

Książki nadesłane

Grupa ALETHEIA (Warszawa)

- Georges Bataille, *Teoria religii*, przeł. Krzysztof Matuszewski, Warszawa: KR 1996, ss. 124.

Georges Bataille piszący o „słonecznych odbytach”, obscenicznością swych książek dorównujący Markizowi de Sade, znawca paryskich domów publicznych, wyklada teorię religii. Jakiej religii można spodziewać się po tym sadyicznym monstrum? Z pewnością zawiodą się ci, którzy spodziewają się modlitewnika (choć w wielu księgarniach znajdowałem książkę autora ni mniej ni więcej tylko *Summary ateologicznej* pośród najbardziej pobożnej i prawowiernej literatury teologicznej). Jeśli prawdziwie religijni mogą być tylko ludzie prawdziwie wrażliwi, to z pewnością Bataille był jednym z tych, którzy mieli pełne prawo czuć się upoważnieni do mówienia o religijności i o jej braku we współczesnym świecie. Świat współczesnego człowieka to niemal wyłącznie sfera *profanum*, rządzona prawami Bataille’owskiej ekonomii. Ekonomiczne jest każde działanie człowieka rozumnego, bytu mówiącego o sobie „ja”, bowiem wszystko, co się robi, ma przynieść określony skutek, osiągnąć konkretny cel. Każde działanie daje się wytłumaczyć racjami oczywistymi dla rozumu. Taki świat jest według Bataille’a światem rzeczy, w którym zatracone zostało to, co najcenniejsze, pierwotna więź ze światem konstytutywna dla sfery *sacrum*. Sferę *sacrum*, wedle Bataille’a, charakteryzuje całkowicie alogiczne wydatkowanie, zatrata – przeciwstawna uporządkowanej ekonomii działań profanicznych. Owo sakralne nieumiarkowanie przejawia się na przykład w szaleńczym (tj. niewytłumaczalnym rozumowo) okrucieństwie bogów (ekonomia Bataille’owska świetnie więc tłumaczy przydomek Sade’a „boski Markiz”,

toteż restytucja utraconej bliskości w sferze *sacrum* możliwa jest tylko za cenę samozatraty przytomnego „ja”. „Ja” bowiem zawsze konstytuuje sferę *profanum*, czyli sferę rzeczy, które sobie przeciwstawia, niszcząc tym samym pierwotną bliskość ze światem. Ceną za boskość musi więc być tożsamość podmiotu.

Czy taka religia jest do przyjęcia? Z pewnością jest do przeżycia i być może dlatego tak trudna jest do przyjęcia. I być może jest to jedyna religia, która w ogóle może istnieć w świecie, w którym zamordowano Boga. Aby jednak mogła istnieć, konieczne jest jeszcze jedno morderstwo, morderstwo dokonane na świadomym podmiocie. Teoria religii jest więc teorią filozoficznego samobójstwa.

A. Przybysławski

- Mircea Eliade, *Sacrum i profanum*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: KR 1996, ss. 208.

Oto pierwszy pełny przekład arcydziełka pióra religioznawczego mistrza wagi ciężkiej. Kto nie ma czasu lub chęci po temu, by studiować monumentalny *Traktat o historii religii*, przebijając się przez *Historię wierzeń i idei religijnych*, oddawać się czarowi *Szamanizmu... czy zagłębić w Jogę*, ten w książeczce tej odnajdzie wszystkie myśli przewodnie, które określiły filozoficzno-religioznawczą antropologię Eliadego. Praca została napisana w 1957 roku na zamówienie niemieckiego wydawcy, stanowiąc w zamierzeniu autora bezpośrednie nawiązanie do opublikowanego w 1917 roku podstawowego dzieła Rudolfa Otto *Świętość*. Biorąc za punkt wyjścia fenomenologiczną analizę struktury pojęcia świętości dokonaną przez Otta, który koncentrował się na dynamice elementów irracjonalnych zawartych w pojęciu bóstwa, rumuński religioznawca głównym przedmiotem zainteresowania czyni wieloaspektowość zjawiska świętości, przede wszystkim zaś dialektyczny stosunek łączący sfery *sacrum* i *profanum*. Eliade śledzi przejawy tej dialektyki, kategoryzując je pojęciami czasu, przestrzeni, natury i ludzkiej egzystencji. Sekwencyjnej analizie poszczególnych elementów tego systemu kategoriałnego towarzyszą przykłady translacji zachodzących między nimi. Przy tej okazji czytelnik zyskuje przegląd kluczowych pojęć analitycznych wypracowanej przez autora morfologii świętości: topologia sakralna, niehomogeniczność przestrzeni świętej, kosmiza-

cja jako konsekracja, *axis mundi*, czasowo-przestrzenna symbolizacja szeregu homologicznego ciała – świątynia, odwracalność czasu, *illud tempus*, paradygmaticzna funkcja mitu itd. Przedstawivszy pokrótce znaczeniowe kompleksy narosłe wokół hierofanii uranicznych, akwaticznych i tellurycznych, Eliade skupia się na obrzędach przejścia i symbolizmie śmierci i odrodzenia obecnym w rytuałach inicjacyjnych. Całość zamykają uwagi dotyczące obecności archaicznych wzorców myślenia w świecie współczesnym.

Ze względu na pozycję autora w świecie nauki, jak i wagę poruszanych zagadnień, lekturę dzieła – może nawet wielokrotną – uznać należy za absolutny obowiązek dla wszelkiej maści humanistów. Nie wolno jednak zapominać, że od czasu pierwszego wydania rozprawy upłynęło trzydzieści lat, a badania religioznawcze nie stoją w miejscu. Przydawanie niewątpliwie zasadniczym ujęciom Eliadego monopolu interpretacyjnego (częste u nas zjawisko) nie byłoby z korzyścią dla obiektywnych badań nad religią.

T. Sikora

- Carl Gustaw Jung, *O istocie psychiczności. Listy 1906-1961*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: Wrota 1996, ss. 302.

Dla kogoś, kto przeczytał *Wspomnienia, sny, myśli* Junga, lektura wyboru jego listów będzie z pewnością kontynuacją tamtej fascynującej lektury. W listach znaleźć można wszystko – od dyskusji z Freudem, poprzez psychologiczne objawienia i refleksje nad naturą religii (listy do ojca Victora White'a), po wzruszające wyznania starzejącego się człowieka (listy do Anieli Jaffé). Tak zwana naukowa działalność Junga nigdy nie była zwykłą beznamietną pracą zawodową. Zawsze stało za nią głębokie osobiste doświadczenie. Toteż listy są fascynującym świadectwem całkowitej jedności życia psychologa, który nie oddzielał sfery osobistej od spraw zawodowych. Parafrazując definicję filozofa autorstwa Kierkegaarda można powiedzieć, że psychologiem jest ten, kto po prostu spisuje swoje doświadczenia. Nie fakt korespondowania z wielkimi swjej epoki czyni listy tak pasjonującymi, lecz właśnie ów osobisty ton, który da się w każdym z nich odnaleźć, bez względu na poruszany temat.

Jeśli Jung był mędrce (a był!), to warto posłuchać, co miał do powiedzenia. Zwłaszcza że, jak uczy Giorgio Colli, mędrce należeli

do epoki świetności, która była epoką przedfilozoficzną, zaś późniejszy okres – czasy filozofii – to wiek upadku. Nic zatem dziwnego, że opinia Junga o filozofii nie jest zbyt pochlebna: „Jeden z rozdziałów filozofii krytycznej przyszłości będzie nosił tytuł: ‘Psychopatologia filozofii’. [...] Nie istnieje myślenie jako takie – w konkretnym przypadku jest ono niczym dziurawy garnek pełen wszystkich nieświadomych diabłów, jak każda inna funkcja roszcząca sobie prawo do hegemonii. Często mniej ważne jest to, co jest pomyślane, niż to *kto* myśli. Pilnie się jednak staramy, by to ostatnie przeoczyć. *Nerwica zadaje kłam każdemu filozofowi.*” Polecam wszystkim adeptom filozofii lekturę listu do Arnolda Künzliego. I nie ma co się obrażać na Junga. Być może filozofowie właśnie z tej racji, że nie są psychologami, i z powodu swej, często nadmiernej, dumy, nie zdają sobie sprawy z psychologicznych uwarunkowań swojej pracy.

Zamykający wybór list kończy się słowami: „Proszę o wybaczenie, jeśli ten list był za długi!”. Nie ma powodów prosić o wybaczenie – wszystkie listy były przecież za krótkie.

A. Przybyśławski

- Jean-Paul Sartre, Benny Lévy, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, przeł. Hanna Puszko, Warszawa: Spacja 1996, ss. 118. Znaczenie tej książeczki dokładnie wyjaśnia H. Puszko w bardzo ładnie napisanym wstępie. Jest to więc coś w rodzaju testamentu Sartre’a, ostatnia jego (jak się okazało) publikacja, w której pokazuje nieco inną stronę swych poglądów i zainteresowań, niż ta dobrze znana lewicowej publiczności francuskiej. W rozmowach ze swym sekretarzem, Bennym Lévy’em, młodym żydowskim komunistą, okazuje się Sartre raczej zgodliwie i optymistycznie usposobionym starym człowiekiem, zdradzającym nieoczekiwane sentymenty, na przykład do kultury żydowskiej, niżli zapalczywym socjalistą – dokuczliwym dla władz i rozsmakowanym w walce ideologicznej. Zwyczajność i „ludzkość” tego dialogu, a nawet pewna jego intymność, drażniła najbliższe otoczenie Sartre’a, które też chciało zapobiec jego publikacji. Tymczasem nie ma tam nic strasznego, no może poza tym, że pewne oderwane od kontekstu wypowiedzi można by włożyć w usta Lévinasa – jeśli to kogoś przeraża.

Sartre mówi, że każdy człowiek chciałby coś po sobie pozostawić, on też. Dopóki się jest aktywnym, dopóty wyraża się jakąś nadzieję – że spełnią się jakieś projekty osobiste czy społeczne. Być może nie wszystko, co napisał, uważa Sartre za dobre, ale wiele rzeczy owszem – i historia, z perspektywy uzyskanej w przyszłości samowiedzy, oceni i ocali na zawsze pewne prawdy, które akurat on odkrył. Popełnił wiele błędów. Nie może się pochwalić bezbłędnym życiorysem politycznym, ale do partii komunistycznej należał krótko i nigdy nie był jej bezkrytycznym narzędziem. Zresztą lewica nie jest jeszcze martwa, a jej słuszne w zasadzie cele wciąż są dalekie od realizacji; tak czy inaczej ktoś się musi tym zajmować. A właściwie wszyscy musimy się tym zajmować, a to znaczy po prostu starać się być bardziej ludźmi niż jesteśmy nimi dotąd. I tak dalej; powoli wyłania się coś w rodzaju sentymentalnego humanizmu socjalistycznego, natchnionego poczuciem sensu i celowości dziejów i ludzkich wysiłków. Do tego trochę uwag o różnych własnych dziełach, trochę uwag o innych filozofach, o polityce, także aktualnej, i o żydach. Ta ostatnia część rozmowy, o żydach właśnie, jest może najciekawsza. Widać w niej nową fascynację Sartre'a, bardzo zresztą popularną. Żydowski mesjanizm i moralizm jest dla niego dlatego tak pociągający, ponieważ łączy pamięć o złu tego świata z pragnieniem rewolucyjnej przemiany i wiarą w nadejście tej przemiany. Sartre również uważa, że żyje w złym, bardzo złym świecie; i również ma nadzieję, że się on kiedyś zmieni. Na koniec mamy tekst Lévy'ego o filozofii Sartre'a i o tej ostatniej z nim rozmowie. Czyta się to, w przeciwieństwie do samego dialogu, z trudnością i, przynajmniej w moim przypadku, bez specjalnej satysfakcji.

Przekład jest zapewne dobry, w każdym razie wartki. Okropne jest tylko jedno zdanie ze s. 32, gdzie mamy aż dwa błędy, jeden na drugim: „[...] wszyscy ci ludzie, jak się wydaje, mieli ze sobą coś wspólnego: to mianowicie, że wszyscy wyznaczali sobie cele i wszyscy, jacy by nie byli, ich nie osiągnęli”. Powinno być oczywiście: „żaden z nich, kimkolwiek był (lub: niezależnie od tego, kim był), nie osiągnął ich”. Mamy w naszym języku wielkie nieporządki z negacjami. Subtelną i piękną gramatykę negacji w języku polskim niszczą rusycyzmy (typu: gdzie byś nie poszedł, co byś nie powiedział, jaki by nie był) oraz wtręty zachodnie (np. „jakikolwiek” – *any, irgend-* – tam, gdzie powinno być

„żaden”). Przepraszam, jeśli kogoś nudzę, ale walkę z podobnymi okropieństwami traktuję jak obowiązek. Ciekawsza jest sprawa z tym, co mamy na s. 42 i 43, gdzie wielokrotnie pojawia się niezrozumiałe (a więc źle przełożone) wyrażenie „towarzysz podróży”, które ma oznaczać zapewne intelektualistę będącego członkiem partii komunistycznej. Domyślam się, że w oryginale jest jakaś gra słów, być może związana z bliskoznaczością rosyjskiego *towariszcz* (towarzysz) i *sputnik* (towarzysz podróży, od *put'*).

J. Hartman

OFICYNA LITERACKA (Kraków)

- Thomas de Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, przeł. Artur Przybyśławski, Kraków 1996, ss. 74 („Szara seria”).

Od czasu *Fedona* przedstawienie śmierci filozofa nabrało znaczenia większego niż to, jakie mają inne anegdoty i przypowieści o życiu majestatycznych koryfeuszy naszego chóru, przypowieści, które nas odprężają i pozwalają nam wyobrazić sobie pewną więź psychiczną z tymi, którym winni jesteśmy raczej sumienną lekturę niż poufałość. Konanie Sokratesa stało się sprawą publiczną od chwili, gdy odesłano z celi żonę, a zostali gramotni ludzie z miasta, którzy roztrąbili jak umierał Przyjaciel. Potem posypały się przekazy. Ten i ów zmarł w podróży, w którą udał się nie z własnej woli; jeden kładł się w chorobie do gnoju, drugiemu spadła na głowę książka, trzeci przeziębził się w północnym kraju, czwartego dopadła cholera, piątego syfilis, szósty zginął na wojnie, siódmy przewrócił się w wannie, ósmy spadł z roweru, dziewiąty dostał raka, dziesiątego przejechał samochód... Dziesięcioro Murzynieątek. Przeraza mnie myśl, ile to się zna sensacji na temat śmierci różnych filozofów. Chyba za dużo.

Quincey w szczególny sposób zredagował zapiski przyjaciół Kanta, a głównie jednego z nich, który Kantem najwięcej zajmował się w ostatnim okresie jego życia – Wasianskiego. Powstała świetna literacko opowieść relacjonująca ze szczegółami ostatnie dni Kanta, a zarazem ciekawy portret osobowości wielkiego filozofa. Czy jest to opowieść niedyskretna, niestosowna, sensacyjna? Chyba nie. I nie będę przytaczał „pikantnych szczegółów”. Powiem natomiast, że ta

opowieść jest wzruszająca, bo pokazuje poczciwego i delikatnego człowieka, któremu towarzyszy prawdziwie wierny przyjaciel. Na prawdę warto to przeczytać. Ale właśnie nie po to, aby wziąć udział po raz kolejny w dwuznacznym misterium śmierci, która zmoże każdy ludzki geniusz, lecz po to, aby zetknąć się z Kantem żywym, złożyć mu uszanowanie w domu. Zaś skoro nie możemy na ogół odwiedzić grobu Kanta w Królewcu, to przecież możemy przeczytać budującą relację z jego pogrzebu, który swym przepychem i tłumnością świadczył o powszechnej miłości i szacunku, jakim darzyli profesora Kanta jego współobywatele.

Książeczka jest ładnie przetłumaczona, ale pozostało sporo niezręczności, czasami rażących. Na uznanie zasługuje erudycyjny i pomyślowy, choć może nieco manieryczny wstęp tłumacza, zatytułowany „Demon intelektu”. Znacznie gorszy jest doczepiony niepotrzebnie na końcu książki jego tekst o jeszcze bardziej pretensjonalnym tytule „Kanta filozofia granic wytrzymałości”. Ładny, choć nieco za duży, jest za to obrazek na okładce. Przedstawia ciekawą alegorię śmierci Kanta: z muszli, symbolizującej wirowy wszechświat a zarazem przywiązanie do własnego miejsca w świecie i własnego domu, ulatuje ku niebu anielsko uskrzydłona dusza Kanta. Pewnie tak było.

J. Hartman

SŁOWO/OBRAZ TERYTORIA (Gdańsk)

- Stanisław Cichowicz, *Moje ucho a księżyc. Dywagacje, diagnozy*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 1996, ss. 270.

Przeczytałem książkę Cichowicza razem z pracą Vernanta *Źródła myśli greckiej*, która ukazała się właśnie w polskim przekładzie w tym samym wydawnictwie. Było to interesujące doświadczenie.

Czym jest filozofia? Jest to pytanie, które stawia każde poważne dzieło filozoficzne. Każde także stara się być w jakimś sensie podreżnikiem zawierającym zarówno metodę, jak i ideał... Vernant i Cichowicz stworzyli dzieła wielce od siebie różne lub wręcz zupełnie rozbieżne w swojej wymowie, spotykające się jednak w zasadniczym punkcie, którym jest afirmacja prymatu szczegółowości nad ogólnością: praca filozofa wpisana jest nieodwołalnie w teraźniejszość i nie

może być oddzielona od swego czasu, swej od współczesności. Już Kant wyrażał taką postawę, deklarując ją w dziele *Czym jest Oświecenie*, gdzie mówił o entuzjazmie Rewolucji Francuskiej jako o formie racjonalizmu osadzonej w sytuacji historycznej.

Vernant i Cichowicz próbują obaj – choć w całkiem różny sposób – dać definicję racjonalizmu. W przypadku pierwszego jest to definicja racjonalizmu greckiego, podczas gdy drugi autor stara się określić możliwy racjonalizm w wydaniu polskim, czyli przystosowanie uniwersalności rozumu do potrzeb i szczególności miejsca: następuje spotkanie obrazów greckiej agory z pejzażami Malczewskiego...

Dzieło Vernanta ukazało się w 1962 roku jako sprzeciw wobec partii komunistycznej i „centralizmu demokratycznego”. Dzieło, które mogłoby być posądzone o bycie jedynie pracą historyczną, traktującą o temacie od dawna już nieaktualnym, przepełnione jest ideałami miasta greckiego, prawdziwie egalitarnej demokracji, gdzie instrumentem polityki *par excellence* jest słowo sprzeciwu. W takim kontekście przedstawiana nam jest filozofia, będąca zarówno w swojej definicji, jak i u swoich źródeł na wskroś nowoczesna.

Nowatorstwo książki Vernanta, w czasach, w których się ukazała, nowatorstwo szczególne, które odcisnęło wyraźne piętno na naukach humanistycznych, polegało na niepoprzestawaniu na abstrakcyjnym przeciwstawieniu racjonalizmu mitowi, ale przeanalizowaniu również rzeczywistych warunków pojawienia się specyficznego, konkretnego typu racjonalizmu. W ten sposób zakwestionowana została teza o „greckim cudzie” – irracjonalnym pojawieniu się racjonalizmu.

To właśnie na bazie i wokół trzech cech szczególnych tego racjonalizmu, wyrażającego się przez praktykę społeczną i polityczną, kreśli Vernant historię powstania filozofii i buduje całą swoją pracę. Rozum w pojęciu greckim jest przede wszystkim rozumem politycznym. Pierwsza z jego cech szczególnych pojawia się historycznie w czasach kryzysu suwerenności księstw mykeńskich w VII w. p.n.e. Władza polityczna odcina się wtedy od religii, odbierającej jej prawdę, która powinna być ezoteryczna. Świadomość teraźniejszości, oddzielonej od przeszłości, pojawia się po inwazji doryckiej na Peloponez, *sophia* wyraża się w stosunkach, jakie zadzierzgamą poszczególne rodziny arystokratyczne na placu zgromadzeń publicznych. W ten sposób powstaje sfera publiczna, zakwestionowanie *a priori*

tradycji. Nowy kształt tradycji jest drugą cechą powstałego porządku rozumowego: teraz jest ona rękojmią równości, która tworzy nową sprawiedliwość, nowe prawo, *nomos*, nakazujące rozliczenie się dawnej sprawiedliwości. Wreszcie, geometryczna organizacja nowego, egalitarnego porządku, którego elementy – ludzie – funkcjonują w relacjach wzajemności. Racjonalizm grecki dochodzi ostatecznie do nowego obrazu świata, w którym dawny porządek, zhierarchizowany świat mitu, przedstawiony jest jako źródło nieporządku.

Agora staje się centrum przestrzeni wspólnoty. *Idée force* dzieła Vernanta jest następująca: nowy racjonalizm objawia się w połączeniu polityki i geometrii. Brakuje tu połączenia matematyki z fizyką, kalkulacji i doświadczenia, jak to się dzieje w racjonalizmie nowożytnym. Racjonalizm grecki nie zajmuje się przyrodą – woli zakreślać przestrzeń czysto ludzką, przestrzeń relacji ściśle międzyludzkich, pozostawiając na boku relacje człowieka z rzeczami.

Cichowicz także jest grecki. Jest jednak przede wszystkim Polakiem. A właściwie należałoby powiedzieć, że Cichowicz jest Grekiem dzięki swojej polskości. Tu odnajdujemy jedno z wyzwani wyrażonych w jego książce, która, podobnie jak praca Vernanta, zakorzenia uniwersalizm myślenia filozoficznego w szczególności sytuacji. Dla autora, jego kraj nie jest krajem filozofów, bo nigdy nie było polskiej filozofii, takiej jak grecka w Grecji, francuska we Francji, czy też niemiecka w Niemczech. Powód tego jest prosty. Polacy zawsze od poetów wymagali tego, co z definicji powinno należeć do filozofów: interpretacji znaków. I tak podwójne nieporozumienie stało się powodem zbłądzenia myśli. Po pierwsze, polscy poeci nie są na swoim miejscu, gdyż wieszczą zamiast myśleć (ale czy myśl właśnie jest ich powołaniem?), po drugie polscy filozofowie gardzili często swoją odrębnością i próbowali przemilczeć swoje oddalenie od Europy.

Cichowicz tymczasem proponuje nam sprostowanie tego nieporozumienia i oddanie głosu filozofom, prawdziwym hermeneutom, po to, aby dali wyraz polskiej *szczególności*. Jakiej filozofii Polakom potrzeba? Na pewno ma to być filozofia zrodzona z pracy filozofów, którzy zwracają się do swej własnej rzeczywistości, i którzy przyjmują rolę strażników życia duchowego Polaków. Ale filozofowie nie chcą zająć się tym, co jest najważniejsze – narodem.

I tak Krasiński interesuje Cichowicza jako autor *O stanowisku Pol-
ski...*, gdzie powiada, że choć prawda nie zna granic – czego uczy nas
dziedzictwo greckie – to zarazem prawda może być inna dla Japoń-
czyków niż dla Polaków. Ostatecznym celem filozofii narodowej ma
być prawda o narodzie. Cichowicz ma mniej pretensji do poetów,
którzy musieli wykraczać poza swoje kompetencje i stawać się filo-
zofami, niż do polskich filozofów, którzy odmawiają pełnienia swojej
misji i głoszą afirmację kosmopolitycznego charakteru filozofii. Tu
dzieło Cichowicza staje się prawie gwałtowne. Sprzymierzeńcem
autora okazuje się Malczewski, mówiący do swoich uczniów: „Maluj-
cie tak, żeby Polska zmartwychwstała”, malarz symbolizujący prawo
Polaków do własnej filozofii. Cichowiczowi malarstwo wydaje się
jakby wtórne wobec szczegółów – znaków, mówiących temu, kto
potrafi je odczytać, jaka jest Polska.

Nie mieć kompleksów, zaakceptować swoje miejsce zaścianka Euro-
py i przekształcić swoją mniejszość w dojrzałość. Słowa, które dla
Polaków brzmią znajomo. Pamiętamy przecież Gombrowicza szar-
żującego na poetów z okrzykiem, że konieczna jest uniwersalność.
Ale Cichowicz nie jest Gombrowiczem. Pozostaje romantykiem, czyli
Polakiem. I atakuje filozofów. W takim ujęciu sam staje się poetą.
U kresu greckiej drogi znajdowała się jednorodna, geometryczna
przestrzeń, idealnie horyzontalna, bez transcendencji, przestrzeń
nowej sprawiedliwości ludzkiej, sprawiedliwości *polis* opartej na
równości. U kresu drogi polskiej filozofii zależeć miałyby się – przeciw-
nie – powrót do tradycji, konieczność „dogmatycznego czuwania”
gwarantującego trwałość dorobku przeszłości, odniesienie do rzeczy-
wistości nas przerastającej i wobec nas transcendentnej – Narodu.
Wizja taka może zadziwić kogoś, kto nie stąd pochodzi, ale może ona
właśnie jest kluczem pozwalającym zrozumieć polskość, która –
mówiąc bez cienia ironii – może już przeminęła.

A. Dayet, G. Kozłowski

- Alexandre Koyré, *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI
wieku*, przeł. Leszek Brogowski, Gdańsk: Słowo / obraz 1995, ss. 268.
Jest to jedna z kilku przepięknie wydanych książek tej nowej serii.
Godne uwagi jest powstanie tak luksusowego programu wydawni-
czego, finansowanego przez tak znakomite podmioty, jak francuski

MSZ, francuskie ministerstwo kultury i polski KBN. Subtelnej elegancji wizualnej tej edycji brak jednakże dostatecznego rezonansu w postaci naprawdę fachowego przygotowania książki. Już w samych parlefransach kierowanych do wysokich sponsorów na „kontrytule” mamy rażąco błęd literowy. Ogólnie jednak książka jest piękna.

Jest też bardzo ciekawa i ważna dla tych, którzy mają mętlik w głowie co do wydarzeń intelektualnych rozdzielających publikację *Sumy teologicznej* i *Rozprawy o metodzie*. Czasy Reformacji, protestanckiej odnowy religijnej, mają w sobie coś bajecznego i pociągającego. Zdają się pod względem umysłowym dziwnie odmienne od tego, co nastąpiło po nich, a bliższe raczej średniemu średniowieczu, czasom heretyków o dziwnych imionach, nadludzkich mistyków, okrutnych zbójów i zakutych rycerzy.

Książka Koyrégo to cztery szkice poświęcone kolejno Kasparowi Schwenckfeldowi, Sebastianowi Franckowi, Paracelsusowi i Walentynowi Weiglowi – bardziej lub mniej wybitnym myślicielom religijnym XVI wieku, niezależnym i opozycyjnym zarówno w stosunku do teologii katolickiej, jak i Luteranckiej. Przemawiał przez nich mistyczny duch tej epoki, dawali głos „człowiekowi wewnętrznemu” i „religii duchowej”, której nie potrzebny jest Kościół – ani stary, ani nowy. Schwenckfeld, zniechęcony przez Lutera, wyznawał Boga będącego Miłością, który nieustannie obdarza łaską nędzne stworzenie ludzkie, niegodne zbawienia i niezdolne do zasłużenia sobie na nie. Szczęście człowieka leży w powtórnych narodzinach, we wzrastaniu w nim człowieka wewnętrznego, w przebóstwieniu, przez które staje się tym, kim jest w swej najgłębszej istocie – istotą boską, Ciałem Chrystusa. Dokonuje się to w nas samych, bez koniecznego udziału zewnętrznych form religijności obrzędowej.

Kolejny „spirytualista”, przeciwny zakładaniu nowych Kościołów, Sebastian Franck, wyróżniał się powściągliwością i tolerancją. Był dosyć eklektyczny, sięgając na przykład do tradycji stoickiej a pozostając mistykiem. Jego Bóg był również łagodny i bardzo odmienny od Luteranckiego. Także człowiek zdawał mu się istotą dobrą, a przede wszystkim – wolną. Pociągającą większość protestantów doktrynę o predestynacji uważał za głęboko fałszywą. Broniąc idei „spirytualistycznych” – „prawdziwej religii Ducha” i wierności

„Chrystusowi wewnętrznemu” zrównywał ze sobą wszystkie kultury. W każdej formie instytucjonalnej życia religijnego, nawet wśród pogan, wyrosnąć może prawdziwy wyznawca Chrystusa, członek ponaddziejowej wspólnoty duchowej Kościoła Bożego.

Z pewnością najsłynniejszym i najciekawszym bohaterem książki Koyrégo jest Teofrastus Bombastus Paracelsus. Mimo protestanckiej umysłowości, szwajcarski lekarz, eksperymentator, magik i teolog pozostał formalnie katolikiem. Jego różnorodna, synkretyczna doktryna jest fascynującym zwierciadłem epoki, która wypracowała nowe, empiryczno-spirytualistyczne podejście do przyrody i związaną z nim nową postawę poznawczą i religijną. Światopogląd Paracelsusa był panteistyczny i magiczny. Miał jasną ideę żywej i rozumnej natury, którą pojmował jako moc duchową wyrażającą się w zjawiskach materialnych. Dlatego też jako lekarz uważał za swe zadanie szukać sposobów korzystania z sił natury dla naprawy zdrowia, a nie poprawiać rzekome niedomogi natury używając środków nie harmonizujących z nią. To natura leczy, a lekarz jedynie pomaga. Natura, rzecz jasna, jest powszechnym, ogarniającym cały świat widzialny potokiem życia. W sposób najpełniejszy przejawia się ona w człowieku, który jako mikrokosmos ogniskuje w sobie wszystkie zasady. Każde ciało materialne jest fenomenem inteligibilnej i duchowej rzeczywistości, którą jest jego dusza, przy czym grube ciało widzialne oddziela od duchowej substancji świata jeszcze subtelna postać materii, ciało astralne. Podmiotową zasadą zachodzenia odpowiedniości między duchem a materią jest siła pojęta na podobieństwo wyobraźni. Moc przejawiania się ducha w materii, kształtowania materii, a więc moc stwórcza w obrębie natury, to wyobraźnia. Najwyższą jej postacią jest działanie samej duszy świata – Boga, ale wtórnie przejawia się ona we wszystkich rzeczach, przy czym ziemską przyrodę jest bardzo niedoskonałym wyrazem tego porządku wszechrzeczy, gdyż stanowi tylko prymitywne i zniszczalne mieszkanie upadłych duchów. Niemniej jednak, obowiązuje tu zasada powszechnej przemiany wszytkiego we wszystko. Alchemik może doświadczalnie poznać jej mechanizm i posiadać umiejętność przyśpieszania tych przemian, a więc wyzwala naturalnej mocy samoprzekształcania się materii. Przemianę inicjuje zawsze jakieś fermentum, które trzeba wydzielić i zastosować. Zachodzi to oczywiście również w świecie duchowym. Dla-

tego można metaforycznie powiedzieć, że „Chrystus jest rtecą wszechświata”. Człowiek jako metafizyczne centrum wszechświata, mikrokosmos, ma szansę poznać i świat i siebie samego. Musi jednak zdobyć się na wysiłek empatii, współodczuwania z naturą, nauczyć się czytać w księdze wszechświata. Poznanie daje mu duchową moc wpływania na przyrodę, ale zarazem pozostaje on podporządkowany naturze, bo na przykład ciała gwiazd oddziałują na nasze ciała, a ich dusze – na nasze dusze.

Sądę, że idea świata zmysłowego i materii jako zewnętrznego przejawu immanencji życia duchowego jest jedną z najwspanialszych idei metafizycznych w ogóle. Znajdziemy ją już u stoików, w neoplatonizmie, w gnostycznych i mistycznych systemach Wschodu i Zachodu; jest też ona fundamentem żydowskiej tradycji panteistycznej, aż po Spinozę. W nowszych czasach nastąpiła znacząca modyfikacja tej teorii. Miejsce świadomości woluntarnej, spełniającej się w aktach wyobraźni, zaczęła zajmować świadomość przedstawiająca. Schopenhauerowskie *Vorstellung* jest jeszcze dwuznaczne pod tym względem, natomiast już Husserlowska teoria konstytucji zdecydowanie odwołuje się do receptywnego życia jaźni.

Ostatnim mistykiem XVI-wiecznym, któremu poświęcone jest osobne studium w książce Koyrégo, jest Walentyń Weigel, który antycypował system Böhme. Głosił, jak inni, apoteozę wewnętrznego życia religijnego i teologię wszechobecnej łaski; ostro przeciwstawiał „żywego ducha” – „martwej literze”. Budował chrystologię jako naukę o odnowie życia duchowego, człowiekowi przypisując ogromną wagę metafizyczną, jako bytowi, w którym Bóg składa swój pierwiastek, i poprzez który dokonuje samopoznania. Człowiek wprawdzie odwrócił się od Boga, lecz zawsze ma możliwość odwrócić się z kolei od siebie samego i dać Bogu szansę na udzielenie sobie łaski zbawienia. Mistyczna droga do Boga jest drogą poznawczą, lecz poznanie, czym wyższe i bardziej intelektualne, tym bardziej jest biernym posłuchem dla prawdy obecnej w samej duszy. W istocie jednak, każde poznanie, także i zmysłowe, jest wewnętrzną czynnością duszy, umożliwioną przez wewnętrzne światło duchowe, przejawiające się w czynności intelektualnej i w wierze. Dla wyjaśnienia tej religijnej teorii, Weigel buduje konsekwentną teorię poznania w typie kantowskim.

Ciekawa książka Koyrégo zaopatrzona jest w godne lektury posłowie tłumacza. Poza tym jednak tłumacz uzupełnił tekst przekładu wieloma przypisami, z których część jest niepotrzebna. Wcina się on w lekturę z różnymi wtrąceniami i nieraz przypadkowymi objaśnieniami. Drażnią też przypadki źle pojętej pieczołowitości warsztatowej, na przykład podawanie wszędzie w nawiasie kwadratowym słowa *s'ex-primer*, tylko dlatego, że tłumaczy się je w różnych kontekstach różnie. Mimo ogólnie dobrego zapewne przekładu, spotykamy trochę błędów, nawet dziwnych. Na przykład na s. 84 czytamy: „można kazać przywieźć sobie do Berna, w środku zimy, przykryte różem, świeżo zerwane w Walencji róże”. Te „przykryte różem róże” są prawdopodobnie *rosées*, czyli po prostu różowe. Zaś na stronie 125 i 126 mamy coś zdumiewającego (o Chrystusie): „w pewien sposób jest on wcielony w Adama jako ‘babskie nasienie’ [Weibes-Samen]”. Das Weib znaczy po niemiecku niewiasta, a nasienie ma być oczywiście żeńskie. Inicjatywa wydawnicza Leszka Brogowskiego jest ze wszech miar godna uznania, lecz musi on pamiętać o jednym: nie da się w pojedynkę zrobić dobrej książki, nie można być samemu sobie autorem, tłumaczem, redaktorem i korektorem.

J. Hartman

- Maurice Merleau-Ponty, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, E. Bieńkowska, J. Skoczylas, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 1996, ss. 224.

Wreszcie przypomniano sobie w Polsce o Merleau-Ponty'm. Wznowiono ostatnio fragmenty *Fenomenologii percepcji*, pojawiły się dwa opracowania. Stanisław Cichowicz zaś po raz drugi opracował i w części przełożył tom wybranych tekstów wielkiego zapomnianego. Lektura tej książki daje rzadką przyjemność obcowania z elitarną literaturą filozoficzną najwyższej próby. Jeżeli już sięga się po późnego Merleau-Ponty'ego, to z pewnością wybór pada na *Widzialne i niewidzialne*. Któż zajmowałby się jakimiś pismami pomniejszych poświęconymi malarstwu? Jednakże „należące do tego zbioru pisma są tylko na pozór ‘pomniejsze’ ” i nie sposób nie zgodzić się tu z Cichowiczem. Ostatni okres twórczości Merleau-Ponty'ego dokumentują przede wszystkim fragmenty niedokończonego *opus* składające się na *Widzialne i niewidzialne*, które jest dziełem trudnym

częściowo ze względu na ową fragmentaryczność, częściowo zaś ze względu na zmagania z językiem, których są świadectwem. Toteż szkice o malarstwie, jako odrębne, zamknięte całości, wydają się doskonałą ilustracją późniejszego filozofowania Merleau-Ponty'ego, zwłaszcza że abstrakcyjność rozważań filozoficznych równoważona jest ich bardzo konkretnym przedmiotem, którym są dzieła mistrzów pędzla, głównie Cezanne'a. Taki zaś przedmiot rozważań oczywiście nie został wybrany przypadkowo – wypowiedź malarska nie tylko była kolejnym, po mowie, materiałem, na którym filozof badał pasjonujące go zawsze zjawisko ekspresji, ale interesowała go również jako szczególny *modus philosophandi*. Czym bowiem różni się od filozofa malarz, który „zdziera 'skórę rzeczy', ażeby pokazać, jak rzeczy stają się rzeczami, a świat światem”? Tylko narzędziem pracy. Obaj są zadziwieni najbardziej oczywistym i zarazem tajemniczym faktem widzenia, widzialności. W takim właśnie zdziwieniu, jak na filozofa przez duże „F” przystało, pisał Merleau-Ponty.

Wybór zamyka doskonały tekst C. Leforta *Ciało, cielesność*. I jeszcze jedno: rzadko na naszym rynku pojawiają się książki na tak wysokim poziomie edytorskim.

A. Przybysławski

URZĄD MIEJSKI W NAŁĘCZOWIE

- Piotr Kmieć, Grzegorz Sowinski, Tadeusz Gustaw Wiktor, (Jerzy Rosiak?) (red.), *Sztuka wobec Prawdy. II-III-IV Nałęczowskie Dni Filozoficzne 1993, 1994, 1995*, Nałęczów 1995, ss. 252.

Otworzyłem tom przypadkowo na stronie, na której rozpoczyna się „tekst” Piotra Kmiecia, by po chwili stwierdzić ze zdumieniem, że również kończy się on na tej samej stronie, a na następnej zobaczyć można kolorową reprodukcję obrazu autora. Tekst jest cytatem na temat twórczości Piotra Kmiecia. Ależ tak, to świetny pomysł na „artykuł o sztuce”, tak właśnie powinni przemawiać malarze – pomyślałem – a nie pisząc coś, co prawie zawsze jest gorsze niż ich twórczość artystyczna. Potem zauważyłem, że w całej książce artykuły przeplatane są reprodukcjami obrazów wystawionych w Nałęczowie w trakcie Dni Filozoficznych.

Tom podzielony jest na dwie części: *Wokół dzieła sztuki*, zawierająca siedem obrazów (autorstwa Janiny Kraupe, Tadeusza Gustawa Wiktora, Jerzego Nowosielskiego, Jacka Waltosia, Piotra Kmiecica, Leszka Mądzika i Gerarda Głuchowskiego) i dziesięć tekstów, oraz *Wokół prawdy*, zawierająca jedenaście tekstów. Jak można się spodziewać na podstawie położenia geograficznego Nałęczowa, około połowa autorów rekrutuje się z lubelskiego środowiska filozoficznego. Nieco mniej liczna grupa – w tym wypadku głównie plastyków – pochodzi z Krakowa, a pojedyncze osoby z innych ośrodków.

Zasada wypowiedzania się artystów poprzez obrazy została zresztą kilkakrotnie złamana: niektórzy z nich, oprócz prezentacji swych dzieł, chwycili za pióro (Wiktor, Głuchowski), a niektórzy uczynili to wręcz „zamiast” (Fryderyk Hunia). Niestety – powiedziałyby pewnie Grzegorz Sowinski, który w swoim artykule stwierdza: „Niniejszym ostrzegam się wszelkich artystów przed płochym zabieraniem *głosu* w sprawach sztuki: wszelkie przekraczanie kompetencji *zwykle* kończy się dukaniem bredni, co jest obrzydliwe”. Cytat ten daje już przedsmak swoistego starcia, jakie rozgrywa się na łamach omawianego tomu pomiędzy, mówiąc umownie, artystami i filozofami.

Lektura wynurzeń niektórych artystów faktycznie skłania do wątpliwości, czy aby słusznie czynią publikując je. Jednakowoż, niezależnie od oceny tych tekstów, spełniają one jedną ważną funkcję: pozwalają dowiedzieć się, jak i co myślą artyści. Albowiem nie jest tak, jak można by – w błogiej nieświadomości – sądzić wyłącznie na podstawie obcowania z ich „wysmakowanymi”, „wyrazistymi” czy też „interesującymi” dziełami: że są to nieco rozmarzeni esteci, którzy „łagodzą obyczaje”, którym nad wszystko inne droższa jest idea wolności sztuki, pełni w związku z tym ducha tolerancji. I którzy są przekonani, że poprzez swoje dzieła próbują dotrzeć do sfery ludzkiej psychiki niedostępnej bezpośrednio językowi dyskursywnemu, lub być może – trochę bardziej po staroświecku – dając nam piękne przedmioty i wynajdując harmonie czynią nasze życie piękniejszym. Otóż nic z tych rzeczy. Apetyty, przynajmniej niektórych artystów, są daleko większe: jedna, wszechogarniająca, niepodważalna wizja świata, sztuka jako jedyny właściwy sposób na jej przedstawienie. A wizja, która się tu wyłania, urzeczywistniona oznaczałaby daleko idącą reformę naszej współczesnej kultury i cywilizacji;

można by rzec nawet: zamach na naszą cywilizację. Artyści „łakną krwi” i być może powinniśmy się mieć wobec nich na baczności.

Wrogiem numer jeden, atakowanym z dużą zajądłością, jest – jak się można spodziewać – rozum, który „uzbrojony w ‘brzytwę Ockhama’ czy ‘miotłę Kotarbińskiego’, usuwa z metodyczną cierpliwością i precyzją wszelkie tajemnice [...] Który z arogancją wprost proporcjonalną do swej ślepoty i braku wyobraźni wdziera się [...] Dla którego nic nie jest święte. Który wszystko, czego się dotknie, czyni natychmiast obcym, płaskim, bezbarwnym i odczarowanym. O tej pornografii naukowego myślenia pisze poetka [...]” (Fryderyk Hunia). Teza Manueli Gretkowskiej na temat sposobu używania słowa postmodernista: „albo się mówi k... albo się mówi postmodernista”, nie wydawała mi się swego czasu przekonująca. Niemale było więc moje zdziwienie, gdy w tekście Tadeusza Gustawa Wiktora znalazłem jej wręcz egzemplaryczne potwierdzenie: za całe zło dzisiejszego świata i upadek sztuki odpowiedzialny jest postmodernistyczny chaos, *homo postmodernus* (stwórz wyjątkowo tępy, antypatyczny i arogancki) i *postmodernistyczny mutant* – ofiara postmodernistycznego „wszystkoizmu”. Listy dalszych obrzydliwości dzisiejszego świata dopełnia prawo tolerancji światopoglądowo-aksjologicznej, „liberalny dyktat”, dramatyczny stan pluralizmu ideowego współczesnej sztuki, który jest przejawem płaskiego relatywizmu itd. Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że fragment tekstu tego autora o van Gogh, mówiący o osobistym doświadczeniu z jego malarstwem i o własnym rozwoju twórczym, jest bardzo ciekawy. Ale to, co jest nadzwyczaj interesujące, póki otwarcie przyznaje się do swej subiektywności i indywidualności, póki odwołuje się do bezpośredniego, osobistego doświadczenia, zwykle staje się nieznośne, gdy stara się to, co subiektywne, podnosić do rangi prawd obowiązujących dla innych.

W miejsce postmodernizmu proponowane nam są więc: obraz jako fenomen terapeutyczno-gnostyczny, prawo życia zgodnego z dekalogiem prawd odwiecznych, Sztuka Pierwsza, która jest zawsze tym samym: kontemplowaniem prawdy najwyższej – Boga i jedną z dróg wiodących do poznania prawdy prawd oraz koniecznością pneumatyczną. Tyle T.G. Wiktor. Natomiast Fryderyk Hunia zaleca poszukiwanie nowej alchemii, która mogłaby rozświetlić mrok *samsary* światłem iluminacji i na nowo zaczarować świat, poszukiwanie zaniedbanego

„organu” intuicji, który jest pneumatycznym pragerunkiem naszej *anima spiritualis*. Dowiadujemy się, że współczesny ateizm staje się ateizmem religijnym. Współczesna wiara musi przystać na śmierć Boga. Bóg i Absolut mają się na nowo ujawnić przez nicność, milczenie i pustkę; nie można ich już rozumieć w kategoriach bytu, ale w kategoriach nicności, jak mówią wszyscy mistycy. A historyczna droga sztuki okazuje się być podobna do procesu oświecenia w metafizyce Zen. Paru innych autorów nie atakuje otwarcie rozumu, ale milcząco go ignoruje, referując swoje subiektywne przekonania i doznania w metaforycznych terminach religijno-mistycznych w sposób, który sugeruje, że mówią o czymś obiektywnym, podpierając się cytatami z wszelkich możliwych systemów mistycznych i wschodnich.

Filozofowie, przedstawiciele rozumu, nie pozostają artystom dłużni. Na drugim krańcu sporu znajdują się dobrze i z dyscypliną skonstruowane artykuły dwóch filozofów z KUL: Piotra Jaroszyńskiego i Henryka Kieresia. Z pierwszego, którego ostrze skierowane jest przeciwko poetom mistycznym (nazywanym przez autora metafizycznymi) pochodzi następujący cytat: „poeci, rozczytujący się w księgach z zakresu wiedzy tajemnej, niczym Don Kichote [...] brali księgi za rzeczywistość. Różnica [...] polegała wszakże na tym, że Don Kichote kaleczył zwykle tylko samego siebie, natomiast poeci romantyczni rozpoczęli trwający do dziś proces kaleczenia całej zachodniej kultury [...] Poeci metafizyczni nie wzięli się znikąd, wyłonili się w następstwie procesu orientalizacji kultury zachodniej. Za ich sprawą wyobraźnia wzięła górę nad rozumem, również w naszej sztuce. Niebezpieczna to rzecz, bo jak mówi Arystoteles – jest to znak psychicznego zбочenia. Niestety proces ten ciągle trwa.” Arystoteles jest także bohaterem pozytywnym pełnego erudycji artykułu Henryka Kieresia. Sztuka to nic innego, jak trwała dyspozycja do wytwarzania opartego na trafnym rozumieniu, wytwórczość doskonaląca zastany świat. Fakt, że według tej definicji sztuką jest jednocześnie logika, medycyna, szewstwo i poezja, autor uznaje za jej zaletę. Błądzą natomiast współcześni rzecznicy anarchistycznej anty-sztuki, twierdząc, jakoby była ona źródłem poznania jakiegoś rzekomego świata wyższego.

Poglądom takim można wytknąć brak wycucia i wrażliwości na sprawę sztuki oraz nieliczenie się z jej faktyczną, żywą rzeczywisto-

ścią. Ten ostatni zarzut można by zresztą postawić również Tadeuszowi Wiktorowi za jego autorytarne zapędy dyktowania, czym sztuka ma być. Natomiast wobec jego napaści na postmodernizm należałoby mu uświadomić, że to właśnie postmoderniści „relatywiści” uczynili takie wypowiedzi jak jego w ogóle *salonfähig*. A teraz okazuje się, że ci, którzy zostali przez postmodernistów dopuszczeni do filozoficznego stołu, żądają, żeby właśnie postmodernistów w pierwszym rzędzie od tego stołu przegnać. Swoją drogą przykład taki będzie może dla tych ostatnich dobrym ostrzeżeniem.

Fragmentaryczne zarzuty wobec obu skrajnych pozycji nie rozwiązują oczywiście ostrego konfliktu pomiędzy nimi. Czego potrzeba, to próby mediacji i nawiązania kontaktu, znalezienia choćby punktów styecznych – bo z pewnością nie porozumienia – pomiędzy tymi dwiema skrajnie odmiennymi wizjami sztuki, powiązanych zresztą organicznie z wizją świata i poznania ludzkiego. Próby takiej mediacji na łamach omawianego tomu niestety nie zostały podjęte. Oczywiście, wiele artykułów, poświęconych tematом szczegółowym (a wymienić tutaj należy na przykład problematykę arcydzieła w kulturze, sztuki feministycznej, stosunku między sztuką a polityką, czy wreszcie wiele aspektów stosunku między sztuką a prawdą), napisanych zostało z pozycji bardziej umiarkowanych. Ale samego problemu ostrego zderzenia irracjonalizmu i racjonalizmu w dzisiejszej kulturze nikt nawet nie próbował podjąć. Nie należy się spodziewać, że konflikt ten będzie można w wyniku jakiejś mediacji zażegnać. Ale może udałoby się przynajmniej wskazać każdej z postaw właściwą jej domenę, tak aby były nawzajem świadome swojej roli, swoich możliwości, kompetencji i ograniczeń. Pozostaje mieć nadzieję, że zadanie temu będzie wypełnione, jeżeli przedstawienie konfliktu w całej ostrości i prezentacja niemal wzorcowych przykładów skrajnych pozycji stanie się motywacją dla prób podjęcia takiej mediacji. Na szczególną uwagę zasługuje tekst Marii Szyszkowskiej „Wokół filozofii twórczości”. Na samej tylko pierwszej stronie swego artykułu pani Szyszkowska próbuje odpowiedzieć na pytania, kogo określamy mianem twórcy, co odróżnia człowieka od innych istot żywych, porusza problemy trzeciego świata, tzn. „świata wartości idealnych, czyli ideałów” oraz pochodzenia i istoty świata kultury. Następnie, na stronie drugiej, robi małą wycieczkę w dziedzinę, którą można by

nazwać psychologią polityczną. Powołując się na znanego psychologa Kazimierza Dąbrowskiego stwierdza z ubolewaniem, że po władzę sięgają przede wszystkim jednostki psychopatyczne, tzn., jak zdaje się sugerować autorka, jednostki „odznaczające się sprytem życiowym, które umieją i chcą zajmować wysokie szczeble w hierarchii społecznej”. Co gorsza, tego rodzaju jednostki „psychopatyczne” sięgają po władzę, bo są przez społeczeństwo cenione (w przeciwieństwie do twórców). W dodatku wynika to z „egoizmu żywych narodów” i leży jak najbardziej w interesie społeczeństw, przez co budzi dezaprobatę autorki. Dlaczego? Bo, po pierwsze, twórcy są niedoceniani, a po drugie, będąc jedynie psychonerwicowcami (o czym dowiadujemy się nieco później), „są w społeczeństwie spychani, gnębieni przez żądnych władzy, bezwzględnych psychopatów”.

Wydawać by się mogło, że jedynym wyjściem z sytuacji byłoby wybieranie do władzy jednostek, które nie umieją lub nie chcą zajmować wysokich szczebli w hierarchii społecznej (albo jedno i drugie), tzn. zamienienie miejscami psychonerwicowców i psychopatów. Albo, drugie rozwiązanie, bardziej koncepcyjne: pozostawiamy psychopatów przy władzy, ale gardzimy nimi (swoją drogą czyż tego rodzaju nieco schizofreniczna postawa wobec polityków nie jest w Polsce *de facto* dość rozpowszechniona?), a twórców (psychonerwicowców) stawiamy poza zasięgiem władzy, tzn. ponad prawem. Postulaty takie mogłyby pewnie być dobrym programem partii politycznej, nad nieistnieniem której boleje autorka, partii, która nie zachęcałaby „do zakładania jakichś przedsięwzięć”, a na przykład do malowania arcydzieł i pisania wierszy.

Takie bogactwo treści potrafiła więc zawrzeć autorka na dwóch stronach. W tych wąskich ramach nie ma co więc nawet marzyć choćby o wymienieniu tematów poruszonych na pozostałych sześciu. Wspomnę tylko jeszcze, że spora część artykułu poświęcona jest jakże odważnej i przekonującej próbie ponownego odkrycia i rehabilitacji twórczości Przybyszewskiego, do którego niewątpliwych zasług należy odkrycie „znacznie wcześniej niż Sartre – że świadomość intelektualna to zaledwie część ludzkiej psychiki”, „jego protest przeciwko zmaterializowaniu” oraz to, „że mieszkał na Zamku”. Z innych bardziej celnych uwag godne zacytowania są jeszcze te nawołujące do wyzwolenia duchowego: „Należy przede wszystkim

przeżywać, odczuwać i doznawać”, „I nie wolno nam czynić ze swego istnienia ofiary dla drugiego człowieka”, czy też „źródłem fałszu jest lekliwość jednostek, które [...] nadmiernie ulegają porządkującej roli rozumu”.

W informacji na końcu tomu możemy przeczytać, że autorka ma na koncie około pięćset publikacji. Możemy więc pogratulować pani profesor Szyszkowskiej około pięćset pierwszej publikacji.

A mówiąc całkiem serio, nie sądzę, aby w większości poważni ludzie, jacy zebrali się w Nałęczowie, musieli poddawać się takiemu paternalizującemu stosunkowi „pani filozof ze stolicy”, której być może wydawało się, że ma wygłosić popularnonaukową pogadankę dla ludności miejscowej Nałęczowa. A jeszcze mniej rozumiem decyzję redaktorów tomu, aby tekst ten opublikować.

K. Guczalski

WYDAWNICTWO FUNDACJI HUMANIORA (Poznań)

- Ewa Nowak-Juchacz, *Obecność Hegla. Pięć ćwiczeń z filozofii kultury*, Poznań 1996, ss. 258.

To bardzo dobra, lecz nieestetyczna, książka estetyczna. Cała okładka mówi: „nie czytajcie!”. Cóż za dziecinna dosłowność: czerwone i czarne chmury nadmorskiego zachodu słońca, a ponad tym morzem srebrzysta sówka (w pozycji „zaraz cię ucapię myszko”). „Morski-ci to ptak”, jak mówi poeta – chciałoby się napisać, gdyby poeta w istocie tak mówił. A z tyłu? A z tyłu czarne cytaty z recenzji, skryte w czarnych chmurach, zaś pierwszy zaczyna się słowami: „Najpierwszą zaletą przedłożonej książki jest odważny i ambitny wybór jej tematu”. Dla znających kod recenzyjny nie jest to dobry sygnał. Poniżej, nad tym morzem i w tych chmurach, lekko na bakier wklejone urocze zdjęcie autorki w plenerze, przypominające obwoluty płyt polskich piosenkarek z lat siedemdziesiątych. Biały napis obok głosi, że zdjęcie przedstawia filozofa. Ja zapuściłem przynajmniej brodę, żeby wyglądać jak filozof, autorka – tylko włosy. A więc cóż dziewczyna-filozof ma do powiedzenia na temat trojga imion naszego duchowego patrona?

Niezwykle dużo. Książka jest bardzo godną obroną honoru naszego środowiska, które niemal ignoruje Hegla, poświęcając mu jedną książkę co parę lat. Praca Ewy Nowak-Juchacz jest cennym erudycyjnym wprowadzeniem do francuskiej interpretacji Hegla, a zarazem pełnym zaangażowania naświetleniem tej filozofii z perspektywy znaczenia, jakie ma dla niej wątek estetyki, czy też raczej teorii sztuki (bowiem autorka broni tego określenia przeciwko terminowi „estetyka” jako jednostronnemu). Hegel francuski, widziany oczami Koyrégo, Kojève’a, Bataille’a czy Derridy, jest inny niż ten, do którego przywykliśmy. Jak wszyscy klasycy filozofii, został przedstawiony przez nich jako literat, wyrażający w swych dziełach rozterki własnego życia wewnętrznego. Hegel literacki to autor młodzieńczych pism teologicznych, pewnych partii *Fenomenologii ducha*, gdzie zajmuje się na przykład właśnie literaturą, *Wykładów z estetyki*, a nawet prywatnych listów. Autorka z budzącą zaufanie pewnością siebie i z talentem zapowiadającym prawdziwego stylistę prowadzi nas przez obszary kultury współczesnej, przez literaturę, malarstwo i eseistykę „postmodernistyczną”, pokazując, gdzie samo dzieło Hegla, albo przynajmniej dylematy, które go zajmowały, i o których ma wiele do powiedzenia współczesnemu człowiekowi, odcisnęły swe piętno. Twierdzi ona, że teoria sztuki Hegla jest tą częścią jego systemu, w której najpełniej może dojść do głosu moment zwątpienia i niepokoju o sens przyszłości ducha, który osiągnął już samowiedzę, a więc i cel swych dziejów. Ponadto, teoria sztuki jest takim probierzem i kwintesencją całego systemu, poprzez którą najwyraźniej, obok filozofii społecznej, ujawnia się aktualność i wpływowość myśli Hegla. Wpływ ten, nie zawsze od razu widoczny, dotyczy samej filozofii, w tym i dzisiejszej filozofii sztuki, ale wychodzi też poza nią i sięga innych dziedzin kultury. Jednym słowem, Hegel jako filozof sztuki jest szczególnie nowoczesny i współczesny. Jak się zdaje, druga teza autorki jest taka, że newralgicznym punktem systemu Hegla jest właśnie ów moment jego dopełnienia i związane z nim pytanie o przyszłość ducha, który zdaje się kończyć swe dzieje, zarówno na niwie politycznej, jaki i filozoficznej oraz artystycznej. Hegel waha się pomiędzy dobrze znanymi nam dzisiaj nastrojami dekadencjnymi, które wyrażamy poprzez takie pojęcia jak gra czy ironia, a pewną wersją koncepcji wiecznego powrotu. Ostatecznie,

jak twierdzi Bataille, „pokazuje plecy granicom systemu”, zamyka się w sobie z uczuciem niespełnienia i oddaje mało ambitnym pracom porządkowania i uzupełniania swych pism. A także – jak zwraca uwagę autorka w ministudium na temat znanego portretu starego Hegla – smutno patrzy i za dużo gra w wista. Inny, typowo francuski, dowód niepowodzenia Hegla apeluje do symbolizmu tego dramatycznego zdarzenia, gdy filozof uchodził z miasta przed zarazą, chroniąc syna i rękopisy swego nieśmiertelnego dzieła, ale już nie siebie samego.

Książka Ewy Nowak-Juchacz składa się z pięciu w zasadzie niezależnych studiów, które układają się w zadowalająco, choć nie do końca spójną całość, niepotrzebnie i dość nahalnie powiązaną licznymi wtętami w rodzaju „będzie o tym mowa w rozdziale piątym”. Pewien nadmiar erudycji oraz kakofonie wściekle inteligentnych sformułowań sprawiają, że chwilami gubi się konstrukcja dyskursywna danego studium albo trudno odróżnić referat cudzych poglądów (wspomnianych Francuzów, Arendt czy Siemka) od własnych wypowiedzi autorki. Z tego powodu książka wymaga sporego wysiłku od czytelnika, pomimo swego wartkiego i jasnego stylu.

Pierwszy rozdział zawiera instruktywną prezentację Hegłowskiej koncepcji sztuki na tle tradycji estetycznej oraz dyskusję aż sześciu znaczeń, w jakich, w myśl teorii Hegla, można by mówić o końcu sztuki. Ujawnia się tu dialektyka stanu spełnienia i stanu wyczerpania oraz alternatywa *wiecznego teraz* Ducha, który osiągnął pełnię realizacji, „wiecznego teraz” wyrażającego się przez prowadzenie artystycznej gry w rozwiniętej przestrzeni Pojęcia, i *rozpoczynania historii od początku*, w jakiejś zmodyfikowanej postaci. W rozdziale drugim zrekonstruowane są argumenty Kojève’a, a także Arendt, wykazujące, że Hegłowska filozofia sztuki jest syntezą tradycji platońskiej i kantowskiej. Szczególnie interesująco przeprowadzone jest porównanie Hegla z Platonem. Jak wynika z tego zestawienia, heglizm jest kontynuacją platonizmu. Zarazem Hegel potrafił przejąć siłę argumentu napiętnującego mimetyczność sztuki, który tak niepokoił Platona. Sztuka zostaje w jego systemie obroniona jako niezastąpiony w swej roli nośnik sensu i prawdy. Rozdział trzeci, zatytułowany „Wokół Totalität: historia i literatura”, relacjonuje Hegłowską koncepcję literatury oraz niektóre wątki jego refleksji

nad antykiem i epoką chrześcijańską. Autorka wspiera się tu odniesieniami do Lukácsa i Arendt. Jest w tym rozdziale pewien chaos i sporo niejasnych wypowiedzi. Na przykład co to znaczy, że „nader powszechny jest przesąd, jakoby dialektyka tożsamości i różnicy całkowicie dziś podupadła” (s. 119)? Albo że Hegel jest irracjonalistą – w świetle teorii idealizacyjnej L. Nowaka (s. 135)? Ponadto, wydaje się, że jest tu pewne nieporozumienie w kwestii pojęcia totalności. Słowo „Totalität”, bardzo często występujące w pismach Hegla, czasem znaczy po prostu całość (i tak powinno być tłumaczone), na przykład, gdy mowa jest o tym, że poszczególna rzecz to pewna „Totalität”, a czasem znaczy to, co słusznie tłumaczy się jako „totalność”, i co jest pojęciem nawiązującym do Spinozańskiego „atrybutu” i innych nowożytnych pojęć wszechrzeczy jako *dokonującej się*, mającej swą rzeczywistość zawsze dzięki jakiemuś uniwersalnemu, lecz zarazem swoistemu i nieredukowalnemu *wyrazowi* czy postaci. W omawianej książce mamy do czynienia z pewnym pomieszaniem pojęć w tej dziedzinie. Bardzo francuski w stylu jest rozdział czwarty „Dialektyka, tragedia, transgresja”. Jest to inspirowane przez Bataille’a i Kojève’a studium zagadnienia tragiczności z Heglem w tle. Główną postacią jest tam bowiem Bataille jako wyrazisty przykład oponenta Hegla, który jednakże okazuje się bardziej od niego zależny i przez to bliższy mu, niż sam może sądzić. Ciekawie zaprezentowano tu dwuznaczny związek pomiędzy dialektyką – zmierzającą niby do ostatecznej syntezy – a zjawiskami kontestacji, „przestępności”, jak można by przetłumaczyć modne dziś francuskie słowo „transgression”. Buntowniczy zrazu, a potem łagodnie ironiczny śmiech (lub jakaś niepoprawna działalność artystyczna) przeradza się w maniczny i tragiczny śmiech człowieka pozbawionego oczekiwań, celów, nadziei. U kresu kultury, przynajmniej takiej, która sama sobie chce wytyczać drogi i oceniać swe postępy, otwiera się „czas marny”, wyzuty z ideałów, woli tworzenia przyszłości i obcowania z przeszłością, czas „acefalistów”. Mamy więc swój tragizm współczesny – niemy, pozbawiony adekwatnej reprezentacji literackiej, którą mógł pocieszać się antyk i późniejsze niespokojne czasy, gdy z bólem, lecz systematycznie, dochodziła do głosu człowiecza indywidualność. Ostatni, piąty rozdział jest w dużej mierze kontynuacją poprzedniego. Autorka skupia się w nim na wyobrażeniu gry jako autotelicznej

go zachowania kulturowego (mającego zawsze wiele wspólnego z bezinteresownym uprawianiem sztuki), które wydaje się nabierać znaczenia u kresu systematycznego duchowego przedsięwzięcia nowożytności. W czasach nadmiaru dóbr nawet praca zdaje się przemieniać w coś w rodzaju gry. Stosunek pracy do gry, szczególnie na tle Hegłowskiej koncepcji pracy, został zresztą chyba skromniej zaprezentowany, niż było to w zamierzeniu autorki. Na zakończenie książki mamy kilka stron zatytułowanych „Estetyka Hegła: wczoraj i dziś”. Jest to zupełnie niepotrzebne w tym miejscu wprowadzenie do estetyki Hegła oraz kilkuakapitowe, nie do końca wierne, streszczenie całości książki. Takich streszczeń, dziwnie zresztą różniących się między sobą, mamy w książce aż trzy – we wstępie, w zakończeniu i w „Summary”, napisanym dość koślawą angielszczyzną. Należy przypuszczać, że praca była skracana, z czego wynikły pewne niespójności.

Ogólną wadą książki jest zła redakcja. Na każdej stronie spotykamy kilka błędów – wszelkiego rodzaju niezręczności językowych, interpunkcyjnych, typograficznych; zaś szczególnie razi upstrzenie tekstu całkiem przypadkowymi wytłuszczeniami, których zresztą w ogóle nie powinno się stosować w tego rodzaju książkach. Wszystkie te błędy dałoby się bez trudu usunąć w jednym kompetentnym czytaniu redakcyjnym.

Podkreślając, jak zwykle, mankamenty, nie chciałbym wywołać wrażenia, że oceniam książkę jako nieudaną. Wręcz przeciwnie. Jest bardzo udana, choć wiele by można jeszcze poprawić. Taka erudycja, talent stylistyczny, a przede wszystkim uczciwe rozumienie Hegła, jakie prezentuje autorka, zasługuje na głębokie uznanie i budzi nadzieję, że rodzime znanstwo filozofii Hegła nie zgaśnie, lecz będzie się dobrze rozwijać.

J. Hartman

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU Jagiellońskiego (Kraków)

- Czesław Porębski, *Polish Value Theory. Five Lectures with Texts*, Kraków 1996, ss. 156 (seria: „Dialogicon”).

Pięć wykładów na temat teorii wartości w polskiej filozofii, jakie zawiera ta książka, zostało wygłoszonych przez Czesława Porębskiego w 1991 roku we Włoszech. Jak pisze we „Wstępie” sam autor, wykłady te nie miały na celu stworzenia monografii, a jedynie ukazanie wybranych elementów szerokiego tematu teorii wartości we współczesnej polskiej filozofii. W pierwszej części książki czytelnik znajdzie wykłady dotyczące aksjologii Romana Ingardena, Władysława Tatarkiewicza, Tadeusza Czeżowskiego, Henryka Elzenberga i Marii Ossowskiej. Omówienie ma charakter historyczny, odwołuje się do głównych dzieł tych filozofów i ukazuje je na szerszym tle tradycji filozoficznej. Część druga zawiera fragmenty pism wspomnianych pięciorga filozofów, z których kilka z pewnością nie jest zbyt szeroko w Polsce znanych. Na końcu znajdują się noty biograficzne, bibliografia i indeks nazwisk. Z punktu widzenia polskiego czytelnika wadą publikacji jest wydanie jej w języku angielskim. Może to odstraszyć krąg czytelników, którzy skorzystaliby z niej najwięcej – studentów, poszukujących skryptowych opracowań z zakresu aksjologii. Ma się rozumieć jednak, że praca przeznaczona jest nie tylko dla Polaków.

D. Uryga

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU Śląskiego (Katowice)

- *Myśl systematyczna i historyczna w badaniach filozoficznych*, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Katowice 1995, ss. 142 (seria: „Filozofia”).

„Konstruować system czy analizować zmyślane już idee, traktując je jako fakty historyczne – oto modny dziś dylemat filozofów.” Tak rozpoczyna się odczyt Józefa Bańki, redaktora zbioru materiałów z międzynarodowej konferencji filozoficznej „Myśl systematyczna

i historyczna w badaniach filozoficznych”, która odbyła się w maju 1995 r. w Wiśle, a została zorganizowana przez Instytut Filozofii UŚ. „Rola systemu w filozofii współczesnej została zakwestionowana, a w związku z tym przed filozofią otwiera się najszersza – od czasów odrodzeniowego kryzysu – perspektywa nowej formy interpretacji świata i człowieka” pisze Józef Bańka w „Słowie wstępnym”. Mimo to jednak, część prelegentów konferencji skłaniała się wyraźnie ku Heglowskiej tradycji ujmowania filozofii jako systemu, jak m.in. Andrzej L. Zachariasz, autor odczytu *Historia filozofii jako dzieje systemów a problem rozwoju wiedzy i trwałości idei*, który w systemie widzi „formę wyrażania i uzasadniania prawdy filozoficznej jako pewnej wiedzy o rzeczywistości”, a samą filozofię ujmuje jako dziedzinę ciągle przekraczającą swoje ograniczenia na drodze do prawdy. Zbliżony pogląd wyznaje Maria Niemczuk, autorka odczytu *Antynomie myśli systematycznej i historycznej w uprawianiu filozofii*, która stwierdza fakt zapoznania „systemotwórczej roli filozofii jako kluczowej dla całościowego wyjaśniania świata”, i choć uznaje zasadność pewnych argumentów przeciwników myślenia systemowego, to twierdzi, że skutkiem tej postawy może być wyjałowienie filozofii. Kategoria systemu nie pojawia się natomiast w odczycie Stefana Symotiuka *Czy istnieje historia prospektywna?*, w którym autor zagłębia się w hermeneutyczne badania relacji i podobieństw między historią i intrygującą od zawsze człowieka nieznaną przyszłością. Czytelników pozostałej części materiałów z tej konferencji trzeba przygotować na niemiłą niespodziankę. Blisko połowa zamieszczonych w zbiorze odczytów została wydrukowana w ojczystych językach zagranicznych prelegentów zza naszej południowej i wschodniej granicy. Nie mając nawet ich streszczeń i nie znając tych języków z pewnością nie w pełni można ocenić efekty spotkania w Wiśle, którego temat obiecywał tak wiele.

D. Uryga

- Józef Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 2, Katowice 1996, ss. 620.

Dziwna to książka. Jedno można o niej powiedzieć na pewno – objętością dorównuje *Enneadom*. Trudno jednak powiedzieć z taką pewnością coś więcej. Jest za to kilka pytań, na które nie mogłem

znaleźć odpowiedzi. Dlaczego, gdy cytowany jest sam Plotyn, obok oryginału greckiego podane jest jeszcze jakieś tłumaczenie łacińskie? Arabowie tłumaczyli spuściznę grecką wcześniej niż Europejczycy, więc może lepiej byłoby podawać tłumaczenie arabskie? Być może się czepiam, są jednak i poważniejsze wątpliwości. W pierwszej chwili książka robi wrażenie niezwykle drobiazgowego i uporządkowanego komentarza. Każdy kolejny artykuł otwiera teza, po której następuje tzw. „tekst podstawowy do interpretacji”, przy czym nie mogłem się zorientować, czy ów tekst to krótkie zdanie następujące po tym tytule, czy cytat z *Ennead*, wpleciony w wywód autora, czy też całość: cytat plus wywód. Później następują „pytania do tekstu”, które z kolei same rodzą pytanie: do jakiego mianowicie tekstu są stawiane? Czy do cytatu z Plotyna, wywodu autora itd.?

Z lektury *Ennead* nauczyć się można jednej bardzo istotnej dla filozofa rzeczy – że myślenie jest ze swej istoty niedoskonałe, bo zawsze dzieli na przedmiot i podmiot. Nawet gdy jest samomyśleniem umysłu, to jest to już przecież drugi szczebel emanacji. Jedno w swej arcy pojedyńczości nie myśli i myśleć nie może. Umysł, sam siebie myśląc, łągodzi tylko dualizm myślenia, scalając przedmiot z podmiotem myślenia. W Jednu nawet na scalenie nie ma miejsca, skoro, jak mówi Plotyn, nawet jedynka jest „po” Jednu. Tymczasem J. Bańka twierdzi, że „zasadnicze samo-siebie-myślenie to właśnie synonim Nadrzeczywistego Jedna”. Jakby tego było mało, zaraz cytuje fragment z *Ennead* przeczący dokładnie jego słowom. Żeby daleko nie szukać, to tytuł V traktatu piątej *Enneady* brzmi: „O tym, że To, co jest ponad istniejącym [czyli ponad umysłem], nie myśli, i czym jest to, co myśli w sposób pierwszy, i czym jest to, co myśli w sposób wtóry [dusza]”.

Dialektyka Plotyna, to jedno z najciekawszych zagadnień jego filozofii. Niewiele jednak można się o niej dowiedzieć z tej książki. Oprócz nic nie mówiących wyjaśnień do trafnie wybranych cytatów, autor stawia dwa pytania (według niego chyba kluczowe), które, moim zdaniem, nie trafiają zupełnie w istotę dialektyki. Kluczem do wyjaśnienia dialektyki Plotyna i zrozumienia jej specyfiki jest nie zacytowane zdanie z centralnego, piątego paragrafu (liczącego zaledwie pół strony) z traktatu *O dialektyce*: „Dialektyki nie stanowią nagle prawidła i przepisy, lecz dotyczy ona rzeczywistości i byty ma

jakby za materię”. W owym „posiadaniu bytów za swą materię” tkwi istota Plotyńskiej dialektyki. Wyjaśnienie tego jednego zdania angażuje całą koncepcję myślenia, wyobraźni i *logoi*, czyli tzw. wątków. I wyjaśnienie to zajęłoby więcej niż niecałe cztery strony, które poświęcił jej J. Bańka.

A. Przybysławski

- Józef Bańka *Time and Method. Reflections on a Recentiori Method*, przeł. Maria Korusiewicz, Katowice 1995, ss. 128.

Jest to tłumaczenie książki *Czas i metoda*, opublikowanej przez Uniwersytet Śląski dwa lata wcześniej, tzn. w roku 1993. W przedmowie autor pisze, że swoją książką *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego* (1983) dał początek reentywizmowi i od tego czasu napisał szereg opracowań (a *Czas i Metoda* jest kolejnym z nich) poświęconych analizie tego kierunku. Czyli, innymi słowy, sam siebie badał. Niewesoła to sytuacja dla filozofa, jeśli musi podejmować analizy swej własnej twórczości. Oznacza to albo, że jest ona dla niego samego tak niejasna, iż odczuwa on potrzebę badania jej i wyjaśniania, albo że nikt inny się nią nie interesuje i autorowi nie pozostaje nic innego, jak samemu zakasać rękawy.

W wersji angielskiej przyciągają uwagę fragmenty fantazyjnych obrazów Salvadora Dali z motywami zegara i czasu, wykorzystane na okładce i stronach tytułowych rozdziałów. Jeśli jednak chodzi o podstawową różnicę w stosunku do oryginału, trzeba niestety powiedzieć: język angielskiego przekładu jest mierny. Nie jest co prawda tak zły, aby całkowicie uniemożliwił zrozumienie tekstu, ale momentami znacznie je utrudnia, a zdarzają się sformułowania całkiem nieczytelne. Dość często napotyka się niezręczne kalki językowe, przeniesione wprost ze stylistyki polskiej. Pojawiają się też błędy gramatyczne, składniowe i słownikowe, tzn. niektóre zwroty są po prostu przetłumaczone nieadekwatnie. Jeśli jednak ktoś zamierzałby bardzo się oburzyć, myśląc, że takie „brakoróbstwo” jest czymś wyjątkowym, to śpieszę go uspokoić: nie jest to przypadek odosobniony ani nawet rzadki.

Na polskim rynku wydawniczym, cudownie uwolnionym w 1989 roku i od tego czasu intensywnie się rozwijającym, panuje stan „twórczej” anarchii i chaosu. To parcie do przodu: byle dalej, byle

więcej i, niestety często, byle jak, ogarnęło też tłumaczenia (wśród których tłumaczenia na język polski stanowią oczywiście znakomitą większość). Można odnieść wrażenie, że w Polsce niemal każdej osobie, która jako tako rozumie język obcy, wydaje się, że może podjąć się tłumaczenia. A rynek wydawniczy, sam jeszcze mało okrzepły i nie dość wybiórczy, nie studzi u samozwańczych tłumaczy tego braku samokrytycyzmu – a czasem wręcz go podsycy poszukiwaniem tłumaczy za wszelką cenę.

Zwykle uznaje się za oczywiste, że nabycie jakichś umiejętności na pewnym poziomie nie czyni jeszcze ekspertem i nie stanowi wystarczającej kwalifikacji do nauczania innych. Ukończenie szkoły podstawowej nie wystarcza, aby zostać nauczycielem. Samodzielne przejście Orlej Perci w żadnym razie nie kwalifikuje na przewodnika dla kilkunastoosobowej grupy nowicjuszy. Tłumaczenie jest zaś prowadzeniem nie tyle nowicjuszy, co „niewidomych”: osób najczęściej nie znających języka oryginału. W zasadzie nie wolno pozwolić sobie na żaden fałszywy krok. Niestety tylko w zasadzie, bo fałszywy krok w tłumaczeniu nie kończy się spadnięciem w przepaść. Dlatego tak często spotykamy się ze zjawiskiem pobłażania translatorskiej niekompetencji. W efekcie dostajemy raz po raz przełożone teksty i dziwimy się: jaki ten autor nielogiczny, mętny, płytki. I trzeba dopiero sięgnąć do oryginału, aby się przekonać, że wina leży po stronie tłumacza.

Sama w sobie umiejętność samodzielnego czytania tekstów w obcym języku w żadnym razie nie stanowi wystarczających kwalifikacji do tłumaczenia z tego języka. Przypuśćmy bowiem, że czytający nie jest całkiem pewien dokładnego znaczenia przeciętnie tylko jednej frazy (zdania) co parę stron. W sytuacji takiej jesteśmy skłonni przyznać, że funkcjonalnie, dla wszystkich zwykłych celów, rozumie on tekst i jest „biegły” w czytaniu w obcym języku. Jeżeli jednak, uwiedziony wrażeniem, że przecież „właściwie wszystko rozumie”, podjąłby się tłumaczenia, musiałby w wypadku tych nie całkiem jasnych dla siebie zdań zgadywać. A ponieważ zwykle chodzi w takich przypadkach o wyrażenia idiomatyczne lub specyficzne konstrukcje gramatyczne, które po prostu trzeba znać, prawdopodobieństwo zgadnięcia jest niestety bliskie zeru. W rezultacie otrzymujemy tłumaczenie, które co parę stron zawiera błąd najpoważniejszego gatunku: przeinaczenie znaczenia oryginału. Co więcej, ukończenie filologii obcej

najczęściej także nie stanowi wystarczającej kwalifikacji, aby tłumaczyć z danego języka obcego, a mówię tu wyłącznie o kompetencjach językowych, pomijając całkowicie kwestię przygotowania fachowego w dziedzinie, której dotyczy tekst. Błędem bowiem jest wyobrażenie, że każdy absolwent filologii obcej kończy studia z naprawdę dobrą znajomością języka. Wielu kończy je z oceną dostateczną. Często nie znają oni nawet dobrze polskiego. Fakt ten stanowi drugie ograniczenie dla tłumaczy: poza naprawdę dobrą znajomością języka obcego, konieczna jest jeszcze lepsza znajomość polskiego oraz wycucie stylu. A zatem tłumaczeń wydawniczych na język obcy powinny podejmować się wyłącznie osoby, dla których jest to język ojczysty, lub które posługują się nim na równi z ojczystym. A jeżeli już w żaden sposób nie można znaleźć do tłumaczenia na angielski kompetentnej osoby anglojęzycznej, ktoś taki powinien przynajmniej przekład poprawić. Zabiegowi takiemu książka Józefa Bańki najwidoczniej nie została poddana. A gdy uświadomimy sobie, że osoba mówiąca (pisząca) nieporadnie, niepoprawnie i z błędami robi w pierwszym momencie wrażenie mało inteligentnej, staje się niestety jasne jakie wrażenie zrobi omawiana książka na obcokrajowcach, zanim jeszcze zdołają włączyć się w jej zawartość merytoryczną.

Na koniec, na obronę tłumaczki należy powiedzieć jedno: styl oryginału polskiego także pozostawia wiele do życzenia. Przygotowanie na tej podstawie dobrego tekstu w języku angielskim wymagałoby stylistycznego ulepszenia go w procesie tłumaczenia. A tego od tłumacza wymagać wręcz nie wolno, bo oznaczałoby to kwestionowanie podstawowej dla jego fachu zasady wierności przekładu.

K. Guczalski

ZAKŁAD WYDAWNICZY „NOMOS” (Kraków)

- Fryderyk Nietzsche, *Antychrześcijań. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. Grzegorz Sowiński, Kraków 1996, ss. 114.

Otrzymaliśmy nowe tłumaczenie *Antychrysta*, bo pewnie mimo wszystko tradycja zwycięży i tak będziemy to dziełko nazywać. Mimo wszystko – znaczy mimo argumentów i wyjaśnień przedstawionych przez Zbigniewa Kuderowicza we wstępie do przekładu Grzegorza

Sowinskiego. Racja, że „Antychryst” jest słowem sugerującym pretekst do Chrystusa, a Nietzschemu chodzi raczej o instytucjonalne chrześcijaństwo. Dodabym jeszcze, że „Antychryst” oznacza sławnego diabła, a dopiero wtórnie wroga religii chrześcijańskiej (i zło-czyńcę zarazem). To również przemawiałoby za zmianą tytułu. Tylko że „Antychrześcijanin” brzmi niezgrabnie, bo po prostu nie używa się takiego słowa. Tytuł jednak ani podtytuł (również, ze względu na argumenty archiwistyczne, zmieniony w stosunku do wydania przekładu Staffa) nie jest sprawą najważniejszą, podobnie jak kilka słów opuszczonych w wydaniu niemieckim, z którego korzystał pierwszy tłumacz. Najważniejsza jest jakość przekładu. Nie jest on już tak piękny jak stylizowany przekład Staffa, ale za to jego współczesna polszczyzna łatwiej się czyta. Ponadto, porównanie przekładów daje poznać, że w wielu miejscach dokonane zostały małe korekty gramatyczne, jak przypuszczam, zwiększające wierność tłumaczenia.

Nietzsche napisał swe dziełko u progu choroby, kiedy jego siły intelektualne były już nieco nadwreżone. Jest ono przez to mniej subtelne niż wiele wcześniejszych pism, ale zarazem bardziej wyraziste; może jest też bardziej wiarygodnym świadectwem poglądów swego autora. Niemile wrażenie wywiera niezdrowy, napastliwy ton tego tekstu, szczególnie gdy pisze o Kancie, a nawet Schopenhauerze, którego przecież wcześniej bardzo cenił. Ten ton kontrastuje z pewnym umiarkowaniem i tradycjonalizmem Nietzscheńskiej krytyki chrześcijaństwa. Trzyma się ona bowiem, przynajmniej w zasadzie, gdyż nie zawsze konsekwentnie, tradycji oddzielania chrześcijaństwa jako instytucji, ideologii i praktyki politycznej od chrześcijaństwa źródłowego, wyrażającego się przez osobę Chrystusa. Chrystus jest dla Nietzschego postacią co najwyżej ambiwalentną, ale w każdym razie należy do „duchów wolnych”, a więc zasługuje na jego przyjaźń. Również pierwotna kontestacja religijna, jaką było chrześcijaństwo u swego zarania, musi być uznana za wzniosły akt wolnego ducha. Dopiero chrześcijaństwo jako kultura chrześcijańska zasługuje na pogardę jako rozsądnik przeciwnych naturze, oportunistycznych i nihilistycznych tendencji. Nie odbiega się tu, wbrew pozorom, od tradycji oświeceniowej krytyki chrześcijaństwa, która zresztą też nie była specjalnie oryginalna. Nietzscheanizm jest pogłębieniem i wyrażeniem w nowy, bardzo sugestywny sposób tej samej kontestacji,

która leżała u podstaw każdego rewolucyjnego ruchu religijnego i antyreligijnego. Tym samym jest Nietzsche jednym z piękniejszych przypadków *homo religiosus* – roznamiętnionym propagatorem wzniosłości duchowej. I ma rację. Z małostką, zakłamaniem, oportunistycznym i tchórzostwem w kulturze trzeba walczyć, nawet gdy próbuje nas onieśmielić złotem i purpurą. Tylko że trzeba zachowywać umiar i spokój, bo przecież każdy jest człowiekiem.

Bardzo ciekawy jest wątek naturalistyczny *Antychrysta*. Nietzsche był głęboko zażenowany ideą humanizmu – zasadzającą się na pysze i nieskromności rodzaju ludzkiego. Zwierzę ludzkie, słabe i ułomne, jest jednak chytrzejsze od innych i ma przed sobą szansę stania się czymś lepszym od reszty zwierząt – nadczłowiekiem. Szukając jakiegoś komplementu, który mógłby wyrazić ogólną przewagę metafizyczną rodzaju ludzkiego nad zwierzętami, Nietzsche zadowala się określeniem człowieka mianem istoty „interesującej”. Jest to bliskie najbardziej dziś rozpowszechnionym poglądom, z tą różnicą, że „eugeniczne” wątki, typowe dla neoromatycznego naturalizmu, na czele z ideą lepszej istoty, w którą może w przyszłości wyrodzić się ułoma ludzka rasa, są z powodów politycznych napiętnowane.

Antychryst, czy też *Antychrześcijanin*, jeszcze raz pokazuje, że Nietzsche, uduchowiony naturalista i desperacki moralista, instynktownie odrzucający wszelkie oparcie (w Bogu czy w bezdyskusyjnym *sollen*), dzięki któremu człowiek mógłby sobie ułatwić życie, nie stał się prawdziwym ateistą, choć zapowiadał ateizm – na przykład swym romantycznym sentymentem do klasycznych bogów „z krwi i kości”, przez których dzielne narody wyobrażają swą siłę duchową i tężyźnię polityczną. Ateizm ledwie w ogóle zaistniał, w XIX i XX stuleciu. Dziś prawie go już nie widać, zaś poważnej filozofii bez Boga, która nie byłaby zwykłym manifestem sejentystycznym, notatnikiem neurastenika albo kryptopanteizmem, nie dane nam było jeszcze oglądać. Osobiście byłbym jej ogromnie ciekaw.

Bardzo dobrze, że ukazał się ten nowy przekład *Antychrysta*, podobnie jak i inne nowe przekłady Nietzschego. Kolejnym pokoleniom byłoby już bowiem coraz trudniej korzystać z dotychczasowych, pomimo całej ich urody. Sądzę jednak, że dzieła Nietzschego powinny ukazywać się w bardziej akademickich wydaniach – produkt „Nomosa” prezentuje się bowiem nieszczególnie, zaś okładka wprost fatalnie.

J. Hartman

CZASOPISMA

• *Kwartalnik Filozoficzny*, t. XXIV, z. 2, Kraków 1996, ss. 240. Zeszyt otwiera zbiór wybranych odczytów z VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego, który odbył się w 1995 r. w Toruniu. Czytelnik znajdzie tu między innymi analizę pojęć „prawa naturalnego” i „prawa przyrody” autorstwa Jana Woleńskiego (*Prawo naturalne a prawo przyrody*), odczyt Józefa Lipca *Ontologia relacji*, zestawienie koncepcji relacji Boga i świata u Jana Szkota Eriugeny i Mikołaja z Kuzy autorstwa Agnieszki Kijewskiej (*Świat jako teofania: Eriugena – Kuzańczyk*), porównanie koncepcji etycznych Hume’a i Schelera Marka Pyki (*Hume a Scheler. U podstaw sporu naturalizmu i emocjonalnego intuicjonizmu etycznego*). Wśród artykułów, na uwagę zasługuje m. in. *Zakład Pascala* Wiesława Gromczyńskiego. Andrzej Suszka w artykule *Derridy polemika z lingwistyką strukturalną* relacjonuje, w jaki sposób Jacques Derrida interpretuje *Kurs językoznawstwa ogólnego* Ferdinanda de Saussure’a. Krystyna Wilkoszewska przedstawia w artykule *Estetyka: między metafizyką piękną a filozofią sztuki* proces przejścia naszej kultury od starożytnej koncepcji piękna absolutnego do współczesnej koncepcji „piękna sfery pozoru”, oddzielonej od dobra i prawdy. W artykule *Filozofia i nauka* Jan Garewicz rozważa nieprzewycięzalne różnice między wiedzą filozoficzną a wiedzą naukową. W omawianym zeszycie zamieszczono dwa przekłady. Jeden z nich to fragment wydanej kilka lat temu książki Hilary’ego Putnama *Realism with a Human Face*, w którym autor, znany bardziej jako filozof nauki i logik, zawarł swoje refleksje dotyczące etyki i filozofii społecznej. Drugi przekład to rozdział książki *The Art and Thought of Heraclitus*, autorstwa Charlesa H. Kahna, amerykańskiego hermeneuty, znawcy filozofii starożytnej.

D. Uryga

- *Mesotes, Zeitschrift für philosophischen Ost-West Dialog*, 2/1994 (Rocznik IV), Wiedeń 1994, s. 124.

W artykule wstępnym wydawcy wytykają Zachodowi obojętność wobec reformujących się krajów Europy Wschodniej i wołają o gotowość do dialogu, który powinien być prowadzony na różnych płaszczyznach, również na płaszczyźnie filozoficznej. Sami ze swej strony,

poprzez czasopismo *Mesotes*, pragną stworzyć autorom ze Wschodu możliwość publikowania i przedstawić ich w ten sposób czytelnikom kręgu zachodniego.

Tego rodzaju zasada czasopisma budzi pewne wątpliwości. Dialog nie jest czymś, co można zadekretować ani też celem samym w sobie. Służy rozumieniu i rozwiązywaniu określonych problemów. Ale pomijając to zastrzeżenie, aby dialog mógł dojść do skutku, jego uczestnicy muszą zostać wysłuchani. Otóż filozofowie ze Wschodu (jak i zresztą z Zachodu) będą wysłuchani i ich głos będzie coś znaczył, gdy będą publikować w znanych, prestiżowych i czytanych czasopismach, najlepiej w języku angielskim; jeżeli będą dopuszczeni do głosu nie gwoli powstania dialogu, ale z powodu tego, co mają do powiedzenia. Udostępnianie im wydzielonego miejsca „do dialogu” już z góry obarcza to miejsce piętnem podrzędności i prowincjonalności. Oczywiście nie znaczy to, aby należało negatywnie odnosić się do inicjatyw zakładania nowych, środowiskowych czasopism (a to jest, jak się okaże, *de facto* czasopismem pewnej grupy środowiska wiedeńskiego). Ale prawdziwy dialog, jeżeli w ogóle będzie miał miejsce, to z pewnością gdzie indziej. Chyba, że czasopismo *Mesotes* z czasem stanie się znanim i prestiżowym, czego redakcji można tylko życzyć. Dopiero wtedy będzie można uznać, że podtytuł czasopisma jest czymś więcej niż tylko pobożnym życzeniem.

A jak prezentuje się czasopismo w swoim dzisiejszym kształcie? Spośród autorów dziesięciu artykułów zawartych w tomie (wliczając w to jedną obszerną recenzję), czterech pochodzi z Wiednia, dwoje z Niemiec, i po jednym z Anglii, Bułgarii, Rosji i Węgier. O ile ci ostatni reprezentują instytucje naukowe (najczęściej uniwersytety w swoich stolicach), o tyle wszyscy autorzy niemieckojęzyczni, z wyjątkiem jednego, są – jak można wywnioskować z informacji na końcu tomu – filozofami działającymi poza normalnym środowiskiem uniwersyteckim.

Tematyka większości artykułów obraca się w kręgu filozofii kontynentalnej, jak powiedzieliby Anglosasi, głównie niemieckiej i francuskiej (Habermas, Adorno, Heidegger, Nabert, Lévinas, Nietzsche, Jaspers). Jedyne artykuły autora z Anglii, Ernesto Laclaua – dla celów publikacji przetłumaczony na niemiecki – nie nosi w sobie żadnych śladów jasności i klarowności wyводу, tak typowej dla

filozofii brytyjskiej. Całkiem tak, jak gdyby autor starał się dopasować do kontekstu, w jakim będzie publikowany. Trzeba powiedzieć, że w usiłowaniu tym – zapłodniony twórczo pisarstwem Derridy, Foucault, Lacana i Leforta – prześcignął wiele artykułów, z którymi sąsiaduje. Z trudem przychodzi pojąć, jak taki tekst – w typowo niemiecki sposób wręcz ociekający rzeczownikami odczasownikowymi i odprzymiotnikowymi – mógł zostać napisany w języku angielskim. A może to tłumacz tak genialnie natchnął go duchem filozoficznego języka niemieckiego?

Również trzech wschodnioeuropejscy autorzy przynależą niejako do niemieckiej kultury filozoficznej: swoje doktoraty pisali o Heideggerze, Gadamerze i Kancie, tłumaczyli Hegla i Husserla, studiowali czy też publikują w Niemczech. Jeżeli chodzi o tematykę zaprezentowanych artykułów, wyłom stanowi jedynie szkic Władimira Małachowa z Moskwy, poświęcony nacjonalizmowi – bardzo ciekawy już ze względu na sam temat w połączeniu z krajem pochodzenia autora. Zaprezentowany punkt widzenia na problem tożsamości narodowej jest jednocześnie krytyczny i rozumiejący. Wskazuje przekonująco na nietrafność i jałowość typowo lewicowej krytyki, próbującej zdemaskować pojęcie narodu jako czystą fikcję i twór sfabrykowany przez nacjonalistów (Ernest Gellner). Jednocześnie jest surowy wobec rzeczywistego nacjonalizmu i trafnie obnaża różnorodne mechanizmy używanej przez niego retoryki. Artykuł mógłby służyć za przykład politycznej trzeźwości, rozsądku i wyważenia różnego rodzaju zachodnim, zwłaszcza francuskim, intelektualistom na przestrzeni nie tak dawnej historii. Należałoby sobie życzyć, aby głos taki był reprezentatywny dla środowiska rosyjskich intelektualistów i aby miał dość siły, by pociągnąć za sobą większość rosyjskiej opinii publicznej.

K. Guczalski

- *Przegląd religioznawczy* nr 3 (177), Warszawa 1955, ss. 246. *Przegląd* przynosi materiały z obrad Sekcji „Filozofii religii”, które miały miejsce w ramach VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Jak to często przy takich okazjach bywa, przedstawione referaty różni nie tylko tematyka, lecz i poziom warsztatowy prelegentów... Na uwagę zasługuje tekst Mirosława Nowaczyka dotyczący przemian samo-

świadomości polskiego religioznawstwa zachodzących w ostatnich latach. Trwa dyskusja dotycząca kwestii filozoficzno-metodologicznych założeń dyscypliny uwolnionej od gorsetu jedynie słusznej ideologii, korpusu i hierarchii nauk wchodzących w jej zakres oraz związków pomiędzy historią i fenomenologią religii. Z uwagi na narastającą w Polsce niechęć do katolicyzmu, bardzo na czasie wydaje się wystąpienie Józefa Baniaka na temat pojęcia irreligijności jako zjawiska społecznego i kategorii badawczej w obrębie socjologii religii. Należy docenić podjętą próbę analizy obecnych w literaturze sposobów posługiwania się tym terminem, choć w tym zakresie własne propozycje Baniaka, odwołującego się do „definicji” pojęcia wiary autorstwa ks. Tischnera, wypadają zgoła marnie. Józef Piórczyński nie zawodzi ciekawym tekstem o koncepcji Boga w trynitarnych rozważaniach Mistra Eckharta. Należy mieć nadzieję, że po książce o Jakubie Böhme rodzi się analogiczne dzieło poświęcone Eckhartowi. Zdzisław Pawlak z uporem godnym lepszej sprawy pisze o koncepcji *homo religiosus* w ujęciu Eliadego, powtarzając wiernie i rozczulająco bezrefleksyjnie to, co powiedziano już na ten temat wielokrotnie w zdecydowanie lepszym stylu. Większość pozostałych tekstów to komentarze do wypowiedzi duszpasterskich Karola Wojtyły.

W całym zbiorze uderzająca jest całkowita nieobecność tematów, którymi od ładnych paru lat przejmują się filozofowie religii pracujący w światowych centrach religioznawstwa. Nie ma żadnego śladu po przełomie kognitywnym w teorii religii, nikogo nie interesuje wkład filozofii lingwistycznej, epistemologii genetycznej czy strukturalizmu biogenetycznego, nie wspominając już o religioznawczych aplikacjach socjobiologii, etnologii czy badań neurofizjologicznych. *Philosophia theologiae ancilla?*

T. Sikora
