

## *Książki nadesłane*

### ALETHEIA, KR, SPACJA, WROTA

- Bogdan Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*. *Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Warszawa: Wyd. Spacja 1995, ss. 240.

Trzeba sobie szczerze wyznać tę niewygodną prawdę: Jacques Derrida to jeden z najinteligentniejszych żyjących filozofów, mający wszelkie dane po temu, żeby wpisać się do każdego podręcznika historii filozofii w przyszłości. A monografie na jego temat listować będziemy ekran za ekranem. Lecz u nas pierwszy będzie zawsze Banasiak, bo jest na „b” (tak jak „banał”, i jak „banan”). To duża odpowiedzialność – pisać komuś pierwszą monografię w swoim kraju, odpowiedzialność sępa krążącego nad żywą jeszcze ofiarą i dającego *znak*. A kto przyjdzie do Derridowego tekstualnego zezwłoku zwiedziony tym znakiem (gram), ten uleczy się i zatruje zarazem, bo w jego piśmie czai się przecież *pharmakon*.

Banasiak nie upupił Derridy i to jest błąd, gdyż tylko wtedy jakiś autor może się wchłonać w zbiorową wiedzę środowiska naukowego, gdy zostanie dostatecznie strawnie przyrządzony, zmiękczone i pokrojony na kawałki. Można to zrobić z każdym, także z Derridą i jest to zawsze pożyteczne. Derrida szkolny czy podręcznikowy jest tak samo pożądany i wykonalny jak podręcznikowy Nietzsche czy Kierkegaard. Brak podjęcia wysiłku w tym kierunku to mój główny zarzut w stosunku do książki Banasiaka.

Filozofia Derridy jest głęboko i programowo eklektyczna. Wielka erudycja pozwala mu pastwić się i pasożytować na całej niemal tradycji filozoficznej, tworzyć piękne kolaże (collages?) pojęciowe i słowne, dające oryginalny i odświeżający wgląd w różne topusy

i figury filozoficznego myślenia. Główna jednak inspiracja Derridy to Heidegger, Nietzsche i strukturalizm, a jeśli zna się ten kontekst, to wtedy i jego twórczość wcale nie jest już tak hermetyczna i trudna w odbiorze. Sztandarowa dekonstrukcja to też żadna kabała. Idea jest w gruncie rzeczy prosta. Wyjaśnię ją po swojemu. Chodzi o to, że humanistyczne teksty naukowe, jak to teksty naukowe, ze skomplikowanej sieci związków semantycznych i typograficznych, która je bez reszty stanowi, i przez którą wiążą się ze wszystkimi innymi tekstami (napisanymi i możliwymi – z pismem) chciałyby wyróżnić jedną linię takich związków i ogłosić ją czymś nietekstowym: dyskursem, dowodem, argumentacją itp. W takim roszczeniu jest zawsze jakaś uzurpacja, usiłowanie przedstawienia pewnych związków sensów i pewnych związków pomiędzy słowami jako posiadających radykalnie odrębny status od reszty takich związków w obrębie tekstu, które nazywa się przeto (poniekąd pejoratywnie) gramatycznymi, stylistycznymi, figuratywnymi, odmawiając im tzw. „rzeczowego znaczenia”. Otóż dekonstrukcja polega głównie na dwóch krokach. Po pierwsze na wykryciu tych wszystkich środków pojęciowych, które umożliwiają uzurpowanie sobie przez tekst bycia czymś więcej niż tekstem – na przykład „dowodem pewnej prawdy”, „opisem jakichś faktów” albo „opisem jakiegoś fragmentu rzeczywistości”. Umownie wszystkie takie pojęcia, które służą do wyjaśnienia tych szczególnych prerogatyw tekstu naukowego (głównie filozoficznego) nazywa się metafizycznymi (ew. „metafizyką obecności”). Jest to zwyczaj nietzscheańsko-heideggerowski, bardzo popularny w filozofii współczesnej i nawiązujący do tradycji politycznej krytyki metafizyki nowożytnej jako uzurpowania sobie prawa do panowania – także politycznego – przez instancję rozumu. Takie piętno metafizyczności noszą na sobie wszystkie pojęcia, które w obrębie normatywnych opozycji mają ustanowić sferę panowania rozumu: język – to, co w języku reprezentowane; odnoszące się do rzeczywistości – fikcyjne, figuratywne; dosłowne – metaforyczne; naukowe – literackie; rzecz – przedstawienie tej rzeczy; to jak jest naprawdę (prawda) – to, czego naprawdę nie ma (fałsz) itd. Po drugie, dekonstrukcja polega na takiej interpretacji (rzecz jasna – samo słowo „interpretacja” też podlega dekonstrukcji jako metafizyczne, ale możemy to tutaj zignorować dla uniknięcia nowomowy) tekstu naukowego (filozoficz-

nego), jak gdyby był tekstem po prostu, czyli tekstem literackim. Nie idziemy w takiej interpretacji za wskazaniem autora, który chce, abyśmy skupili się na jednym ciągu znaczeń wyeksponowanym przez niego, ale eksploatujemy różne związki sensów w obrębie tekstu, i te wiążące tekst z innymi tekstami, zupełnie niezależnie od zamiarów autora. Ta literacka analiza ubezwłasnowolnia autora i przybiera często manierę strukturalistyczną, z ocieraniem się o wolną grę skojarzeń włącznie. Szczególnym upodobaniem „postmodernistów” cieszą się przy tym podobieństwa, a więc zjawiska homonimii. Oczywiście, dokonywanie dekonstrukcji i dekonstrukcyjna interpretacja tekstów filozoficznych, często wręcz agresywna w stosunku do ich deklaratywnej warstwy czyli ich dyskursów, oznacza nieustanne posługiwanie się pojęciami i słowami, których deklaracyjny sens i funkcję teoretyczną chce się podważyć. Niby więc jest to zajęcie beznadziejne – wychodzenie przez metafizykę poza metafizykę. Ale nie – właśnie w tym rzecz, iż w takim postępowaniu filozoficznym uzyskujemy szczególną wszechstronność wglądu w materię filozoficzną i szczególną sprawność filozofowania. Wielką korzyścią jest przy tym nabycie zdolności w miarę jasnego mówienia o zagadnieniu różnicy i tożsamości („powtórzenia”), którego opracowanie jest najbardziej uchwytym wkładem paryskich „postmodernistów” do historii filozofii. Mamy w tym filozofowaniu do czynienia jak gdyby z sytuacją kontrolowanego kryzysu, w którym twórcze siły myślowe tym łatwiej dochodzą do głosu. Ten kontrolowany kryzys można nazwać żartobliwie metafizycznym określeniem „koniec filozofii”. Nie powinniśmy się jednak dać zwieść kryzysowej i dekonstrukcyjnej stylistyce. To właśnie tradycyjne systemy wciąż obwieszczały koniec filozofii, to znaczy same ogłaszały się tym końcem. Filozofia Derridy jest o tyle typową filozofią współczesną, że zadowala się ogólnym rozeznaniem pojęciowym i historycznym, ma ograniczone ambicje i bardzo uzależnia się od tradycji. Nie inaczej niż Gadamer, Derrida jest przede wszystkim czytelnikiem i komentatorem literatury filozoficznej.

Bogdan Banasiak zapowiada we wstępie straszne rzeczy – integralny ateizm, wybujały sadyzm i ideę nadczołowieka, którymi będzie się kierował. Zapewnia też, że pod koniec to już w ogóle będzie bredził. Na szczęście otrzymujemy nader kompetentną i budzącą zaufanie

monografię bardzo wybitnego i trudnego filozofa, a nie obiecany stek bzdur i nieprzyzwoitości. Po prostu mądry i uczony polski młody filozof napisał dobrą książkę o mądrym i uczonym starszym filozofie francuskim. Jako źródło wiedzy o filozofii Derridy książka jest bardzo dobra, może z wyjątkiem spraw związanych ze stosunkiem Derridy do Husserla, co nie zostało przez Banasiaka porządnie zrobione. W swej warstwie krytycznej, zależnej głównie od nie dorównującego Derridzie bystrością Bataille'a, praca już nie jest tak przekonująca. Nie to jednak zmieniłbym przede wszystkim. Przede wszystkim książka jest nie wolna od manieryzmów – rozkojarzony styl myślenia strukturalistycznego i dekonstrukcjonistycznego jest tak samo narażony na zgęszczenia, nawarstwienia, przesadę i jałowość, jak styl filozofii refleksyjnej, mnożącej dialektyczne okresy. Banasiak wpada w tę pułapkę stylistyczną. Dlatego w drugim wydaniu – a nie wątpię, że ono będzie, i to w pełni zasłużenie – konieczna jest staranna redakcja i „wyczyszczenie książki”. Przyda się też nadanie jej bardziej rzetelnego pozoru jedności wewnętrznej, bo tylko wtedy będzie ona naprawę zasługiwać na „lekturę gramatologiczną”. (jh)

- Henri Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie*, przeł. Stanisław Cichowicz, Warszawa: KR 1995, ss. 136.

*Śmiech* Henri Bergsona, obok *Homo ludens* Johanna Huizingi oraz prac Michaila Bachtina, należy do kanonu literatury poświęconej problematyce ludyczności. O randze tej problematyki w XX-wiecznej refleksji estetycznej i antropologicznej świadczą tak często obecnie stosowane kategorie jak groteska, karnawalizacja czy gra. Śmiech stanowi dla francuskiego filozofa przedmiot rozumu praktycznego, nie teoretycznego: nad definicje i abstrakcyjne wywody przedkłada Bergson „znajomość praktyczną i poufałą, taką, jaka się rodzi wskutek długiej zażyłości” (s. 8). Zamiast spójnej teorii otrzymujemy więc szereg formuł komizmu, połączonych rodzinnym podobieństwem. Bergsona interesuje przede wszystkim geneza i funkcjonowanie komizmu w konkretnych społecznościach i grupach. Materiał dla swych analiz czerpie filozof z literatury pięknej, z Moliera i ze współczesnych dramatopisarzy. Nie gardzi też jednak facecjami i anegdotami „z życia wziętymi”. Zawsze jednak komizm zakłada moment intelektualnego dystansu oraz spojrzenie na życie jako na obiekt

estetyczny. Sam tryb rozprawy jest eseistyczny, Bergson sięga do metafor linii krzywej oraz rozgałęziającej się w różnych kierunkach leśnej ścieżki, by za ich pomocą oddać bieg swej myśli: od tematów i wątków zasadniczych, centralnych, po peryferyjne, luźniej powiązane z „efektami dominującymi” komizmu (s. 30). Istotę koncepcji Bergsona da się jednak dość łatwo uchwycić – jest nią binarna opozycja pomiędzy usztywnieniem, mechanicznością, schematyzmem, skostnieniem, a tym co żywe, zmienne i giętkie, co się schematom i sztywnym formułom wymyka. Śmieszna więc jest zastygła w grymasie twarz, śmieszny jest gest czy słowna formuła powtarzana w sposób automatyczny. Śmieszny wreszcie – możemy się domyślać – byłby sam Bergson, gdyby tak żywą i trudno uchwytłą materię jak komizm usiłował poddać jednoznacznym opisom i uczonym klasyfikacjom. Spośród wyróżnionych w rozprawie rodzajów komizmu (komizm form i ruchów, komizm sytuacyjny, komizm słowny, komizm charakterów) koncepcja Bergsona najlepiej chyba przystaje do komizmu charakterów, najistotniejszej zresztą podług francuskiego filozofa odmiany śmieszności. Komizm słowny natomiast, jak się zdaje, wymyka się nieco analitycznym narzędziom autora. W świetle Bergsonowskich analiz komiczna maska ukazuje w pełni swoje drugie, poważne oblicze: komizm służyć bowiem może obnażeniu konwencjonalności naszego stosunku do świata, demaskowaniu w nas niedostatku wolności i inteligencji, uzależnienia od schematów. Dla społeczeństw stanowi nader pożyteczną broń przeciwko skostnieniu form współżycia i słabnięciu aktywności. Bergsonowski gest śmiechu bliski jest, jak można sądzić, pojęciu dezautomatyzacji, ukształtowanemu na gruncie rosyjskiego formalizmu. Wspólne obu ujęciom jest dążenie do ukazania sztuczności pewnych form, ich niedopasowania do żywej materii życia i kultury. Różny jest natomiast sposób ujęcia tego procesu: w przeciwieństwie do autorów rosyjskich, Bergson przykłada małą wagę do diachronii, do dezautomatyzacji jako mechanizmu kulturowej zmiany. (az)

- Sigmund Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. Paweł Dybel, oprac. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, ss. 230. Nie jest to wznowienie, lecz całkiem nowy Freud po polsku. Praca z 1932 r. to wcale nie wykłady, ale książka napisana na zamówienie;

udając cykl wykładów tym dobitniej nawiązuje do słynnych *Wykładów* z lat 1915-1917. To nowe wprowadzenie do psychoanalizy jest w wielu punktach korygujące w stosunku do pierwszych *Wykładów*, przynosi też częściowo nowe tematy i w ogóle jest to praca o wielkim znaczeniu dla zrozumienia drogi naukowej i postępow Freud. Stary Freud, pomimo takich sukcesów swej teorii, którą zresztą uparcie przedstawia jako dzieło zbiorowego wysiłku wielu uczonych, zdaje się być nie do końca zadowolony, a czasem wręcz rozgoryczony trudnościami, jakie napotykają badania psychoanalityczne, a przede wszystkim publicznym odbiorem tej nauki. W tym rozczarowaniu Freuda jest czasem coś niemal infantylnego. Utrzymany w takim tonie koniec przedmowy przynosi też ciekawą tezę, że człowiek jest „konstytucjonalnie niezdolny do badań naukowych”, co ma szczególnie objawiać się w psychologii. Pierwsze wykłady (rozdziały) poświęcone są centralnej problematyce psychoanalizy, to znaczy zagadnieniu marzeń sennych. Ciekawe, że metodologia interpretacji snów, choć zmyślna i krytyczna, to w zasadzie ignoruje zagadnienie koła hermeneutycznego. Analityk ma wykryć „ukryte myśli senne”, sensowny komunikat psychiczny i życzenie, które zastępczo spełnia sen – w swej treści zniekształcony. Pełne zrozumienie przeżyć sennych wymaga zrekonstruowania „pracy” snu, a więc drogi zniekształceń, zawsze częściowo przypadkowych i zależnych od skojarzeń i przeżyć na jawie, choć dokonujących się na tych samych wciąż zasadach (np. wyparcie, przeniesienie), jakim uległ pierwotny komunikat. Filozoficznie najciekawsze wydają się drobne uwagi fenomenologiczne o postrzeganiu własnych snów. Bardzo niepokojąca jest lektura wykładu o lęku, który wedle poglądu Freuda rodzi się z niezaspokojonych życzeń. Bo człowiek Freudowski to zwierzę życzące sobie rozkoszy, a doznające głównie cierpień; bardzo to smutna antropologia. Trochę odprężenia przynosi wykład o kobiecości, który różnicę płci przedstawia w kontekście odmiennego sposobu przeżywania przez dziewczynki i chłopców kompleksu kastracji i sytuacji edypalnej. Fascynujące! (por. łacińskie *fascinum*). Dalej jest wykład o perspektywach psychoanalizy, pełny zjadliwych uwag pod adresem Adlera, który jawi się tu jako pasożyt tej dziedziny mający w istocie niewiele z nią wspólnego. Wszystkie zresztą odstępstwa od Freuda zasługują w najlepszym wypadku na zarzut zaledwie jednostronnego wykorzy-

stywania któregoś z motywów rozległej teorii. Następnie mamy ważną uwagę o nowoczesnym wychowaniu. Freud znęcał się zastępczo nad swą własną córką, na której przeprowadzał badania dotyczące rozwoju psychoseksualnego dziewczynek, i z której zrobił zresztą w końcu psychologa. Zadowolony z uzyskanych efektów wychowawczych, poleca następnym pokoleniom, aby na wszelki wypadek rutynowej psychoanalizie poddawano wszystkie dzieci, razem z rodzicami. Zdaje się, że nasze czasy częściowo spełniają ten dezyderat. Natomiast terapeutyczne możliwości psychoanalizy w dziedzinie leczenia chorób psychicznych ocenia Freud sceptycznie, twierdząc, że na prawdziwe psychozy nie ma na razie leku, choć pewne nadzieje budzą badania nad hormonami. W pełni filozoficzny jest wykład ostatni, rozważający możliwość światopoglądu psychoanalitycznego. Znowu wypada mi uznać się, że Freudowi nie starczyło czasu, aby zapoznać się z dorobkiem filozofii, w szczególności z E. von Hartmannem i E. Husserlem. Swą dziewiczą obronę światopoglądu naukowego łączy więc z pospolitą krytyką filozofii jako myślenia życzeniowego i produkowania iluzji (do tego dając sympatyczny cytat z Heinego: „swą szlafmycą i frędzelkami od szlafroka zatyka on [filozof] luki w budowie świata”). Swe pozytywistyczne tyrady (nauka składa się z psychologii i przyrodoznawstwa, itp.) wzbogaca też krytyką irracjonalizmu („światopoglądu anarchistycznego”) oraz dialektyczno-dwuznacznymi uwagami o marksizmie i bolszewizmie. Ten ostatni wprawdzie to religia o terrorystycznych skłonnościach, lecz a nuż się im uda!

W redakcyjnej „Nocie o autorze” wciąż ten sam błąd w dacie urodzenia Freuda (1865 zamiast 1856) – wygląda to na freudowską pomyłkę, w której ujawnia się identyfikacja autora tej notki z Freudem jako ojcem, oczywiście pod warunkiem, że delikwent urodził się w roku 1965. (jh)

- Carl Gustaw Jung, *Podstawy psychologii analitycznej. Wykłady tawistockie*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: WROTA 1995, ss. 248. Najnowsza z przełożonych na język polski prac Junga jest zapisem wykładów wygłoszonych przez psychologa w londyńskiej Tavistock Clinic w roku 1935. Pięć wykładów Junga poświęconych jest kwestiom w większości znanym polskiemu czytelnikowi z opublikowa-

nych dotychczas w Polsce dzieł szwajcarskiego myśliciela. W wykładzie pierwszym skupił się Jung na problemie struktury świadomości, omawiając jej funkcje ekstopsychiczne, tj. odpowiedzialne za orientację „ja” w jego stosunkach z otoczeniem, oraz funkcje endopsychiczne, dzięki którym świadomość odnosi się do *mare tenebrarum* nieświadomych warstw jaźni. W analizie obu tych funkcji zwraca uwagę zastosowanie schematu czwórkowego, preferowanego przez psychologa choćby w dociekaniach dotyczących dogmatu Trójcy Św., a stanowiącego, być może, pokłosie wpływu romantycznej tradycji niemieckiej (Goethe). Kolejne trzy wykłady można by chyba nazwać technicznymi – Jung poświęca w nich bowiem sporo uwagi swemu warsztatowi analitycznemu: opracowanej przez siebie metodzie eksperymentu skojarzeniowego oraz analizie snów swoich pacjentów uwzględniającej treści archetypowe i mitologiczne snów. Znamionnym kontekstem tych dociekań są psychologiczne analizy mitów oraz przewijające się tu nader często refleksje dotyczące filozofii indyjskiej i chińskiej: orientalne metody „oglądu wewnętrznego” stanowią dla Junga niezwykle bogate instrumentarium badań introspekcyjnych (ss. 87-91). Ostatni wreszcie wykład eksponuje problematykę przeniesienia i nieświadomych projekcji, szerzej bodaj niż inne, dostępne nam w polskich przekładach prace Junga. W świetle *Wykładów tawistockich* Jung prezentuje się nieco inaczej niż w dziełach dotychczas opublikowanych w polskim przekładzie. Dzieje się tak głównie za sprawą zapisów dyskusji, które miały miejsce po każdym z wykładów psychologa. Język Junga jest żywy i barwny, nie stroni od kolokwializmów, anegdot i dowcipu. Widzimy tego myśliciela „na żywo, w bezpośredniej konfrontacji z wymagającym audytorium”. Na koniec jedna uwaga dotycząca udanego w ogólności tłumaczenia. Otóż wydaje mi się, że określenie „aforystyk”, użyte w odniesieniu do Nietzschego na s. 41, brzmi nieco dziwnie i niezręcznie. Może raczej „aforysta” lub po prostu „autor aforyzmów”? (az)

- Justyna Nowotniak, *Samowiedza filozofa. Johanna Gottlieba Fichteego poszukiwanie jedności*, Warszawa: Spacja 1995, ss. 186. Doczekaliśmy się zgrabnej książeczki o tym nieco niezgrabnym filozofie. To ważna rzecz, bo przecież Fichte to członek Wielkiej Trójcy,



którą prawdę mówiąc należałoby uzupełnić jeszcze co najmniej o Schleiermachersa. Z dużym uznaniem odnoszę się już do samego faktu, że autorka była w stanie zrozumieć tego wielkiego myśliciela. Szkoda tylko, że, jak się wydaje, trochę go nie docenia. Pewna zgrzyźliwość książki chwilami irytuje, bo przecież Fichte należy do tych klasyków, o których zwykło się mówić w sposób powściągliwy i pełen szacunku. Zarzuty pod adresem idealisty, że nie dotrzymuje obietnic i bywa gołosłowny są małostkowe – idealista jest od składania obietnic, a od dotrzymywania jest historia. Ale mniejsza o to. Książka jest ponadto trochę za trudna, jak na to, aby ją czytać od początku do końca i ma nie dość przejrzystą konstrukcję; w szczególności brakuje jej rozdziału będącego syntetycznym wprowadzeniem w system Fichtego. Ale – żeby była jasność – jest to książka dobra, ważna, pożyteczna, książka profesorska. Jej zasadą jest ujęcie filozofii Fichtego od strony budowania samowiedzy filozofii i etosu filozofa. To jest jak najbardziej słuszne podejście. Filozofia Fichtego jest przedstawiona jako zmaganie się z antytetycznymi sytuacjami teoretycznymi budowanymi przez takie przeciwstawienia jak doświadczenie – myślenie, spekulacja – życie, myślenie – działanie, ja czyste (ja filozofujące) – ja realne („zwyczajne”). Właśnie problematyka prymatu praktyki (życia) oraz samoocena dyskursu transcendentnego jako swoistego środka dydaktycznego dostarczającego wyjaśnienia pozycji spekulatywnego *ja* pragnącego uprawomocnić swe roszczenie poznawcze – wyjaśnienia odsyłającego następnie „do zwyczajnego życia” (u Husserla: „naturalnego nastawienia”) – to najbardziej charakterystyczne toposy samowiedzy filozofii transcendentnej. Autorka to zauważa, ale mimo to odnoszę wrażenie, że chociaż dobrze ukazuje heurzę kolistą w filozofii Fichtego i ekspozuje sceptyczny i instrumentalny stosunek Fichtego do materii językowej i naturalnej praktyczno-empirycznej pojęciowości inkorporowanej w języku, to ignoruje poniekąd *transcendentalność* tej filozofii. A przecież nauczanie Siemka o Fichcie jest pod tym względem jednoznaczne. Chciałbym zwrócić jeszcze uwagę na dwie szczególnie zalety książki Justyny Nowotniak. Pierwsza to świetny, bardzo interesujący dobór cytatów, świadczący zapewne o gruntownej znajomości dzieł Fichtego. Druga zaleta to zaprezentowanie stosunków Fichtego z Jacobim, który pozwolił temu pierwszemu zaczerp-

nać nieco romantycznego oddechu i odkryć atrakcyjność estetyki jako swoistego naturalnego myślenia transcendentalnego. Wiele nauczyłem się z tej książki. (jh)

- Krzysztof Matuszewski, *Wśród demonów i pozorów. Monomania Pierre'a Klossowskiego*, Warszawa: Spacja 1995, ss. 227.

Pierre Klossowski powiedział, że jego „prawdziwą ambicją jest wyłącznie znalezienie współników”. Jednym z takich współników jest z pewnością autor pierwszej polskiej monografii Klossowskiego – tłumacza m. in. Heideggera, Wittgensteina, Nietzschego, Wergiliusza, autora najpiękniejszej (zdaniem M. Foucault) książki o Nietzschem, autora pierwszego prawdziwie filozoficznego komentarza do dzieła de Sade'a, pisarza i rysownika. Z racji tak szerokiej działalności trudno by było jednym słowem odpowiedzieć na pytanie „kim jest Klossowski?”, gdyby nie jego własna podpowiedź: „jestem monomanem”. Toteż monomanię umieszcza Krzysztof Matuszewski w centrum swoich rozważań. Owa monomania to obsesyjna chęć ekspresji, która z konieczności musi przybrać właśnie patologiczny, czy raczej szaleńczy wymiar, skoro kulturowe środki ekspresji nie nadają się, według Klossowskiego, do przekazania tego, co odczute, przeżyte, *widziane*. Jak pokazuje K. Matuszewski, właśnie rozczarowanie tradycyjnymi środkami komunikacji, a w konsekwencji ich przekroczenie, sytuuje Klossowskiego na marginesie kultury, a zatem na progu szaleństwa. Transgresji kulturowych i gatunkowych ograniczeń dokonuje Klossowski przymuszony obsesją *widzenia*, które jest dla niego poznaniem ustanawiającym komunikację między widzącym a objawioną w wizji boskością. Obsesja ekspresji jest zatem nierozzerwalnie spleciona z obsesją widzenia. To zaś tłumaczy, dlaczego motyw wizji jest centralnym motywem dzieła Klossowskiego, dzieła, w którym teologia znajduje swoje dopełnienie w perwersyjnym erotyzmie i *vice versa*. Analizy K. Matuszewskiego wiodą czytelnika do niemal oczywistej konstatacji, że według Klossowskiego *sacrum* Ojców Kościoła i *profanum* z ducha de Sade'a to dwie strony tego samego medalu. Wniosek taki wielu uzna za, delikatnie mówiąc, uchybienie. Cóż, imię „filozofa zbrodniczego”, które nadał Klossowski Sade'owi, stosuje się, jak widać, i do niego samego. W książce znajdziemy ponadto niezwykle ciekawe omówienie zwrot-

nego punktu w twórczości Klossowskiego, jakim było zarzucenie pisarstwa i poświęcenie się wyłącznie rysunkowi. Jak pokazuje K. Matuszewski, nie wiązał się z tym żaden fundamentalny przełom w duszy autora, ale był to raczej wyraz jego naturalnej ewolucji, która musiała się tak zakończyć, skoro jego myśl była zawsze „myślą przez obrazy”. Książkę uzupełniają apendyksy, na które składają się rozwinięcia wątków poruszanych wcześniej, przekłady tekstów o Klossowskim i przekłady wybranych fragmentów jego pism (wśród nich bardzo ciekawe komentarze do zamieszczonych rysunków). Tę wyjątkową książkę zamyka skrupulatna bibliografia. (ap)

- Willard Van Orman Quine, *Różności. Słownik prawie filozoficzny*, Warszawa: Aletheia 1995, przeł. Cezary Cieśliński, ss. 252.  
Niedawno zaczął mnie pewien profesor mówić w mej skromnej obecności „kolega Hartman jest wrogiem filozofii analitycznej”. Otóż zły na pewno jestem wrogiem, ale nie Quine’a! Bo dobra filozofia analityczna, z pragmatyczno-komunikacyjnego punktu widzenia, to filozofia ugruntowana w wykształceniu matematycznym (logicznym), lingwistycznym i oczywiście filozoficznym. Jakże często jednak bywa to filozofia ugruntowana tylko w jednym z tych trzech rodzajów wykształcenia, a nawet wyłącznie w samej tylko znajomości produkcji filozofii analitycznej. Ten ostatni gatunek jest w istocie pożałowania godny. Wszakże jego przeciwnieństwo – prawdziwa filozofia analityczna, uprawiana przez ludzi znających matematykę, tradycję filozoficzną i parę języków – ta budzi mój najszczerzy podziw. A taki jest Quine. *Różności* to feria erudycji i rewelacyjnych objaśnień czy też wprowadzeń w różne mniejszej lub większej wagi zagadnienia. I zarazem zbiór pasjonujących ciekawostek z wielu dziedzin. Czasem z uczuciem wstydu przyjmuję pouczenie w kwestii, w której byłem smutnym ignorantem, czasem zaś objaśnia mi się w szczególnie nie-szkolny i kompetentny sposób sprawy wcześniej już znane, choć zbyt naiwnie pojmowane. Przykładem na to pierwsze objaśnienie pochodzenia alfabetu i udziału w tym procesie akrofonii (dźwięk reprezentowany jest przez hieroglif przedstawiający przedmiot, którego nazwa zaczyna się od tego dźwięku); przykładem tego drugiego – hasło „zmiennie”, w którym wyjaśnia się genezę zmiennej z zaimków względnych. Pasjonujące! Hasła tego

niby-słownika, w istocie będące miniartykulikami ułożonymi w kolejności alfabetycznej, dotyczą przeróżnych zagadnień, nie tylko filozoficznych – ot, traktują o tym, o czym Quine'owi przyjemnie było pisać. Mamy i „wolność”, i „niepredykatywność”, i „eufemizm”, i „zero”. Prawie wszystko bardzo ciekawe i głównie dydaktycznie zamierzone, choć przy uważniejszej lekturze pokazuje się, że w wielu miejscach autor prezentuje swoje własne poglądy, które można by określić mianem logicznego pragmatyzmu. Mnie najbardziej frapują sprawy lingwistyczne, przeto pozwolę sobie przytoczyć parę ciekawostek. Otóż na przykład znak „&” okazuje się być graficznym przedstawieniem „et” a jego nazwa – „ampersand” to „and per se and”. Sic! Gdzie indziej dowiadujemy się, że „rym” nie ma nic wspólnego etymologicznie z „rytmem”, „day” z „dies”, „deus” z „theos”. Z kolei „pregnant” pochodzi od „premere” oznaczającego „przycisnąć”... Francuskie „blanc” i angielskie „black” to zapewne to samo słowo, a to dlatego, że odnosi się pierwotnie do ognia, który płomień ma biały, a sadzę daje czarną. Z zażenowaniem skonstatowałem, że od dawna powtarzam studentom zasłyszaną niegdyś bzdurę, że słowo „trywialny” pochodzi od *trivium* oznaczającego potrójny kurs wstępny na średniowiecznym uniwersytecie (gramatyka, retoryka, dialektyka); tymczasem słowo „trywialny” pochodzi od *trivium* w znaczeniu rozwidlenia dróg („tres viae”), gdzie spotykając się, wymieniano nieznaczące (trywialne) zdania. Za to tak absurdalnie brzmiąca etymologia, jak wywodzenie angielskiego *atone* („pogodzić”) z „at one” jest autentyczna! Bardzo, bardzo ciekawa książka. Erudycja autora i jego lingwistyczne zainteresowania w szczególnie sposób zobowiązują tłumacza. W ogólności przekład wydaje się dobry i przyjemny w lekturze, ale są też poważne błędy. Na przykład wielkie twierdzenie Fermata nazywa się tu „ostatnim twierdzeniem”, bo po angielsku jest „last theorem”. To jest błąd żenujący. Inna rzecz za to bardzo mnie rozśmieszyła. Na stronie 115 czytamy: „Anglicy powiedzieliby *Thou are green in winter*, parafrazując Tannenbauma, w którym używa się czasownika, a nie przymiotnika, żeby mówić o kolorze: *Du grünst in Winter*, ‘zielenisz się zimą’”. Co ja miałem emocji czytając tę książkę! (jh)

## CIA BOOKS

- Krystyna Zamiara (red.), *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, Poznań 1993/95, ss. 372.

Książka zawiera prace ofiarowane profesorowi Jerzemu Kmicie z okazji 60-tych urodzin, które przypadły w roku 1991. Najwyraźniej jednak rodziła się w bólach, o czym świadczy kuriozalna data wydania. Trudno więc powiedzieć, na ile zdaje ona sprawę z aktualnych zainteresowań i stanowisk badaczy „szkoły poznańskiej” i autorów odwołujących się do teoretycznych osiągnięć prof. J. Kmity. Żyjemy wszak w czasach, gdy wszystko ewoluuje nader szybko. Dotyczy to zwłaszcza prezentowanych w książce poglądów dotyczących kwestii dziedzictwa kulturowego, zmian historycznych, zmian aksjologicznych, kontrowersji wokół coraz lepiej znanego w Polsce postmodernizmu, a także prezentacji poglądów samego Jubilata i jego koncepcji „społeczno-regulacyjnej teorii kultury”. Pomimo więc ważkich tematów, a w przypadku niektórych autorów również i ciekawych prac, wypada żałować, że tom ukazuje się z takim opóźnieniem. (jj)

FAKULTET FILOZOFICZNY  
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO

- Roman Darowski SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków: 1994, ss. 450.

Jezuici rozpoczęli swoją działalność w Polsce w drugiej połowie XVI wieku zakładając placówki szkolne, a w tym przede wszystkim kolegia. Byli zakonem obcym, a więc w początkowym okresie swojej pracy w Rzeczypospolitej musieli korzystać z pomocy cudzoziemców, zatrudniając tylko bardzo nielicznych Polaków, którzy wstąpili do zakonu poza granicami Polski. Również więc i filozofii nauczali głównie cudzoziemcy. Do najsilniejszych jezuickich ośrodków naukowych o znaczeniu międzynarodowym należało Kolegium w Rzymie i w Coimbrze, gdzie też i przebywali najwybitniejsi profesorowie. Do Polski kierowano ludzi mniej wybitnych, ale wykonujących swoje zadania sumiennie i rzetelnie. A kim byli, gdzie się kształcili i jak pracowali opowiada II część tej wyjątkowo wartościowej i ciekawej

książki, zatytułowana „Praktyka nauczania filozofii”. Praktykę poprzedza w porządku racjonalnym teoria, a więc część I książki nosi nazwę „Teoria nauczania filozofii” i mówi o przepisach dotyczących nauczania filozofii w uczelniach jezuickich w ogóle, a w szczególności na terenach Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Ignacy Loyola pragnął, by w kolegiach, zarówno świeckich jak i zakonnych, istniał jakiś jednolity sposób odbywania studiów. Bardzo wiele rad i wskazań na temat *rationis studiorum* zawartych jest w *Konstytucjach* Towarzystwa Jezusowego. Warto przytoczyć tu kilka takich zaleceń dotyczących kursów filozofii. Jako że studium sztuk poprzedza kurs teologiczny i przygotowuje do niego, musi być ono powierzone jak najlepszym i starannie dobranym profesorom. Poza logiką, filozofią przyrody (fizyką), filozofią moralną i metafizyką zalecano także wykładanie matematyki. Wraz z odradzaniem się scholastyki proponowano studia nad św. Tomaszem z Akwinu oraz nad samym Arystotelesem. Magisterium uzyskiwano po trzech i pół roku nauki, z czego pół roku zajmowały same egzaminy i powtórki. Bardzo ciekawe są zalecenia dotyczące przeprowadzania dysput szkolnych – codziennych, tygodniowych, miesięcznych, okolicznościowych i inauguracyjnych. Warto może nadmienić, że w dyskusjach nad memoriałem dotyczącym nauczania filozofii w Polsce komisja polska sprzeciwiła się projektowi oparcia dydaktyki na św. Tomaszu, postulując zarazem większą swobodę w badaniach i nauczaniu. Domagała się też „wprowadzenia oprócz wakacji letnich także ośmiodniowych ferii w okresie świąt Bożego Narodzenia i Wielkiejnocy, by profesorowie mogli wypocząć i przygotować dalsze wykłady”. Było wiele kolejnych wersji *Rationis studiorum*, a w nich całe kodeksy szczegółowych zaleceń i przepisów, o czym mówi się w części I książki. O faktycznym stanie nauczania filozofii w Polsce i na Litwie mówią cztery rozdziały części II, którą podzielono tak ze względu na kolejność powstawania czterech głównych ośrodków nauczania filozofii, a mianowicie w Braniewie, Wilnie, Poznaniu i Kaliszu. Każdy rozdział przedstawia najpierw szkołę, a następnie sylwetki profesorów i ich poglądy filozoficzne. Braniewski profesor filozofii Ryszard Singleton był Anglikiem. Filozofię studiował w Neapolu, teologię zaś w Rzymie i być może już pod wpływem Suareza i jego następców obecnych w tych uczelniach skłonny był twierdzić na przykład, że między

istotą a istnieniem jest tylko różnica logiczna, jak pomiędzy dwoma pojęciami, a nie rzeczywistością; wyznawał też pogląd, że materia pierwsza posiada własną istotę i istnienie. Singleton znał dobrze nie tylko filozofów średniowiecznych i sobie współczesnych, ale i starożytnych, zaś omawiając jakieś zagadnienie przytaczał nierzadko siedem opinii wraz z dowodami. Jan Hay, profesor w kolegium w Wilnie był Szkotem. Studiował w Paryżu i w Rzymie. Choć w zasadzie był posłuszny zaleceniom doktrynalnym i dydaktycznym zakonu, to jednak czasami od nich odstępował. Odrzucił na przykład Arystotelesowską koncepcję odwiecznego istnienia świata, jak też tezę Filozofa, jakoby dusza rozumna była śmiertelna. Znał i „używał” Dunsza Szkota. Piotr Viana, Hiszpan, również profesor w Wilnie, imponował wszystkim wykształceniem i zdolnościami dydaktycznymi, a poza językiem ojczystym i łaciną znał grekę i włoski. Poglądy filozoficzne wywoływały takie spory między nim a Janem Hayem, że, jak pisze autor książki, „przybierały one nieraz niepokojące formy”. Mimo tych konfliktów miał czas napisać (i wydać!) dziesięć dzieł i to w ciągu zaledwie trzech lat. Pomogły mu w tym ponoć znajomości w drukarni. Leonard Kraker z Wilna wyróżniał się zainteresowaniami rzadkimi, jak na tamte czasy. Zajmował się metodologią filozofii a także wyjaśnianiem przyczyn niedoskonałości filozoficznego obrazu świata, powstałych wskutek ograniczoności ludzkiego poznania i bardzo złożonej struktury rzeczywistości (czyżby prekursor heurystyki?). Bardzo poważnie traktował też etykę i matematykę. Darowski poświęca dużo miejsca także Polakowi, Marcinowi Śmigleckiemu, autorowi słynnego traktatu *O lichwie*, który zamierzał napisać go zwięźle i krótko, „bo krótkie pisania jakoś milej czytane bywają”. To napomnienie weźmiemy sobie do serca. Autor wyjaśnia częściowo swój warsztat pracy i metody, np. metody ustalania autorstwa dzieł. Książka daje jasny i wyczerpujący obraz jezuickiej filozofii w XVI-wiecznej Polsce i „drugiej scholastyki”. Omawia wpływy Suareza, Fonseki i Toletusa, udział zachodniej myśli w rozwoju polskiej kultury filozoficznej. Książka zawiera bogatą bibliografię, resumés, ilustracje, indeks osób i bardzo cenny dwustronny słownik polsko-łaciński terminologii filozoficznej. Mimo znacznych rozmiarów swej książki, autor bardzo starannie odnotowuje obszary badawcze, które nie zostały w niej uwzględnione. Le-

ktura tego dzieła wywołuje uczucie podziwu dla pracowitości, powagi i żywotności ówczesnych ośrodków nauczania filozofii. Podziw budzi też pełne głębokiej erudycji dzieło Romana Darowskiego. Bardziej pragmatyczny (i świecki) autor wykorzystałby zapewne tak ogromny warsztat dla więcej niż jednej książki... (bbh)

## HUMANIORA (Wydawnictwo Fundacji Humaniora)

- Jacek Sójka (red.), *Horyzonty ponowoczesności. Część II*, Poznań 1995, ss. 302 (seria: *Studia Kulturoznawcze*).

Jest to zbiór referatów wygłoszonych przez uczestników konferencji Baumanowskiej, jaka odbyła się w październiku 1994 r. w znanej miejscowości o miło brzmiącej nazwie Puszczykowo. Książkę otwiera jednak zapis wykładu samego Baumana i ze względu na nazwisko autora jest to najważniejsza jej część. Wykład jest zasadniczo popularną prezentacją niektórych poglądów E. Levinasa i ma podobną wartość dydaktyczną do artykułu Tischnera na ten sam temat. Tylko, że ten ostatni nie pisze w pierwszych słowach swego listu „cokolwiek nie powiedziałyby się” (i to w dodatku o poezji). Wybaczywszy jednak znanemu eseiście ten drobniaczek, już po chwili, czytając ten sam – pierwszy – akapit, padłem ugodzony tymi słowami: „Im więcej o moralności mówimy, tym więcej zostaje do powiedzenia. A o pewnych sprawach, tych najważniejszych, w ogóle nic sensownego powiedzieć nie potrafimy.” Pomimo, że koncyliacyjne i demokratyczne „my” obejmuje i Arystotelesa, i Tomasza, i Kanta, i Bauman, i moją na dodatek skromną osobę, której niezdolność do powiedzenia czegoś sensownego o czymś ważnym jest oczywista a priori, to wołałbym – kierując się względem na wspomnianych panów – aby prof. Bauman mówił za siebie. Ale pewnie mnie nie posłucha, bo o historii etyki przed Levinasem i Logstrupem (przyznaję się – pierwsze słyszę) ma on zdanie jak najgorsze i lekceważące. Ocena ta wydaje mi się pozostawać w pewnym związku z osobliwą skłonnością do przypisywania wspomnianym autorom takich odkryć, jak etyka chronicznego konfliktu i niepokoju, motyw bezwzględności (odpowiedzialności, nakazu, normy) w dyskursie etycznym, czy też motyw innego człowieka, którego obecność koło nas



nieuchronnie wikła nas w sytuację moralną i powołuje do odpowiedzialności. A przecież to są stare i klasyczne topozy filozofii praktycznej! Absolutność i bezwarunkowość na terenie stosunków moralnych to stały temat etyki nowożytnej (te różne imperatywy, wartości najwyższe, osoby itp. twory wyobraźni metafizycznej), zaś złowróżbne i nieubłagane wdeptywanie w moralność ilekroć pojawi się obok nas drugi człowiek to już niemal obsesja etyków wszechczasów. Również etyczne ugruntowanie metafizyki nie jest żadnym pomysłem Levinasa, tylko jest stare jak świat i zresztą drogie filozofom, z których Levinas czerpał natchnienie: żydowskim teologom, egzystencjalistom, Heideggerowi.

Referaty publikowane w książce są liczne i zróżnicowane pod względem tematów i poziomu. Po barokowym wykładzie Baumana czytelnik upaja się aromatem kadzidła – czasem lepszego, czasem gorszego gatunku. Wyróżniłbym jednak tekst J. Kmity, który w prostych męskich słowach odsłania dialektyczną sztuczkę ze słowem „postmodernizm”, które odnosząc się gatunkowo do formacji kulturowej zarazem konotuje zupełny rozkład kulturowej identyfikacji. Gdy przychodzi do artykułów A. Misia, a następnie P. Przybysza, woń kadzidła ustępuje, a za to zaczyna się ciekawie iskrzyć. Prof. Miś ma dość ujeżdżania etyków przez prof. Baumana, zaś Przybysz imputuje mu Model Społeczeństwa i Człowieka, jak również tak obrzydliwe założenia, jak *autonomia agencji*. Mówiąc serio, tekst Piotra Przybysza jest rzeczywiście dobry. Ostatecznie, najbardziej postmodernistyczne w książce jest to, że na końcu Bauman odpowiada z wielką kurtuazją na różne wypowiedzi, których w tym tomie nie zamieszczono. (jh)

- Krystyna Zamiara (red.), *O nauce i filozofii nauki. Księga poświęcona pamięci Jerzego Giedymina*, Poznań 1995, ss. 354.

24 czerwca 1993 zmarł prof. Jerzy Giedymin, metodolog, filozof i historyk nauki, profesor związany z kilkoma uczelniami brytyjskimi, a także – początkiem swej kariery naukowej i sentymentem – z Poznaniem. Ponad rok później właśnie środowisko poznańskie zorganizowało poświęconą mu konferencję, z której to referaty stały się podstawą omawianej książki.

Tom ma wyraźnie dwojaki charakter i dwie niewspółmierne części. Teksty zamieszczone w części pierwszej to artykuły najwybitniejszych polskich metodologów i filozofów nauki. W większości są to teksty znaczące, pouczające i ciekawe, jednak wyraźnie nie składają się one w jedną całość (redaktorka przezornie ułożyła je alfabetycznie według nazwisk autorów, rezygnując z wszelkich prób pogrupowania artykułów). Prace obejmują tematy niekiedy daleko wykraczające poza ramy określone tytułem tej części książki („Filozofia nauki, metodologia nauk, semiotyka”), różnią się poziomem ogólności i sposobem wykładu – niektóre z nich to artykuły przeglądowe i sprawozdawcze, w innych autorzy mają wyraźnie ambicje przedstawienia własnych, oryginalnych propozycji. Choć więc nazwiska z „pierwszej linii” a tematy istotne, to trudno oprzeć się wrażeniu, że autorzy mówią „obok siebie”. Stąd też właściwie nie wiadomo komu książkę tę polecić. W części pierwszej oczywiście. Część druga („Konwencjonalizm a teoretyczna historia nauki”) ma już bowiem wyraźnie zaznaczony krąg tematyczny, prace powiązane są ze sobą merytorycznie, a w przypadku kilku referatów wręcz odnoszą się do tego samego problemu (m. in. sporu o to, komu przypisać „ojcostwo” teorii względności). Powinien więc po nie sięgnąć każdy, kogo zajmuje konwencjonalizm – szczególnie konwencjonalizm w wersji H. Poincarégo – i rekonstrukcja filozoficznych początków fizyki współczesnej. Z tych tekstów najpełniej wyłania się też naukowa sylwetka profesora Giedymina. Jednym słowem, porządny przyczynek do studiów nad konwencjonalizmem. (jj)

## QUADRIVIUM

- Jerzy Kierul, *Izaak Newton. Bóg, światło i świat*, Wrocław 1996, ss. 284.

Nie jest to książka filozoficzna, ale z pewnością bardzo warta polecenia każdemu zajmującemu się filozofią. Autor tej pasjonującej monografii dzieła Newtona przeprowadza czytelnika w sposób bezpieczny i przystępny przez zdumiewającą mnogość zagadnień i teorii, które stworzył lub rozwinął największy uczony wszechczasów. Monotonia życia Newtona, skromny zestaw przywar i osobliwości

(jak prowadzenie mennicy czy ariańskie herezje) zmusza biografa do trzymania się spraw naukowych. Książka Kierula jest dzięki temu czymś w rodzaju popularno-naukowego opracowania dotyczącego różnych dziedzin klasycznej fizyki i elementarnej matematyki. Bo historia nauki od Newtona i popularyzacja nauki bardzo są sobie w swej rzeczowej zawartości bliskie. Po prostu – to, co wymyślił Newton, Leibniz i inni wielcy matematycy i fizycy tego czasu w znacznej części pokrywa się z treścią współczesnego wstępu do tych nauk. W fakcie tym wyraża się najlepiej wielkość i wzniosłość dokonań tych ludzi. Trzeba przyznać, że zalety dydaktyczne książki są bardzo duże – w modnym stylu głupkowatej kokieterii należałoby powiedzieć: nawet ja zrozumiałem, choć w szkole miałem wciąż dwóje z matematyki. To jednak jeszcze nie wszystko. Autor – bez wątpienia człowiek o wykształceniu matematyczno-fizycznym – w ogólności zadowalająco poradził sobie (mimo że nie uniknął miejscami nieszczęśliwych wyrażań, a nawet błędów) ze sprawami filozoficznymi, odślanając w sposób wielostronny ducha XVII-wiecznej nauki. Formacja umysłowa Newtona, w której oczywiście było miejsce i na alchemię, i na teologię rysuje się w książce wyraziście. Co więcej, ciekawie zaprezentowana jest panorama życia naukowego Anglii i Europy czasów Newtona – nie ma w niej Berkeleyya, a Locke pojawia się z rzadka. Warto pamiętać, że „nasi” nie są i nie byli pępkiem świata. Dobra i pożyteczna książka, warta przeczytania przez każdego – od licealisty po uczonego dowolnego fachu. (jh)

## RODOPI

- William E. Herfel, Władysław Krajewski, Ilkka Niiniluoto, Ryszard Wójcicki (eds.), *Theories and Models in Scientific Processes (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, t. 44)*, Amsterdam-Atlanta 1995, ss. 436.

Kolejny tom redagowanych przez prof. Leszka Nowaka a wydawanych przez wydawnictwo Rodopi *Poznań Studies* zawiera prace prezentowane przy dwóch okazjach. Okazja pierwsza to warsztaty „Foundations of Science” zorganizowane przez Assotiation for Foundations of Science, Language and Cognition (AFOS) w Mądralinie

w sierpniu 1994. Okazja druga to konferencja International Union for the History and Philosophy of Science (IUHPS), zatytułowana „Theories and Models in Scientific Processes”, która odbyła się w Warszawie bezpośrednio po zakończeniu Warsztatów AFOS. „Przekonanie o znaczeniu metod formalnych dla wszelkich porządnym studiów dotyczących problemów zarówno struktury, jak i rozwoju nauki było głównym założeniem teoretycznym podzielanym przez organizatorów obu spotkań” – piszą we wprowadzeniu redaktorzy tomu – „Ten punkt widzenia jest przyjmowany bez względu na to, czy analizy ograniczają się do rozważań czysto formalnych, czy też są one poszerzane o zagadnienia związane ze społecznym kontekstem nauki.”

Książka składa się z trzech części: Modele w procesie naukowym, Narzędzia nauki i Koncepcje nieostre (*unsharp approaches*) w nauce, z których pierwsza, rozpoczynająca się tekstem Josepha Agassiego „Dlaczego nie ma teorii modeli?”, ma charakter najogólniejszy. Autorzy, w większości nie tylko zajmujący się filozofią i historią nauki, ale również czynni w poszczególnych dyscyplinach nauk ścisłych, często odwołują się do konkretnych przykładów. Stąd sporo w książce wzorów i formalizmów, których zrozumienie wymaga wiedzy fachowej – tak z metodologii, jak i z konkretnych dyscyplin naukowych. Jest więc to raczej książka dla wąskiej grupy fachowców, choć i osoby na co dzień zajmujące się inną problematyką mogą wiele skorzystać z jej przeglądu. (jj)

## W DRODZE

- Roger Charles SI, Dorstan Maclaren OP, *Kościół w świecie współczesnym. Nauczanie społeczne Kościoła w świetle Soboru Watykańskiego*, przeł. Jan Grosfeld, Poznań 1995, ss. 485.

To już czwarta pozycja serii popularyzującej katolicką naukę społeczną. Książka ta to nie tylko podręcznik, ale i nowatorska synteza społecznej nauki Kościoła. Omawia się w niej ujęcie zasad sprawiedliwości społecznej, politycznej i ekonomicznej, zawarte w dokumentach Soboru Watykańskiego II, oraz ewolucję tychże zasad, od Biblii poczynając. W każdym z pięciu rozdziałów autorzy koncentrują się

na jednej kluczowej tezie. I tak, teza pierwsza mówi, że najwyższą i obiektywną normą moralną jest prawo Boże, w którym człowiek uczestniczy poprzez prawo naturalne; druga stanowi, że subiektywną normą etyczną jest sumienie człowieka prowadzone nauczaniem Kościoła; trzecia dotyczy małżeństwa określonego jako związek ustanowiony przez Boga; czwarta mówi, że wspólnota polityczna i władza państwowa opierają się na naturze ludzkiej i należą do porządku Boskiego; piąta zaś, że celem gospodarki jest służyć ludziom, a granice tej służby wyznacza porządek moralny.

Jest to książka szczególna nie tylko ze względu na dokładne analizy uwzględniające ogromny materiał, ale i z uwagi na historyczne ujęcie omawianej problematyki. Autorzy nie ustrzegli się jednak pewnych błędów. Na przykład Kant przedstawiony jest jako filozof jedynie zeświecczający chrześcijańskie ideały etyczne. Na stronie 114 czytamy, że chrześcijańską „ideę absolutu opartą na miłości Kant przeniósł na absolut, którego istotą jest bezosobowe prawo”. Określenie to wydaje się dość niefortunne. (ap)

## WIEDZA POWSZECHNA

- Jacek Migasiński, *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995, ss. 190 (seria: Myśli i ludzie).

Cała niemal nowa filozofia francuska boryka się z totalistycznym dyskursem świadomości refleksyjnej, który we francuskiej tradycji wyrasta z ustanowienia władzy *cogito*, czyli podmiotu metafizycznego jako podmiotu epistemologicznego. Odżegnywanie się od Kartezjusza kredytowane jest przez Niemców – głównie Husserla i Heideggera albo Nietzschego. Bardziej akademickie figury (Sartre, Levinas, Merleau-Ponty) zapożyczają się u tych dwóch pierwszych, zaś filozofowie bardziej ekscentryczni (Derrida, Foucault) u tego ostatniego. Ogólnie jednak panuje zgoda co do tego, że należy prezentować się literacko atrakcyjnie, politycznie postępowo, a seksualnie dowolnie, byle w ogóle. Jak każdy porządny francuski filozof pisze więc Merleau-Ponty porządne eseje erotyczno-filozoficzne mające przekonać nas do ciała jako atrakcyjnego medium metafizycznego, w którym źródłowo i pierwotnie zawiązuje się stosunek pod-

miotowo-przedmiotowy. Niestety, atrakcyjność ciał jest nierówno między ludzi rozdzielona i dlatego transcendentálny walor *coniunctionem corporum* dla Niemców jest wątpliwy; wolą oni przeto w miejsce uniesień miłosnych wysławiać uniesienia artystyczne.

Merleau-Ponty jest wcale nie gorszym filozofem od znacznie bardziej popularnego Levinasa i Sartre'a, zasługując na więcej uwagi niż dotychczas. Nieco o nim zapomniano, bo umarł dawno, ale przecież dziś już oni wszyscy – to znaczy wielcy francuscy filozofowie urodzeni w początku wieku – nie żyją. Możemy już o nich myśleć jako o postaciach historii filozofii, a nie okazach, które można jeszcze zobaczyć na żywo. Merleau-Ponty wyróżnia się więc w swoim wymarłym obozie tym, że stara się oderwać od „filozofii refleksji” nie tylko przez apelowanie do metafizycznego i etycznego sensu napotkania drugiego ja, nie tylko na modłę egzystencjalistyczną, ale również – jak tzw. poststrukturaliści – poprzez odrzucenie całego języka metafizyki nowożytnej. Dzięki tym wpływom strukturalistycznym i skłonności do rozmywania podmiotu w behawioralno-przeżywaniowych całościach sytuacyjnych wiążących człowieka z otoczeniem naturalnym i innymi ludźmi staje się Merleau-Ponty z każdą książką coraz bliższy tej drugiej – ekscentrycznej (i młodszej) stronie francuskiej sceny filozoficznej. Książka Migasińskiego, rozliczająca swego bohatera w porządku chronologicznym, bardzo dobrze ukazuje ten rozwój. Jest to rozwój wychodzący od niemalże scjentyzmu i komunizmu, poprzez fenomenologię z elementami psychologii postaci, aż po ciężką, zaheideggerzoną metafizykę typu levinasowskiego. Można tu znaleźć wszystko – od apoteozy bezpośredniego doświadczenia i przeżywania po krytykę kartezyjańskiej (epistemologicznie zafiksowanej) pojęciowości fenomenologii, łącznie z pojęciem percepcji, które było jeszcze kluczowe dla jego najślynniejszej książki. Tym, co pozostaje niezmiennie jest tradycyjne i powszechne na kontynencie heurystyczne zorganizowanie myślenia wokół postulatu trzymania się „rzeczy samej” (co między innymi ma być lekarstwem na szaleństwo idealistycznego dyskursu refleksji) oraz – jakże bardzo *francusko-niemieckie* (i od Spinozy i Leibniza jeszcze idące) eksponowanie problematyki intersubiektywności z natychmiastowym wskazaniem na cielesność jako podstawę ludzkiej samowiedzy i komunikacji. Merleau-Ponty jest filozofem może nie nazbyt oryginalnym, ale

na pewno bardzo interesującym i ważnym dzięki zdolności żywego łączenia centralnych toposów tradycji nowożytnej. Książka Migasińskiego prezentuje tego autora w sposób bardzo sprawny – jest to praca jasno i dobrze napisana, inteligentna, instruktywna. Wybór tekstów również bardzo ciekawy, choć szkoda, że tylko dwa fragmenty nie są przedrukami. Poza drobnymi uchybieniami stylistycznymi nic nie daje mi natchnienia do złośliwych uwag. Niechże więc będzie powiedziane to jedno, że w świecie łacińskim powszechnie mówimy „inny” i tylko niektóre szczepy słowiańskie są niepokorne w tym względzie mówiąc „drugi”. Nie zapominajmy skąd nasz ród przy tej sposobności leksykalnej, szczególnie gdy zajmujemy się filozofią francuską, gdzie co strona to jakiś „inny”. (jh)

- Adam Sikora, *Hoene-Wroński*, Warszawa 1995, ss. 144 (seria: Myśli i ludzie).

Bohater tej jakże potrzebnej monografii jest wyjątkowo barwną postacią. Nieśmiertelny w matematyce dzięki „wrońskianom” (jakimś tam wyznacznikom), wybitny filozof niemalże kongenialny z panami Niemcami. Wynalazca, niezmordowany pisarz, żołnierz. A zarazem człowiek nieznośny, wprost oburzający. Jego filozofia nie jest bardzo oryginalna, stanowiąc raczej wersję idealizmu niemieckiego o silnym zabarwieniu romantycznym i tradycjonalistycznym. Taki polski fichteanizm-schellingianizm, fundujący pojęcie absolutu jako absolutnego *ja* i czystej transcendencji zarazem, ogłaszający rewelację o tożsamości wiedzy i bytu oraz modlący się o łaskę czystego oglądu owego obsesyjnie wielbionego Absolutu, wreszcie głoszący ewangelię czynu. Do tego wszystkiego typowo tutejsza retoryka mesjanistyczna i panslawistyczna – że niby Polak z Moskałem zawsze się dogada. To nie jest samo w sobie zbyt ciekawe w naszych czasach, ale trzeba sobie uświadomić, że Hoene-Wroński jest jednym z najlepszych filozofów, jakich mieliśmy kiedykolwiek. Zasluguje więc na właściwe traktowanie ze strony władz naukowych, które powinny wreszcie wydać jego główne pisma. Brak takich wydań jest sromotnym zaniedbaniem, a przez to fragmenty zamieszczone w monografii Sikory są tym cenniejsze. Książka, jak zawsze prace tego autora, przejrzysta, jasna, budząca zaufanie. Nieco razić może tylko pewien nadmiar sarkazmu w stosunku do Hoene-Wrońskiego.

Nasz Don Kiszot z Wolsztyna jest w pewnym sensie postacią tragiczną i zasługuje przez to na daleko idącą oględność. (jh)

## WYDAWNICTWO UNIwersYTETU ŁÓDZKIEGO

- Aldona Pobjewska, *Biologiczne „a priori” człowieka a realizm teoriopoznawczy*, Łódź 1996, ss. 188.

Często zdarza się, że student filozofii niepokoi się o prawomocność swego poznania i skarży się, że takie na przykład pszczołki widzą świat zupełnie inaczej niż on sam. Zależnie od usposobienia pan odpowiada wtedy, że pszczołki widzą świat pszczołczy, a my ludzki i skoro nie jesteśmy pszczołkami, to nie musimy się wcale martwić, lub też, że pszczołki widzą ten sam świat, co i ludzie, tylko że w innym aspekcie, tzn. jeden i ten sam świat ma taką własność, że pszczołce przedstawia się tak a tak, natomiast studentowi inaczej. Tak to się objaśnia trudne sprawy na pszczołkach. Nie sądzę, żeby te i inne sympatyczne stworzenia miały jakieś dalej idące zastosowanie w epistemologii, ale mogę zrozumieć, że taki Konrad Lorenz, który mamkowoł kaczkom, rozmawiał ze zwierzętami i nie był filozofem (bo czy każdy musi nim być?) tak uważał.

Autorka studium o epistemologii ewolucyjnej zrobiła duży wysiłek, aby wygrzebać się spod stosu lektur na temat ewolucji, psychologii zwierząt itp. i odkryć, że czysta problematyka filozoficzna (epistemologiczna) niewzruszenie tkwi na firmamencie, dość obojętna na zgiełk podkسیężycowego świata nauk naturalnych. Epistemologia ewolucyjna to po prostu naturalistycznie stylizowany neokantyzm. Rzecz jasna, nie ma istotnych przeszkód, aby kategorie biologiczne (jak życie) potraktować transcendentalnie – ważna jest jakość samej analizy transcendentальной, a nie słownik, z którego się na wstępie czerpie. Autorka sądzi, że różnica pomiędzy dyskursem nauki i fundacyjnym dyskursem epistemologii jest natury metodologicznej. Może niezupełnie tak, ale w każdym razie jest to krok we właściwym kierunku.

Twórczość filozoficzna składa się jakby z koncentrycznych pierścieni otaczających centralną problematykę filozoficzną i centralną tradycję. Odległość od tego centrum mierzy się ambiwalentną miarą – jest



to miara naukowości i naiwności zarazem. Kantyzm i cała problematyka transcendentálna występuje w książce Pobjewskiej na poziomie zupełnie propedeutycznym. Za to wiedzy naukowej (biologicznej) zaangażowano w niej sporo. Taka to już jest hybrydalna literatura. Filozoficznie naiwna (choć akurat w tym wypadku rozsądna) a zarazem ugruntowana w erudycji naukowej. Tylko że ci biologowie powiedzieliby pewnie: może to i filozoficznie coś znaczy, ale dla biologa to zaledwie opowiadki bez naukowej wartości. Co do jednego jednakże nie mam wątpliwości – Aldona Pobjewska w niczym nie ustępuje autorom, którymi się zajmuje. A więc wszystko w porządku. (jh)

## WYDAWNICTWO UNIwersYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA

- Marek. J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń 1995, ss. 88 (seria: Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce).

Są to trzy wykłady gościnne autora, wygłoszone w UMK w maju 1995 r. Wykłady świetne, porywające, jakich trudno w Polsce wysłuchać. Ich podstawą były odczyty wygłaszane przez Siemka na kolejnych kongresach heglowskich. Zaczyna się od wyzwania Poppera od ignorantów i credo: Hegel jest filozofem bardzo aktualnym, bo antycypował świat, w którym my dopiero żyjemy – świat nowoczesny, świat społeczeństw obywatelskich. Pierwszy wykład wprowadza w zagadnienie wolności i ukazuje, jak to w filozofii Hegla obok czysto formalnych, zresztą dobrze znanych i budzących różne obawy, określeń wolności jako życia Pojęcia, istnieje całkiem społecznie i humanistycznie potraktowana wolność będąca wolnością jednostki, dochodzącą do głosu w miarę historycznego rozwoju społeczeństwa, aż po formę ustrojową nowoczesnej Europy. Zostaje zawiązana mediacja pomiędzy wolnością Ducha a wolnością człowieka jako wolnością polityczną. Drugi wykład poświęcony jest filozofii prawa i również ukazuje drogę od abstrakcyjnego formalizmu ogólno-systemowego pojęcia prawa do jurydyczno-politycznego pojęcia prawa jako powszechnie obowiązujących praw człowieka i obywatela. W nowo-

czesnym uspołecznieniu wielką rolę odgrywa instytucja rodziny, stająca się instytucją prawną, a także instytucje kapitalistyczne i policja – wszystko ujęte w karby prawa abstrakcyjnego (opartego na aktach umowy i wymiany), które wszakże zakłada osobową podmiotowość, godność i suwerenność swych podmiotów. Trzeci wykład, zatytułowany „Hegel i etos nowoczesności”, przynosi wykładnię Hegla ze stanowiska ukształtowanego pod wyraźnym wpływem teorii krytycznej jako teorii komunikacji społecznej i intersubiektywnego budowania ładu ustrojowego w wolnym społeczeństwie, a więc pod wpływem głównie Habermasa. Siemek zgadza się z tezą, że zasadniczy rdzeń myśli Hegla stanowi filozofia społeczna, która jest w istocie teorią społeczeństwa obywatelskiego i państwa prawa. Sądzi jednak – i tu staje w obronie Hegla, również przeciwko Habermasowi – że niezrozumienie ewolucji, jaką przeszło u Hegla pojęcie etyczności doprowadziło do nieporozumień i niesłusznej krytyki. Z początku Hegel posługiwał się klasycystycznym pojęciem etyczności jako „siły jednoczącej”, mając na myśli wzorce antyczne. Był więc – dodajmy od siebie – bardziej komunitarystycznie niż liberalnie usposobiony. W *Zasadach filozofii prawa* stanowisko Hegla zmienia się. Nowa – nowoczesna etyczność nie jest już ugruntowaną w „starych obyczajach” harmonijną koincydencją państwa, społeczeństwa i rodziny, lecz określa się jako pośrednicząca instancja uspołecznienia, rozdzielająca i wiążąca rodzinę z państwem – społeczeństwo obywatelskie. Nowa etyczność rozpięta jest pomiędzy subiektywną wolnością i świadomością moralną jednostki a formalno-proceduralną organizacją systemu prawnego i politycznego. Jest ona uniwersalną strukturą intersubiektywnej normatywności legitymizującą się w procedurach demokratycznych. W tym ustroju ustala się fundamentalna i suwerenna rola rodziny oraz służebna i formalna (choć w wielu aspektach zwierzchnia) rola państwa. Nowoczesny świat nie jest przy tym światem raz na zawsze ukształtowanym, ale plastycznym, zdolnym do rozwoju i zmieniania się na drodze demokratycznych procesów komunikacyjnych i decyzyjnych, nie skrępowanych przez autorytarne władztwo obyczaju ani rządu.

O ile ukaże się poszerzona wersja tej książeczki, to zaiste powinna nosić tytuł *Heglizm a jednostka ludzka*. Hegel zreferowany przez Siemka jest dokładnym niemal przeciwieństwem demonicznego He-

gła oficjalnego. Jak to z demonami bywa – obecność Hegla dość jest u nas efemeryczna i chwiejna. Całe szczęście, że jeden z najlepszych w świecie znawców chce nauczać o największym filozofie po polsku. Mamy szansę, że znajomość tej najbardziej centralnej i rdzennej konstrukcji filozoficznej zostanie w kręgach publiczności filozoficznej odbudowana. Swoją drogą to zdumiewające, jak nośna i syntetyczna jest społeczna filozofia Hegla dzisiaj, jak bardzo pojemna pojęciowo i zdolna pomieścić współczesne dyskusje. (jh)

\*\*\*

- Hugo Draxler, *Somnolentus Wydalacz. Próba naturalnej historii arytmetyki*, Poznań 1994; Hugo Draxler, *Kronos Pożeracz Próba naturalnej historii geometrii*. bez daty.

Przeczytałem, ale nic nie rozumiem – oto pierwsza i zasadnicza refleksja, jaka nasunęła mi się po lekturze *Kronosa Pożeracza* oraz *Somnolentusa Wydalacza*. Książki Draxlera należą do tych utworów, które najczęściej spędzają sen z oczu recenzentom i krytykom: nigdy bowiem nie wiadomo do końca, czy ma się do czynienia z dziełem genialnym czy też z kompletną bzdurą.

*Kronos* i *Somnolentus* powinny dostarczyć niemałej uciechy semiotykowi – w obu książkach sporo się mówi o znakach, strukturach i semach. Usatysfakcjonowany powinien czuć się także zwolennik dekonstrukcji – Draxler na wszystkie możliwe sposoby odmienia słowa takie jak pismo, pisać, pisanie, Tekst, Kłące. Psychoanalityk zaś śledzić może z zainteresowaniem różne odmiany seksualnych aberracji, którym ulegają bohaterowie oraz narrator. A oto mała próbka postmodernistyczno-psychoanalitycznego żargonu Draxlera: „Wędrujące w piśmie wytryski pożądania wędrują słodką melancholią w pustce liter w poszukiwaniu jakiegoś cienia nie-pożądania i ciąży im bólem napór tego, co pożądane – a pożądane są wszystkie znaczenia tego nie kończącego się nigdy zdania, zdania-pożądania, jakiegoś wizerunku nie-zdania.” (*Kronos pożeracz*, s. 113). Doprawdy, imponujące.

Ale to jeszcze nie wszystko. Książki Draxlera czytać można także jako traktaty z dziedziny medycyny, geometrii, arytmetyki, antropo-

logii, a *Kronosa* – nawet jako książkę kucharską. Słowem – dla każdego coś miłego. Draxlerowi nie można odmówić sporej erudycji. Raz po raz przekonuje czytelnika, że naczytał się Hegla, Marksa, Levi-Straussa, Derridy, Kafki oraz innych klasyków filozofii i literatury. Dla wtajemniczonych – matematyczne i logiczne znaczki. Czas na morał, a właściwie na dwa morały. Po pierwsze, utwory Draxlera są znakomitym przykładem na to, że nie wystarczy dużo czytać, aby pisać dobre książki. Po drugie, wbrew znanemu powiedzeniu, papier nie wszystko zniesie i jeśli w jednej lub w dwóch książkach chce się przedstawić ogólną teorię wszystkiego oraz dać *summę* swych poglądów na świat i na życie, to efekt bywa zazwyczaj marny. Książki Draxlera stanowią, moim zdaniem, nader ambitne, lecz w całości chybione przedsięwzięcie literackie. Wnoszę więc niniejszym o przyznanie *Kronosowi pożeraczowi* oraz *Somnolentusowi wydalaczowi* należącego się im całkowicie miejsca w muzeum osobliwości. (az)

## CZASOPISMA

- *Człowiek i Przyroda*, nr 1 (Jesień 1994), nr 2 (Wiosna 1995), Lublin: RW KUL, ss. 182 i 165.

Półrocznik ten powstał na Sekcji Filozofii Przyrody i Ochrony Środowiska Wydziału Filozoficznego KUL. Numer 1 otwiera programowy artykuł S. Zięby „Ku ekologii humanistycznej”, gdzie mówi się, że ekologia humanistyczna interesuje się miejscem człowieka w przyrodzie i że jest nauką interdyscyplinarną, czyli że powinna czerpać wiedzę m. in. z filozofii i teologii. Zapowiada się także w przyszłych numerach czasopisma oryginalność i swoistość podejścia do statusu epistemologiczno-metodologicznego ekologii humanistycznej. Najbardziej ze wszystkich artykułów zaciekał mnie historyczny przegląd kształtowania się problematyki ekologicznej w kontekście pojawiających się w niej implikacji ideologicznych, poprowadzony do XIX wieku, pod tytułem „Idea natury w problematyce ekologicznej” – również autorstwa S. Zięby.

„Zważcie plemienia waszego przymioty;  
Nie przeznaczono wam żyć, jak zwierzęta,  
Lecz poszukiwać i wiedzy, i cnoty” –

ten cytat z *Boskiej komedii* Dantego, w artykule „Technika a kultura” A. Synowieckiego, zamieszczonego w numerze 2, mógłby być nawet mottem dla całego czasopisma, i to tym bardziej, że słowa te z „Piekła” rodem. Można tam nie trafić, jeśli wiedzy i cnoty poszukiwać się będzie np. w „Postulatach edukacyjnych” zamieszczonych w artykule „Warunki wyjścia z kryzysu ekologicznego” autorstwa (znowu!) S. Zięby. W tomie są jeszcze m. in. refleksje o „Postępie biologicznym i postępie rolnictwa” (E. Nalborczyk) oraz o koncepcji przyrody Hegla (Z. E. Roskal). Zeszyt uzupełniają Zusammenfassungen, resumés, summaries. Numer 1 opatrzone słowem wstępnym rektora KUL, ks. prof. S. Wielgusa, gdzie mówi on, że „Jako uczelnia o wielkim potencjale nauk filozoficznych, teologicznych i społecznych, a przy tym głęboko zakorzeniona w ponadczasowych i ciągle aktualnych wartościach chrystianizmu, KUL może odegrać doniosłą rolę w ratowaniu naturalnego środowiska człowieka”. Szczęść Boże w takim dziele! (bbh)

• *Phenomenological Inquiry*, vol. 19, October 1995.

Numer ten otwiera obszerny przegląd i omówienie tomu *XL Analecta Husserliana*. Większą część numeru zajmuje natomiast blok poświęcony fenomenologii życia, na który składa się pięć tekstów: „Measure and the Ontopoietic Self-Individualization of Life” A.-T. Tymienieckiej, „The Smile of the Soul: *Les Fêtes Galantes*” M. Kronegger, artykuł o teorii wiedzy Lorenza pióra I. S. Fiuta, o kondycji ludzkiej w kontekście fenomenologii życia L. Grunberga, o wkładzie Simmela w *Lebensphilosophie*. Najciekawszym tekstem tego tomu jest artykuł Jaakko Hintikki i Byong-Chul Parka „Background of Wittgenstein’s Phenomenology”. Omówione są w nim fenomenologiczne rysy filozofii autora *Traktatu* i ich geneza. Autorzy wskazują tu na dwa źródła. Pierwszym są pisma Boltzmana, którym fascynował się młody Wittgenstein, drugim są poglądy Macha, poznane przez niego z prac Carnapa. Ponadto G. S. Neely’ego tekst o problematyce samobójstwa u Sartre’a, artykuł C. W. Harveya „The Malice of Inanimates”, omówienia książek i bibliografia najnowszych publikacji poświęconych fenomenologii. (ap)

*Barbara Borej-Hartman (bbh), Jan Hartman (jh), Jacek Jaśtal (jj),  
Artur Przybystawski (ap), Andrzej Zawadzki (az)*