

Książki nadesłane

- Gaston Bachelard, *Płomień świecy*, przeł. J. Rogoziński, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 1997, ss. 144.

O Gastonie Bachelardzie właściwie nie powinno się pisać. Jego pisanie jest delikatną, ale i jakże misterną pajęczyną marzeń, którą zerwie każdy komentarz, chyba że sam byłby czystą poezją lub filozofią marzycielską. Bo filozofia Bachelarda jest filozofią marzenia, jak zresztą każda filozofia (co poświadcza nawet Hegel, pisząc o Plotynie w *Wykładach z historii filozofii*). Marząca wyobraźnia prowadzi naszą myśl w rejony, w które by nie dotarła opierając się tylko o pojęcia.

Widok płomienia napelnia wyobraźnię marzeniami, dzieje się to mimowolnie. Ogień podsyca wyobraźnię poetów i filozofów. Czy można sobie wyobrazić Heraklita, który nie byłby marzycielem płomienia? „Płomień jest jednym z największych *twórców obrazu*.”

Czy jest człowiek, który choć raz nie uległ hipnozie płomieni? Chyba nie. Czy można patrzeć w ogień i nie marzyć? Chyba nie. Czy możliwe, aby *Płomień świecy* nie rozpalił wyobraźni czytelnika? Chyba nie, bo jest to książka o tym, co każdemu najbliższe, o marzeniach. A jednocześnie o tym, co najdalsze, cóż bowiem bardziej obcego niż marzenia innych. W świecie marzeń każdy jest sam, więc jest to książka o samotności Gastona Bachelarda – wszak z samotnością kojarzy się pojedynczy płomień świecy. „Cogito marzyciela wytwarza swój własny kosmos, kosmos szczególny, kosmos absolutnie osobisty.” Kosmos Gastona Bachelarda już nie istnieje. A jednak nadal dociera do nas światło jego zgasłych gwiazd.

Żałuję tylko, że nie czytałem tego niezwykłego pamiętnika wrażliwości przy świetle świecy.

Artur Przybysławski

- Gaston Bachelard, *Poetyka marzenia*, przeł. Leszek Brogowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 1998, ss. 304.

Jeśli piszę o książkach fascynujących, nie mogę oprzeć się pokusie cytowania. Czasami sama ta pokusa sprawia, że w ogóle zaczynam pisać. Cóż przyjemniejszego od dzielenia się własnymi fascynacjami? Dlatego zacznę od cytatu. „Jestem bowiem w istocie marzycielem słów, marzycielem słów pisanych. Wierzę, że czytam. Jakieś słowo przyciąga mnie. Odrywam się od stronicy. Sylaby słowa się uaktywniają. Akcenty toniczne wywracają się na opak. Słowo porzuca swój sens, jak zbyt ciężki balast, który przeszkadza w marzeniu. Słowa nasycają się wtedy innymi znaczeniami, jak gdyby miały prawo być młode. I w gęstwinach słownika słowa wyruszają na poszukiwanie nowego towarzystwa, złego towarzystwa. Ileż pomniejszych konfliktów trzeba potem rozwiązać, gdy z włóczęgowatego marzenia powraca się do roztropnego słownika.” Gaston Bachelard powraca do roztropnego słownika, ale tylko w tym celu, aby swojego czytelnika wyprowadzić w drogę powrotną. Ten szczęśliwy marzyciel filozofii staje się wielkim nauczycielem przyjemności tekstu. „Wraz z Bachelardem cała poezja przechodzi na rachunek Przyjemności” – pisał Roland Barthes w *Przyjemności tekstu*. Wraz z Bachelardem każdy tekst może przejść na rachunek Przyjemności. Pod jednym oczywiście warunkiem: że słowa wpuścimy do naszej wyobraźni. Wtedy przyjemność tekstu stanie się, jak chce Barthes, przyjemnością cielesną (powiedziałbym przyjemnością „namacalną”, ale nie wiem, dokąd słowo to mogłoby zaprowadzić wyobraźnię czytelnika). Bo według Sade’a „Wyobraźnia jest prawdziwą kolebką rozkoszy, jedynie ona je stwarza”.

Toteż lektura Bachelarda należy do czytelnictwa intymnego. Nie tylko dlatego, że jego tekst jest źródłem przyjemności, ale i dlatego że sam Bachelard zdradza przed czytelnikiem swe marzycielskie rozkosze. Jak słusznie stwierdza Leszek Brogowski w posłowie, Bachelard raczej wysługuje się poetami. Wybiera z nich tylko te fragmenty, które szczególnie pobudziły jego wyobraźnię, cytaty są więc zawiązkami przyjemności. Toteż słuszność ma Barthes, że wedle Bachelarda pisarze nigdy nie pisali a są jedynie czytani.

Czy jednak ceną za ową marzycielskość nie jest brak filozoficznej ścisłości? Nic podobnego! Gaston Bachelard to świadomy swego miejsca filozof, na swój oryginalny sposób korzystający z psychoanalizy i fenomenologii. Filozoficzną drogę Bachelarda świetnie przedstawia w posłowie tłumacz Leszek Brogowski. Po lekturze *Płomienia świecy* czy *Poetyki marzenia* trudno uwierzyć, że autor jest również filozofem nauki. A jednak! Z powodzeniem analizował proces rozwoju wiedzy, wypracowując przy tym pojęcie przeszkody epistemologicznej, wykorzystane później przez Foucaulta. Bachelard podkopuje pewność Kartezjańskiego *cogito*, modyfikuje Husserlowską fenomenologię, wypracowuje własną koncepcję czasu, wykracza poza Freuda i Junga, odwraca Nietzscheańską relację pierwiastków apollińskiego i dionizyjskiego itd. Cała ta droga po to, by utwierdzić się w przekonaniu o potędze marzącej wyobraźni, równie aktywnej w poezji co i w nauce oraz filozofii.

Artur Przybysławski

- Michał Bachtin, *W stronę filozofii czynu*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 1997, ss. 148.

Bachtin-filozof. Całe przedsięwzięcie estetyczne Bachtina można ująć jako projekt inspirowany filozofią Kanta i jego następców. Zarys tego projektu przedstawiają – wydane teraz po polsku – notatki Bachtina, których nie opublikował za życia i których nawet nie przygotowywał do druku – nawet ich tytuł pochodzi od wydawcy. „Cały rozum teoretyczny jest jedynie momentem rozumu praktycznego, to jest rozumu moralnej orientacji jedyne podmiotu w zdarzeniu jedyne bytu.” Natomiast „Rozum estetyczny jest momentem rozumu praktycznego”. Zatem prawdziwa filozofia wedle Bachtina jest filozofią moralną. Tylko ona jest w stanie sprostać wymaganiom filozofii życia. Życie bowiem traktuje Bachtin jako złożony czyn. Każdy czyn jest jedyny i niepowtarzalny. Jest spełniany przez konkretny byt w konkretnej sytuacji, w konkretnych warunkach, od których nie można go odrywać. A to wedle Bachtina czyniła dotychczasowa filozofia. Czyn został rozszczepiony na obiektywną treść znaczeniową i subiektywny proces jego spełnienia. Ową pier-

wszą część włącza się w całościowy system sensu zwany kulturą, druga albo się nie liczy, albo wykorzystywana jest na obszarze estetyki. Tym, co się tu zatracza jest pierwotna niepodzielna jedność życia-czynu, bycia-czynu. Prymat kultury i jej wzorców przekształca czyn w mechaniczne potwierdzenie obiektywnej ważności kultury. A przecież czyn to autentyczne, wewnętrznie motywowane spełnienie. Czyn obserwowany z zewnątrz, z pozycji teoretycznej ulega całkowicie tyranii schematu. Dopiero widziany niejako od wewnątrz może afirmować swą faktyczność, jedność, nie pomijając przy tym zewnętrznego kontekstu.

W filozofii czynu Bachtina wyłania się również model kontemplacji estetycznej, w której kontemplujący i obiekt kontemplowany ujmowani są w niepowtarzalnej jedności bytu. Zrozumienie według Bachtina jest rozumieniem powinności w stosunku do kontemplowanego obiektu. Wtedy bowiem przedmiot kontemplacji rozumiany jest rzeczywiście w relacji do kontemplującego. Wtedy estetyczna kontemplacja spełnia się jako czyn, gdyż nie ogranicza się tylko do ujmowania treści, lecz jest również świadoma samej siebie i swej jedynej powinności wobec przedmiotu. Wtedy kontemplacja staje się prawdziwym uczestnictwem.

A jak dowodzi zakończenie książki, w którym Bachtin przeprowadza już konkretną analizę wiersza Puszkina, filozofia czynu rzeczywiście działa.

Artur Przybyśławski

- Jacques Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. Bogdan Banasiak, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 1997, ss. 104.

Będę pisał o Derridzie, a jednak o Musilu. Należałoby zadać pytanie, czy sprowadza się to do tego samego, czy do czegoś innego.

Robert Musil napisał opowiadanie *Człowiek bez charakteru* o poszukiwaniu własnego charakteru, o poszukiwaniu własnego stylu. Bohaterowi opowiadania, przyszłemu poszukiwaczowi, już we wczesnej młodości uświadamiano jego beznadziejną sytuację. Ojciec często spuszczał mu lanie za dziecięce wybryki. „Nie wiem – mawiał wtedy jego ojciec – co z tego chłopaka jeszcze wyrośnie; nicpoń absolutnie

nie ma charakteru! Tak więc w naszej młodości charakter był czymś, za co dostaje się lanie, chociaż się tego nie ma.” Książki Derridy z założenia nie mają charakteru tradycyjnych naukowych pism. I często właśnie za brak takiego charakteru ściąga na siebie krytyki Derrida: to nie w stylu filozofa tak pisać! Derrida, znudzony stylem czy charakterem tradycyjnej naukowej prezentacji, budzi u niektórych niezdrowy instynkt nadgorliwego ojca, który tylko z bezsilności sięga po pas (warto pamiętać, że charakter dzieci w dużym stopniu kształtują rodzice – Derrida wszak mieni się po prostu uważnym czytelnikiem tradycyjnej filozofii). Czy nie to było czasem widoczne podczas niedawnej wizyty Derridy w Polsce? Cóż, zdejmowanie pasa przy braku szelek może okazać się fatalne w skutkach.

Człowiek bez charakteru nie odnalazł przedmiotu swych poszukiwań. Przywdziewał tylko kolejne maski, zasłaniał się nowymi woalkami. Był wielokształtnikiem (czy nie tak nazywał siebie Nietzsche?). I oczywiście nie ma w tym nic złego. Kwestia tylko, czy taka sytuacja prowadzi do rezygnacji – jak u Musilowskiego bohatera – czy wręcz przeciwnie. Wielość zawsze tylko tymczasowych charakterów, wielość stylów, między którymi się pisze, może być siłą, siłą charakteru – „trzeba pisać w rozstępie między wieloma stylami” (s. 86). Czy można zatem odnaleźć swój charakter? Bohater Musila twierdzi, że „dziś na całym świecie charakter można znaleźć tylko wśród półdzikich. Kto bowiem walczy nożem i dzida, musi go mieć, aby na tym źle nie wyjść”. Wynikałoby stąd, że Derrida ma charakter, ma swój styl. Wszak posługuje się ostrymi narzędziami: „Kwestia stylu to zawsze rozpatrywanie, ważność jakiegoś spiczastego przedmiotu. Niekiedy po prostu pióra. Ale także sztyletu...” Derrida ma styl – i to jaki!

Artur Przybysławski

- Carl Gustav Jung, *Psychologia przeniesienia*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: Wrota 1997, ss. 210.

Nie jest to z pewnością książka łatwa. Zakłada u czytelnika pewną znajomość psychologii oraz filozofii Junga, a także orientację w problematyce psychoanalitycznej w ogólności. Przyznaje to zresztą

sam Jung: „Czytelnik zauważy w tej pracy brak klinicznego opisu samego fenomenu przeniesienia. Wywody te kierują jednak nie do początkujących, którym należałoby wyklądać wszystko od początku, lecz wyłącznie do tych, którzy dzięki własnej praktyce zdobyli już dostateczne doświadczenie” (s. 9). Tym bardziej że sam Jung – oprócz krótkiego okresu, w którym, znajdując się pod wpływem Freuda, nadawał zjawisku przeniesienia bardzo duże znaczenie – odnosił się do tego fenomenu z pewną nieufnością ze względu na jego nieuchwytność i trudności w systematycznym przedstawieniu i opracowaniu. Przeniesienie bowiem funkcjonuje niekiedy jak Platowski *pharmakon* – jest zarazem pożyteczne, jak i szkodliwe, niekiedy można je interpretować jako symptom (polepszenia lub pogorszenia stanu pacjenta), niekiedy zaś nie ma w ogóle większego znaczenia.

W *Psychologii przeniesienia* Jung obiera za przedmiot swoich analiz oraz interpretacji pochodzący z 1550 roku cykl rycin przedstawiających pewne znamienne dla alchemii wyobrażenia i symbole. Studia nad alchemią zajmują istotne miejsce w bogatym dorobku szwajcarskiego psychoanalityka. W alchemicznych obrazach *coniunctio oppositorum*, w procesie transmutacji oraz w symbolice alchemicznej Jung dostrzega projekcję treści nieświadomych, archetypowych obrazów, w których wyartykułowany zostaje proces indywiduacji. Można więc powiedzieć, że alchemik, podobnie jak szaman czy też kapłan, to poprzednik współczesnego psychoanalityka zmagającego się z inwazją nieświadomości.

Psychologię przeniesienia można więc chyba nazwać pracą z zakresu hermeneutyki – oczywiście hermeneutyki swoiście rozumianej i uprawianej. Jung odszedł daleko od Freudowskiego redukcjonizmu w interpretowaniu wytworów kultury. Jego dociekania, choć mają znaczenie przede wszystkim dla psychoanalitycznej praktyki, to jednak zdecydowanie poza nią wykraczają, stanowią – może najwybitniejszą obok prac Eliadego – próbę powrotu do zapomnianego czy ignorowanego dziedzictwa kultury europejskiej i pozaeuropejskiej.

Andrzej Zawadzki

- Søren Kierkegaard, *Pojęcie lęku. Psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierworodnego. Przez Vigiliusa Haufniensis; przeł. Alina Djakowska, Warszawa: Aletheia 1996, ss. 208.*

Nie sposób chyba napisać recenzji, a tym bardziej krótkiej noty o którejkolwiek z książek Sørena Kierkegaarda. Bogactwo problematyki, jej waga, mnogość wątków, wreszcie specyfika filozoficznego dyskursu powodują, że każda odpowiedzialna próba zmierzenia się z twórczością duńskiego myśliciela wymagałaby co najmniej solidnej rozprawy. *Pojęcie lęku* nie stanowi pod tym względem wyjątku. Chociaż osiã rozważań Kierkegaarda pozostaje, jak można sądzić, zagadnienie lęku i winy, ich nierozzerwalny związek z autentycznością oraz wolnością jednostki, to jednak w utworze pojawiają się także pytania o to, jaka jest natura czasu, jak możliwe jest poznanie jednostki, a także – choć w sposób zakamuflowany – problem przedstawienia oraz tego, co się przedstawieniu wymyka.

Nawet przy dość pobieżnej lekturze nie umknie z pewnością prekursorski charakter *Pojęcia lęku* w stosunku do egzystencjalizmu, a szczególnie zaś do niektórych wątków wczesnej myśli Martina Heideggera – Heideggerowskie pojęcie trwogi jako nastroju wydaje się dość bliskie Kierkegaardowskiemu pojęciu lęku, którego przedmiotem jest „nic”.

Nie ulega wątpliwości, że *Pojęcie lęku* to także wysokiej klasy dzieło literackie. O brzmieniowych walorach oryginału (wynikających ze specyficznej instrumentacji w wyniku dominacji w tekście głosek syczących) pisze interesująco tłumaczka utworu Alina Djakowska, interpretując to „wydarzenie tekstualne” jako wykładnik doświadczenia egzystencjalnego. Djakowska stawia też w swym posłowniu inny problem, na pozór brzmiący może nieco szokująco – kto mianowicie jest autorem *Pojęcia lęku*? Przywykliśmy sądzić, że Kierkegaard, lecz pretensje do autorstwa zgłasza przecież także Vigilius Haufniensis. Pseudonimowa strategia pisarska duńskiego filozofa to zagadnienie nader istotne dla zrozumienia jego dzieła (problemowi temu poświęcił interesującą książkę Mark C. Taylor).

W *Pojęciu lęku* można doszukiwać się nie tylko wątków egzystencjalnych, lecz także wątków antycypujących myśl poststruktura-

listyczną, odnajdującą u Kierkegaarda przede wszystkim krytykę dialektyki i jej pozornego ruchu (skok zamiast dialektycznego przejścia), filozofię różnicy czy wreszcie sformułowanie problemu pisma, a w końcu zakwestionowanie granic pomiędzy filozofią a literaturą. Poststrukturalistyczna czy postmodernistyczna recepcja Kierkegaarda dominuje, jak się wydaje, w ostatnich latach. Świadczy o tym choćby wydawana na Florida University seria studiów interdyscyplinarnych *Kierkegaard and Postmodernism*.

Niezależnie jednak od interpretacyjnych strategii oraz prób przypisania Kierkegaardowi ojcostwa takiego czy innego nurtu współczesnej filozofii, *Pojęcie lęku*, w nie mniejszym zresztą stopniu niż pozostała twórczość myśliciela, pozostaje fenomenem specyficznym i wieloznacznym, przez który każdy czytelnik musi przedzierać się na własny rachunek, co służyć może – jakkolwiek sformułowania te zabrzmiały staroświecko – duchowemu rozwojowi oraz moralnemu zbudowaniu.

Andrzej Zawadzki

- Tadeusz Komendant, *Upadły czas. Sześć esejów i pół*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 1996, ss. 152.

Michel Foucault mówił po francusku, a Tadeusz Komendant mówi po polsku. Lecz mimo to mówią właściwie tym samym językiem i tak samo języka słuchają. Foucault uświadomił wyraźnie pewniern brzemienny w skutki fakt. Ten mianowicie, że język nie mówi jednym głosem, lecz dwoma. Oprócz jawnej treści przemilcza jeszcze pewną znaczeniową nadwyżkę. Ów drugi głos jest więc głosem czy językiem milczenia, jest opowiadaniem o kodzie danej wypowiedzi. Na dodatek to właśnie ten drugi język jest ważniejszy, bo określa warunki pierwszego. W takim razie wszelka wypowiedź mówi o sobie samej, wypowiada tylko swój własny kod. I taka jest wspólna mowa Foucaulta i jego admiratora Tadeusza Komendanta.

Wypowiedź mówiąca o sobie samej jest zatem fikcją. Nie uznaje istniejącego poza nią znaczenia, do którego miałaby odsyłać. Toteż można się odprężyć i oddać pasji pisania, tworzenia fikcji, zwłaszcza że „najpierwotniejszą funkcją ducha jest bajanie, tworzenie

historij”, jak twierdził Bruno Schulz. I tak też rzecz się ma z duchem Tadeusza Komendanta, którego błyskotliwe bajanie w tej książce skoncentrowane jest wokół czasu, czasu rozumianego po Schulzowsku jako wiązka równoległych pasm, niektórych „nielegalnych”, niektórych „z drugiej ręki, zużytych”. I czegoż to nie ma w tej książce – „Strukturalny Słowacki, Trentowski czytany poprzez Heideggera, Vincenz i Nietzsche czytani przez Miłoszową ideę *apokatastasis*” (s. 16).

Jako że byłem starannie kształcony, mam trudną do wyleczenia awersję do polskiego romantyzmu. Nie nurtowały mnie pytania „dlaczego Słowacki wzbudza w nas zachwyt i miłość? Dlaczego płaczemy z poetą czytając ten cudowny, harfowy poemat *W Szwajcarii*? Dlaczego, gdy słuchamy heroicznych, spizowych strof *Króla Ducha*, wzbiera w nas poryw? I dlaczego nie możemy oderwać się od cudów i czarów *Balladyny*, a kiedy znów skargi *Lilli Wenedy* zadzwieczą, serce rozdziera się nam na kawały? [...] Hm... dlaczego? [...] Dlaczego zachwyt, miłość, płaczemy, poryw, serce i lecieć, pędzić?” Nie nurtowały, bo odpowiedź była oczywista. Ale oprócz tego Słowacki nie lada filozofem był. Czytając wraz z Tadeuszem Komendantem *W Szwajcarii* co prawda nie płakałem, nie wzbierał we mnie również poryw przy spizowych strofach *Króla Ducha*, ale dowiedziałem się rzeczy niezwykle ciekawych. Że mianowicie światopogląd idylliczny Słowackiego jest próbą zniesienia rozdziału przedmiotu od podmiotu. A więc rzeczywiście, jeśli idzie o Słowackiego to zachwyt (na szczęście bez rozdzierania serca mego na kawały). I oczywiście „lecieć, pędzić” czytać *Sześć esejów i, jeszcze, pół*.

Artur Przybysławski

- Adam Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego 1997, ss. 328.

Co to znaczy relatywizm, wiemy intuicyjnie wszyscy. Większość z nas ma nawet jasny do niego stosunek – najczęściej, delikatnie mówiąc, mocno podejrzliwy. Gorzej, gdy przychodzi do uzasadnienia swoich przekonań, jeszcze gorzej, gdy trzeba rzecz zdefiniować.

Natomiast najmniej wdzięcznym zadaniem pozostaje niewątpliwie przedstawienie tego, co we współczesnej filozofii na temat relatywizmu we wszystkich jego odmianach się pisze. Tylko w etyce pojęcie to pojawia się z kilunastoma przydawkami, co w intencji autorów kolejnych propozycji terminologicznych ma pomóc w sprecyzowaniu rozważań. A ponieważ nawet te same pojęcia przez różnych autorów bywają rozumiane różnie, skutki są czasami wręcz humorystyczne. (Niedawno w serii Blackewella „Great Debates in Philosophy” ukazała się książka *Moral Relativism and Moral Objectivism* w której G. Harman występuje jako obrońca relatywizmu w etyce a J.J. Thomson jako przeciwniczka. Po głównych tekstach obojga autorów Harman, ustosunkowując się do zarzutów Thomson stwierdza, że nie widzi żadnych sprzeczności między swoim stanowiskiem a stanowiskiem oponentki, po czym robi wszystko, by ukryć, że oboje pisali o czym innym.) Do tak niewdzięcznego tematu wziął się Adam Chmielewski. Przytomnie zrezygnował jednak z beznadziejnych prób przedstawiania całości współczesnej dyskusji nad relatywizmem, koncentrując się na tym, co najważniejsze, a jednocześnie bliskie potocznym intuicjom. Jasno też określa własne stanowisko: koncentruje się na prezentacji dwóch strategii antyrelatywistycznej argumentacji, z zamiarem pokazania, że obie są nieskuteczne a relatywizm jest stanowiskiem sensownym i nawet wartym obrony. Pierwsza z owych strategii zmierza do pokonania relatywizmu poprzez dotarcie do niepodważalnej prawdy o rzeczach takich, jakimi są i tym samym do pokazania, że wszelkie inne sposoby ujmowania rzeczywistości są fałszywe. Zwolennicy tego stanowiska za patrona mają Parmenidesa i Platona a w XX wieku choćby Russella, Wittgensteina i Husserla. Zmagają się oni z kolejnymi próbami dezawuowania przez relatywistów pojęcia faktu, rzeczy samych czy niepodważalnych danych zmysłowych – czyli z uporczywym wykazywaniem, że uchwycenie obiektywnej prawdy o rzeczywistości jest mrzonką. Druga strategia antyrelatywistyczna jest diametralnie odmienna: stara się pokazać, że problem relatywizm – absolutyzm jest problemem fikcyjnym, ponieważ nie da się go poprawnie sformułować. Słowem kluczem tej strategii jest oczywiście schemat pojęciowy a najważniejszym przedstawicielem – D. Davidson.

Analizie tych dwóch strategii poświęcone są dwie części książki, poprzedzone częścią pierwszą – obszernym wprowadzeniem w problematykę wraz z próbą definicji relatywizmu. Całość składa się w dobrą prezentację stanu filozofii współczesnej i najważniejszych debat w epistemologii. Mam wrażenie jednak, że prawdziwym bohaterem książki nie jest relatywizm, lecz Alasdair MacIntyre. Chmielewski nie kryje swoich fascynacji (warto przypomnieć w tym miejscu, że jest on także polskim tłumaczem *After Virtue*). Omówienie propozycji MacIntyre’a zwieńcza książkę i podsumowuje rozważania Chmielewskiego (wręcz dosłownie – książka nie ma osobno wydzielonego rozdziału kończącego), który wyraźnie uznaje stanowisko tego filozofa za najbardziej dojrzałe i – przynajmniej na poziomie praktycznym – za ostateczne rozwiązanie problemu relatywizmu. Rozumiem fascynację autora filozofią MacIntyre’a, ponieważ, co tu dużo mówić, po części ją podzielam. Nie jestem jednak skłonny przypisywać autorowi *Whose Justice? Which Rationality?* aż takich osiągnięć a książka Chmielewskiego wcale mnie nie przekonała, że się myłę. Stanowisko MacIntyre’a w kwestii relatywizmu nie wydaje mi się wcale ani bardzo oryginalne, ani lepiej uzasadnione niż na przykład Davidsona. Samo porównywanie tych stanowisk jest o tyle trudne, że filozofia MacIntyre’a nie mieści się w formule „współczesna filozofia analityczna” (ani nawet w używanej przez Chmielewskiego formule „postanalityczna”), angażuje bowiem zupełnie inną wizję świata i ... filozofii. Chmielewski uczynił jednak spory wysiłek, by przedstawić także owe kwestie i spory metafizyczne, pokazując jednocześnie, że to, co pozostaje jest już bardziej aktem wiary niż filozofii. Szkoda więc, że temat książki ograniczony został do sporów w obrębie dwudziestowiecznej filozofii anglosaskiej (podtytuł pracy jest wyraźnie nieadekwatny), pomijając trzecie ważne stanowisko – postmodernizm (wiadomo skądinąd, że autor i tym się trochę zajmuje). Ponieważ jednak książek nie da się pisać o wszystkim, brak ten nie jest wadą książki Chmielewskiego a jedynie ... wyzwaniem do napisania następnej.

Jacek Jaśtal

- Aleksandra Pawliszyn i Włodzimierz Pawliszyn (red.), *Misterium śmierci spotkaniem ze sobą. Egzystencjalne interpretacje fenomenu śmierci*, Gdańsk: Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego 1996, ss. 119.

Trudność w mówieniu o śmierci polega chyba na tym, że stanowi ona zjawisko niejako graniczne, nie tylko dla ludzkiej egzystencji, lecz także dla całego dyskursu filozoficznego, obnażając jego słabości oraz ograniczenia: niełatwo tu bowiem o w miarę obiektywne i pozbawione emocji analizy, a i one w większości przypadków okazują się ostatecznie rodzajem indywidualnej medytacji, mniej lub bardziej osobistą próbą oswojenia fenomenu umierania. Autorzy zbioru artykułów *Misterium śmierci* podjęli się więc zadania tyleż ambitnego, co ryzykownego, tym bardziej, że o takich „wiecznych” tematach niełatwo jest powiedzieć coś radykalnie nowego.

W otwierającym tom, obszernym artykule „Dramat istnienia wobec tajemnicy śmierci” Anna Pawliszyn podjęła próbę wydobywania wątku śmierci z pism Emanuela Levinasa. Ta rzetelna analiza nie tylko przynosi rekonstrukcję Levinasowskiego myślenia o śmierci, lecz także ujmuje interesujący badaczkę wątek w kontekście kluczowych kategorii filozofii autora *Totalité et Infini*, takich jak czas, relacja podmiotu do Drugiego, wolność, odpowiedzialność. Podobną metodę – rekonstrukcji oraz obszernej kontekstualizacji – przyjęli wobec interesujących ich problemów oraz autorów Włodzimierz Pawliszyn, piszący o Heideggerowskiej analityce skończoności bytu ludzkiego, oraz Zofia Gorczyńska, przedstawiająca problematykę śmierci w eschatologii N. Bierdiajewa. Mieszczący się na pograniczu filozofii i religioznawstwa erudycyjny artykuł Honoraty Cyrzan „Pojmowanie śmierci w antropologii dawnego czyli biblijnego judaizmu” prezentuje biblijne wyobrażenia śmierci, życia pośmiertnego, zaświatów.

Pewną odmiennością w stosunku do rozpraw wspomnianych wyżej odznaczają się teksty Henryka Szabały „Samobójstwo – heroizm czy rezygnacja” oraz Lecha Grudzińskiego „Doświadczenie śmierci – obszar lęku i nadziei”. Mam wrażenie, że są to wypowiedzi bardziej osobiste, w których mocniej zaznacza się wrażliwość autorów czy nawet ich prywatne doświadczenia i przeżycia, związane z oma-

wianymi problemami. Szczególnie widoczne jest to w artykule Grudzińskiego, przywołującego na koniec rozważań swoje doznania związane z pobytem w szpitalu bliskiej mu osoby, choć i szkic Szabały odebrałem jako głos na wskroś indywidualny, opowiadający się za pełnią praw człowieka do dysponowania swoim życiem.

Zgromadzonym w tomie analizom patronuje myśl Martina Heideggera, do czego zresztą redaktorzy zbioru przyznają się wprost we wprowadzeniu. Jest to, rzecz jasna, patronat nader godny i trudno czynić z niego zarzut autorom. Wydaje się jednak, że prowadzi on do pewnego zawężenia perspektywy do rozważań tylko egzystencjalnych czy też ontologicznych oraz w konsekwencji do pominięcia odmiennej nieco tradycji, skupiającej się na różnych aspektach kulturowych zjawisk związanych ze śmiercią (prace Jean-Vincenta Thomasa, Vladimira Jankelevitcha czy nawet prowokujące niekiedy rozważania René Girarda). Bardziej jeszcze uderzyło mnie całkowite pominięcie myśli Kierkegaarda, a wydaje się przecież, że autor *Choroby na śmierć* mieści się w tradycji przywołanej przez gdańskich filozofów.

Andrzej Zawadzki

- Bernhard Welte, *Filozofia religii*, przeł. Grzegorz Sowiński, Kraków: Znak 1996, ss. 259 (Biblioteka Filozofii Religii).

Religia i doświadczenie religijne są i zawsze były przedmiotem rozważań nie tylko teologów, ale również filozofów, socjologów i psychologów religii. Za każdą z naukowych perspektyw pojmowania religii i relacji człowieka do Boga kryje się jednak nie tylko zaplecze teoretyczne i metodologia, ale także osobiste doświadczenie i dylematy badacza-człowieka. Poszukiwanie dróg do Boga, sensu naszej ziemskiej egzystencji pozostaje wspólne nam wszystkim, jakkolwiek różnymi drogami poznania dysponujemy i podążamy.

Bernhard Welte porusza się w obszarach rozważań nad religijnością, które z racji swej aktualności mogą być wyjątkowo interesujące dla polskiego czytelnika. Na przykład w drugiej części książki autor zastanawia się nad bezistociem religii, czyli sytuacją, w której religia zatracą swą istotę, wciąż zachowując jednak swą

zewnątrzną formę. W Polsce, gdzie większa część społeczeństwa deklaruje swój katolicyzm, mamy do czynienia ze zjawiskiem, które w wymiarze praktycznym oznacza pozostawanie członkiem Kościoła katolickiego przy jednoczesnym całkowitym lub częściowym braku akceptacji dla jego doktryny. Sytuacja ta jest zresztą charakterystyczna nie tylko dla katolicyzmu polskiego, ale dla katolicyzmu w ogóle. Andrew Greeley, amerykański badacz religijności sugeruje, że katolicy pozostają katolikami, mimo że często nie uznają autorytetu Kościoła w podstawowych kwestiach moralnych, gdyż „lubią być katolikami”. W kategoriach Weltego zachowują oni zewnętrzną formę religijności, choć najczęściej ich praktyka ogranicza się tylko do wspólnotowego przeżywania katolickich świąt. Jak wyraził to jeden z badanych przez Greeleya: „Lubię być katolikiem. Jestem z tego dumny. Chociaż nie zgadzam się z Papieżem, straciłbym zbyt dużo, gdybym odszedł”.

Powstaje więc paradoksalna sytuacja, w której, jak wyraża to Welte: „człowiek właśnie nie chce odstąpić od religii również wtedy, gdy od niej odstępuje. Ze zatem chce zachować postać religii, gdy porzucił już czy zdradził jej istotę” (s. 24).

Wiele współczesnych rozważań dotyczących religii i religijności jako zjawiska społecznego wiąże się z problematyką instrumentalizacji religii. W czasach, gdy ludzie zabijają się nawzajem, twierdząc że działają w imieniu Boga, obserwujemy jak destrukcyjną moc posiadać może religia. W takim właśnie kontekście problem wiary wypaczonej staje się szczególnie aktualny. W rozważaniach nad istotą i bezistociem religii Bernhard Welte identyfikuje główne zagrożenia jej instrumentalizacji, która w postaci skrajnej przyjmuje postać religijnego fanatyzmu. Twierdzi, iż jego siłę napędową stanowi lęk oraz pragnienie wieczności i bezwarunkowości czyli wyjścia poza swoją skończoność i ograniczone możliwości. Jednak, jak podkreśla Welte, każdy fanatyk kończy tragicznie – zamiast wyzwolenia jego spaczona wiara przynosi klęskę. Oparł bowiem swoje przekonania na tym, co skończone, które nigdy nie zrodzi nieskończonego.

Warto wspomnieć, że *Filozofia religii* Weltego to także dzieło filozofa-poety. Rozdziały poświęcone wierze i modlitwie są dowo-

dem niezwyklej wrażliwości autora, który empatycznie wnika w opisywane fenomeny.

Jak pisał Karl Jaspers – „Od tysiącleci filozofia i religia stykają się ze sobą jako sojusznicy albo wrogowie. Spotykają się najpierw w mitach i obrazach świata, potem w teologii, gdy filozofia występuje w szatach teologii, tak jak skądinąd pojawia się przecież w szatach poezji, a najczęściej nauki. Potem zaś, gdy dochodzi do rozstania, religia staje się dla filozofii wielką tajemnicą – filozofia nie może pojąć religii”. Toteż w rozdziale „Koniec bez końca” stwierdza Welte, że tak jak sama religia wciąż odradza się na nowo w nieskończonym bogactwie form, tak i namysł nad nią nigdy nie ma końca (s. 253).

Ewa Korzynow

- Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Myśli o Polsce, sztuce, filozofii*, wybór i wstęp Jan W. Sarna, Kielce: Ston 2 1996, ss. 175.

Książka stanowi wybór wypowiedzi Stanisława Ignacego Witkiewicza na tematy różne: artystyczne, filozoficzne, polityczne, narkotyczno-alkoholowe, wreszcie – polskie (te zresztą prezentowane są najliczniej). Uwagi Witkacego poprzedzone zostały opiniami i wypowiedziami znajomych pisarza oraz krytyków polskich i zagranicznych. Już tu jednak nachodzą czytelnika poważne wątpliwości: czy istotnie wzbogacają naszą wiedzę o autorze *Nienasycenia* stwierdzenia że „Wszystko, co wychodziło spod pióra Witkiewicza, było dziwne, nosiło na sobie tak wyraźne piętno niesamowitej jego indywidualności”, lub że „Niezczęsto się zdarza, by artysta wyróżniał się w tak różnorodnych formach ekspresji, jak Witkiewicz”, czy wreszcie, że „Świetnie znał przyrodę, nawet najmniejsze żyjątka w trawie, w lesie, w wodzie – wszędzie”? Cóż z tego, że wypowiedzi te pochodzą od znanych badaczy twórczości Witkacego, skoro brzmią banalnie, nie mówią niczego istotnego o twórczości Witkiewicza. Trudno zresztą, żeby było inaczej, skoro są to najczęściej wypowiedzi jedno- lub dwuzdaniowe wyrwane z kontekstu, stanowiące chaotycznie dobrany zbiór sądów.

Taki sposób doboru „co celniejszych ustępów” stanowi moim zdaniem bardzo poważną wadę całego wyboru Sarny. Szczególnie widoczna jest ona w części zatytułowanej „Szewskie wyklinania”,

zawierającej urywki z *Szewców* (dlaczego akurat ten utwór poddano takim zabiegom?). Według Sarny wybrane stwierdzenia, „co do których nie można mieć wątpliwości, że podzielał je także Witkiewicz”, tłumaczą się same, poza kontekstem całości. Autor wyboru, podobno znany badacz twórczości Witkiewicza, ignoruje wnioski nowoczesnej, zrodzonej z antypozytywistycznego przełomu, metodologii badań nad literaturą, dowodzącej, że dzieło literackie stanowi całość, strukturę, wrywanie więc z niego wypowiedzi poszczególnych postaci i przypisywanie ich bezpośrednio autorowi to praktyka niedopuszczalna (dziś wie o tym zresztą chyba każdy licealista). Efekt jest doprawdy kuriozalny. Znajdujemy tu, na przykład, takie oto mądrości, przytaczane osobno i wyrażające ponoć opinie samego pisarza: „Milcz, sflądrysynie, milcz skurczyflaku!”; „To ci sturba, psia ją cholera, w suczą by ją wlań!” etc. Oczywiście mogą one funkcjonować poza kontekstem Witkacowskiego dramatu, mogą bowiem funkcjonować w kontekście dowolnym, np. w kontekście pijackiej rozmowy. Tylko co to ma wspólnego z *Szewcami* i z Witkacym?

Nie lepiej przedstawiają się pozostałe części wyboru. Zlepki krótkich wypowiedzi, sądów, ocen, pozbawionych odniesienia do kontekstów, sprawiają wrażenie dziwaczne, są mało zrozumiałe i nie dają reprezentatywnej próbki poglądów Witkiewicza.

Autorowi wyboru mam ochotę zadedykować, cytowany zresztą przez niego, fragment *Szewców*: „Głupie żarty: niegodne lewego półpaznokcia palca prawej nogi Gnebona Puczymordy”. I dodaję: nie ma wątpliwości, że zdanie to podziela również sam Witkiewicz.

Andrzej Zawadzki

- Krzysztof Zajas, *Miłosz i filozofia*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński 1997, ss. 182.

Śledzenie związków literatury z filozofią jest zajęciem fascynującym, zwłaszcza jeśli obiektem badania jest poeta kochający i rozumiejący filozofię, jakim jest Czesław Miłosz. Zwięzłe wprowadzenia w zagadnienia filozoficzne, trafny dobór cytatów, ciekawe filozoficzno-

literackie analizy – to niewątpliwe zalety tej pracy. Autor książki preferuje raczej perspektywę filologiczną. Toteż nie znajdzie się tu przekrojowego ujęcia zagadnień filozoficznych obecnych w twórczości Miłosza, choć tytuł sugeruje taki właśnie zamiar. Jest to praca skupiająca się na pewnym szczególnym aspekcie poezji i prozy Miłosza, mianowicie na stosunku do poglądów Heideggera – przez samego poetę prawie w ogóle wprost nie przywoływanego – i filozofów z jego kręgu. Autor dostrzega bliskość Miłosza i Heideggera szczególnie w ich refleksji nad językiem poetyckim, relacją człowiek – rzeczywistość, czasem i przemijaniem. Pozostałe wątki filozoficzne są tu jedynie naszkicowane lub wspomniane, a czytelnika odsyła się do innych źródeł. Jednak szerokie spojrzenie autora na problematykę filozoficzną pozostawia wrażenie, że książka ta jest częścią większej całości, której czytelnicy zainteresowani pograniczem literatury i filozofii będą z pewnością wyczekiwać.

Danuta Uryga