

Książki nadesłane

Fundacja ALETHEIA (Warszawa)

- Thomas Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. Adam Romaniuk, Warszawa 1997, ss. 260.

W natłoku technicznych i hermetycznych tekstów, polemik, krytyk i odpowiedzi na krytyki, analiz, podsumowań, przedstawień i omówień, eseje podobne do tych, które składają się na książkę Nagela, przypominają nam rzecz zapomnianą: że tak naprawdę filozofia zajmujemy się po to, by odpowiedzieć sobie na bardzo proste pytania. O śmierć, o sens, o słusność, o dobro i o kilka innych jeszcze, równie oczywistych spraw. I okazuje się, że pytania te można podejmować w normalnym, zrozumiałym dla „zwykłego” czytelnika języku, bez epatowania erudycją, odwoływania się do -izmów i skomplikowanych narzędzi warsztatu filozofa-naukowca. Można podejmować z intelektualną pokorą, nawet naiwnością, a bez szkody dla walorów intelektualnych.

Nagel uznawany jest za klasyka eseju filozoficznego nawet w bogatej w przykłady tego rodzaju pisarstwa tradycji anglosaskiej. Ważkie przemyślenia filozoficzne łączy on z nienagannym stylem, a każda z jego książek staje się przedmiotem poważnej filozoficznej debaty spotykając się jednocześnie z szerokim zainteresowaniem „zwykłych” czytelników. Siłą rzeczy uchodzi więc za jednego z najbardziej wpływowych filozofów współczesnych. Ma też już swoją publiczność w Polsce, gdzie ukazały się dwie jego książki (druga to *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, Spacja 1993), a kolejna – *Widok znikąd* – ma się wkrótce ukazać. Zamieszczone w *Pytaniach ostatecznych* teksty pochodzą głównie z lat siedemdziesiątych, choć jest to coś więcej niż zwykły zbiór pism. Warto czytać tę książkę od deski do deski, starając się jednak

przy tym nie myśleć o „koncepcjach” i „szkołach”, które „wspiera” lub „krytykuje” Nagel, lecz po prostu z nim współfilozofować.

Dobrze, że są tacy filozofowie jak Thomas Nagel.

J. Jaśtał

- Maurice Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Warszawa 1996, ss. 274.

Znaczna część współczesnej kontynentalnej literatury filozoficznej poświęcona jest dialektycznym zmaganiom z wyobrażeniem rzeczy samej czy też ideą obiektywności w taki sposób, aby dzięki jakiemuś nowemu sposobowi myślenia oderwać się od utartych szlaków filozofii transcendentальной oraz filozofii refleksji w ogóle, w tym i tradycyjnej dialektyki heglowskiej. Heidegger, Adorno czy Sartre to przykłady autorów szukających „trzeciej drogi” pomiędzy dyskursem odnoszącym się do czystej obiektywności a dyskursem skoncentrowanym na konstytutywnej dla wszelkiego sensu pracy czystej jaźni. Dialektyka bytu i nicości, tego co podmiotowe i tego co przedmiotowe, ma wskazać jakiś spokojny teren, na którym przestałaby już ona sama niepodzielnie rządzić postępowaniem myśli filozoficznej, a gdzie za to filozofia mogłaby raz na zawsze uwolnić się od dwóch postaci naiwności: tej polegającej na idei dotarcia do rzeczy samych w ich bezpośredniości, oraz tej polegającej na idei dotarcia do absolutnego źródła wszelkiego sensu w czystej subiektywności. Nie można się jednakże spodziewać, że uprawiając dialektykę w pewnym momencie będzie można ją porzucić dla czegoś bardziej stabilnego i niepodległego dalszej dialektycznej przebudowie. Takie oczekiwanie jest heurystycznym błędem. Wszelako M. Merleau-Ponty pokusił się o taką próbę. Lecz w tym przypadku nie da się powiedzieć definitywnie, że mu się nie udało, a to dlatego, że jego książka pozostała niedokończona. Jako taka, będąc też ostatnim słowem wybitnego filozofa francuskiego, jest ona może bardziej frapująca i bardziej prawdziwa. Takiej książki bowiem jak *Widzialne i niewidzialne* nie da się skończyć z zasady.

Tekst Merleau-Ponty’ego, raczej trudny i niedoszlifowany (co nie jest zarzutem, skoro praca pozostała niedokończona), obfituje w

bardzo celne charakterystyki różnych tropów myśli filozoficznej, inspirujące propozycje pojęciowe i językowe, piękną metaforykę. Przede wszystkim jednak jest bardzo synkretyczny – stanowi poniekąd zapis myśli zrodzonych przez lekturę Sartre’a Husserla, Heideggera, Bergsona, Prousta oraz wczesnych strukturalistów. Mieszają się tu pojęcia i słownictwo tych autorów, do czego Merleau-Ponty dołącza swoje pomysły. Nie sądzę, żeby dochodziło do powstania jakiegś zasadniczo nowej myśli (tu nie zgadzam się z przemową Jacka Migasińskiego, który zresztą jest wybitnym znawcą Merleau-Ponty’ego, i któremu sam zawdzięczam wszystko, co o tym autorze wiem), lecz z pewnością otrzymujemy bardzo autentyczny i wiarogodny wgląd w bolączki współczesnej filozofii. Wśród książek swojego gatunku (wyznaczonego takimi tytułami jak np. *Medytacje Kartezjańskie*, *Dialektyka negatywna*, *Byt i nicność*) *Widzialne i niewidzialne* zajmuje całkiem dobrą pozycję i na równi z tamtymi daje świadectwo tego, że od czasów Hegla jakoś nie może urodzić się żadna lepsza filozofia, choć wszyscy jej wyczekują i starają się sobie wyobrazić, jak też mogłaby ona wyglądać.

Merleau-Ponty sądzi, że będzie to coś w rodzaju filozofii życia, tyle że szczególnie wiernej prawdzie o naturze postrzegania i zakorzenieniu wszelkiego myślenia w doświadczeniu widzenia, doświadczeniu własnej cielesności i cielesności bytu w ogóle. Pendant do przyszłej metafizyki, jakie prezentuje Merleau-Ponty, składa się z kilkunastu elementów – pojęć, wyobrażeń, metafor – które częściowo się uzupełniają, a częściowo ze sobą konkurują.

Może najbardziej dosłowne i pospolite jest tu zadeklarowanie, że poszukuje się surowego, prerefleksyjnego Bytu, który nie byłby ani rzeczą samą podmiotu (bytem-dla-siebie), ani rzeczą samą przedmiotu (bytem-w-sobie), lecz czymś pierwotnym wobec tego rozwarstwienia; pierwotnym również w stosunku do bytu jako negacji negacji, a więc zaprzeczenia nicości. Z takim surowym bytem mamy w zasadzie wciąż do czynienia, mianowicie w naszym życiu cielesnym, w dotykaniu i widzeniu, poprzez które jesteśmy w świecie, jednakże nasze pojęcia i nasz język filozoficzny odrywa nas od elementarnego doświadczenia, podstawiając pod byt idee i istoty, które mają się rzekomo same w sobie prezentować i wypełniać czystą jaźń, która czyniąc dla nich miejsce w sobie usuwa się w mrok

nicości. Tymczasem wszelkie myślenie, łącznie z dyskursem *cogito* oraz dialektyką Bytu i Nicości w ogóle, zawdzięcza swą możliwość pierwotnej wierze spostrzeniowej, w której nie ma nic z „teoretycznie naiwnego” zaufania do zmysłów, a która jest za to sposobem bycia bytu. Byt bowiem rozpościera się w nieidealnej, ani też nie materialnej *tkance cielesności*, pomiędzy wyidealizowaną pozycją tego, co widzialne, i tego, co widzące, pomiędzy nicością czystego podmiotu i nocą tożsamości obiektywnej rzeczy w sobie. W tym „międzyświecie” – pomiędzy nicością i czystym pozytywnym Bytem, pomiędzy podmiotem i przedmiotem, pomiędzy ideą i materią, a więc tam, gdzie nie potrafi dotąd utrafić filozofia ze swymi pojęciami działają widzące ciała – widzące świat, siebie same i siebie nawzajem. To w nich i poprzez nie świat istnieje. Istnieje, to znaczy widzi i daje się widzieć, jest odczuwany i odczuwający. Nie ma tak naprawdę problemu zasadniczej ważności poznania świata – doświadczenie jest sposobem jego istnienia, dystans pomiędzy widzialnym i widzącym jest samym rozpostarciem bytu, a przedmioty i podmioty tylko jego zanikającym horyzontem. Każde widzące doświadcza świat, siebie i innych jako zarazem gdzieś w świecie usytuowanych i wspólnie przynależących do Bytu. Ta współprzynależność do świata, do widzialności, która jest „żywiołem Bytu”, do tkanki cielesności, która oplata wszystkich i wszystko, i wynikająca stąd jednogodność partykularnych doświadczeń moich i innych ludzi, to fenomen pierwotny, fundament dla wszelkiego zapytywania o byt, fundament, który sam może domaga się zrozumienia, ale nie uprawomocnienia. My najpierw jesteśmy we wspólnym świecie, spleceni z nim i pomiędzy sobą w tkance cielesności, spletem („chiazma”), który czyni nas światem a innych poniekąd nami, a dopiero później dokonujemy naszych myślowych rozdziałów; dotyczy to również nauk przyrodniczych, których sens także zakorzeniony jest w naszym naturalnym widzeniu świata. Pamiętajmy, że „myślenie przydarza się ciału”. Filozofia refleksyjna, a w tym filozofia transcendentna i fenomenologia, żeby w ogóle móc sensownie postawić swe zagadnienia i swe roszczenia, muszą odnieść się w pierw do doświadczenia współprzynależności mnie i innego do tego samego świata. A świat ten, zawsze widoczny perspektywicznie, wycinkowo, na podobieństwo pól widzenia i pól odczuwania, świat

którego jestem jakby organem zmysłowym i odwrotnie – który jest niejako przedłużeniem moich zmysłów, jest w sobie niejasny, nie-definitywny. Istnieje więc na sposób pytajny, a istniejąc jako widzialne przez widzące składa w widzącym swoją pytajność. Dlatego człowiek jest bytem pytajnym, ontycznie otwartym na świat. Swoje zapytywanie o świat formułuje w filozofii. Pierwotnej wierze postrzeżeniowej towarzyszy pytanie; nie pytanie, o to, czy wiara ta jest uzasadniona, ale pytanie o sens tego, co się widzi, pytanie o byt. Dobra filozofia więc to „wiara postrzeżeniowa zapytująca o samą siebie”. W tym zapytywaniu zbyt łatwo padają słowa i zbyt łatwo padają słowa w odpowiedzi. Dobra filozofia musi uczyć się poruszania pomiędzy wypowiedzianym i niewypowiedzianym, musi być „przemianą milczenia w mowę i mowy w milczenie”.

Metafizyka ta migocze motywami filozofii życia, fenomenologii percepcji; Bergsonem, Heideggerem, a wreszcie strukturalizmem. Coś jest pierwotne, coś sytuacyjne, coś pomiędzy, coś niewyraźne; do określeń bytu należy i „tkanka”, i „szyfr”. Rzecz sama, powrót do bezpośredniości to naiwność, lecz jednak chciałoby się tak jakoś zstąpić do źródeł doświadczenia świata; fenomenologiczna epoka oraz ideacja jako zabiegi natury epistemologicznej są oczywiście tylko krokiem na ślepej ścieżce filozofii refleksji, ale jednak coś w rodzaju oczyszczenia pola ze zbędnych teorii i wyostrenie pierwotnego doświadczenia by się przydało; dialektyka bytu i nicości niby zaciemnia przez ustawiczną polaryzację sferę pośrednią, która się jej wymyka, ale przecież i tak najsukuteczniej mówi się o niej w sposób dialektyczny; filozofia tylko na mocy dekretu czy szczególnego przerysowania w interpretacji doświadczenia ustanawia substancję i rzecz samą, lecz czyż metafizyka „tkanki cielesności” i „pierwotnego, surowego bytu” nie opiera się na podobnym dekrete? A nade wszystko: czy można na serio utrzymywać, że ta filozofia, która tak wypomina błędy idealizmowi i całej filozofii podmiotu, sama nie jest filozofią refleksji? Czyż jej zapowiadana „nadrefleksja” i w ogóle nowy styl w uprawianiu filozofii to nie dekret, zakłęcie, postanowienie inicjalne, a więc coś tak charakterystycznego dla nowożytnego idealizmu?

Niestety, tak to właśnie wygląda i dlatego nie zaproponowane przez autora prolegomena do wiecznie nowej i wciąż tej samej

metafizyki są w tej pracy najciekawsze. Najciekawsze są zmagania z Sartrem, Husserlem czy tradycją dialektyczną. Jako komentarz do współczesnej filozofii jest to rzecz znakomita. Na wpół akceptujący referat Sartre'owskiej dialektyki, głębokie spostrzeżenia na temat fenomenologii oraz Bergsona, ukryte krytyczne aluzje do Heideggerowskiej ontologii Dasein – to wątki książki Merleau-Ponty'ego, które chyba najbardziej czynią ją godną lektury. Ten synkretyczny, lecz jakże żywy i autentyczny tekst jest niezwykle wartościową demonstracją tego, czym żyła francuska filozofia XX wieku.

Tłumacze pokonali niemałe trudności tekstu w sposób z pewnością godny pochwały. Z wydawnictwem dzielą jednakże winę za brak dostatecznej koordynacji terminologicznej przekładów poszczególnych fragmentów dokonanych przez różne osoby (większość przetłumaczył J. Migasiński), jak również za brak redakcji. Skutkiem tego ostatniego – znaczna ilość wciąż tych samych i wciąż na próżno zwalczanych przeze mnie błędów, które choć tak szkaradne, to trzymają się jakoś prawie wszystkich (sic!) polskich filozofów. A więc raz jeszcze: Nie mówi się „oddziałuje”, lecz „oddziałuje” lub (rzadko) „oddziaływa”. Nie mówi się (na przykład) „jaki by nie był”, lecz „jakikolwiek by był”. Nie pisze się (na przykład) „Jestem redaktorem doświadczonym tak, że wiem gdzie się stawia przecinki” ani „... doświadczonym, tak, że wiem ...” (oba warianty spotykamy w omawianej książce), lecz „Jestem redaktorem doświadczonym, tak że wiem gdzie się stawia przecinki”. Ponadto literówki.

J. Hartman

OFICYNA NAUKOWA (Warszawa)

- Hans-Michael Baumgartner, *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, przeł. Andrzej Maciej Kaniowski, Warszawa 1996, ss. 322 (seria: Terminus).

Jednym z istotnych podziałów w łonie dzisiejszej filozofii niemieckiej jest podział na kantystów oraz protagonistów Hegla (Fichte jest rozrywany przez wszystkich). Dwie frakcje zdeklarowanych zwolenników rozdziela szeroki obszar zajęty przez filozofów o orientacji pragmatystycznej lub heremeneutycznej i o większych lub mniej-

szych inklinacjach w stronę Kanta lub Hegla. Oni to właśnie są najbardziej znani w świecie. H.-M. Baumgartner zalicza się do raczej pryncypialnych kantystów i nie jest tak popularny. Tymczasem, dzięki Oficynie Naukowej, która wydała tak obszerny tom, wyprzedził on w kategorii przekładów na polski Apla, Lenka, Alberta i kilku innych, których nazwiska padają w Polsce dość często, lecz tłumaczeń publikuje się mało. Środowisko łódzkie upodobało więc sobie kogoś, kto może nie zażywa światowej sławy, lecz za to jest zapewne doskonałym przykładem współczesnego niemieckiego profesora filozofii. I bardzo dobrze się stało, że p. Andrzej Kaniowski z Łodzi i p. Elżbieta Nowakowska-Sołtan – twórczyni znakomitej serii „Terminus” – zdecydowali się na tę publikację. Jest ona bowiem po prostu reprezentatywna dla atmosfery współczesnego niemieckiego seminarium filozoficznego. Interesujący wstęp tłumacza jasno to zresztą wykazuje.

Książka jest w zasadzie zbiorem artykułów z lat 1974-1990, które łączy tematyka filozoficznej samowiedzy oraz stosunku filozofii do nauki i wiary.

Książkę otwiera artykuł „Idea nauki”, który prezentuje wybrane aspekty historii refleksji nad nauką, jak również charakterystykę różnych typów nauk o nauce i ich związków z filozofią. Nie brak tu kurtuazji w stosunku do licznych kolegów autora, a także w stosunku do biurokracji naukowej i związanych z jej potrzebami badań nad nauką. W ogólności jest to dobry erudycyjny przegląd podejść do nauki – od niemal administracyjnego po transcendentalno-pragmatyczną teorię nauki – który czyta się jak zapis bardzo porządnego wykładu.

Kolejny artykuł dotyczy różnych związków nauki z wartościami i wartościowaniem – zarówno z punktu widzenia uprawiania nauki, jak i z punktu widzenia instytucji kształcenia. W nauce wciąż mamy do czynienia z wartościami (choćby wartość prawdy), z oceną (np. tego co istotne), z normami (np. normami samej naukowości). Wynika stąd nieustanne niebezpieczeństwo ideologizacji nauk lub też (nie mniej ideologicznego) odwracania się przez nią od kontekstu wartości. Pogłębia to proces dezintegracji nauki. Tym negatywnym zjawiskom zapobiec może wolne od ideologii ukierunkowanie na wartości, które jest zarazem sprawą teorii, jak i praktyki uni-

wersyteckiej. Największe zadanie spoczywa tu na filozofii, natomiast w jej obrębie najbardziej obiecujące jest Kantowskie określenie stosunku porządku teoretycznego i normatywnego. Filozofia Kanta jest nie tylko krytyczna, lecz także otwarta na nowe doświadczenia i przyszły rozwój nauki, wyznaczając mu jedynie czysto formalne, tzn. kategoriałne i regulatywne ramy. (Ma się rozumieć, że w przeciwieństwie do Kanta Hegel jest dogmatyczny i nierozwojowy – tymczasem hegliści, od samego Hegla począwszy, dokładnie to samo zarzucają kantystom.) Artykuł jest ponadto dobrym przykładem samoopisu filozofii z perspektywy niemieckiej.

Tekst „Cóż jeszcze po filozofii?” przynosi wprawdzie analizę sensu i możliwych znaczeń tytułowego pytania, a następnie pryncypialną obronę filozofii w duchu krytycznego i elastycznego racjonalizmu oraz humanizmu. Racjonalizm, humanizm oraz przypisywanie filozofii funkcji scalania wiedzy i kultury oraz pośredniczenia między skończoną wiedzą skończonego rozumu o tym, co uwarunkowane, a tym, co nienuwarunkowane i wykraczające poza domenę czysto teoretycznych nauk o człowieku i przyrodzie – to chyba najważniejsze elementy poglądów Baumgartnera. Streszcza je formuła ujmująca transcendentale zadanie filozofii: filozofia to „poszukiwanie tego, co nienuwarunkowane, dla wszystkiego tego, co uwarunkowane i konkretnie dane”. Ciekawostką w tym rozdziale jest dość obcesowe sformułowanie pod adresem Marquarda, świadczące o tym, że istnieje w Niemczech jakieś akademickie życie uczuciowe. „Sympatyczne, acz w swych założeniach bynajmniej nie pozbawione dogmatyzmu, formy filozoficznego zasmucenia rzekomą utratą kompetencji przez filozofię (Odo Marquard)” – to cytat ze strony 70.

Kolejny artykuł dowodzi swej tezy tytułowej: „Oświecenie – moment stanowiący o istocie filozofii”. Idea oświecenia, czyli samodzielnego, lecz zdyscyplinowanego myślenia towarzyszy filozofii zawsze: od sofistów po Kanta. Jest ona nieodzownym składnikiem filozofii, wszelako niewystarczającym dla pełnienia przez nią swej funkcji. Istotę oświecenia określił najlepiej Kant, który wykazał też ścisły związek trzech maksym, które wychodząc od podstawy oświeceniowej – „myśleć samodzielnie” – obejmują sobą całość odniesień rozumu: „myśleć z miejsca każdego innego człowieka”, „myśleć

zawsze w zgodzie z samym sobą”. Mamy też w tym artykule dobrą prezentację naistotniejszych myśli Kanta.

Artykuł „Idea transcendentalności” reklamuje tęże jako fundament filozofii. Transcendentalna struktura wiedzy skończonej, określająca zarazem aprioryczne warunki refleksji filozoficznej została opisana najpełniej przez Fichtego, który określił ruch odrywania się jaźni od siebie i przeobrażającego powrotu do siebie. Transcendentalna struktura wiedzy funduje jej integralność, która polega na jej odniesieniu do praktycznej idei sensownego ludzkiego życia. Jest to niezmienny formalny element wszelkiej filozofii czyniący z niej jednocześnie trwałą składnik kultury.

Następny artykuł „Wydarzenie i struktura” opiera się na dobrym pomysśle, aby ocenić perspektywy naturalistycznych oraz historyczujących koncepcji rozumu w świetle Heideggerowskiego pojęcia wydarzenia (raczej: wydarzania) oraz strukturalistycznego pojęcia struktury. Niestety, ani jednego, ani drugiego pojęcia nie udało mi się rozpoznać w rozważaniach autora, a więc pewnikiem któryś z nas czegoś nie zrozumiał.

Lepszy jest następny tekst, „Przemiany pojęcia rozumu”. Krytykuje się tu formalizm, proceduralizm, depersonalizację, funkcjonalizację itp. w dzisiejszym racjonalizmie, na przykład w transcendentalnej teorii rozumu komunikacyjnego. Tymczasem już Kant podkreślał, że rozum to nie same tylko reguły, lecz zdolność *formułowania pryncypiów*. W artykule tym wreszcie doczeka się czytelnik spodziewanych ataków na „harcowników francuskiej filozofii” i w ogóle wszelkiej maści „postmodernistów”.

Artykuł „Rozum praktyczny a dyskurs” stanowi w większej części polemikę z transcendentalno-procesualistycznym pragmatyzmem Apla. Jego stanowisko eliminuje w zasadzie pojęcie rozumu jako ludzkiej władzy, sprowadzając rozum do transcendentalnych warunków dyskursu argumentacyjnego i komunikacji. Przyjmuje zarazem radykalną koncepcję prawdy jako transcendentalnie uwarunkowanego konsensu. Zdaniem Baumgartnera eliminacja rozumu praktycznego jest fikcją, gdyż nawet transcendentale warunki możliwej komunikacji, choć konieczne, wymagają przecież rozumu, który uzna ich obowiązywanie i zechce się im podporządkować. Formalizm i depersonalizacja stanowiska Apla prowadzi do para-

doksalnej koncepcji etycznej, która sprowadza życie moralne na płaszczyznę publicznych debat, w których każdy broni swych interesów przestrzegając transcendentalnych warunków rozumnej komunikacji. I znów konkluzja Baumgartnera jest taka sama: z powrotem do Kanta. Należy uznać rozum w jego strukturze wyznaczającej jego teoretyczne i praktyczne zastosowanie, jego organizację zwieńczoną przez idee regulatywne, jak i zdolność wglądu.

Przedostatni rozdział poświęcony jest historii i współczesności zagadnienia prawdy. Baumgartner próbuje tu znaleźć jak najbardziej wyważony sposób mówienia o prawdzie, który nie popadałby w skrajność przypisywania prawdzie czysto obiektywnej ani czysto subiektywnej podstawy, jak również uwzględniał uzasadnione roszczenia do prawdy, jakie poza nauką i filozofią wysuwa też sztuka i wiara. Kulminacją wywodu autora jest wiernie Kantowski manifest na temat wzajemnej zgodności i przynależności do siebie dwóch odrębnych dziedzin prawdy: dziedziny rozumu oraz dziedziny wiary chrześcijańskiej.

Najlepszy jest tekst ostatni: „O konieczności dualnego postrzegania świata”. Baumgartner zarysowuje tu szeroką perspektywę na zjawisko dualizmu w życiu duchowym ludzkości, a przede wszystkim w historii filozofii. Mimo swej tęsknoty do jedności umysł ponosi porażkę przy każdej próbie absolutnego monizmu. Nie da się uzgodnić w jednym porządku teoretycznym myślenia i działania, poznania świata zmysłowego i duchowego, nie da się sprowadzić duszy do ciała ani odwrotnie. Zawodzi też wszelki dualizm, gdyż nieuchronnie prowadzi do redukowania jednej sfery do drugiej, np. ducha do materii lub odwrotnie, subiektywności do obiektywności lub odwrotnie. Najwyrazistszym tego przykładem jest system Schellinga, a w ogólności świat filozoficzny przyswoił sobie to doświadczenie w związku z kolejami myśli Kartezjańskiej. Czy jest więc jakaś perspektywa, która byłaby niemonistyczna i niedualistyczna? Baumgartner twierdzi, że tak. Nazywa to dualnością postrzegania świata. Z aprobatą wyraża się o dwóch filozofach współczesnych, którzy zdają się dobrze rozumieć zagadnienie przewyciężenia opozycji monizmu i dualizmu (Williams i Strawson), lecz tak naprawdę jego propozycja jest znów ta sama: z powrotem do Kanta. Z powrotem do jego koncepcji władzy sądzenia jako łącznika spaja-

jącego perspektywę poznania (rozumu teoretycznego) i wolnego działania (rozumu praktycznego). Nie ma „rozumu sądzącego”, lecz jest refleksyjna władza sądenia, przez którą daje o sobie znać zgodność porządku przyrody i porządku wolności. W przeżyciach wzniosłości i piękna, a także w naszym teleologicznym sposobie rozumienia przyrody wyraża się transcendentalne założenie jedności w dwoistości. Taka jest ostateczna synteza skończonego rozumu, który jednakowoż realnie działa zawsze w jednym ze swoich dwóch porządków. Coż, niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie, a Baumgartner za mną.

Książka została bardzo ładnie wydana (w ogóle „Terminus” zaprojektowano z dobrym smakiem) i starannie przygotowana. W różnych dodatkach posunięto się tak daleko, że możemy na przykład dowiedzieć się przy jakiej ulicy znajdowało się w Monachium przedszkole, do którego uczęszczał autor. Nieco przesadnej pieczołowitości wykazano też w podawaniu w nawiasach terminów niemieckich. Taki zabieg filologiczny powinien być wyjątkowy i stosowany albo w przypadku nieprzetłumaczalności danego wyrażenia (i to tylko wtedy, gdy jest ono zarazem naprawdę istotne i nieprzypadkowe) albo wtedy, gdy tłumaczony jest jakiś tekst klasyczny, a niektóre decyzje translatorskie stanowią poniekąd głos w istniejącej już naukowej debacie na temat interpretacji danego autora. Muszę jednakże podkreślić niezwykłą, jak na nasze warunki, staranność przekładu. Jest czysty, jasny i bardzo dobrze napisany po polsku. Wyjątek stanowi użycie na s. 118 słowa „dywagacja” (rozprawianie nie na temat) w znaczeniu „rozważania” oraz trzy przypadki rusycyzmu „jak by nie” zamiast „jakkolwiek” (s. 130, 252, 257). Przypadek ze strony 252 jest szczególnie ciekawy: „jak by się i one nie zwały” (zamiast „jakkolwiek by się one zwały”). Występujące tu „i” jest bowiem zapewne pogłosem rosyjskiego „oni”, które tym sposobem wystąpiło w tej polskiej kalce podwójnie: „kak b' *oni* nie zwalis” – „jak by się *i one* nie nazywały”. Ponadto znajdujemy w książce nazbyt dużo błędów literowych.

J. Hartman

- Peter Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1995, ss. 146.

Dorobek filozoficzny Petera Wincha jest w Polsce stosunkowo dobrze znany, choć pojawiał się w porządku, który nie oddaje ewolucji myśli Wincha i jej znaczenia w historii filozofii najnowszej. Co prawda fragment *Idei nauki...* ukazał się już w roku 1984 (w antologii E. Mokrzyckiego *Kryzys i schizma*, PIW), to jednak, zanim jeszcze całość książki stała się dostępna po polsku, została przygotowana (także przez Edmunda Mokrzyckiego) antologia *Racjonalność i styl myślenia*, która w znacznej swej części prezentuje dyskusję, jaką wywołały poglądy Wincha na temat racjonalności i możliwości zrozumienia życia społecznego i instytucji społecznych. (W tej antologii zamieszczono też jego ważny tekst „Rozumienie społeczeństwa pierwotnego”.) Zanim, po perypetiach wydawniczych, *Racjonalność i styl myślenia* ukazała się po dziesięciu blisko latach (IFiS PAN 1992), w roku 1990 PIW wydał *Etykę a działanie*, wybór artykułów, tym razem samego już Wincha, w których rozwija on tezy zawarte w *Idei nauki...* I wreszcie, po kolejnych kilku latach, otrzymujemy w całości tę pierwszą, najważniejszą pracę Wincha, powód owych, znanych już w Polsce, artykułów i głosów w dyskusji, wydaną po raz pierwszy w roku 1958.

Najsłynniejsze, po wielokroć cytowane, zdanie tej książki brzmi: „Kryteria logiki to nie dar pochodzący wprost od Boga, lecz [...] wyłania je cała sieć trybów i sposobów życia społecznego i tylko w tym kontekście są one rozumiałe” (s. 103). A dalej Winch pisze tak: „wynika stąd, że nie można stosować kryteriów logiki do sposobów życia społecznego jako takich. Nauka, na przykład, to jeden taki sposób, a religia to inny, i każdy z nich ma swoiste kryteria sensowności”. Życiem społecznym rządzi, zdaniem Wincha, reguły, które nie mają jednak charakteru prawd absolutnych i „czerpią swój sens z kontekstu ludzkiej działalności społecznej, w której się je stosuje” (s. 63). „Zachowanie sensowne [...] [rządzi się zasadami, które] wyłaniają się w trakcie postępowania i są rozumiałe tylko w odniesieniu do postępowania, z którego się wyłaniają. Ale jednocześnie naturę postępowania, z którego się wyłaniają, można uchwycić tylko jako ich ucieleśnienie” (s. 69). A jakie jest w takim razie zadanie filozofii? „Bezstronne spojrzenie na konkurujące ze sobą

koncepcje, nie jest zaś jej zajęciem przyznawanie nagród nauce, religii czy czemukolwiek innemu” (s. 105). Filozofia bowiem, twierdzi Winch za Wittgensteinem, „zostawia wszystko tak jak jest”.

Choć tezy te nie były czymś zupełnie nowym, ich rozbudowane uzasadnienie musiało wywołać ożywione reakcje kolegów Wincha po fachu. Przypomnijmy, że działo się to pod koniec lat pięćdziesiątych, a więc przed wystąpieniami Kuhna i Feyerabenda, niewiele później niż powstała socjologia wiedzy, w czasach podsumowywania ożywionych badań antropologicznych i kulturowych. Z dzisiejszego punktu widzenia książka ta jest więc dokumentem swoich czasów. Część jej też weszła do podstawowego zestawu współczesnych przekonań filozoficznych i uległa okrutnej banalizacji, część przepadła w mrokach historii filozofii, ponieważ w dziedzinie, którą bada Winch, ostatnich 40 lat mierzy się w dwójnasób. Nikogo nie porusza już do głębi krytyka Weberowskiej koncepcji badania zjawisk społecznych ani też poglądów Pareto, nie dziwią krytyczne uwagi na temat Popperowskiego indywidualizmu metodologicznego ani też walka z pojmovaniem filozofii jako próby zrozumienia obiektywnych sensów zjawisk społecznych. Nie budzą już jakiegoś szczególnego uznania odwołania do „drugiego” Wittgensteina i filozofii języka. Książka broni się jednak jako „pozycja klasyczna”. Z perspektywy lepiej widać związki myśli Wincha z filozofią kontynentalną, lepiej widać, co było naprawdę nowatorskie, a co okazało się ślepą uliczką. Dobrze więc, że książka ta stała się dostępna po polsku, zwłaszcza, że – w świetnym przekładzie – dobrze się ją czyta, a jej grubość zachęca do zadawania lektury studentom.

Dziś Winch nie zajmuje się już problematyką, z którą jego nazwisko na stałe zostało związane. Często powraca do myśli swojego mistrza Wittgensteina, opublikował też monografię filozofii Simon Weil, lecz w porównaniu ze swoimi kolegami z anglosaskich uczelni pisze raczej niewiele. Stał się typowym autorem jednej książki, klasykiem za życia.

Na koniec uwaga nieco ogólniejszej natury. Pisząc notki o książkach dla *Principiów*, raz po raz wypada pisać mi o tym samym. Niech więc wolno mi będzie, pomijając tym razem argumentację, niniejszą recenzję zakończyć tak: „A oprócz tego uważam, że przekłady książek filozoficznych powinny być opatrzone wstępem (najlepiej dobrym)”.

J. Jaśtal

SŁOWO / OBRAZ TERYTORIA (Gdańsk)

- Michel Foucault, *To nie jest fajka*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 1996, ss. 72.

Michel Foucault w swej małej książeczce, do napisania której pretekstem były rysunki Magritte'a, zdaje sprawę z niezwykle ważnego „rozliczenia” dokonanego w myśli Zachodu. Chodzi o zdjęcie klątwy rzuconej przez sędziwego Platona. Otóż razem z poetami oberwało się niegdyś od Platona i malarzom. Nawymyślał im od naśladowców i wygnał z państwa: „więc już sprawiedliwie możemy się do niego [poety] przyczepiać i postawić go jako odpowiednik obok malarza. On przecież podobny do niego i tym, że lichotę tworzy w porównaniu do prawdy i tym, że [...] gubi pierwiastek myślący” (*Rep.* 605a). Platon przyczepił się do malarzy za to, że ich sztuką rządzi zasada podobieństwa, która ustanawia związek przedstawieniowy między rzeczami podobnymi. Klątwa objęła wiele następnych pokoleń i trzeba było dopiero sztuki dwudziestowiecznej, by zmasać winy. Odkupiciel przybył w osobie René Magritte'a, który nie tylko nie gubi „pierwiastka myślącego”, ale i rozprawia się z naśladownictwem, przedstawianiem, by opowiedzieć się po stronie przypominania, które nie potrzebuje już wzorca uprawomocniającego stosunek przedstawiania. Przedstawienie potrzebuje przedstawianego wzorca – relacja zachodzi tu w jedną stronę. Z tą zasadą zrywa Magritte, wprowadzając na to miejsce przypominanie, które zachodzi w obie strony właśnie dlatego, że wzorca nie ma. Słusznie zatem stwierdza T. Komendant, że książeczka Foucaulta dowodzi, iż malarstwo Magritte'a nie wiele ma wspólnego z surrealizmem. Ma natomiast wiele wspólnego z filozofią (rysunek *To nie jest fajka* zrodził się pod wpływem lektury *Słów i rzeczy*); troszczy się nie o nadrzeczywistość, ale o hiperrealność – która spełnia się, wedle Baudrillarda w generowaniu samych modeli, *symulakrów*. To wspaniałe, że filozofia może znaleźć swoje ucieleśnienie w sztuce, wspaniałe, że są tacy, którzy o tym pięknie opowiadają. Kiedyś filozofia była służebnicą teologii, teraz żyje w przyjaźni się ze sztuką – opowiada o tym Magritte, opowiada o tym Foucault.

A. Przybyłowski

Wydawnictwo IFiS PAN (Warszawa)

• Marian Skrzypek, *Filozofia Diderota*, Warszawa 1996, ss. 320. Aby pojąć system filozofii takiego myśliciela, jakim był Diderot, należy wpierym zrozumieć, że system taki nie może być poddany abstrakcyjnej klasyfikacji. Tylko pod tym warunkiem możemy uzyskać dostęp do tej myśli o wielu obliczach, która wyraża się tyleż poprzez teatr (Diderot to dramaturg, teoretyk teatru, estetyk), co w formach „bardziej filozoficznych” (Diderot to filozof polityczno-społeczny). Diderot był bowiem rzeczywiście myślicielem „o stu fizjonomiach”, którego rozległość zainteresowań i tematyki pisarstwa przekraczała granice tradycyjnej filozofii. Był filozofem dającym obrazowi pierwszeństwo przed mową: w *Encyklopedii* zachwala rysunek, który wedle niego jest bardziej znaczący niż słowo, ale też rozdziela mowę w sztukach i esejach na dialogi. Byłoby nadużyciem władzy, gdyby chciano unieruchomić myśl, która nieustannie odchodzi od samej siebie, aby znaleźć nowe formy sensu, i dla której naczelną zasadą jest przemiana i dygresja.

Marian Skrzypek wie o tym dobrze i unika w swej monografii takiego skostniałego sposobu przedstawiania. Proponuje on dydaktyczne ujęcie w badaniach nad centralnymi kategoriami kierującymi całością bogatej i różnorodnej myśli Diderota. Należałoby porównywać lekturę tej książki do podróży, podczas której czytelnik udaje się z wyspy na wyspę (notabene poligamiczne obyczaje na Tahiti stanowiły dla Diderota pewien wzór seksualności naturalnej, wyzwolonej z reżimu prawa własności), z jednego tematu do drugiego, z rozdziału do rozdziału, podróży pomiędzy erotyzmem i polityką, poznaniem i etyką, religią i Polską. Jej trasę wyznacza linia rysowana mocą „energii naturalnej”, którą Diderot przedstawia w swej fizyce i chwali w postaciach entuzjazmu, emocji, hysterii, wzniosłości. Marian Skrzypek zaprasza na szlak filozofii wyzwolenia – politycznego, erotycznego, emocjonalnego, epistemologicznego, estetycznego – który prowadzi na tle teorii alienacji prawie do Hegla.

A. Dayet

- *Wielcy filozofowie polscy. Sześć studiów*, Warszawa 1997, ss. 178.

Książka zawiera wykłady wygłoszone w ramach cyklu zorganizowanego przez IFiS PAN z okazji czterdziestolecia swego istnienia w 1996 roku. Zarówno wykłady, jak i wydanie tej książki to ze wszech miar szczęśliwy pomysł. Zbyt mało bowiem obecni są w naszej świadomości rodzimi filozofowie. Mieliśmy ich przecież wielu wybitnych. Wprawdzie nie byli to filozofowie wielcy (określenie to rezerwuje się dla autorów pokroju Kanta i Hegla), i wobec tego tytuł książki wydaje się niefortunny, lecz na pewno godni tego, by o nich pamiętać.

Prezentowanych sześć studiów dotyczy Mariana Zdziechowskiego, Tadeusza Kotarbińskiego, Władysława Tatarkiewicza, Henryka Elzenberga, Kazimierza Ajdukiewicza i Romana Ingardena, a więc autorów urodzonych w drugiej połowie ubiegłego stulecia. Oczywiście w książce powinien znaleźć się również szkic poświęcony Kazimierzowi Twardowskiemu, lecz najwyraźniej wydawca z jakichś względów nie doczekał się tekstu, przeto zapowiada wydanie pracy o Twardowskim w przyszłości.

Doskonale napisane przez Sławomira Mazurka studium poświęcone Zdziechowskiemu skupia się na jego historiozofii. Szczególnie interesująca jest tu, jakże współcześnie brzmiąca, teza o tragicznym charakterze epoki nowożytnej, w której humanizm toczy walkę przeciwko własnym konsekwencjom. Okazuje się też, że Zdziechowski był liberałem, lecz liberałem pesymistycznym, wróżącym rychły upadek tego ustroju. W kwestiach wiary, które tak go przejmowały, był postępowy, a z kolei zamiłowanie do kultury rosyjskiej nie uwięziło go w ryzach sentymentalizmu, lecz uczyniło z niego nader przewidującego krytyka rosyjskiego totalitaryzmu, który w postaci bolszewizmu zagraża całemu światu. Był zresztą jak najgorszej myśli, gdy chodzi o jego duchową i polityczną przyszłość. Jego katastrofizm był przy tym wielce metafizyczny, gdyż wiązał go on z przekonaniem o pradawnym wydarzeniu polegającym na upadku Sofii – duszy świata. Mimo prób odbudowania jakiejś eschatologicznej szansy, pod koniec życia stał się Zdziechowski rozpaczliwym pesymistą wątpliwym o Bogu i wszelkim sensie świata.

Kotarbińskiego łączyła ze Zdziechowskim chyba tylko wrażliwość na cierpienia zwierząt. W bardzo klarownym szkicu Jerzego Pelca o Kotarbińskim jest nawet przytoczony na tę okoliczność zabawny wierszyk o psie. Wierszyków cytuje się tu zresztą więcej, nie zawsze szczególnie udanych. Nader przejrzysty tekst omawia kolejno realizm praktyczny, reizm, etykę i prakseologię Kotarbińskiego. Bardzo rozsądkowe poglądy sławnego profesora są na ogół znane, choć, moim zdaniem, na większą niż dotąd popularność zasługuje używany przez niego piękny termin „onomatoid”, odnoszący się głównie do rzeczowników konotujących cechy, jak „czerwoność”. Najważniejszy w intelektualnej osobowości Kotarbińskiego wydaje mi się jego stosunek do religii i moralności. Podobne jak wielu intelektualistów z jego i następnego pokolenia łączył przekonania ogólnie scjentystyczne i pozytywistyczne z poważaniem dla moralnego wymiaru religii oraz dla sfery sumienia i uczuć, w której usytuowane jest życie moralne. Będąc często skrajnymi naturalistami, materialistami itp., ludzie ci musieli zaprzeczać pełnej jurysdykcji rozumu w kwestiach moralnych, co nie przeszkadzało im, a być może pomagało, być tak uczciwymi, jak to dzisiaj jest już najrzadszą rzadkością.

Stanisław Borzym w swym tekście poświęconym Władysławowi Tatarkiewiczowi, napisanym pięknym Tatarkiewiczowskim stylem, stara się nakreślić jego sylwetkę nie tylko jako historyka, ale przede wszystkim jako filozofa. Okazuje się, że Tatarkiewicz był filozofem zdrowego rozsądku, czyli wierzącym w istnienie czegoś takiego jak „naturalny obraz świata”, którego należy się trzymać. Drugą zaś podstawą poglądów Tatarkiewicza było przekonanie o bezwzględności dobra, które wykraczało poza jego minimalistyczny program filozoficzny. Zresztą bezwzględność dobra nie oznacza wcale, że możliwe są ściśle materialne reguły słusznego postępowania. Tatarkiewicz był w pewnej mierze kantystą, lecz o wyraźnie obiektywistycznym odcieniu. Był jednak przede wszystkim filozofem wyważonego sądu. S. Borzym przytacza jakże charakterystyczną wypowiedź Tatarkiewicza: „Nie ma jednej filozofii, ale też nie ma nieskończoności możliwych filozofii”. Spośród ośmiu wyróżnionych przez Borzima cech filozofowania Tatarkiewicza wspomnę jeszcze o następujących: zasada pluralizmu, czyli przekonanie

o „wielorakości świata, ludzi, wartości”; antyredukcjonizm; postawa otwartości na wielość i różnorodność w świecie i kulturze; a wreszcie zasada, iż na każdym uczonym spoczywa obowiązek porządkowania.

Barbara Skarga napisała pięknie o Henryku Elzenbergu. Tak się złożyło, iż chcąc wskazać na aktualność jego dzieł zestawiała je z przykładem anachronizmu, jakim ma być *Traktat o dobrej robocie* Kotarbińskiego. Trzeba przyznać, że w takiej akurat książce tego rodzaju uwaga jest zgrzytem. Elzenberg posługuje się radykalnym pojęciem kultury jako ogółu wartości bezwzględnych i najwyższych. Kładł nacisk na tę bezwzględność wartości, uważając jej uznawanie za kwestię być albo nie być dla sensu każdej twórczości. Jednocześnie był Elzenberg irracjonalistą i rzecznikiem intuicji jako podstawy uprawiania filozofii. Głosił też apoteozę mądrości – nasyconej wartościami i pełnej siły ducha. Z pogardą odnosił się do pozytywistów („Twardowszczyk to biurokrata ścisłości”). Ma na nich ładne słówko: analista. Przypomina się tu określenie, którego pod adresem metafizyków był łaskaw z kolei używać o. Bocheński: filozofowie od bytu. Mistycyzującego Elzenberga łączy, jak widać, z pozytywizującym Bocheńskim wysoki stopień rozwoju sfery oralnej w odniesieniu do sfery analnej. Co do reszty zachowamy pokorne milczenie.

Szczególną wartość ma praca Ryszarda Wójcickiego poświęcona Kazimierzowi Ajdukiewiczowi. Odstaje ona od pozostałych będąc znacznie obszerniejsza i wyczerpująca w swym ujęciu tematu. W istocie jest to niezwykle przejrzyste i instruktywne wprowadzenie do filozofii Ajdukiewicza, dające poznać jak obszerny i różnorodny był dorobek tego autora. Z kolei niewielka praca Katarzyny Rosner o Ingardenie dotyczy jednego wycinka rozległej twórczości tego filozofa. Autorka miała rację wybierając teorię dzieła literackiego jako węzłowe zagadnienie Ingardenowskie, ilustrujące jego podstawowe poglądy ontologiczne.

Jeszcze raz trzeba powiedzieć, że ukazała się książeczka bardzo potrzebna i bardzo dobrze napisana. Warto byłoby zrobić za parę lat drugie wydanie – uzupełnione tekstem poświęconym Twardowskiemu i może nieco lepiej przygotowane technicznie i graficznie.

J. Hartman

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego (Wrocław)

- Christian Wolff, *Autobiografia*, przeł. Jadwiga Wilk, Wrocław 1997, ss. 50.

Wolff należy do wielkich nieobecnych polskiej świadomości filozoficznej. Dlaczego tak się dzieje? Sądzę, że jest to, przynajmniej po części, skutek decyzji Władysława Tatarkiewicza, który w swej *Historii filozofii*, bardziej wpływowej niż bylibyśmy gotowi to przyznać, nie potraktował go bynajmniej na równi z Leibnizem, a raczej obszedł się z nim jak z autorami drugiej rangi. Inny powód to łacina, którą często i uparcie posługiwał się Wolff, nie wyczuwając dostatecznie tendencji dziejów. W rezultacie mało kto wie coś o Wolffie i mało kto zabiera się do tłumaczenia jego pism, bo też i znajomość łaciny diabli wzięli. Tymczasem jest to bardzo ważny filozof, a w dodatku związany z Polską. Jak się bowiem dowiadujemy, miał nawet objąć katedrę na UJ, zaś w liczbie dziesiątków jego arcyważnych protektorów po świecie liczył się także zarówno jeden polski biskup, kanclerz wielki koronny Załuski. A w ogóle Wolff pochodził z Wrocławia, niechże więc obejmie go polski patriotyzm geograficzny. On to zresztą zdecydował zapewne o tym, że powstał ten przekład. A jest to rzecz nader interesująca, piękny bibliofilski przyczynek do filozoficznej doksografii dostępnej w języku polskim, podobnie zresztą jak wydany w zeszłym roku przez to samo wydawnictwo *Załącznik do biografii Fichtego*. Jego wartość jest, rzecz można, kulturoznawcza. Cała „autobiografia” jest bowiem zdumiewająco skoncentrowana na historii sukcesów zawodowych autora, co samo w sobie jest wymowne, a opisywany świat akademicki jest zupełnie, jak na nasze pojęcia, niesłychany. Jest zresztą coś nieprzyjemnie infantylnego w tym, że niemiecki profesor ma o swoim życiu do powiedzenia przede wszystkim to, iż jako dziecko był prymusem, a potem został nader szanowanym, ustosunkowanym i uczonym uczonym itd. W dodatku cały tekst podszyty jest wątkami „rozliczeniowymi”, to znaczy odpiera zarzuty niezyczliwych i postępuje intrygantów, którzy niegdyś zaszkośli jego autorowi. Gdzieś w tle zamajaczyła wprawdzie żona, ale to na okoliczność, że

była przy podróży „w wysokiej ciąży”. Na ogół rozpisuje się Wolff o wielkich protektorach, katedralnych peregrynacjach, o tym który książę ile mu płacił, czy z góry, czy z nawiązką, jakie na jego cześć bito medale, pisano ody i malowano portrety, kto zabiegał o jego względy itp. Do tego co nieco o swych dziełach i ich powodzeniu. Wśród przelicznych zasług i cnót autora, o których ku pokrzepieniu jesteśmy tu uwiadami, nie zabrakło oczywiście tej największej, a mianowicie skromności (s. 30). Wszystko składa się na obraz wędrownego profesora, który niczym primadonna od opery do opery kursuje od uniwersytetu do uniwersytetu, otoczony muzykantami i wypatrywany na drogach przez wiejską gawieź. To się już zupełnie nie mieści w głowie. Czymże są herbatki u prezydentów wypijane przez dzisiejszych koryfeuszy nauki w porównaniu ze sławą i uwielbieniem królów, którym cieszył się taki Wolff, ustępujący zresztą jeszcze, jak się wydaje, Leibnizowi. Niech cytat przemówi za siebie: „W tym samym czasie car rosyjski Piotr zapragnął widzieć mnie u siebie, oferując najkorzystniejsze ze wszystkich warunki; chciał bowiem mieć przy sobie kogoś, kogo mógłby w każdej chwili, gdyby przyszło mu coś do głowy, pytać o matematykę i fizykę. A ponieważ p. von Leibniz patrzyła na to nieprzychylnym okiem, a i ja nie chciałem postępować wbrew jego woli, zmuszony byłem odrzucić tę propozycję w taki sposób, by ten wielki monarcha nie nabrał do mnie urazy”. Wiele daje tu do myślenia. A tak na marginesie: czy wyobrażacie sobie prezydenta Jelcyna, któremu przyszło coś do głowy i pyta nadwornego uczonego o matematykę? O tempora, o mores! Tę książeczkę czyta się jednym tchem. Jest wprost zdumiewająca. Jest jak bajka, jak sen chorego asystenta z prowincji. A przecież to wszystko jest prawda! Nauka to zabawa dworska, wielki konkurs gwiazd, nieustanne tournée. Tylko dziś, podobnie jak opera, nieco podupadła.

Trzeba jednakże uczciwie powiedzieć coś niebagatelnego w obronie Wolffa i jemu podobnych. Przede wszystkim, niemieccy profesorowie, choć to nie do wiary, wierzyli w prawdę, wierzyli, że dociekają i dowodzą niezłomnych tez. Dla nas jest to równie operetkowe, jak sposób, w jaki zażywali swej sławy. Ale w tym względzie to my okazujemy się godni pożałowania. Nie inaczej rzecz ma się z drugą spośród przewag Wolffa. Otóż w owych czasach niemiecki

profesor za ciężkie pieniądze ciężko pracował. Musiał po wiele godzin dziennie wyklądać wszystkie możliwe nauki, ze sztuką fortyfikacji włącznie. Żadnej litości w tym względzie. Trzeba było naprawdę bardzo, ale to bardzo wiele umieć. (No to ja już wolę nasze czasy.) A w dodatku ten Wolff był mimo wszystko rzeczywiście bardzo wybitnym filozofem. Byłaby już pora dowiedzieć się o jego systemie czegoś bliższego.

Książka została przetłumaczona i wydana starannie. Można wręcz powiedzieć, że przekład czyta się świetnie. Nie uniknięto jednakże kilkunastu błędów stylistycznych. W znaczeniu „uprzejmie odmówił” dwukrotnie występuje bliżej mi nie znany germanizm „przeprosił za to”, co skrętnie notuję w swym zeszycie osobliwości. Najzabawniejsze jest jednak zdanie: „Jedyną książką, jaką spotkałem na ten temat, była *Opera omnia* Klaviusa”. Już słyszę, że „była” odnosi się do książki, a nie owej nieszczęsnej opery, ale nic już mego śmiechu nie powstrzyma. To wszystko jednak nic w porównaniu ze szkoda, jaką czynią całej książce przedziwne tłumaczenia niektórych wyrażen łacińskich (przepisanych zresztą z licznymi błędami), od jakich roi się w tym nieco manierycznym tekście. Oto kilka przykładów, które podaję wszakże z zastrzeżeniem, że bynajmniej fakt, iż krytykuję te „przekłady” nie powinien powodować przypisywania mi jakiegokolwiek kompetencji w sprawach łacinniczych: *Ars inveniendi specialis regulas generales* – szczególnej sztuki wynajdywania form ogólnych; *de generibus et speciebus* – o rodzajach i właściwościach; *clara et distincta perceptio* – jasne i wyodrębnione spostrzeżenia; *an logica sit ars an scientia, an habitus et qualis habitus, num instrumentalis?* – czy logika jest umiejętnością, czy sposobem przedstawiania i jakim sposobem, czy pojmowanym jako narzędzie?; *definition circuli genetica* – naturalnej definicji koła. Dodam od siebie: *fascinum* – fascynujące.

J. Hartman

* * *

W reakcji na opublikowaną w tomie XVI-XVII (1996-1997) *Principiów* notę Artura Przybysławskiego na temat nadesłanej do redakcji pozycji: Józef Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 2: O rzeczywistości prawdziwej, pozornej i stanach mistycznych, Katowice 1996, Autor książki nadesłał, z prośbą o publikację, polemikę następującej treści:

Dziwna to recenzja. Autor, którego całkowicie nie znam od strony naukowej, nie zadaje sobie trudu sięgnięcia do 1 tomu mojej książki, gdzie we Wstępie mógłby znaleźć odpowiedzi na stawiane przez siebie w recenzji pytania. Na przykład kto to jest Marsilio Ficino i dlaczego obok oryginału greckiego „jest jeszcze jakieś tłumaczenie łacińskie”. Ponieważ braków w wykształceniu p. A. Przybysławskiego (on ci jest owym recenzentem) nie mam zamiaru uzupełniać, nie chciałbym, aby u Czytelnika jego recenzji powstała co do tego wątpliwość. We wstępie do 1 tomu wyjaśniłem, że czynię tak dlatego, „iż to właśnie dzięki przekładowi florentyńczyka Plotyn zaistniał w kulturze łacińskiej, a tym samym w metafizyce Europy renesansu i epok późniejszych” (t. 1, s. 30). Nadto odsyłam do tomu II tomu Hegla *Wykładów z historii filozofii*, gdzie tenże powołuje się na F. Creuzera, z którego korzystał. Tamże, na s. 526, 547, 549, 554, obok tekstu greckiego jest przytaczane tłumaczenie łacińskie, nie „jakieś” (!), ale M. Ficina. Dlaczego nie tłumaczenie arabskie? Dla tego samego powodu, dla którego na KUL-u obok tekstu greckiego Arystotelesa dano tłumaczenie łacińskie *Metafizyki*, a nie arabskie. Tych spraw niejaki A. Przybysławski nie jest w stanie ogarnąć, dlatego zatrzymam się jeszcze na innych sprawach. Po pierwsze, pytania stawiane przeze mnie do tekstu nawiązują do tradycji, wedle której (o tym też może recenzent przeczytał choćby w II tomie *Wykładów* Hegla, s. 526) okazji do pisania dostarczyły Plotynowi zadawane przez słuchaczy pytania. Po drugie, pytania, które formułuję, są dokładnie oznaczone numerami i literami. Wreszcie chciałbym zwrócić uwagę recenzentowi, by nauczył się odmiany rzeczownika „jedno”. Otóż odmienia się ono tak jak „okno”, dlatego jego sformułowanie „po Jednu” jest po prostu skan-

daliczne. A z tym wywodem o dialektyce, to niech p. A. Przybysławski da sobie spokój. Cóż mogę poradzić niejakiemu A. Przybysławskiemu? Mogę tylko odesłać do szkół. W czasach stoików filozofia zaczynała się od zdziwienia, ale dzisiaj trzeba się jej po prostu uczyć. Disce puer!

Józef Bańka

Jako redaktor *Principiów* czuję się w obowiązku wkroczyć w tę polemikę, gdyż to ja odpowiadam za treść redakcyjnych publikacji, do których należą omówienia książek nadesłanych. Otóż zamówiłem notę nt. książki prof. Bańki właśnie u Artura Przybysławskiego, swego współpracownika, gdyż zna on *Enneady*, a nawet pisał pracę magisterską na ich temat. Zarzut nieuctwa w stosunku do Przybysławskiego jest z pewnością niesłuszny; mogę wręcz odpowiedzialnie powiedzieć, że wyróżnia się on wśród polskich asystentów znaczącym już dorobkiem. Pod tym względem, najważniejszym w tym miejscu, chciałbym bronić swego kolegi. Przyznaję jednak, że napisana przez niego nota charakteryzuje się pewną dezynwolturą, a zaniedbanie sięgnięcia do pierwszego tomu omawianej książki jest zaniedbaniem rażącym. Co do z lekka złośliwych akcentów noty, to nie przywiązuję do nich specjalnej wagi, traktując je jako element stylu (podobnie, jak nie chciałbym takiej wagi przywiązywać do wyjątkowego tonu odpowiedzi prof. Bańki), natomiast z mojego punktu widzenia większą wadą jest nadmierna skrótowość omówienia; za to też chciałbym prof. Bańkę przeprosić.

Jan Hartman

* * *

Sprostowanie

W tomie XIII-XIV (1995) *Principiów* opublikowałem notatkę o książce Jana Krasickiego *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego* (Wrocław 1994), w której znajduje się następujące zdanie: „Nadzwyczaj złożoną i różnorodną konfigurację ideową i tematyczną dzieła Zdziechowskiego udało się autorowi odwzorować w podziale książki na trzy obszerne rozdziały traktujące o romantyczno-mesjanistycznej mentalności naszego romantyzmu, którą dzieło Zdziechowskiego wyrażało w szczególnie dojrzały sposób, o jego rosyjskich inspiracjach i badaniach nad rosyjską filozofią i myślą religijną, oraz o specyficznym wschodnio-europejskim napięciu ideowym pozytywizmu, pesymizmu i modernizmu, w które uwikłany był ten polski najemnik rosyjskiego ducha”. Autor książki zwrócił się z zażaleniem bezpośrednio do Dyrekcji Instytutu Filozofii UJ, wyrażając przekonanie, iż naruszyłem w swej publikacji dobre imię Mariana Zdziechowskiego. Również inne osoby sygnalizowały Dyrekcji podobne zastrzeżenia. Wiążą się one z negatywnymi, politycznymi konotacjami, jakie ma słowo „najemnik”. W związku z tym pragnę wyjaśnić, że posługując się metaforą „najemnik rosyjskiego ducha” miałem na myśli tylko i wyłącznie to, że myśl Mariana Zdziechowskiego była głęboko zakorzeniona w kulturze rosyjskiej i w jego rusycystycznym wykształceniu. W żadnym wypadku nie było moją intencją sugerowanie jakichkolwiek treści pejoratywnych. Zdając sobie obecnie sprawę z tego, że mogłem zostać opacznie zrozumiany, pragnę przeprosić wszystkie osoby, które poczuły się dotknięte użytym przez mnie niefortunnie wyrażeniem. Jednocześnie, w odpowiedzi na zarzut, iż moja notka nie spełnia wymogów recenzji naukowej, chciałbym wyjaśnić, że omówienia książek nadesłanych do redakcji naszego czasopisma nie pretendują do tego, aby stanowić recenzje i nie są publikowane pod tym mianem. Są to tylko krótkie, często literackie w stylu, notki, służące elementarnej prezentacji danej pozycji i (na ogół – tak jak w przypadku książki Jana Krasickiego) zachęcie do jej lektury.

Jan Hartman