcji. Strumień ten nie jest czymś dokonanym. Jest raczej *wykonawcą*, który zawiera w sobie wszystkie akcje⁹.

Według Husserla wszelka egologiczna aktywność zależy od nieegologicznej asocjacyjnej konstytucji retencji, dzięki której trwające jedności w pasywnej temporalności mogą być zachowane w pamięci. Dowodem na to jest fakt, że moje ego nie ma wpływu na zachowanie się intersubiektywnej harmonii; pasywna konstytucja, która jest do tego wymagana, nie należy do mnie. Podstawą

⁸ Derrida uznał, że konieczne jest tu wyjaśnienie przejścia pomiędzy spostrzeżeniem i nie-spostrzeżeniem. Wyłącznie retencja ze sfery percepcji i bezpośredniości rozbija bowiem możliwość percepcji jako takiej. Dlatego Derrida twierdzi, że spostrzeżenie nie jest źródłowe i wszystko zaczyna się od re-prezentacji. Powtórzenie i podtrzymanie bezpośredniej obecności jest możliwe dzięki aktualnej terażniejszości. Retencja powtarza owo teraz. Dlatego obecność jest niemożliwa bez owego powtórzenia. To, co pierwotne, musi być zatem konstituowane przez swoje powtórzenie. Zob. D. L i p k a, *Husserl i Derrida*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4 (72), s. 265.

⁹ J.R. M e n s c h, *Intersubjectivity and transcendental idealism*, New York 1988, *SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy*.

do funkcjonowania intersubiektywnej harmonii jest świadomość, którą Husserl uważa za absolutną. Jego zdaniem nie ma koniecznej esencji percepcji determinującej fakt, tak jak to jest u Immanuela Kanta. Świadomość nie prezentuje określonej konieczności, a jedynie możliwość faktu. Realizacja tej możliwości zależy od faktycznego nadania przebiegu świadomości. Faktyczne dane połączenia świadomości mogą być zmienne. Jeśli tak, to oznacza to, że przebieg indywidualnej świadomości jest samookreślający się lub całkiem spontaniczny. Jak wówczas można wyjaśnić intersubiektywną harmonię? Fakt istnienia intersubiektywnej harmonii wymaga przecież pewnego podobieństwa w faktycznych przebiegach świadomości, które są obecne we mnie i w innych. Oznacza to, że konstytuująca subiektywność musi być wtedy uznana za przedobiektywną i przedindywidualną. Taka subiektywność musi być unikalną pojedynczością, której czyste akty realizowałyby się w indywidualnym podmiocie. Każde ego produkowałoby wówczas jedynie przeszły strumień źródłowej czułości absolutnego strumienia. Zrozumienie faktyczności przez jednostkę nie jest więc zasadne. Należy wyjść poza faktyczność, ponieważ poziom, na którym odbywa się pierwotna konstytucja, to poziom, na którym nie ma jeszcze ego jako centrum. Obecność ego i rzeczy zależy od uporządkowanych połączeń doświadczeń. Zdaniem Husserla świadomość może być absolutna, bo strumień ten jest niezależny od tego, co uzyskują te możliwe doświadczenia. Redukcja jest bowiem prowadzeniem wstecz obiektywnego bycia do bycia odpowiadających mu trybów świadomości (sposobów w jakich doświadczenia mogą być połączone). Prowadzi to do absolutu świadomości, tzn. niezależnego strumienia od jakiegokolwiek danego świata. Jeżeli zaprzeczylibyśmy istnieniu takiej jedności, to musielibyśmy przyjąć istnienie form *a priori* dla faktycznych percepcji. Faktyczność nie jest jednak podporządkowana żadnym zasadom *a priori*. Absolutny strumień nie potrzebuje żadnego ukonstytuowanego wyniku swoich działań, aby istnieć. Można zauważyć też, że redukcja wymaga niezależności – zawieszając same połączenia

pomiędzy doświadczeniami, możemy badać same doświadczenia. Jeżeli doświadczenia powiązane byłyby z jakimiś połączeniami, to nie mogłyby być rozważane niezależnie. Skoro jednak mamy jakieś wyniki, oznacza to, że czyste doświadczenia są niezależne od swoich połączeń – fenomeny konstytuujące są niezależne od tego, co ukonstytuowane. To dlatego konstytuująca podstawa może być uważana za niezależną, bo nie ma koniecznych powiązań za swoimi ukonstytuowanymi rezultatami. Husserl nazywa tę absolutną świadomość *seinsrede*¹⁰. Jak sugeruje James Mensch, o byciu tego typu doświadczeń należy myśleć jako *jednym w wielu*, a nie *jednym pośród wielu*. Wtedy takie doświadczenie, kiedy jest oddzielone od obiektu, może istnieć w wielu połączonych kontekstach. Absolut istnieje poprzez połączenia, które mogą powstać pomiędzy jego elementami. Podobnie uważa Eugen Fink, który podkreśla, że świat nie jest konstytuowany przez ja transcendentalne. Raczej należy on do korelacji wspólnoty konstytutywnych procesów życiowych, które są tylko realizowane przez wspólnotę monad¹¹.

W fenomenologii świat doświadczany jest horyzontalnie, tzn. do pierwszego spostrzeżenia dołączają zawsze kolejne serie doświadczeń, które są połączone i poprzez te połączenia określają przyszłe doświadczenia, dołączające się do dalszej serii. Wpasowanie się doświadczenia w perspektywiczność danego wizerunku oznacza, że nie podważa ono już utworzonych tez dotyczących obiektu. Ostateczny, absolutny horyzont wynika więc z nadanych połączeń. Sens absolutu implikuje więc pojęcie połączenia jako nieodróżnicowanego gatunku. Totalność absolutu będzie zatem funkcją braku takiego zróżnicowania. Najlepszy dowód na to, że tak jest, stanowi różnica, jaka jest w postrzeganiu rzeczy i świata,

¹⁰ *Ibidem*, s. 127.

¹¹ Określenie transcendentalnej koncepcji bycia może nastąpić poprzez kierowanie się analogią związków. Analogia pomiędzy zwykłym i transcendentalnym byciem nie jest analogią atrybutów, lecz analogią daną w „teraz”. Zob. E. Fink, *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*, Bloomington 1995, s. 73, *Studies in Continental Thought*.

który zawsze jest postrzegany jako totalność. Świat nie istnieje jako byt, ale jako pojedynczość. Różnica pomiędzy trybem bycia obiektu, a trybem bycia świata wymaga więc różnego trybu świadomości, właściwego dla każdego z nich. Absolutne bycie jako totalność nie może być rozumiane jako zbiór bytów. Aby pojmować świat jako unikalnie pojedynczy, musimy pojmować go z perspektywy doświadczeń, których rodzaj określony został jako *jeden w wielu*. Przez to myśl o rzeczy zostaje przemieniona i staje się myślą o jej horyzoncie kończącym się w ostatecznym horyzoncie¹². Husserl pisze: „[...] świat, który stale istnieje dla nas w ciągłej zmianie trybów nadania, to uniwersalne duchowe przyjmowanie. Rozwiniął się jako taki i nadal rozwija jako jedność duchowej formy, jako produkt sensu, jako produkt uniwersalnej, ostatecznie funkcjonującej subiektywności”¹³. Absolut jest więc ostateczną subiektywnością, która samoobiektywizuje się w człowieku. Dokonując wtedy redukcji totalności świata, musimy wziąć pod uwagę, że będzie się to wiązało z oddzieleniem świadomości od świata. Można zauważyć, że redukcja jest wtedy niemożliwa jako naturalna światowa aktywność. Indywidualny podmiot, dokonując redukcji, musi być więc świadomy konieczności porzucenia pewności co do swego bycia, jak i bycia świata. Fenomenolog dokonujący redukcji musi zawiesić ujęcie siebie jako jednostki w świecie. Aby zatem w pełni zrozumieć redukcję do absolutu, należy dokonywać jej nie jako człowiek-indywiduum, lecz z perspektywy tego, co obiektywizuje się w ludzkiej subiektywności. Redukcja nie może być redukcją do skończonego podmiotu. Nie może to być ograniczenie świata

¹² To, co braliśmy dotychczas za istniejące, jest tylko abstrakcyjną sferą konstytutywnego stawania się, mamy do czynienia z względnym wszechświatem, który odnosi się do transcendentalnej konstytuującej subiektywności. Jest to relacja trwająca wewnątrz transcendentalnego życia. Absolut jest jednością przeciwstawnych momentów: konstytucji świata i fenomenologizowania. To jedność, która nie może być uchwycona w kategoriach formalnej logiki, ponieważ jest to logika tego, co istnieje. Dlatego transcendentalne znaczenie absolutu jest nieontologiczne. Zob. *ibidem*, s. 141-143.

¹³ J.R. Mensch, *op. cit.*, s. 143.

do jednego z jego komponentów. Ma to być próba uchwycenia absolutnej świadomości, w której możemy wykazać totalność świata. Jest to sfera oddzielnie postrzeganych doświadczeń, które stanowią unikalne jedności w odniesieniu do pojedynczych jednostek. Według J.P. Menscha jest to „[...] alfabet czystych doświadczeń, który służy do napisania świata i indywidualnych istnień. Pisanie świata to wprowadzenie w czas liter tego alfabetu, a dokładniej jest to połączenie tych doświadczeń poprzez ich uporządkowanie zgodnie z określonymi temporalnymi miejscami. Wynikiem tego jest samoobiektywizacja lub uzewnętrznienie absolutu”¹⁴. Redukcja ma zatem prowadzić do niższych poziomów ego-strumienia, który jest pozbawiony ego. To tam tworzą się habitualności ego. Absolut samokonstytuuje się poprzez egologiczną konstytucję, w swoich obiektywnych trybach, które są konstytuującymi żywiołami indywidualnych podmiotów. To samozachowanie jest obecne w każdej indywidualnej osobie jako niezmienna samokonstytucja. Absolut zachowujący się poprzez indywidua nie zależy jednak od ich obecności. Sam w sobie nie jest doświadczającym podmiotem. Absolutem jest płynący strumień doświadczeń, którego elementy formułują *alfabet* tego, co może być ukonstytuowane.

Jesteśmy związani ze światem jako totalnością. Noematycznie oznacza to dążenie do harmonijności doświadczeń, które pozwala zakładać świat jako jedność. Ta tendencja, czyli przewyższanie dysharmonii w jednej intencjonalności, przenika całość moich założeń¹⁵. Aby osiągnąć faktyczną pewność bycia, muszę założyć inne podmioty. To skutkuje poszerzeniem moich doświadczalnych możliwości. Takie pasywne poszerzenie świata w nieskończoność jest więc przekraczającą percepcją. Założenie innych jako będących

¹⁴ *Ibidem*, s. 144-145.

¹⁵ Przyjęcie Innego wraz z swoją konstytutywną funkcją zakłada, że nie wszystkie moje modalności świadomości należą do modułów mojej samoświadomości. To zaś oznacza, że z danych na poziomie podstawowym ego można uformować nowe typy intencjonalności z sensem bycia, który całkowicie transcenduje swoje własne bycie. Zob. *ibidem*, s. 28-29.

nosicielami ukrytej transcendentalnej jakości świata jest wtedy transcendentalnym ukryciem absolutu. Moja światowość polega jednak na tym, że jestem ucieleśnionym podmiotem wewnątrz temporalnej nieskończoności świata. Faktem jest, że horyzont mojego świata jest połączeniem moich doświadczeń. To te połączenia dają mi poczucie mojej cielesności. Oznacza to, że absolut obiektywizuje się w podmiocie, którego doświadczenia kierują się na coś, co wykracza poza faktyczność. Moja ograniczona subiektywność oraz subiektywność innych są skorelowane z horyzontalnie uporządkowaną strukturą doświadczenia. Ja i inni sugerujemy sobie nawzajem siebie poprzez swoją wykraczającą poza nie podstawę – absolut pojawia się w nieskończenie rozprzestrzeniających się horyzontach. Perspektywiczna seria manifestuje nieskończoność absolutu w procesie, który ukrywa, ujawniając go. Nieskończoność absolutu jest więc znana dzięki horyzontalności świata jako ukryta w trakcie swojego stałego ujawniania się. Ukrycie absolutu jest spowodowane ludzką skończonością, ponieważ mogę odkrywać go jedynie poprzez ukrycie się. Rozszerzona nieskończoność – tj. wielość podmiotów – nie może zatem stanowić podstawy świata. Nie można też zakładać, że świat jest ich ukonstytuowanym produktem. Transcendencja świata rozumiana z perspektywy horyzontalności doświadczenia nie może być konstytutywnym wynikiem aktualnych działań skończonego podmiotu. Podmioty są zawsze dane z perspektywy horyzontalności, a to oznacza, że totalność podmiotów jest zawsze otwarta. Natomiast horyzont świata nie jest wynikiem wielości podmiotów. Jest on wynikiem tego, co stanowi ich podstawę. Totalności podmiotów przynależy absolutny strumień doświadczeń, którego połączenia stanowią podstawę wszystkich bytów. To nieskończona iteracja potencjalności. To absolut jest dawcą bycia i ego, któremu ono jest dane¹⁶. Nie mogę

¹⁶ Nasza prawdziwa tożsamość istnieje dalej, o czym nie wie świadomość. Jest to tożsamość nieuwarunkowana obiektami zewnętrznymi i akceptacją, lecz jakościową wewnętrżnością. Zob. H. Romanowska - Łakomy,

zatem patrzeć na innych jako nadających sens światu. Oni również są dani wraz z transcendencją i horyzontalnością świata. Mogę ich widzieć jako domniemanych we mnie dzięki absolutowi, który zawsze wykracza poza mnie, co ukierunkowuje mnie zawsze na innych. Nie można więc przyjmować założenia, że kryterium dla dzielenia znaczeń jest obserwowane podobieństwo naszego zachowania. Aby nie popaść w *petitio principii*, musimy przyjąć, że konstytutywne systemy generujące znaczenia są już harmonijne. Implikuje to jednak problem konstytucji jako tworzącej. Idea konstytucji zakłada bowiem niezależność konstytuującego od tego, co ukonstituowane. Trudność polega na zlokalizowaniu tej kreatywnej funkcji w podmiocie.

Jak zauważa Eugen Fink bycie jest ukonstituowane, tzn. jego sens jest wyprowadzany wstecz do niezależnej rzeczywistości¹⁷. Sugeruje to różnice pomiędzy podstawą i tym, co na niej stworzone. Mając to na uwadze, nie możemy mówić o konstytuującej podstawie w ten sam sposób, w jaki mówimy o byciu, które ona tworzy. Konstytuujące bycie nie może być zależne od jakiegoś pojedynczego bycia. Nie można też zakładać wielości numerycznie pojedynczych podmiotów tylko na podstawie numerycznie pojedynczego bycia, ponieważ takie bycie jest tylko funkcją konstytutywnej syntezy. Wielość pojedynczych podmiotów musi być więc następcza wobec syntezy, która produkuje numerycznie pojedyncze bycie. Produkcyjna synteza musi być dana, aby mogły istnieć pojedyncze ego. Na najniższym poziomie konstytucji, na którym absolut kreatywnie konstytuuje, nie ma odrębnych jednostek.

Fenomenologia ludzkiej świętości. O sakralnych możliwościach człowieka, Warszawa 2003, s. 116.

¹⁷ To, co stanowi źródło konstytuowania, samo nie może być bytem. Absolut to jednak nie jest pojęcie mistyczne. Jeśli autentyczna wiedza o bycie ma być możliwa, to musi być ona ugruntowana na jakimś manifestowaniu się, na źródłowym pokazywaniu się. Zob. D. B e n, *Fink a Husserl. Perspektywy fenomenologii transcendentalnej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4 (72), s. 193.

Samo pojęcie jedności jest ukonstytuowanym wynikiem. Moja kreatywna funkcja w ustanawianiu bycia sprowadzałaby się wtedy do zbieżności z innymi w absolicie. Absolut musi być zatem unikalną pojedynczością, która nie może być stosowana do potocznego rozumienia podmiotu. Nie może być wtedy tak, jak chce tego Husserl, żeby istniały niezależnie konstytuujące transcendentalne ego¹⁸. Obiektywne sensory zarówno jednostek, jak i rzeczy są dane poprzez połączenia. Istnieje zatem pewien wspólny korzeń sensów, których dzielenie definiuje intersubiektywną wspólnotę. Świadczy o tym horyzontalny sposób doświadczania świata. Horyzont świata nie może być ugruntowany przez mnie i innych, bo wszyscy stanowimy jedynie korelaty tego horyzontu. To uprzednie istnienie zbieżności sensów jest fundamentem dla naszego teraźniejszego dzielenia sensów. Indywidualne podmioty otrzymują pasywne sensory świata, które także definiują je same. Absolut nie może więc ograniczać się do pewnej liczby jednostek, ponieważ to zniekształciłoby jego naturę. Musi on być totalną możliwością.

Uniwersalne samozachowanie się absolutu odbywa się poprzez podmioty, od których on sam jednak nie zależy. Nieskończoność absolutu manifestuje się w ukryciu ludzkiej skończoności; jego ukrycie jest spowodowane ludzką skończonością. Dlatego ani personalne ego, ani wspólnota transcendentalnych ego nie stanowi podstawy świata, który nie może być konstytutywnym wynikiem aktualnych doświadczeń skończonych podmiotów. Jeśli wspólnota transcendentalnych ego mogłaby objąć wiecznie rozszerzający się

¹⁸ Istnieje pewien wewnętrzny związek pomiędzy teorią intersubiektywności Heideggera i Husserla. U Husserla Inny jest zależny od konstytucji ego transcendentalnego, a u Heideggera zostaje włączony w projekt podejmowany przez *Dasein*. W obu przypadkach spotkanie z innym nie jest bezpośrednie; w pierwszym przypadku dzieje się to poprzez prezentację ego transcendentalnego, w drugim poprzez narzędzie. Stosunek z innym w obu przypadkach jest relacją zapośredniczoną przez świat. Oba podejścia pozbawiają innego obecności. Zob. M. Poręba, *Teoria intersubiektywności. Husserl a Heidegger*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4, s. 233.

horyzont, to musielibyśmy o niej zacząć myśleć jak o nieskończonej, obejmującej wszystko totalności. To zmusza podmiot do wykroczenia poza własne samoekspresje i otwarcie się na nieskończone możliwości bycia świadomości.

Bibliografia:

- Bańka J., *Kategoria „teraz” w Husserla fenomenologii czasu i reentywizmie*, „Folia Philosophica” 2007, t. 25, s. 85-105.
- Bęben D., *Fink i jego dzieło*, „Fenomenologia” 2009, nr 7, s. 121-124.
- Bęben D., *Fink a Husserl. Perspektywy fenomenologii transcendentalnej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4 (72), s. 193-209.
- Bruzina R., *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*, New Haven 2004, <https://doi.org/10.12987/yale/9780300092097.001.0001>.
- Fink E., *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*, Bloomington 1995, *Studies in Continental Thought*.
- Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Kraków 2007, *Myśl Filozoficzna*.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. i wstęp B. Baran, Warszawa 1994, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- Heidegger M., *Ku rzeczy myślenia*, tłum. J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. 2, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Husserl E., *Filozofia jako nauka ścisła*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, *Biblioteka Aletheia*.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, wstęp R. Ingarden, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999, *Klaszka Filozofii Niemieckiej*.
- Husserl E., *Medytacje Kartezjańskie*, tłum. A. Wajas, Warszawa 1982, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1961.

- Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Edmunda Husserla*, tłum. A. Półtawski, Warszawa 1974.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
- Jasiński B., *Husserl i Heidegger dwie fenomenologie*, Warszawa 1997.
- Jeziorski M., *O możliwości poznania u Husserla*, „Edukacja Filozoficzna” 2008, vol. 45.
- Judycki J., *Fenomenologia jako filozofia kategorialna i transcendentna*, „Principia” 2007, t. 47/48, s. 33-53.
- Judycki S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, *Studia z Filozofii Teoretycznej*, nr 6, *Rozprawy Wydziału Filozoficznego*, nr 42.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. i wstęp R. Ingarden, Warszawa 1986.
- Kołąkowski L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, Kraków 2003.
- Kołtan J., *Martina Heideggera hermeneutyka czasu*, „Principia” 2007, t. 49, s. 213-217.
- Landgrebe L., *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher 1963.
- Landgrebe L., Welton D., *The Phenomenology of Edmund Husserl. Six Essays*, New York 1981.
- Lauer Q., *The triumph of subjectivity. An Introduction to Transcendental Phenomenology*, New York 1978.
- Lawlor L., *Derrida and Husserl. The basic problem of phenomenology*, Bloomington 2002, *Studies in Continental Thought*.
- Leder A., *W stronę topologii myślenia. Husserlowskie uprzedstrzennienie czasu w diagramach jako model przestrzennej formy teorii*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4.
- Lee Chun L., *Teologia świata i idea Boga. Znaczenie Boga w fenomenologii Husserla*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4 (72), s. 337-352.
- Lipka D., *Husserl i Derrida*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2009, nr 4 (72), s. 265-281.
- Łaciak P., *Faktyczność transcendentnej subiektywności, a poznanie a priori*, „Przegląd Filozoficzny”. Nowa Seria R. 18, 2009, nr 4 (72), s. 353.
- Łaciak P., *Husserlowski model aprioryzmu. Ontologizacja, deformalizacja i relatywizacja a priori*, „Principia” 2007, t. 47-48, s. 53-67.
- Łaciak P., *Kant i Husserl a problem ontologizacji i deformalizacji a priori*, „Folia Philosophica” 2007, t. 25, s. 106-127.
- Łaciak P., *Status podmiotowości w fenomenologii Husserla*, „Fenomenologia” 2009, nr 7, s. 64-75.
- Maciejczak M., *Czasowość i jedność świadomości. Kant, Husserl, Merleau Ponty*, „Principia” 2007, t. 47-48, s. 123-142.

- Maciejczak M., *Husserla teoria świadomości jako intencjonalnego systemu*, „Przegląd Filozoficzny” 2001, nr 3 (39), s. 229-248.
- Maciejczak M., *Odniesienie świadomości do rzeczy według Husserla*, „Studia Philosophiae Christianae” 2009, t. 45, nr 2, s. 103-117.
- Malinowski G., *Husserliana XXXIX. Die Lebenswelt*, „Fenomenologia” 2009, nr 7, s. 125.
- Mensch J.R., *Intersubjectivity and transcendental idealism*, New York 1988, *SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy*.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.
- Moryń M., *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O husserlowskiej koncepcji sensu*, Poznań 1998, *Pisma Filozoficzne. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*, t. 52.
- Płotka W., *Geneza rozumu. Nowy wymiar racjonalizmu w fenomenologii Husserla*, „Fenomenologia” 2009, nr 7, s. 89-103.
- Płotka W., *Teoria intencjonalności w Badaniach logicznych Husserla*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2008, nr 1, s. 111-123.
- Poręba M., *Teoria intersubiektywności. Husserl, a Heidegger*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 18, 2009, nr 4, s. 233-248.
- Półtawski A., *Fenomenologia jako badanie fundamentalne*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. 37, z. 1, s. 5-15.
- Półtawski A., *Realizm fenomenologii. Husserl, Ingarden, Stein, Wojtyła. Odczyty i rozprawy*, Toruń 2000.
- Półtawski A., *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1974.
- Romanowska-Łakomy H., *Fenomenologia ludzkiej świętości. O sakralnych możliwościach człowieka*, Warszawa 2003.
- Rosiak M., *Husserlowska koncepcja czystej świadomości – próba krytyki immanentnej*, „Studia Philosophiae Christianae” 2009, nr 2, s. 78.
- Sartre J.-P., *Transcendencja ego. Próba opisu fenomenologicznego*, tłum. T. Gadacz, W. Starzyński, Warszawa 2006, *Wykłady Filozoficzne. Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk*, t. 9.
- Sartre J.-P., *Wyobrażenia*, tłum. A. Śpiewak, P. Mróz, Kraków 1998.
- Sipiński B., *Fenomenologiczne określenie Osoby*, „Filo-Sofija” 2006, nr 1, s. 71-90.
- Sokołowski R., *Miejsce konstytucji w fenomenologii Husserla*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, nr 4, s. 139-167.
- Stein E., *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. J.I. Adamska, Kraków 1995.
- Stein E., *Twierdza duchowa*, tłum. J.I. Adamska, Poznań 2006, *Filozofia*.
- Strzelecki R., *Odpowiedź byciu. Dialogiczny zwrot w myśli Martina Heideggera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. 37, z. 1, s. 47-59.

- Tymieniecka A.T., *Logos and Life. The Three Movements of the Soul or the Spontaneous and the Creative in Man's Self-Interpretation-In-The-Sacred*, Dordrecht-Boston-London 1988, *Analecta Husserliana*, v. 25. *Introduction to the Phenomenology of Life And of the Human Condition*, bk. 2, <https://doi.org/10.1007/978-94-009-2839-8>.
- Tymieniecka A.T., *Życie w pełni Logos*, Poznań 2011.
- Ucińska D., *Edmund Husserl i Emmanuel Levinas. Problem transcendentalnej intersubiektywności*, „Ruch Filozoficzny” 2018, nr 3.
- Waligóra M., *Struktura dyskursywna fenomenologii*, „Principia” 2007, t. 47-48, s. 113-122.
- Woźniak C., *Wczesnego Heideggera idea filozofii jako wiedzy primordialnej*, „Principia” 2007, t. 49, s. 125-138.



Prof. Józef Lipiec, Dorota Ucińska



Od prawej: Maciej Malski, Beata Foszczyńska, Dorota Ucińska,
Paweł Pięta, Sabina Prejsnar-Szatyńska, Jacek Romański,
Stanisław Łojek, prof. Józef Lipiec, Anna Szklarska,
Kamila Kałużna, Karolina Glazor, Tatiana Milova,
Katarzyna Homoncik, Edward Bolak

Indeks osób

A

Abel 368

Abraham Karl 166

Adamczyk Ewa 414

Adler Alfred 103, 166

Adler Stefania 321-322, 324, 327, 329

Adorno Theodor W. 116

Agape 89

Al-Hakim Taufik 94

Al-Halladż 363

Al-Huŷviri 362

Alain, właśc. Émile Chartier 59

Alejsiak Wiesław 415

Aleksander III Macedoński 267

Algazel (Al-Ghazali) 363, 366

Allah Ibn Ata z Aleksandrii 373

Ambroży Dorota 414

Aminadab 373

Andersen Hans Christian 84

Anzelm z Canterbury św. 133

Arabi Ibn Al 362, 365-366, 370-371

Aragon Louis 166

Arendt Hannah 185

Arnold Thomas 306

Arystoteles 12, 242, 245, 255, 258, 271, 283, 293, 305, 413

Augustyn z Hippony św. 125-129, 131, 133-135, 181, 242

Aumer Jean-Louis 77

B

Bailly Rosa 345

Bankiewicz Paweł 414

Barska Katarzyna 379, 414-415

Barthes Roland 57

Baudelaire Charles Pierre 59, 173

Baudouin Charles 166

Beauvoir Simone de 319

Beecher Henry K. 214

Berggreen Andreas Peter 90

Bergson Henri 317

Berkeley George 320

Berlin Isaiah 285

Bertalanffy Karl Ludwig von 382

Biegańska Halina 324, 327

Bieńkowski Wiesław Józef 338

Bier-Korngold Zuzanna (Suzanne Pacaud) 318, 321, 327

Boecjusz z Dacji (Anicius Manlius Severinus Boëthius) 234

Bolak Edward 414
 Bolte Gerhard 113
 Bournonville Antoine 77
 Bournonville August 75-80, 82, 84-87, 89-90, 92, 94, 97-99
 Bovet Pierre 327
 Boznańska Olga 323
 Breton André 166
 Bruno Giordano, właśc. Philippo Bruno 234, 322
 Bukowski Jerzy 157
 Bunin Iwan A. 62
 Buxbaum Abram (Artur Rzeczyca) 325
 Buxbaum Henryka 325
 Buxbaum Melania 325, 327

C

Cackowski Zdzisław 198-201, 205-206, 209-211
 Caillois Roger 309
 Camus Albert 59
Caritas 89
 Char René 166
 Chartier Émile, zw. Alain 59
 Chesterton Gilbert Keith 57
 Chowaniec Bartłomiej 414
 Christian II Oldenburg, król Danii i Norwegii 92
 Chrobak Tadeusz 414
 Chrzanowski Ignacy 326
 Chwin Stefan 211
 Cioran Emil 197
 Cirlot Juan Eduardo 88
 Coleridge Samuel Taylor 165, 169
 Comte August 250
 Copleston Frederick Charles 282
 Coubertin Pierre de 304, 306, 313
 Cicero Marek Tulliusz (Marcus Tullius Cicero) 292

Czerniawski Jan 415
 Czeżowski Tadeusz 177, 183-184, 186, 196, 207, 212

D

Dąbbska Izydora 207
 Decjusz Trajan (Gaius Messius Quintus Decius) 94
 Deleuze Gilles 224-229, 231-233, 235-236
 Demel Maciej 297
 Derrida Jacques 13, 399
 Desnos Robert 166
 De Tarde Jean-Gabriel 63
 Didi-Huberman Georges 185
 Dilthey Wilhelm Christian 17, 318
 Dobieszewski Janusz 334
 Döblin Alfred 351
 Dobrzycki Jerzy 348
 Dostojewski Fiodor M. 61
 Dul Przemysław 414
 Duns Szkot Jan 231
 Dybowski Janusz Teodor 57
 Dziubiński Zbigniew 334, 336

E

Eco Umberto 60
Edyp 165, 168-175
 Eliade Mircea 82
 Éluard Paul, właśc. Eugène Émile Paul Grindel 166
 Epiktet z Hierapolis 322
Eros 89
 Estreicher Karol 344, 346, 352

F

Fałat Julian 323
 Fichte Johann Gottlieb 272, 285

Fink Eugen 401, 405
 Flaubert Gustave 59
 Fliess Wilhelm 168
 Foszczyńska Beata 291, 415
 Foucault Paul-Michel 57
 Franciszek z Asyżu św. 351
 Frankiewicz Mariola 414
 Freud Sigmunt 57, 63, 165-175
 Fries Jakob Friedrich 320
 Fromm Erich 64, 218
 Frynichos 128

G

Gadamer Hans-Georg 60
 Gade Niels Wilhelm 84, 90
 Gajusz Juliusz Cezar (Gaius Iulius Caesar) 267
 Galewicz Włodzimierz 177, 179
 Garbowski Tadeusz 317, 319-320, 32, 327-328
 Genet Jean 59, 69
 Giacometti Alberto 59
 Gide André Paul Guillaume 62, 65
 Gierasimiuk Jerzy 12
 Glazor Karolina 414-415
 Godula Róża 337
 Goethe Johann Wolfgang von 34, 165, 169, 320
 Golding William Gerald 62, 65
 Gołaszewska Maria 177, 179-182, 184, 188, 191-193, 293, 343, 347
 Grzegorz z Tours 94
 Guimet Fernand 319
 Gumowski Jan Kanty 323-324
 Gwóźdź Andrzej 302

H

Habermas Jürgen 101-117, 119-122
 Halicka Alicja 322

Hankus Przemysław 414
 Hardenberg Georg Philipp von, pseud. Novalis 206
 Hartmann Johan Peter Emilius 90
 Hartmann Nicolai 384
 Hassner Pierre 289
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 13-14, 18, 150, 242, 263-289, 320-321, 325
 Heidegger Martin 9-21, 23, 25, 27-28, 30-35, 37-39, 43, 45-47, 49, 51-53, 146, 224, 406
 Heinrich Władysław 317, 319, 321
 Helsted Edvard 84
 Henry Louis 77
 Hesse Hermann Karl 62, 65
 Hieronim ze Strydonu (Eusebius Sophronius Hieronymus) św. 374
 Hildegarda z Bingen 373
 Himmler Heinrich Luitpold 71
 Hipokrates z Kos 201, 213
 Hitler Adolf 160, 209
 Hłasko Marek 62
 Hobbes Thomas 264, 270-271
 Hochenberg-Landman Ruchla 324-325, 327
 Höffe Otfried 284
 Hölderlin Johann Christian Friedrich 34
 Homoncik Katarzyna 415
 Horkheimer Max 113, 116
 Horthy Miklós 345
 Hughes Richard Arthur Warren 62, 65
 Huizinga Johan 310
 Husserl Edmund 391-402, 406

I

Ibn Ishak Abu Abd Allah Muhammad 367

Ingarden Roman 293, 379-384,
387-388

J

Jackowski Antoni 350
Jan od Krzyża św. (San Juan de la
Cruz) 359
Jan Paweł II św. (Karol Wojtyła), pa-
pież 196, 218
Jankielowska (Jankielowska-Rapo-
port) Helena 317, 320, 325, 327,
329
Janus Damian 414
Jaspers Karl Theodor 318
Jehin-Prume Franz 84
Jeleń Marek 414
Jensen Wilhelm 167
Jezus Chrystus 94, 96, 189
Jędraszewski Marek 151, 158
Jones (Alfred) Ernest 166, 168
Joyce James Augustine Aloysius 62
Józef z Arymatei 189
Jung Carl Gustav 57, 63, 95, 166
Jürgensen Knud Arne 77
Juszkiewicz Mirosław 414

K

Kain 368
Kalicińska-Korpałowa Franciszka
317, 327
Kalicka-Diakon Bożena 414
Kałużna Kamila 415
Kamińska Anna 414
Kant Immanuel 72, 114, 127, 133,
184, 187, 233, 281-282, 317,
319-321, 400, 412
Kantor Ryszard 339
Karczewska-Kozłowska Eliza 414

Kartezjusz (René Descartes) 231,
317, 329
Kay Brian 214
Kępiński Antoni 202, 218-219
Kierkegaard Søren Aabye 211
Klemperer Victor 72
Kobiela Filip 414
Kojève Alexandre 277
Kolarzowska Zofia 319-320, 327
Kołakowski Leszek 199
Kołłątaj Hugo Stumberg 316
Konarzewska Małgorzata 359, 414
Konopczyński Władysław 326
Koraszewski Bogdan 415
Korczyńska Justyna (s. Maria Igna-
cja) 320, 322, 324, 327-328
Korngold Augustyna (Augustine
Landau) 322-323, 327
Korpała Józef 317
Kowalczyk Stanisław 294, 297, 300,
307, 310
Krasuska-Gil Krystyna 414
Krawczyk Zbigniew 311
Kremmer Józef 320-321
Kronstom Henning 95
Król Remigiusz 414
Kuderowicz Zbigniew 266, 270, 273,
284
Kula Luiza 414-415
Kundera Milan 59
Kurcz Joanna 414
Kurleto-Kalitowska Ewa 195,
414-415
Kwarciak Bogusław 414-415

L

La Rochefoucauld François de 212
Lacotte Pierre 80
Lam Alif 372

- Landau Augustine zob. Korngold
Augustyna
- Landau Gizela 318, 325, 327
- Landman Abraham (Adam) 276,
325
- Lao-Tse (Lao Tsy, Laozi) 87
- Laszczka Konstanty 324
- Lauer Quentin 394
- Lawrence David Herbert 62
- Le Bon Gustave 63
- Leder Andrzej 393
- Leibniz Gottfried Wilhelm 199
- Leiris (Julien) Michel 166
- Lévinas Emmanuel 137-139, 141-
143, 145-154, 157-163
- Lewandowska-Tarasiuk Ewa 334
- Lipiec Józef 7, 177, 182, 186, 199,
204, 255, 293-294, 298, 300, 302,
304, 308, 311, 332-334, 340, 343,
347, 411
- Locke John 306
- Løvenskjold Herman Severin von
80
- Loyola Ignacy św. 372
- Ludwik XIV Burbon, król Francji 76
- Ludwik XVI Burbon, król Francji 76
- Ludwik z Granady, właśc. Louis de
Sarría św. 372
- Lumbye Hans Christian 84
- Lytard Jean-François 116, 173-174
- Ł**
- Łęczyńska Agnieszka 414
- Łojek Stanisław 9, 275, 277, 414-415
- M**
- Makota Janina 293
- Malczewski Jacek 323-324
- Mallarmé Stéphane, właśc. Étienne
173
- Malska Magdalena 75, 414
- Malski Maciej 414
- Mangel Estera 320, 327-328
- Marciniak-Pinel Magdalena 165,
414
- Marek Aureliusz Antoninus (Mar-
cus Aurelius Antoninus) 322
- Maria Magdalena (Maria z Magda-
li)* 98
- Marks Karol 242, 280
- Mauron Charles 166, 173
- Mazilier Joseph 77
- Meader Alphonse 166
- Mehoffer Józef 324
- Mensch James Richard 401, 403
- Merleau-Ponty Maurice 58, 60
- Midura Franciszek 341
- Mikołaj z Kuzy, właśc. Nicolaus
Krebs 234
- Mill John Stuart 285, 324
- Miłowa Tatiana 414
- Minerwa* 286-288
- Młynarski Kajetan 414
- Molière, właśc. Jean Baptiste Poqu-
elin 173
- Mroczkowski Mieczysław 57
- Mróz Piotr 55, 415
- Musil Robert 56, 62-66, 68-69, 72,
74
- Musset Alfred de 197
- N**
- Naganowski Egon 62
- Napoleon Bonaparte 267
- Narcyz* 98
- Nerval Gérard de 173
- Niesporek Andrzej 414

- Nietzsche Friedrich Wilhelm 9-12,
17-29, 31-38, 40-44, 46-48, 51-
53, 324, 328
- Nizan Paul-Yves 59
- Noe 367
- Nourrit Adolphe 80
- Novalis zob. Hardenberg Georg
Philipp von 206
- Noverre Jean-Georges 77
- Nowicki Światosław Florian 288
- Nūrī z Bagdadu 363, 370-371
- Nyerup Rasmus 90
- O**
- Ochman-Świątek Monika 414
- Ogrodnik Bohdan 414
- Orlewicz-Musiał Małgorzata 349
- Ostachiewicz-Bańkowska-Trzcinińska Cecylia 321
- Ostasz Lech 179
- Osuna Franciszek (Francisco de
Osuna) 372
- Owsianowska Sabina 340, 351
- P**
- Parandowski Jan 62, 65
- Parmenides z Elei 161
- Paulli Holger Simon 84
- Pawlicki Stefan 318, 320, 324
- Pawłowska Maja 414
- Pawłowski Paweł 414
- Peirce Charles 107
- Pellegrino Edmund Daniel 217
- Penderecki Łukasz 414
- Perry Ralph Barton 332
- Philipp Ryszard 125, 414
- Piechocka Amelia 414
- Pierzga Joanna 414
- Pięta Paweł 415
- Piłsudski Józef Klemens 326, 349,
355
- Pinkas Ignacy 324
- Platon 12, 15, 20, 43-46, 161-162,
225-227, 242, 293, 301, 321-322,
413
- Plotyn 322
- Polus Andrzej 309
- Popper Karl 107
- Prejsnar-Szatyńska Sabina 7, 239,
414-415
- Prus Bolesław, właśc. Aleksander
Głowacki 181, 212
- Pseudo-Dionizy Areopagita 364,
372
- Purchla Jacek 337
- Puzynina Jadwiga 345
- R**
- Racine Jean-Baptiste 173
- Rank Otto, właśc. Otto Rosenfeld
166
- Reaney Darryl 219
- Reich Wilhelm 64
- Reid Thomas 327
- Rembowski Jan 322-323
- Rilke Rainer Maria 62
- Roch-Ruman Joanna 414
- Rogowska Grażyna 414
- Romański Jacek 223, 414-415
- Ronda Ibn Abbad de 366
- Roqueplo Philippe 319
- Rorschach Hermann 322
- Rosenberg Alexander 71
- Rosenberg Zofia Antonina 328
- Rosenblatt (Fredro-Boniecka) Ma-
ria 321-323, 325, 327
- Rosenblatt Alicja 323

- Rosenblatt Karola 323
 Rosenkrantz Karol 191
 Rosenzweig (Safier) Minna 327-328
 Rosiak Marek 266, 269, 281
 Rossini Gioacchino Antonio 90
 Rubczyński Witold 317-320, 322, 325, 327-328
 Rumi Dżalal Ad-Din 362-363
 Rybakow Anatolij N. 65
 Rybicki Paweł 239-241, 245, 251, 253-258
 Rybińska Justyna 414
- S**
- Sacher-Masoch Leopold Ritter von 63
 Sadik Dżafar as 364
 Saily Suzanne 345
 Sala Józef 334
Salomon, prorok 367
 Sartre Jean-Paul 58-60, 62, 66, 69, 137-140, 142, 145-146, 148-151, 153, 155-158
 Schapirówna Henia 328
 Scheler Max 178, 187-188, 318
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 325
 Schmitt Carl 71
 Schneitzhoeffter Jean 80
 Schopenhauer Arthur 16, 317-318
 Seel Martin 117-120
 Segiet Eliza 414
 Seweryn (Iskierdo de Paul) Agata 414
 Sichulski Kazimierz 323
 Siemek Marek 276-281
 Siódmak Abraham 328
 Skarga Barbara 206
 Skłodowska-Curie Maria 318, 320, 359
 Słowacki Juliusz 324
 Smrokowska-Reichmann Agnieszka 101, 414
 Smywińska-Pohl Anna 315, 414
 Sofokles 168-169, 171-172, 287
 Sokrates 287, 293, 413
 Sonnenschein-Markowiczowa Franciszka 320, 327
 Sorel Georges Eugène 63
 Spencer Herbert 251
 Spinoza Baruch (Benedykt) 223-225, 228-229, 231-235
 Stalin Józef, właśc. Iosif Wissarionowicz Dżugaszwili 160
 Stankiewicz Sebastian 414-415
 Starobinski Jean 168-171, 173-174
 Steinberg Witold (Aleksander Rudziński) 317
 Steiner George 209
 Stern William 318
 Stróżewski Władysław 293
 Studnicka Anna 414
 Such Jan
 Suchorzewska Janina 317-319, 322, 325, 327-328
 Suhrawardi, właśc. Shahāb ad-Dīn Yahya ibn Habash Suhrawardī 363, 368
 Surówka Jarosław 414
 Süsse Rudolf 111-112
 Sytnik-Czetwertyński Janusz 414
 Szabistari Mahmud 362
 Szacki Jerzy 249
 Szafer Wacław 326
 Szamsuddin (Szamsodin) Mohammad Hafez Szirazi 362
 Szczeklik Andrzej 210
 Szczepański Jan 207, 239-241, 243, 245, 252-253, 255-256, 258-259
 Szczurkiewicz Tadeusz 239-241, 243-247, 252, 256

Szekspir (Shakespeare) William
166-168, 170-172
Szkłarska Anna 263, 414-415
Szmydt Jadwiga 327
Szymańska-Aleksandrowicz Beata
415

Ś

Ślipko Tadeusz 214-215
Śliwa Łukasz 414
Śmiałek Ryszard 414
Śniadecki Jędrzej 306

T

T'o Hua 213
Taglioni Filippo 80
Taglioni Maria 80
Tatarkiewicz Władysław 203, 220,
327
Tatarówna Stefania 320, 322-328
Tatarówna Wacława 320, 325, 327
Telivuo Leo J. 214
Tenenbaum Anna (Maria Rudziń-
ska) 317-319, 327-329
Teodozjusz II (Flavius Theodosius),
cesarz bizantyjski 94
Teresa z Ávila św. 372-373
Thiele Just Mathias 90
Timur Chan (Tamerlan, Timur
Chromy) 73
Tischner Józef Stanisław 293
Tokarczyk Roman 212
Tomasz z Akwinu św. 242, 319
Tournier Michel 62, 65
Türcke Christoph 113-114, 120-121
Turczyńska Janina 317, 319, 322,
325-327
Turowska Irena 350

Turska Irena 84
Twardowski Kazimierz 320
Tyszkowski Marta 414
Tzara Tristan, właśc. Samuel Rosen-
stock 166

U

Ucińska Dorota 391, 414
Ungar Herman 322
Ungar Lea 322, 327

V

Valéry Giscard d'Estaing 173
Valéry Paul 59
Vogel Debora 320, 322-324, 327-328

W

Wagner Ryszard 15-16, 18, 25, 27-
28, 31, 33
Wahle Richard 322
Wallis Aleksander 337, 339
Wallis Mieczysław 177, 188-191
Waśkowski Antoni 323
Weber Max, właśc. Karl Emil Maxi-
milian Weber 120
Weininger Otto 63
Weiss Wojciech 323
Welsch Wolfgang 302
Wędrychowska-Cyrus-Sobolewska
Maria 321, 323-324, 327
Węgrzecki Adam 382
Whewell William 107
Wilde Oscar 62, 98
Wilk Andrzej 414-415
Wilkońska Joanna 137, 414
Williams Glanville 217
Winckelmann Johann Joachim 34

- Winławski Włodzimierz 241
Witkiewicz Stanisław Ignacy (Wit-
kacy) 322-323
Włodek (Włodkowa) Zofia Albina
de Goetz-Okocimska 319, 323,
325-328
Wundt Wilhelm Maximilian 321
Wyspiański Stanisław 323
- Zegadłowicz Emil Erwin 62, 65
Ziarkowska Joanna 331, 415
Ziąbka Małgorzata 177, 414-415
Zimmerman Robert von 318
Zimmermann Kazimierz 326
Znaniecki Florian 239-244, 246-
254, 256-257, 259
Zowisło Maria 414
Zuchora Krzysztof 298, 307

Z

- Zaderecki Tadeusz 328
Zaratusztra 22
Zdebska-Biziewska Halina 414-415

Ż

- Żeromski Stefan 62
Żukowska Zofia 307

Książka *Na Przełomie* jest niezmiernie ciekawym zbiorem prac rozmaitych. Stanowi świadectwo programowej różnorodności tematycznej, a zarazem potwierdzenie filozoficznych pasji i kompetencji indywidualnych u młodych wciąż – filozofów. Niektórzy znajdują się zapewne w pobliżu apogeum swej drogi twórczej, inni zbliżają się powoli do swej entelechii. Czy przemierzać dalsze etapy samotnie lub w innych konfiguracjach organizacyjnych i personalnych, czy też może nadal z zapleczem materii i ducha *Na Przełomie*, czynnym w następnym ćwierćwieczu? Czas pokaże.

fragment Posłowa Prof. dr. hab. Józefa Lipca

Stanisław Łojek
Piotr Mróz
Magdalena Malska
Agnieszka Smrokowska-Reichmann
Ryszard Philipp
Joanna Wilkońska
Magdalena Marcinak-Pinel
Małgorzata Ziąbka
Ewa Kurlęto-Kaliłowska
Jacek Romański

Sabina Prejsnar-Szatyńska
Anna Szklarska
Beata Foszczyńska
Anna Smywińska-Pohl
Joanna Ziarkowska
Małgorzata Konarzewska
Katarzyna Barska
Dorota Ucińska
Józef Lipiec

<https://akademicka.pl>

