

NOTY O KSIĄŻKACH

Bruno Bettelheim: *Freud i dusza ludzka*.
Warszawa, PIW, 1991. 123 s.
Seria „Biblioteka Myśli Współczesnej”.

Esaj Bruno Bettelheima poświęcony jest nie tyle koncepcji Freuda, co trudnościom związanym z tłumaczeniem jego pism na język angielski. Autor próbuje wskazać błędy popełniane przez dotychczasowych tłumaczy, a także odszukać źródła owych pomyłek. Twierdzi, że wiele z nich pojawia się z powodu problemów związanych ze stroną czysto językową — odnalezieniem słów wiernie oddających treść wyrażoną w innym języku, a także z powodu niezrozumienia poglądów i intencji samego Freuda, co zdaniem Bettelheima wynikać może z niezajomości atmosfery, w której kształtowały się poglądy wielkiego wiedeńskiego psychoanalityka.

W *Przedmowie* Bettelheim stawia pytanie, dlaczego praca ta pojawia się tak późno i dlaczego wcześniej nie podjął się jej nikt, choć: „(...) wielu ludzi, dla których podobnie jak dla mnie język niemiecki jest językiem ojczystym i którzy wyemigrowali do Stanów Zjednoczonych będąc już w średnim wieku, uważa iż angielskie przekłady dzieł Freuda są bardzo niedobre. Pełno w nich nieścisłości i oczywistych pomyłek; skorygowanie choćby tylko najbardziej rażących błędów to zadanie ogromne, a decyzja, od czego zacząć i na czym się skupić byłaby niezwykle trudna” (s. 17). Zdanie to można by uznać za satysfakcjonującą odpowiedź, ale autor podaje nam jeszcze inne o wiele istotniejsze wyjaśnienie. Części tłumaczeń dokonano jeszcze z życia Freuda i jego najbliższej współpracownicy — córki Anny. Przekłady te musiały być im znane i przynajmniej aprobowane. Krytyka adekwatności owych tłumaczeń byłaby krytyką samego Freuda. Jednak zdaniem Bettelheima analiza i wskazanie błędów zawartych nawet w tych przekładach niezbędne są ze względu na dobro psychoanalizy i wierność myślom zawartym w oryginalnych wersjach prac Freuda. Autor żyjąc i pracując w Stanach Zjednoczonych dostrzega jeszcze jeden, co najmniej równie istotny powód poszukiwania i wskazywania błędów popełnianych przez tłumaczy — jest nim niezajomość kultury i tradycji europejskiej, zdaniem Bettelheima powszechna wśród młodego pokolenia Amerykanów. Autor sugeruje, że owa niewiedza i nieścisłe tłumaczenia prowadzą nie tylko do błędnych i interpretacji poglądów Freuda, lecz aż do tworzenia koncepcji zupełnie nowych, często odległych od oryginału.

Bruno Bettelheim wydaje się osobą uprawnioną do przeprowadzenia analizy o takim jak ta charakterze. Urodził się on w 1903 roku w Wiedniu, w średniozamożnej żydowskiej rodzinie i jak sam pisze: „(...) wychowałem się i kształciłem w warunkach pod wieloma względami identycznych z warunkami, które ukształtowały Freuda. Kultura, jaką przekazał mi dom, potem gimnazjum, wreszcie Uniwersytet Wiedeński, niewiele zmieniła się od czasu, gdy pięćdziesiąt lat wcześniej kształcił się tu Freud” (s. 23). Podczas wojny

Bettelheim wyemigrował do Stanów Zjednoczonych, gdzie jako lekarz — psychoanalityk związany był z University of Chicago, kierując dziecięcym instytutem psychiatrycznym. Bruno Bettelheim zmarł w 1990 roku pozostawiając wiele prac, z których w Polsce ukazały się: *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni* (PIW 1985), *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska* (Czytelnik 1989) oraz właśnie *Freud i dusza ludzka*.

Myślę, że praca Bettelheima godna jest uwagi nie tylko ludzi zainteresowanych poglądami Freuda, lecz również tych, którym nieobca jest troska o to, aby przekłady wierne były myślom twórcy wyrażonym w jego ojczystym języku.

Ewa Trojanowska

Stanisław Borzym: *Filozofia polska 1900-1950*. Wrocław, Ossolineum, 1991, s. 276.

Ma to być rodzaj przewodnika po myśli filozoficznej polskiej lat 1900-1950. S. Borzym zastrzega się, aby nie traktować rozprawy jako syntezy filozofii tego okresu w Polsce, bo to byłoby możliwe tylko na tle filozofii europejskiej. Niemniej materiał ten daje dobrą orientację w bogactwie kierunków myślowych, jakie były obecne w ówczesnym piśmiennictwie filozoficznym. Szereg prac znalazło też żywy odźwięk i uznanie w literaturze światowej.

Daty graniczne przyjęto raczej umownie, bez jakiegось szczególnego związku z filozofią, choć przecież dałoby się znaleźć dla nich pewne odniesienia w ważkich faktach, jakie wówczas miały miejsce. Podziału materiału dokonano wedle kryterium czasowego i przedmiotowego. Są więc wyodrębnione trzy okresy, a w obrębie nich tak ujęto tematy, aby obejmowały cztery działy, a mianowicie: byt, poznanie, wartości i społeczeństwo. Każdy z nich ma względną autonomię. Spowodowało to, iż poszczególni autorzy przywoływani są niekiedy kilkakrotnie do tego samego działu przy okazji omawiania kolejnych zagadnień. Taki układ wymaga pilnej uwagi od czytelnika.

Plejada nazwisk obejmuje blisko 80 osób, w tym, co ważne, i tych, którzy byli czynni także po II Wojnie Światowej i stosunkowo niedawno zmarli. Autor celowo zrezygnował z przywoływania odnośnej literatury przedmiotowej. Dołączył natomiast noty o tych filozofach, których poglądy są przedmiotem prezentowanej tu publikacji.

R. Jadczak

Tadeusz Buksiński (red.): *Człowiek w świecie znaczeń*. Warszawa, Wydawnictwo „Colloquia Communia”, 1991, 171 s.

Zredagowany przez T. Buksińskiego tom zawiera artykuły, których autorzy koncentrują się wokół różnych aspektów kategorii znaczenia w filozofii i lingwistyce współczesnej. Autor wstępu podkreśla, że w grę wchodzi nie tyle wypracowanie jakiejś jednolitej

koncepcji znaczenia, ile raczej „rozbudzenie zainteresowania teoretycznego tą nietatwą problematyką polskich filozofów i humanistów oraz przybliżenie jej czytelnikom nie parającym się na co dzień semantyką i logiką” (s. 4).

Tom zawiera teksty natury historyczno-filozoficznej i teoretycznej — z pogranicza filozofii i lingwistyki, filozofii i socjologii, filozofii i etnometodologii. Najogólniejszy kontekst filozoficzny przydatny dla różnych dziedzin humanistycznej praktyki badawczej szkicuje T. Buksiński w artykule *Wymiary znaczeń wyrażen Językowych*. Szczegółowej analizie problemów i koncepcji poświęcone są kolejne teksty tomu: B. Kryk (*Wyznaczoność imion własnych: próba polsko-angielskiej analizy kontrastywnej*), W. Sadego (*Dwie teorie znaczenia Ludwiga Wittgensteina*), M. Sikory (*Kategorie semantyczne a metodologiczne problemy nauki*), S. Symotiuka (*Konstituowanie się znaczeń w układzie »część — całość« w aspekcie mód kulturowych*), A. Zachariasza (*Działanie i znaczenie a problem rozumienia, interpretacji i wyjaśniania*), G. Dominiaka (*Rozumienie sensów i znaczeń w świetle koncepcji Heideggera w pracy »Sein und Zeit«*), J. Jakubowskiego (*Intersubiektywność znaczeń świata społecznego w teorii Alfreda Schütza*), D. Dobrzańskiego (*Etnometodologiczna koncepcja ładu społecznego*), P. Orlika (*Wartościowanie a ocenianie*) oraz B. Andrzejewskiego (*Filozofia języka i hermeneutyka romantyzmu »prawdziwego« w Niemczech*).

A. Z. -J.

Giorgio Colli: *Narodziny filozofii*.
Warszawa—Kraków, Res Publica i Oficyna
Literacka, 1991, 102 s.

Książka Colliego to praca z dziedziny historii filozofii. Jednym ze znamion tego faktu jest to, iż nie przeprowadza on w jej ramach eksplikatywnej analizy pojęcia filozofii — podaje heurystyczny opis jedynie tego, jak filozofia w starożytnej Grecji powstała i czym była na samym początku, gdy jej narodziny już się dokonały. Dopiero analizując ów opis można by spróbować wywikłać zeń rozumienie pojęcia filozofii, którym Colli się tam posługuje.

Pierwsze trzy rozdziały Colli poświęca tłu historyczno-kulturowemu narodzin filozofii. Nawiązuje wtedy do Nietzschego — ponownie analizuje pojęcia żywiołów apollinijskiego i dionizyjskiego. Kolejnych pięć rozdziałów przynosi opis form kultury starożytnych Greków, które miały potem, według niego, przerodzić się w filozofię. Pisze wtedy o wieszczkach, szczególnej roli zagadek w kulturze ówczesnej Grecji, o mędrkach i mądrości, o dyskusji dialektycznej oraz o retoryce, której powoli zaczyna towarzyszyć forma pisana. Wreszcie, w rozdziale dziewiątym czytamy o tym, jak Platon zainspirowany dyskusją dialektyczną i pisaną retoryką łączy je w wynalazionej przez siebie literackiej formie dialogu i sam nazywa ów swój wynalazek filozofią — wedle Colliego Platon jest twórcą filozofii. Dotarłszy do momentu, w którym filozofia wkracza na scenę dziejów, Colli kończy swoje dzieło.

Rdzeniem rozwijanej tu myśli jest przekonanie, że faktycznie warta poświęcenia się jej jest mądrość, tymczasem filozofia, już z samej swej nazwy, mądrością nie jest — jest

jedynie poszukiwaniem, zatem brakiem, mądrości. Z chwilą wejścia filozofii na scenę dziejów świat intelektualny uległ kardynalnemu złudzeniu — w niej upatrując rozwiązania odwiecznych kwestii. Tymczasem była ona i jest nadal niczym ponad pewien gatunek literacki. Już sam Platon miał wskazywać na zewnętrzny wobec mądrości charakter wynalezionej przez siebie filozofii (*List VII*). Człowiekiem zaś, który pierwszy wykrył owo fundamentalne nieporozumienie miał być Frydeyk Nietzsche. On to miał na powrót otworzyć rozumowi europejskiemu drogę do mądrości.

W oryginale książka Colliego wydana została przez Adelphi Edizioni S. P. A. w roku 1975 pod tytułem *La nascita della filosofia*. Przyłożył ją oraz wstępem (*Będziesz poznawał*) i krótką notą o autorze opatrzył Stanisław Kasprzysiak. Na nich to właśnie opierają się powyższe krótkie uwagi dotyczące szerszego tła myślowego, w którym umieszczona jest praca Colliego oraz poniższych parę szczegółów dotyczących samego autora.

Książka napisana jest miłym, sprzyjającym lekturze językiem. Jej niewielka objętość pozwala na szybkie zapoznanie się z jej treścią w ciągu paru godzin.

Giorgio Colli (1917, Turyn — 1979, Florencja) był Włochem. Ostatnich 30 lat swojego życia wykładał historię filozofii starożytnej na uniwersytecie w Pizie. Najważniejszym dziełem jego życia było zainicjowanie i przekucie w fakt dokonany wydania pełnej krytycznej edycji *Dzieł wszystkich* i *Listów* Fryderyka Nietzschego.

Roman Godlewski

Dobrochna Dembińska-Siury: *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*. Warszawa, Wiedza Powszechna, 1991, 182 s.

We *Wprowadzeniu* Autorka pisze, że swoją książką chce przeciwstawić się dość u nas rozpowszechnionym poglądom, iż pierwszy okres filozofii greckiej to była przede wszystkim tzw. filozofia przyrody, a dopiero od sofistów zaczyna się zainteresowanie człowiekiem. Założeniem i tezą podstawową wywodów zawartych w pracy jest przekonanie, że „już w najwcześniejszej myśli filozoficznej, tej rzekomo niehumanistycznej, ukształtowane zostało określone wyobrażenie człowieka, jego miejsca w świecie i społeczeństwie oraz właściwej mu roli i powinności. Podstawy etyki greckiej, jej przewodnie idee i zasady sformułowano w tej właśnie wczesnej epoce; bogactwo jej myśli jest wyraźnie obecne w dojrzałych systemach etycznych Sokratesa, Platona, Arystotelesa czy stoików” (s. 6).

Całość podzielona jest na dwie części. W pierwszej — zatytułowanej *W harmonii z bóstwem i światem* — zawarta jest rekonstrukcja ideałów moralnych obowiązujących w epoce Homerowej. Ówcześni Grecy byli przekonani, że wszystko w życiu człowieka wyznaczone jest przez Mojrę, zależne od niezmiennego porządku świata; Mojrze poddani są nawet bogowie, nie wyłączając samego Zeusa. Wyobrażenia te—jak wiadomo — są fundamentem europejskiej cywilizacji, bo na takiej właśnie zasadzie się ona wspiera: że w świecie ukryty jest określony ład, że człowiek może go poznać i że powinien w swoim postępowaniu do niego się dostosowywać. Wspominam o tym, aby zasygnalizować, że

przedstawiana książka może być czytana nie tylko jako praca historyczna; traktuje ona oczywiście o czasach minionych, ale to w nich tkwią korzenie naszego sposobu myślenia.

Część druga — *Człowiek odkrywa swą Jedność ze światem* — mówi o tym, co pierwsi filozofowie (a więc nie twórcy mitów i opowieści, lecz już myśliciele posługujący się pojęciami i uprawiający dyskursywne myślenie) zrobili z owym *mitycznym dziedzictwem*. Pojęcia bóstwa i boskości nie zniknęły. „Następuje jednak wyraźna ich transformacja, bóstwo staje się immanentne światu; elementom uznanym za pierwsze zasady i stanowiącym podstawowe składniki rzeczywistości pierwsi filozofowie zaczynają bowiem przypisywać te cechy, które kiedyś były rezerwowane dla bóstwa — niezniszczalność i nieśmiertelność, niewzruszoność i niezmiennność oraz życiodajna siła, dzięki której wywodzą z siebie całość wszechświata” (s. 91). Następcy Talesa, Heraklita, Anaksymandra, Anaksymenesa, Pitagorasa, Parmenidesa przejęli to dziedzictwo, ukryte w mitach, i przekazali je całej naszej kulturze, ze wszystkimi dobrymi i złymi jego stronami.

Wielka erudycja Autorki daje swobodę w posługiwaniu się materiałem historycznym i pełne nad nim panowanie, to zaś umożliwia przedstawianie spraw trudnych i skomplikowanych w sposób jasny i przejrzysty, za pomocą języka dla wszystkich zrozumiałego. Książka przeznaczona jest więc zarówno dla profesjonalnych filozofów, jak i czytelników amatorsko zainteresowanych filozofią.

Andrzej Miś

Józef Dębowski i Marek Hetmański (red.):
Szkice epistemologiczne. Lublin, Wydawnictwo UMCS, 1990, 176 s.

Przygotowany przez badaczy lubelskich tom rozpraw, artykułów i szkiców recenzyjnych zadedykowany został profesorowi Zdzisławowi Cackowskiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin. Z tego też względu wstęp do tomu zawiera krótką charakterystykę naukowej i społecznej działalności Jubilata i uzupełniony został bibliografią Jego prac. Autorzy tekstów nawiązują do podstawowej problematyki rozwijanej przez Z. Cackowskiego: teorii poznania i antropologii filozoficznej. Co więcej — nawiązują w sposób szczególnie, poddają bowiem próbie reinterpretacji koncepcje epistemologiczne uznawane (na ogół) za klasyczne (od Platona do Habermasa i Foucaulta). Tom zawiera artykuły: J. Dębowskiego *Uwagi w sprawie możliwości autonomicznej teorii poznania*, J. Jusiaka *O ideę epistemologii otwartej*, M. Kociuby — *Myriagon, czyli tajemnica granic wyobraźni*, M. Hetmańskiego *Umysł i Język a zasada nieoznaczoności. Wokół analitycznej koncepcji umysłu*, J. Mizińskiej *Tabula rasa — tabula abrasa — fabuła rasa. Epistemologia a doksologia*, P. Bytniewskiego — *Epistemologia kulturowa — rozum komunikacyjny versus rozum transcendentalny* oraz S. Magierskiej *Uwagi o mediatyzmie. Szkic strukturalistyczny*. W tomie pomieszczono również rozbudowane recenzje (czy raczej — szkice recenzyjne) z książek istotnych dla współczesnej refleksji epistemologicznej — J. Jusiaka o *Nauce i świecie nowożytnym* A. N. Whiteheada, J. Dębowskiego o Husserlowskiej fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu, W. Martyny o *Granicach świadomości* Pöppela, A. Łukasika o projekcie nowej filozofii ekologicznej H. Skolimowskiego oraz J. Mizińskiej refleksje na marginesie *Pochwały niekonsekwencji* L. Kołakowskiego.

A. Z. -J.

Zbigniew Drozdowicz: *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej (od XVI do XX wieku)*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1991, 178 s.

Zbigniew Drozdowicz, uznając utrwalone podziały historyczne za arbitralne i niewystarczające do uporządkowania myśli francuskiej czasów nowożytnych, wyróżnił trzy główne epoki tego okresu. Są nimi epoki: Wielkich Przemian, Oświecenia i Pluralizmu. Książka również jest podzielona na trzy części z poprzedzającym je wprowadzeniem i zamykającymi wskazówkami bibliograficznymi. Części podzielone są na rozdziały, a większość z nich zawiera uwagi wstępne i opis tła historycznego danego nurtu.

Pierwsza z epok zaczyna się w latach dwudziestych XVI wieku i trwa do lat osiemdziesiątych XVII wieku. Przede wszystkim w opisie tej epoki zaznacza się przekonanie autora o ścisłej koegzystencji myśli religijnej i świeckiej omawianych wieków. Pierwszy rozdział zatytułowany *Reformacja i kontrreformacja francuska* mieści w sobie następujące paragrafy: *Kalwinizm*, *Mystycyzm* i *Jansenizm*. Dobrym przykładem ukazującym szerokość spektrum filozoficznego, ujmowanego przez Zbigniewa Drozdowicza, jest prezentacja mistyka Jean Labadie, który głosił między innymi: „Jako że Jezus Chrystus, nasze mięso nadprzyrodzone, silniejsze jest od nas, to, by tak rzec trawi nas i przekształca w siebie samego” (s. 21). W drugim rozdziale przedstawiony jest *Liberalizm francuski epoki Wielkich Przemian*. Tutaj właśnie możemy poznać „proroka” Jakobinów, księdza Jean Mesliera, który jako ateista oskarżał kler mówiąc, że są to „chciwi szarlatani”, „wpajający i podający do wierzenia błędy, przewidzenia i oszustwa wymyślone przez kłamców, oszustów i obłudników, ażeby ludzi oszukać” (s. 39). Trzeci rozdział wyklada *Racjonalizm kartezjański*. Ujawnia się tutaj żywy styl pisania autora, który przytacza nadające kolorytu okruczności humoru Uczonych Mężów: Gassendiego i Kartezjusza, nazywających się nawzajem Ciałem i Duszą.

Rozdział czwarty, zatytułowany *Duch epoki Oświecenia* jest wyrazem przekonania autora o dominującej roli całych zespołów nurtów występujących w danym okresie, a nie wybijających się jedynie pojedynczych kierunków filozoficznych. Widać to również w rozdziale piątym pt. *Myśl filozoficzno-społeczna Oświecenia*, choć w rozdziale szóstym przedstawiono wyłącznie *Naturalizm Condillaca*.

Rozdział siódmy *Główne nurty w myśli filozoficzno-społecznej XIX wieku* i ósmy *Główne nurty w scjentyzmie XIX wieku* są egzemplifikacją stanowiska wyrażonego w całej pracy, zgodnie z którym rozwój filozofii ma charakter kumulatywny, a w każdym razie zachowany jest trzon kontynuacji mimo głębokich zmian i modyfikacji wyróżniających kierunki i tendencje filozoficzne. Ostatni, dziewiąty rozdział zawierający omówienie Comte’a, Renana i Poincaré’go, zamyka epokę Pluralizmu Filozoficznego.

Książka adresowana jest przede wszystkim do studentów, nie tylko kierunku filozoficznego. Żywo napisana, spójna, gdyż autor stara się zawsze pokazywać elementy kontynuacji przedstawionym okresie rozwoju filozofii oraz ujmować poszczególne nurty jako momenty jednej całości — powinna być dobrze odebrana.

Radosław Dobrowolski

Empiryzm współczesny. Teksty wybrała, opracowała i wstępem poprzedziła Barbara Stanosz. Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1991, 297 s.

Filozoficzna refleksja nad empiryzmem może albo dotyczyć takich czy innych problemów empiryzmu, albo samą tezę empiryzmu uczynić problemem. W pierwszym przypadku ogólną zasadę empiryzmu (że autentyczna wiedza pochodzi z doświadczenia i że tylko przez doświadczenie może być uprawomocniona) uznaje się czy to za oczywistość, czy przynajmniej obiecujący punkt wyjścia — i chce się jedynie precyzyjniej ją wypowiedzieć czy lepiej uzasadnić (albo też udowodnić, że dotychczasowe uzasadnienia były wadliwe czy niewystarczające). W drugim przypadku idzie o coś innego: o pokazanie „genealogii” idei empiryzmu, tzn. ontologicznych i antropologicznych przedzałożeń, na których jest ona oparta (użyte tu słowo „genealogia” nie przez przypadek odsyła do filozofii Fryderyka Nietzschego, gdyż Nietzsche przedstawił prototyp takiej analizy). Krótko mówiąc: albo pytamy o to, czy i w jakim sformułowaniu teza empiryzmu jest prawdziwa, albo też o to, dlaczego i po co się ją głosi; raz interesujemy się kontekstem uzasadniania empiryzmu, raz kontekstem jego odkrycia.

Już tytuł ułożonej przez Barbarę Stanosz antologii — *Empiryzm współczesny* — zdradza, że mamy do czynienia z tekstami napisanymi w pierwszej z wyróżnionych tu perspektyw badawczych. Oczywiście dzisiejszy empiryzm różni się od klasycznych poglądów Locke’a, Berkelya czy Hume’a. B. Stanosz przedstawia to następująco: „Tradycyjne pojęcie idei (lub relacji między ideami) jako elementarnej jednostki wiedzy znikło (...) ostatecznie z empirystycznej teorii poznania, ustępując miejsca pojęciu wyrażenia językowego, w szczególności zdania; kwestia związku idei z doświadczeniem zastąpiona została pytaniem o kryterium empirycznej sensowności zdania” (s. 7). Kiedy czytamy umieszczone w antologii teksty, widzimy, że rzeczywiście zmieniło się słownictwo, sposób argumentowania, sformułowania są coraz precyzyjniejsze — lecz „duch empiryzmu” (jeśli mówiąc o empiryzmie można używać takich słów jak „duch”) pozostał ten sam. Tak jak u klasyków empiryzmu, tak i u współczesnych jego wyznawców widać to samo dążenie: do wykazania możliwości komunikacji człowieka ze światem i z innymi ludźmi. Czasem polega to jedynie na tym, że dyskutuje się z koncepcjami negującymi tę możliwość. Czyni tak D. Davidson w zamykającym tom eseju *O pojęciu schematu pojęciowego*, w którym rozprawia się z tezą relatywizmu językowego, żeby jednak w końcu wyznać: „przywracamy bezpośredni kontakt ze zwykłymi przedmiotami” (s. 297).

Przed esejem Davidsona umieszczone są dwie prace Schlicka, dwie Carnapa, Feigla, Hempla, dwie Quine’a, Sellarsa i jeszcze jeden artykuł Davidsona. Czytelnicy mogą więc zapoznać się z podstawowymi ideami dwudziestowiecznego empiryzmu, bo wymienieni autorzy to najbardziej reprezentatywni przedstawiciele tego nurtu współczesnej filozofii.

Filozofia dialogu. Wybrał, opracował i przedmową opatrzył Bogdan Baran. Kraków, Wydawnictwo ZNAK, 1991, 279 s.

Oprócz *Przedmowy* B. Barana, książka zawiera tłumaczenia tekstów następujących myślicieli: Martina Bubera, Franza Rosenzweiga, Ferdinanda Ebnera, Eugena Rosenstock-Huessy'ego, Eberharda Grisebacha, Karla Bartha, Adolfa Reinacha, Ludwiga Binswanger'a, Emmanuela Levinasa, Jean-Luc Mariona i Michaela Theunissen'a. Jak widać, są to klasycy *filozofii dialogu* — czy też *filozofii Innego* albo *filozofii spotkania*, bo i takich nazw używa się dla określenia tej propozycji uprawiania filozofii, która staje się przedmiotem coraz bardziej wzrastającego zainteresowania, także w Polsce. Obecną sytuację filozofii dialogu charakteryzuje takie oto wyznanie Theunissen'a: „Wedle rozpowszechnionego poglądu filozofia dialogu stała się monetą obiegową. Mówi się o Ty mniemając, że rozumie się, o co chodzi; pojęcie »spotkania« krąży między teologami i pedagogami jako pozbawione myślowej treści hasło; dialog zdaje się »na czasie«. Natomiast większość rzeczników filozofii akademickiej demonstracyjnie okazuje swoje lekceważenie dla myślenia dialogicznego, choć w żadnym wypadku nie jest to wynikiem głębszej dyskusji. Większość filozofów akademickich nie próbowała nawet zbadać tego mniemania chociażby pod kątem jego zrozumiałości (...)” (s. 256). Skądinąd filozofia dialogu nie chciała być filozofią akademicką, a więc odwołującą się do argumentacji rozumowej i podatną na racjonalną krytykę. Ufundowana jest ona raczej na specyficznych oświadczeniach religijno-etycznych. Nie znaczy to, że dla kogoś, kto nie może odwołać się do takich doświadczeń, lektura filozofów dialogu jest niedostępna albo nieinteresująca. Może na przykład skłaniać do zdania sobie pytania o fundamentalnym dla samoświadomości filozofa znaczeniu: czy teoretyczny rozum filozoficzny rzeczywiście nie jest nadbudowany nad określonymi doświadczeniami praktycznymi, czy nie sterują nim określone wybory etyczne? Dalej: filozofia dialogu — jak słusznie podkreśla B. Baran — wyrosła ze sprzeciwu wobec subiektywizacji filozofii. Subiektywizację dialogicy pojmowali oczywiście jako zarzut, gdyż subiektywizacja to według nich zamykanie się filozofa w swoim własnym *ja*, co jest następstwem imperialnego podejścia do tego, co *Inne*, czyli dążenia do ujęcia wszystkiego w zawsze subiektywne kategorie filozofa. Dopiero gdy przedmiot poznania filozoficznego, niezależnie od tego, czy będzie to drugi człowiek, czy cały świat, zostanie potraktowany nie jak „To”, lecz *ja* „Ty” — co jest możliwe jedynie dzięki *miłości* — możliwa stanie się autentyczna komunikacja, czy może raczej, jak mówią dialogicy, autentyczne *spotkanie*, autentyczny *dialog* z tym, co *Inne*. Jeśli nawet ktoś nie zechce przyjąć proponowanego tu *rozwiązania*, musi przyznać, że jest to ważny dla współczesnej filozofii *problem*. Nie ma przesady w tym, co pisze B. Baran w swojej *Przedmowie*: „filozofia innego, niezależnie od jej mniej lub bardziej udanych form historycznych, ważąc się na tak wiele, wprowadza w samo centrum filozofii, w centrum, które — niepewnie — odnosi się do »początku«. W ten sposób stanowi współczesną postać, historyczną konkretyzację podstawowego pytania filozofii: pytania o samą filozofię” (s. 33). Dlatego *Filozofia dialogu* to książka ważna: mówiąca swoistym językiem, ale o problemach, które dotyczą nas wszystkich.

Gombrowicz filozof. Opracowali Francesco M. Cataluccio i Jerzy Illg. Kraków, Wyd. Znak, 1991, 256 s.

Publikacja złożona jest z trzech części, w tym na dwie pierwsze składają się wywiady z Gombrowiczem (przeprowadzone przez Piera Saviano i Dominika de Roux), jego eseje i wykłady z historii filozofii, czyli tzw. żywe słowo pisarza. Tu krystalizuje się obraz człowieka unikającego jakiegokolwiek określenia się, a tym bardziej nazywania siebie filozofem. Stosunek Gombrowicza do filozofii, któremu daje wyraz w rozmowach z P. Saviano i D. de Roux trafnie określa Paweł Beylin (*Dziennik lektury*, „Polityka”, nr 50 z 11 XII 1985): „... Gombrowicz szuka w filozofii tego samego, co w innym człowieku, w zachodzie słońca, w krowie, czy w swoich krytykach, a mianowicie wizji artystycznej świata, elementów formy, która tej wizji nadaje kształt konkretny. Świadczy o tym zarówno wybór filozofów, o których mówi, (jak) i to, czego w nich szuka. W Heglu fascynuje go czysta dialektyka, w Husserlu — epoché, w Heideggerze — autentyzm przeciwstawiony Się, w Sartrze — koncepcji wolności, w Marksie siła przeobrażenia, słowo staje się ciałem. A jednocześnie gardzi systemami jako takimi. Kpi z moralności profesorskiej, bo jego własna wizja świata a priori nie poddaje się systematyzacji. W tym tkwi też antynomia Gombrowicza jako pisarza i jako myśliciela: chce przeżywać filozofię, ale może to uczynić tylko za cenę ufilozoficzniana życia”.

Trzecią część książki stanowią teksty o Gombrowiczu. Ich autorzy tropią motywy filozoficzne zarówno w strategii pisarskiej, jak i treściach literackich. Postulat walki z Formą, głoszony przez autora *Ferdynurke* jest realizowany w strukturze wypowiedzi literackiej.

Zaznaczona zostaje rola literatury w rozwiązywaniu podstawowych problemów filozofii europejskiej. W momencie, kiedy filozof wobec nieprzezwycięzalnych trudności musi zamilknąć, otwiera się przestrzeń dla pisarza. Pozycja pisarza pozwala docierać do Prawdy bez popadania w sprzeczności, jakie powstają, kiedy teoria dotyka praktycznego życia. Tego zagadnienia dotyczą artykuły J. Jarzębskiego *Między kreacją a interpretacją* i Renato Barilli *Sartre i Camus w Dzienniku*. Zestawiony w jednym szeregu z innymi myślicielami realizującymi swoje koncepcje filozoficzne poprzez literaturę, Gombrowicz uzyskuje taką krytykę: „Nie wypowiedział on pierwszeństwa życia nad rozumem równie jasno i mocno jak jego francuscy rywale, lecz przełożył je na gesty językowe, na pomysły narracyjne lśnić świeżością i spontanicznością, uczynił zeń balet eleganckich i nieoczekiwanych ruchów. Na płaszczyźnie dzieła dokonanego (...) jemu należy się palma pierwszeństwa” (R. Barilli).

Z kolei w artykule *Gombrowicz-Husserl...* A. St. Kowalczyk przeprowadza analizę porównawczą między koncepcją narratora *Dziennika* a Husserlowską koncepcją „ja transcendentalnego”. Stwierdziwszy dużą analogię, dokonuje definicji takich pojęć jak „być”. Postawa narratora *Dziennika*, którą można by określić jako postawę nieuprzedzonego obserwatora, skłania Kowalczyka do uznania, że *być* dla Gombrowicza znaczy manifestować swoją podmiotowość. Kowalczyk analizuje istotę zaznaczonej wyżej postawy i jej aspekty filozoficzne.

Część trzecia zawiera jeszcze inne eseje: Konstanty Jeleński *Bohaterskie niebohaterstwo Gombrowicza*, Bronisław Łagowski *Inny Gombrowicz*, Włodzimierz Maciąg *Antropologia Gombrowicza*.

Marzena Kowalska

Marek N. Jakubowski: *Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czynu*. Bydgoszcz, Wydawnictwo Uczelniane WSP, 1991, 228 s.

Wielki wpływ filozofii Hegla na polską myśl filozoficzną i społeczną XIX wieku nie jest na ogół kwestionowany. Jednak jego konkretne przejawy oraz konsekwencje mogą być i są przedmiotem dalszych badań.

Rezultaty takich badań zawiera właśnie publikacja M. Jakubowskiego. Podjął w niej autor trud odpowiedzi na pytanie o przyczyny tej fascynacji historiozofią Hegla, z jaką mamy do czynienia w pismach przedstawicieli polskiej filozofii czynu. Pod tym terminem rozumie się „pewien względnie spójny typ konceptualizacji nowego sposobu doświadczania historii, który z jednej strony określiły przede wszystkim Rewolucja Francuska (obejmująca też dobę napoleońską) i utrata niepodległości przez Polskę, z drugiej zaś strony teoretyczny namysł Hegla nad dziejami” (s. 7-8).

Rozważania swe skoncentrował M. Jakubowski wokół kilku zasadniczych problemów filozofii politycznej: wojny, rewolucji, świadomości rewolucyjnej, postępu społecznego itp.

W celu uwzględnienia całego spektrum politycznego tej formacji intelektualnej, jaką była polska filozofia czynu, odwołał się autor przede wszystkim do poglądów Cieszkowskiego, Libelta i Dembowskiego. Poprzez nich także dokonał analizy recepcji heglowskiej historiozofii na polskim gruncie.

R. Jadczak

Karl Jaspers: *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*. Przełożyła i wstępem poprzedziła Czesława Piecuch. Warszawa, PWN, 1991, 286 s. Biblioteka Współczesnych Filozofów.

Dwie te bardzo ważne prace Karla Jaspersa zostały napisane w latach trzydziestych. Pierwsza — *Rozum i egzystencja* — to zapis wykładów, jakie Jaspers wygłosił na uniwersytecie w Groningen, druga — *Nietzsche a chrześcijaństwo* — to esej napisany niejako na marginesie obszernej książki *Nietzsche* z 1936 roku. W obu tekstach najczęściej przywoływanymi nazwiskami są Kierkegaard i Nietzsche. To dzięki nim — twierdzi Jaspers — wyraźna stała się źródłowa dla każdej filozoficznej teorii sytuacja: „To, co rozumowe nie daje się pomyśleć bez czegoś innego, czegoś nierozumowego; podobnie

i w rzeczywistości nie występuje oddzielnie. Pytaniem jest tylko, w jakiej postaci ukazuje się to, co nierozumowe, jak mimo wszystko się ostaje i w jaki sposób można je uchwycić” (s. 3-4). Uprawiać filozofię to usiłować wprowadzić rozum w świat albo próbować go tam odnaleźć — nie zapominając przy tym, że zawsze zostaje coś, co nie poddaje się rozumowi. Aby jednak objąć jedną i drugą stronę bytu, Jaspers wprowadza kategorię *wszechogarniającego* — i większą część wykładu o rozumie i egzystencji poświęca na to, by wytłumaczyć różne sensy, jakie można z tą kategorią łączyć. W rezultacie otrzymujemy „obraz współczesnego filozofowania” (s. 164), interesującą — gdyż głęboko przemyślaną i opartą na wielkiej wiedzy — propozycję rozumienia najnowszej filozofii.

W rozprawie *Nietzsche a chrześcijaństwo* Jaspers chce przedstawić Nietzschego nie tylko jako krytyka i destruktora filozofii, lecz twórcę określonej pozytywnej koncepcji filozoficznej — przy czym uważa, że koncepcja ta to odnowione chrześcijaństwo: „A więc tak należy pojmować Nietzschego: jego myślenie wyrosło z chrześcijaństwa, powodowane jedynie chrześcijańskimi pobudkami. Jego walka z chrześcijaństwem nie ma bynajmniej na celu zwykłego wyrzeczenia się chrześcijaństwa, odrzucenia go i uwolnienia się od niego, lecz zmierza do przezwyciężenia go i prześcignięcia, i to za pomocą sił, które chrześcijaństwo i tylko ono rozpowszechniło w świecie” (s. 177). Czy można w ten sposób rozumieć autora *Antychrysta* i *Woli mocy*? Przy lekturze rozprawy Jaspersa trzeba pamiętać o czasach, w których była ona pisana. Nie wprost, ale dostatecznie wyraźnie Jaspers przeciwstawia się próbom wykorzystania Nietzschego przez ideologię faszystowską, właśnie wskazując na jego przynależność do tradycji chrześcijańskiej. Oceniając analizy Jaspersa warto też wziąć pod uwagę to, co napisał on na samym końcu swoich rozważań: „Wszystko zależy od nas. Prawdziwe jest tylko to, co dzięki Nietzschemu wychodzi z nas samych” (s. 256).

Andrzej Miś

Leibniz: *Monadologia*. Przekład i wstęp Henryk Elzenberg. Toruń, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1991, 71 s.

Nakładem Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu ukazała się *Monadologia* Leibniza w przekładzie Henryka Elzenberga (1887-1967), wieloletniego profesora tej uczelni.

W 1959 roku w ramach antologii *Filozofia XVII wieku* wydano 33 pierwsze paragrafy *Monadologii*, w tłumaczeniu Jadwigi Cierniak. Pierwsze pełne wydanie polskie mało miejsce w 1969 roku (tłumacz Stanisław Cichowicz). Edycja toruńska jest więc drugim pełnym wydaniem tej pracy Leibniza.

Jest to wydanie o tyle interesujące, że jego podstawą jest rękopis tłumaczenia sporządzonego przez Henryka Elzenberga w latach 1913-1914. Dołączono do niego także obszerny *Wstęp* Elzenberga omawiający życie i poglądy Leibniza. Pozwala on historykom filozofii na prześledzenie rozwoju poglądów Elzenberga, przez porównanie z późniejszą jego rozprawą pt. *Podstawy metafizyki Leibniza*.

We wprowadzeniu odredakcyjnym Michał Woroniecki zdaje sprawę z okoliczności, w jakich powstał przekład Elzenberga oraz z prac, jakie podjęto, aby przygotować rękopis do wydania. Jest to zasługą głównie Wiesława Mincera z UMK.

R. Jadczak

Brian P. Levack: *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*. Przełożył Edward Rutkowski. *Katalog magii mnicha Rudolfa z Rud Raciborskich*. Przełożył Edward Karwota. Wrocław, Ossolineum, 1991, 303 s.

Literatura na temat czarów i czarownic w Europie jest ogromna i narasta w szybkim tempie. Książka Briana P. Levacka (wynik 10-letnich systematycznych studiów, wykładów i seminariów) stanowi właśnie próbę uporządkowania wiedzy w tym zakresie. Przedstawia dane i interpretacje aktualne, bo opublikowane w wydaniu angielskim w 1987 r. Tylko pogratulować translatorom szybkiej i dobrej roboty, a wydawcom refleksu i trafnej decyzji.

Brian P. Levack w swojej pracy dąży przede wszystkim do wyjaśnienia, dlaczego wielkie europejskie polowanie na czarownice miało miejsce; dlaczego nie było ono tylko odosobnionym faktem historycznym, lecz ciągiem tysięcy procesów sądowych trwającym przez ponad 300 lat; dlaczego osiągnęło ono szczyt pod koniec XVI i na początku XVII wieku; i wreszcie — dlaczego w niektórych krajach przybrało ono postać bardziej gwałtowną niż w innych.

Wy tłumaczenie tego krwawego kulturowego zjawiska jest sprawą niezwykle trudną, ponieważ polowanie na czarownice było przedsięwzięciem złożonym. Obejmowało ono zarówno klasy elitarne, jak i pospolity lud. Posiadało wymiar zarówno religijny jak i społeczny, uwarunkowany przez wiele różnorodnych stymulatorów politycznych i prawnych. Autor dostrzegając, że opisanie wszystkiego, co wiąże się z polowaniem na czarownice w Europie przerasta jego projekt badawczy, skoncentrował uwagę głównie na okresie wczesnonowożytnym, sięgając tylko do źródeł średniowiecznych i współczesnych obserwacji; zogniskował zainteresowanie przede wszystkim na zjawisku polowania, w mniejszym zakresie zaś na problematyce czarowstwa. To znaczy zrezygnował on z wnikliwego opisu i syntezy wierzeń na temat czarownic i ich praktyk w różnych częściach Europy. Niemniej jednak omawiana praca jest znakomitą lekturą, stanowiącą cenne kompendium wiedzy, oddającą kulturowy klimat ówczesnej chrześcijańskiej, ale jakże okrutnej Europy.

Istotnym dopełnieniem książki jest aneks do przekładu na język polski, obejmujący *Katalog magii mnicha Rudolfa z Rud Raciborskich*. Ten rękopiśmienniczy zabytek, stanowiący bezcenne świadectwo epoki, trafił po kasacie majątków zakonów w państwie pruskim (1810 r.) do Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu. Zawiera się on w trzech rozdziałach (VIII, IX i X) części II większego dzieła pt. *Summa de confessionis discettrione* i traktuje: o bałwochwalstwie, które uprawiają kobiety przy czarodziejskich praktykach

z dziećmi, o czarodziejskich praktykach dziewcząt i złych kobiet oraz o czarodziejskich praktykach prowadzących do osiągnięcia szczęścia.

Jerzy Kosiewicz

Emmanuel Levinas: *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*. Przekład: Bogna Opolska-Kokoszka. Kraków, Wydawnictwo Naukowe PAT, 1991, 71 s. Seria „Teksty Filozoficzne”.

Ta cienka książeczka jest zapisem rozmów radiowych przeprowadzonych przez Philippa Nemo z Emanuelem Lévinasem. „Stanowią one zwięzłą prezentację filozofii Emmanuela Lévinasa” (s. 17) — zapewnia Nemo. Wstęp do owych rozmów napisał Józef Tischner. Wskazuje on na *holocaust jako* źródłowe doświadczenie tej filozofii, wspomina o specyficznym języku Lévinasa, bardzo trudnym, lecz niezastępowalnym, wymagającym specyficznego sposobu rozumienia, języku raczej dającym do myślenia, „przejmującym”, niż stwierdzającym, wreszcie pisze o dwóch kluczowych wątkach rozmyślań Lévinasa, tj. teorii dobra i koncepcji subiektywności.

Sama rozmowa podzielona jest na dziesięć części. Lévinas mówi o swoim stosunku do *Biblii*, o Heideggerze, o kategorii *il y a*, o samotności bycia, o miłości i synostwie, o pojęciu *twarzy*, o odpowiedzialności za drugiego, o chwale świadectwa, o „surowości” filozofii i pocieszeniu, jakie daje religia.

Z konieczności odpowiedzi Lévinasa są lapidarne, filozof stara się ukazać najważniejsze punkty swoich kolejnych dzieł (gdyż Nemo zadając swoje bardzo wnikliwe pytania przestrzega porządku czasowego, przechodzi od prac najdawniejszych do najnowszych). Może to więc być dobry przewodnik po tekstach autora *Totalité et Infini*, choć nie należy oczekiwać, iż opierając się na udzielonych nam wskazówkach przejdziemy cały obszar tej filozofii szybko i bez niespodzianek. Sam Lévinas ostrzega: „Wspomniałem w jakimś miejscu o mówieniu filozoficznym jako o mówieniu, które jest w stałej konieczności wypierania się siebie. Uczyniłem nawet to wyparcie właściwym sposobem filozofowania. Nie neguję tego, że filozofia jest poznaniem w tej mierze, w jakiej nazywa to, co jest nienazywalne, oraz tematyzuje to, co jest nietematyzowalne. Dając jednak formę »wypowiedzianego« temu, co zrywa z kategoriami dyskursu, być może na »wypowiedzianym« wyciska ona ślady tego zerwania” (s. 59). Pewne formuły Lévinasa, zwłaszcza odnoszące się do historii filozofii, są jednak wyjątkowo jasne i trafiają w samo sedno. Oto na przykład określenie fenomenologii, bardzo instruktywne, bo wyjaśniające, jak fenomenologia Husserla mogła dać początek tylu nurtom filozoficznym i dlaczego jest to teoria tak ważna dla współczesnych filozofów: „Radykalna refleksja, skupiona na sobie, *cogito*, które szuka siebie i siebie opisuje, nie dając oszukać się żadnej spontaniczności, żadnej prowizorycznej obecności, tworząc w głębokiej nieufności wobec tego, co narzuca się wiedzy w sposób naturalny, tworzy świat i przedmiot, lecz obiektywność których blokuje w rzeczywistości i obciąża ustanawiające ją spojrzenie. Należy zawsze — wychodząc od tej obiektywności — wznosić się ku całemu horyzontowi myślenia i intencji, które zmierzają do niej, a które owa obiektywność zaciemnia i wtrąca w zapomnienie” (s. 24).

Andrzej Miś

„Logos i Ethos” 1991, nr 1, PAT Kraków, 191 s. „Viel, o, Sophie” 1989-1991, nr 1-5, Instytut Filozofii UAM, 66 + 99 + + 95+ 148 s. „Biuletyn Olimpiady Filozoficznej” 1991, nr 1, 48 s.

Słyszy się niekiedy opinię, że — w związku z krachem finansowym wielu instytucji naukowych — spada liczba polskich wydawnictw filozoficznych. Otóż nie jest to chyba prawda: książek z dziedziny filozofii drukuje się teraz dużo, choć najczęściej w bardzo małych nakładach, techniką muzealną, na marnym papierze i prawie w konspiracji, bo o wielu takich inicjatywach nawet zainteresowany czytelnik dowiaduje się przypadkiem. Podobnie jest z czasopismami (a dla rozwoju filozofii i kultury filozoficznej mają one nie mniejsze znaczenie niż książki). Parę periodyków upadło, ale powstało wiele nowych — jeśli nie w całości poświęconych filozofii, to jednak systematycznie zamieszczających teksty filozoficzne. Pism redagowanych przez filozofów i dla filozofów głównie przeznaczonych też jest kilka; tu chciałbym zaanonsować trzy takie nowe tytuły.

Półrocznik „Logos i Ethos” (w przyszłości być może kwartalnik) wydawany jest przez filozofów związanych z Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie, redaktorem naczelnym jest Tadeusz Gadacz SP, a wśród współpracowników jest wielu znanych filozofów. Redakcja program swój wywodzi z myśli Jana Pawła II, ale — jak czytamy na pierwszej stronie — „otwiera jednak swe łamy dla wszystkich, którzy zajmują się zarówno problemami logiki i filozofii nauki jak i filozofii człowieka, filozofii religii, aksjologii czy etyki”.

Dział pierwszy to *Rozprawy* — w numerze pierwszym ks. M. Hellera *Uczestniczenie w prawdzie* (propozycja „filozoficznej wiary” jako odpowiedź na relatywizm i sceptycyzm współczesnej filozofii), ks. R. Rożdżeńskiego *Heideggerowskie ujęcie metafizyki jako onto-teologii*, J. Mizery *Husserl i Heidegger — dwie wersje fenomenologii*, J. Galarowicza *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, A. Bobko *Problem szczęścia w filozofii krytycznej Immanuela Kanta*. Dział drugi — *Teksty i komentarze* — zawiera tłumaczenia: wykładu Heideggera *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki* oraz listów E. Lévinasa i S. Deleuze’a (z komentarzem ks. M. Jędraszewskiego). W dziale *Dyskusje i publikacje* umieszczono recenzje z książek J. P. Sartre’a, J. Tischnera, L. Kołakowskiego, J. Życińskiego i E. McMullina. Na końcu jest dział *Informacje* — o wydarzeniach, nowościach wydawniczych, Wydziale Filozoficznym PAT.

Jak można wywnioskować choćby z wymienionych nazwisk, „Logos i Ethos” to periodyk na wysokim poziomie naukowym; lektura w pełni tę opinię potwierdza. Dodajmy, że i w sposobie redagowania widać profesjonalizm, że ani okładki ani druku i papieru redaktorzy nie muszą się wstydić. Tylko życzyć następnych numerów — założycielom i czytelnikom.

Sięgnijmy teraz wo drugi periodyk. Jego tytuł: „Viel, o, Sophie” (ale jest też podtytuł: „Akademickie Pismo Filozoficzne”). Pomysł, żeby tak pisać znane wszystkim słowo, wzięli redaktorzy z umieszczonego na początku pierwszego numeru zabawnego wiersza E. Janda. Widać w tym powiew młodości — ale i pewną sugestię: że filozofię będzie się pojmowało nietradycyjnie, że redaktorzy przyjmują program dekonstrukcjonistyczny...

Faktycznie bowiem jest to pismo młodych, członków Koła Naukowego Filozofów Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu (redaktorem naczelnym jest Piotr W. Juchacz). Godna pochwały to inicjatywa, żeby stworzyć adeptom filozofii możliwość wprawiania się w pisanie, recenzowaniu, ocenianiu, w pracy redakcyjnej.

Tak więc — choć „Viel, o, Sophie” stopniowo traci swój studencki charakter i staje się pismem najmłodszej kadry profesjonalnych filozofów — mamy tu do czynienia z pierwszymi próbami, większość tekstów to debiuty, co czasem widać w języku i pewnych brakach warsztatowych. Ale z numeru na numer jest coraz lepiej — także jeśli chodzi o poziom techniczny druku, w numerze ostatnim (4-5) już całkiem przyzwoity.

Od drugiego numeru pismo ma stałą strukturę: najpierw dział artykułów poświęconych jakimś jednemu tematowi (kolejno: *Filozoficzne koncepcje śmierci, W kręgu XX-wiecznej filozofii niemieckiej. Wokół postmodernizmu*), następnie wywiad z wybitnym polskim filozofem (dotychczas z L. Nowakiem, M. J. Siemkiem i J. Kmitą), dalej tłumaczenia prac filozofów zagranicznych, wreszcie recenzje (tych ostatnich bardzo mało, co dziw, bo przecież od takich form powinno się rozpoczynać naukę pisarstwa filozoficznego). Wywiady są świetne, tłumaczone teksty pochodzą spod wybitnych piór. A najważniejsze przecież w każdym piśmie artykuły oryginalne? Niektóre z powodzeniem zmieściłyby się w profesjonalnych periodykach filozoficznych, w innych nie widać związanych ponoć z młodością odwagi i braku skrępowania, widać zależność od autorytetów, a czasem niestety uległość wobec pewnych formuł czy manier stylistycznych, zdarzają się też potknięcia językowe. Powtórzę jednak: z numeru na numer i autorzy i redaktorzy „dojrzewają”, a pismo staje się coraz bardziej interesujące.

I wreszcie trzecia filozoficzna publikacja periodyczna: „Biuletyn Olimpiady Filozoficznej”. Wydawany przez Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej („Edukacja Filozoficzna” systematycznie informuje o kolejnych jej edycjach), skromnie wyglądający o niewielkim nakładzie, jest przecież potrzebny. Przeznaczony jest przede wszystkim dla organizatorów i uczestników Olimpiady. Przynosi więc informacje, ale chce też służyć radą, podawać wskazówki metodyczne i bibliograficzne, słowem: pragnie zachęcać do filozofii i pokazywać, jak się poruszać na jej terenie.

W pierwszym numerze Biuletynu... znajdujemy teksty bardzo interesujące. Na początku umieszczono wypowiedź W. Stróżewskiego zatytułowaną *Co to znaczy filozofować?* Następnie R. Banajski przedstawia przebieg III Olimpiady Filozoficznej z 1991 roku, a W. Krajewski (przewodniczący Komitetu Głównego), R. Banajski (kierownik Olimpiady), B. Smoczyńska (członkini jury), B. Chwedeńczuk (zastępca dyrektora Instytutu Filozofii UW), K. Trawkowski (ojciec jednego z laureatów), M. Wiechecki (zdobywca pierwszego miejsca), P. Szof (uczestnik Olimpiady) i jego rodzice — wypowiadają swoje opinie o Olimpiadzie. O jej programie piszą w dwugłosie J. J. Jadacki i W. Krajewski, a J. Woleński, G. Szulczewski i K. Rutkowski omawiają problem obecności i nieobecności filozofii w szkole średniej. Są też recenzje książek z dziedziny filozofii, komunikaty, sprawozdania. A ponadto — bardzo dobry to pomysł — w „Biuletynie...” wydrukowano też dwie najlepsze prace pisemne olimpijczyków z 1991 roku: M. Wiecheckiego pt. *Filozofowie nie zapominają, że człowiek ma ciało* oraz P. Szymczaka pt. *Poznanie potoczne a poznanie naukowe*. Trzeba wiedzieć, że autorzy to uczniowie, że temat

nie był z góry znany, że nie można było korzystać z żadnych pomocy naukowych — by z uznaniem przyjąć te bardzo obiecujące wypowiedzi.

W sytuacji zupełnego zaniechania u nas kształcenia filozoficznego młodzieży należy doceniać znaczenie Olimpiady Filozoficznej, a „Biuletynowi...” (zresztą redakcja ogłosiła konkurs na jakąś bardziej zgrabną nazwę) życzyć wytrwałości i jak najlepszych tekstów.

Andrzej Miś

Barbara Olszewska-Dyoniziak: *Człowiek — Kultura — Osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*. Kraków, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 1991, 297 s.

Podtytuł pracy sugeruje, że będzie to przyczynek na określony temat. Jednak autorce przyświecał inny cel: praca *Człowiek — Kultura — Osobowość* jest „podręcznikiem stanowiącym w zasadzie prezentację klasycznych stanowisk antropologii kultury i tych jej koncepcji empirycznych, które opierały się na tradycyjnym przedmiocie badań antropologii, zwłaszcza anglosaskiej, jakim była pierwotna kultura społeczeństw plemiennych lub rodowych”. Autorka omawia podstawowe pojęcia i kategorie antropologii kulturowej, na tle historycznego rozwoju tej dziedziny wiedzy, z wyeksponowaniem jej anglosaskiej wersji (pomija rozważania dotyczące teorii języka i kształtowania się pierwszych ludzkich zbiorowości, brakuje także omówienia, poza Bronisławem Malinowskim, polskiego wkładu w rozwój tej nauki). Główne problemy tej książki to: „człowiek ekonomiczny”, tj. antropologiczna teoria zjawisk ekonomicznych; antropologia wobec problemów organizacji i zarządzania; koncepcja „prawa pierwotnego”; magia i religia; przemiany w obrębie kultury; dzieje szkoły funkcjonalnej w antropologii; amerykańska szkoła „kultury osobowości”; koncepcja sztuki Levi-Straussa. Całość zamyka obszerny wykaz literatury przedmiotu oraz *Indeks osób*.

(wm)

Polski Biuletyn Semiotyczny, zeszyt 1, 2. Warszawa, Biblioteka Informacji i Dokumentacji Semiotycznej, 1990, 1991, 131 i 78 s.

Zakład Semiotyki Logicznej Uniwersytetu Warszawskiego wydał dwa zeszyty *Polskiego Biuletynu Semiotycznego*, w ramach Programu Badań „Znak — Język — Rzeczywistość” kierowanego przez Prof. Jerzego Pelca. Publikację firmuje także Polskie Towarzystwo Semiotyczne.

Czytelnik znajdzie tam materiały i informacje o publikacjach polskich i obcych z zakresu semiotyki, o zebraniach i konferencjach, instytucjach, wykładach i seminariach. W pierwszym zeszycie, między innymi, pomieszczono informacje o towarzystwach semiotycznych na świecie, czasopismach semiotycznych oraz obszerny wykaz literatury polskiej obcej z lat 1979-1989.

W zeszycie drugim przedstawiono szczegółowe *calendarium* wydarzeń semiotycznych w Polsce w latach 1988-1991, oraz wykaz prac ogłoszonych w języku polskim, także autorów obcych, w latach 1901-1971. Wykaz bibliografii obcojęzycznej obejmuje lata 1969-1991.

Zeszyt pierwszy redagowali Ewa Dorobińska i Paweł Więckowski, a zeszyt drugi Tomasz Jordan i Paweł Więckowski.

(wm)

Andrzej Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1990, 132 s. Seria „Filozofia i Logika” nr 57.

Zawiedzie się ten, kto po przeczytaniu słowa „logika” w tytule tej pracy będzie w niej szukał nauki szczegółowej, formalnej i zmatematyzowanej dziedziny zainteresowań Fregego czy Russella. Tytułowa „logika” jest wszechobejmującą teorią filozoficzną. Dla Laska wyrażeniami równoznacznymi ze słowem „logika” są terminy „filozofia teoretyczna”, „teoria poznania” czy „filozofia transcendentalna”. Słusznie więc Andrzej Przyłębski wahał się, czy nie ująć tego słowa w tytule w cudzysłów. Nie zrobił tego jednak dlatego, że pojęcie logiki Lask zaczerpnął od Kanta i jako przedstawiciel neokantowskiej szkoły badeńskiej miał prawo zatytułować swoje główne dzieło: *Logika filozofii i nauka kategorii*.

Emil Łask urodził się w 1875 roku w galicyjskich Wadowicach. Był doktorem Rickerta, a habilitował się u Windelbanda. Zważając na to, że był czołową postacią młodszego koła heidelberskiego, w którego skład wchodził jeszcze Luckács i Heidegger, niesłusznie chyba został zapomniany nie tylko w polskim środowisku filozoficznym. Stało się tak przede wszystkim dlatego, że zginął w czasie I Wojny Światowej, mając zaledwie czterdzieści lat.

Tekst jest podzielony na osiem głównych rozdziałów. Poza nimi znajdujemy wprowadzenie, podsumowanie, zakończenie i przypisy, a także spis prac Emila Laska i oczywiście bibliografię. W owych ośmiu rozdziałach oprócz biografii niemieckiego filozofa ukazuje Andrzej Przyłębski podłoże filozoficzne, z którego Lask wyrósł, jego drogę rozwojową i stopniowo usamodzielniającą się myśl, aż w końcu wpływ jego refleksji na niektóre postaci czasów ostatniej fazy neokantyzmu badeńskiego. Jednym z nich był Ernst Cassirer. Obu filozofów łączyła próba wyjścia poza refleksję Kanta przy użyciu Kantowskich metod. Przykładem takiej próby jest przeciwstawienie się Kantowi i Cohenowi w kwestii nauki: „Dla mnie istnieje pewien obraz obiektywności przednaukowej, która nie jest przedmiotem żadnej, a materiałem każdej nauki szczegółowej” — pisał Łask (s. 80).

Najoryginalniejszym momentem filozofii Emila Laska jest, według Andrzeja Przyłębskiego, właśnie logika filozofii „... oparta na tzw. »teorii pięter«, według której przedmiot poznania, a więc także i przedmiot idealny, musi być złożeniem materiału oraz formy ten materiał obejmującej” (s. 106).

Celem autora tej publikacji było: z jednej strony zaprezentowanie myśli Emila Laska, z drugiej strony poznanie jej znaczenia dla XX-wiecznej filozofii niemieckiej. W każdym razie dokonane zostało uzupełnienie, jak się wydaje, ważnej luki w świadomości polskiego środowiska filozoficznego.

Radosław Dobrowolski

Andrzej Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 1990, 132 s.

W pierwszym zdaniu *Wprowadzenia* czytamy, że w 1984 roku Andrzej Przyłębski rozpoczął badania nad myślą filozoficzną Emila Laska i wówczas „nie należał on do postaci powszechnie znanych w polskim środowisku filozoficznym”. Ponadto dowiadujemy się, że w 1984 roku autor miał jedynie przeczucie, że myślą Laska należy się zająć, zaś w momencie ogłoszenia monografii to przeczucie przerodziło się w pewność. Można jednak zaryzykować uwagę, iż w 1992 roku nadal, mimo wspomnianej pewności, Emil Lask nie należy „do postaci powszechnie znanych w polskim środowisku filozoficznym”, bowiem w przytoczonym wykazie literatury nie ma ani jednej polskiej pozycji poświęconej temu myślicielowi. Należy zatem przyjąć, że Andrzej Przyłębski jest nadal jedynym i samotnym pionierem drążącym wspomniany problem badawczy.

Książkę otwiera krótkie streszczenie w języku angielskim, zaś zamyka obszernie w języku niemieckim. Czytelnicy monografii mogą nawiązać kontakt z autorem, do czego zachęca wydrukowany w książce adres: Andrzej Przyłębski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Instytut Filozofii, ul. Szamarzewskiego 89, 60-569 Poznań, Polska-Poland.

Witold Mackiewicz

Religia i wartości (materiały seminarium), t. 1. Materiały do druku przygotowali Zofia Rosińska, Elżbieta Olender-Dmowska i Grzegorz Hansen. Warszawa, Uniwersytet Warszawski, 1990, 239 s.

Religia i wartości zawiera zbiór referatów prezentowanych podczas seminarium na temat *Religia i wartości*, prowadzonych w ramach zajęć dydaktycznych Zakładu Filozofii Religii Uniwersytetu Warszawskiego w roku akademickim 1989/1990 pod kierunkiem Zofii Rosińskiej oraz Bogusława Wolniewicza.

Redaktorzy skryptu pogrupowali rozmaite w założeniach, tezach i wnioskach artykuły jedynie w dwa ciągi wypowiedzi o przeplatających się wątkach, nadając w miarę możliwości skonstruowanemu układowi formę dialogu. Pozostałe teksty stanowiły autonomiczne całości.

Tom otwiera próba określenia *Przedmiotu filozofii religii* (Z. Rosińska), relacji między filozofią a religią, filozofią religii a teologią i filozofią religii a religioznawstwem. Do tej wypowiedzi nawiązują teksty S. Grabskiej (*Teologia a filozofia*), K. Raka (*Wiara filozoficzna czyli o związkach między filozofią a religią*), P. Ziółka (*Religia i polityka w ujęciu Voegelina*), J. Kwiecińskiego o Weberowskiej koncepcji wpływu religii na ekonomiczne podłoże życia społecznego, P. Gostkiewicza (*Filozofia a mistyka*) oraz G. Hansena (*Fenomen angielskiego purytanizmu*).

Następna grupa wypowiedzi zorganizowana została wokół zagadnienia fanatyzmu religijnego, skupiając uwagę Z. Rosińskiej, B. Wolniewicza, E. Olender-Dmowskiej, J. Maciuszka oraz J. Maćczaka.

Pozostałe artykuły nie dały się złożyć w jakikolwiek cykl tematyczny, gdyż przedstawiały odległe do współczesnego mianownika różnorodne punkty widzenia. Mam na myśli wypowiedzi referujące poglądy klasyków filozofii: I. Kanta (P. Łuków), F. Schleirmachera (J. Nowotniak), Z. Freuda (Z. Rosińska, P. Dybel), a także materiały dotyczące związków między sztuką i religią (K. Zwolińska), racjonalności wierzeń religijnych (J. Chojnowska), dyskusji o karze śmierci (G. Hansen).

Prezentowany zbiór tekstów jest z jednej strony cenną inicjatywą wydawniczą, ponieważ przedstawia pierwsze osiągnięcia badawcze pracowników nowo powstałego Zakładu Filozofii Religii oraz studentów i osób interesujących się humanistyczną refleksją nad religią. Z drugiej zaś strony prezentuje teksty o bardzo zróżnicowanym poziomie, w tym niektóre zupełnie nie nadające się do publikacji.

Przy redakcji następnego tomu przydałaby się bardziej surowa selekcja.

Jerzy Kosiewicz

Ewa Rewers: *Spoleczna świadomość językowo-artystyczna*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 1991, 120 s.

Już tytuł książki sugeruje przyjęty przez autorkę horyzont interpretacyjny: społeczno-regulacyjną koncepcję kultury zaprojektowaną przez J. Kmitę, rozwijaną w poznańskim środowisku filozoficzno-kulturoznawczym. Praktykę literacką określa się w ramach tej koncepcji jako mieszczącą się na pograniczu społecznej praktyki językowej oraz społecznej praktyki artystycznej. „Zespoły regulujących ją przekonań, odnoszące się bezpośrednio do językowych warstw dzieł literackich, nazywała będę społeczną świadomością językowo-artystyczną, czyniąc ich rekonstrukcję podstawowym zadaniem swojej pracy” — pisze autorka we *Wprowadzeniu*. Zadanie to realizuje w kolejnych fazach, wykorzystując krytycznie dotychczasową tradycję badawczą: formalizm, strukturalizm a także socjolingwistykę. Praca E. Rewers przyda się niewątpliwie tak literaturoznawcom, jak lingwistom, a także socjologom i filozofom kultury.

A. Z. -J.

Zbigniew Stachowski: *Kościół i kultura. Problemy inkulturacji w nauczaniu Jana Pawła II*. Warszawa, Wydawnictwo WAP, 1990, 388 s.

Książka Zbigniewa Stachowskiego jest pracą habilitacyjną, zamykającą wieloletni projekt badawczy, poświęcony analizie i syntetycznemu ujęciu bogatej panoramy poglądów, koncepcji i stanowisk składających się na ogólny stosunek Kościoła do kultury.

Zbigniew Stachowski zdając sobie sprawę, że wierne prześledzenie stosunku chrześcijaństwa do kultury przekracza możliwości jednego autora i jednej nawet obszernej rozprawy, ograniczył swoją pracę do próby „ukazania zasadniczych koncepcji kultury, jakie w ciągu wieków chrześcijaństwo, a następnie katolicyzm, świadomie i celowo realizowały w formie określonej polityki kulturalnej, urzeczywistniając historycznie zmieniające się modele kultury”.

Za podstawę oceny poszczególnych modeli kultury autor przyjął analizę wypowiedzi rozmaitych myślicieli chrześcijańskich (teologów, filozofów i in.) oraz dokumentów pontyfikalnych odnoszących się do momentów przełomowych, krytycznych, przewyżających w efekcie stany zagrożeń, takie jak liberalizm, komunizm i faszyzm.

Rozprawa składa się z 4 części. W pierwszej, *Kościół i kultura. Zarys problematyki* Z. Stachowski zwracał jedynie uwagę — rezygnując z rysu historycznego stosunku chrześcijaństwa do kultury — na pewne sfery aktywności kulturalnej Kościoła, takie jak: polityka konkordatowa, stosunek do wybranych ideologii, działalność na obszarach misyjnych, kult eucharystyczny — celem określenia na podstawie tych przykładów wieloaspektowości i zakresu oddziaływań Kościoła na kulturę.

W drugim rozdziale, *Problemy kultury w konstytucji „Gaudium et spes”* omówił stosunek do kultury Soboru Watykańskiego II.

Trzeci rozdział poświęcony został *Problemom kultury na lamach polskiego czasopiśmiennictwa katolickiego*. Ukazuje on dyskusje oraz projekty optymalnych dla Kościoła katolickiego rozwiązań problemów kulturowych.

Istotną częścią pracy jest rozdział *Miejsce kultury w nauczaniu Jana Pawła II. Problemy inkulturacji* poświęcony urzeczywistnianej przez Jana Pawła II koncepcji kultury, koncentrującej szczególną uwagę na zagadnieniu unkulturacji ewangelii, traktowanej jako proces wszczepiania i zakorzeniania ewangelii w różnych kulturach.

Ostatecznie Z. Stachowski dochodzi do wniosku, że kultura pełniąca funkcje jednego z czynników doktryny katolickiej, odgrywała ogromnie ważną rolę w procesie ewangelizacji świata i jego rechrystianizacji. Podkreśla, że wszystkie chrześcijańskie koncepcje kultury były zawsze rozwiązaniami alternatywnymi wobec koncepcji powstałych poza obrębem instytucjonalnych struktur Kościoła, oraz że założenia inkulturacyjne realizowane przez Jana Pawła II były w swym podstawowym wymiarze programem alternatywnym wobec niehumanistycznej kultury świata komunistycznego i depersonalizujących, wyalienowujących stosunków społecznych (produkcji) świata kapitalistycznego.

Jerzy Kosiewicz

Lew Szestow: *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne*. Warszawa, Wydawnictwo „Myśli”, 1990, 120 s.

Kiedy (...) Rozum uzurpuje sobie miano absolutnego jednowładcy i wszyscy w pokorze na twarz przed nim padają, nagle zjawia się ktoś, kto w arogancki i szyderczy sposób próbuje podać w wątpliwość jego niepodważalne wyroki i wskazać na drugą, irracjonalną sferę ludzkiego istnienia”. — pisze Cezary Wodziński w przedmowie do innego, również przez siebie tłumaczonego dzieła L. Szestowa *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Za takiego Pascala swojej epoki uważa właśnie J. J. Szwarcmana, czyli Lwa Szestowa, filozofa w swej oryginalności samotnego i często nierozumianego, a zarazem uznawanego za jednego z głównych patronów egzystencjalizmu. Jest to filozof popularny, prawie wszystkie jego książki ukazały się w przekładach obcojęzycznych, niestety na język polski przetłumaczono dotąd tylko dwie. Dobrze więc się stało, że został wydany zbiór szkiców filozoficznych z ostatniego okresu twórczości rosyjskiego myśliciela, z lat 1929-1938. W pięciu esejach Szestow żarliwie polemizuje ze Spinozą, Jaspersem, Husserlem, Birdiajewem, Kantem — zatem filozofami często bardzo od siebie odległymi. Jednak jest to, w każdym przypadku, uporczywe, wręcz maniakalne kręcenie się wokół jednego tematu (a raczej w jego wirze). Nie jest to zarzut. Taka była jego filozofia. „Był on człowiekiem jednej myśli” — pisze Mikołaj Bierdiajew w dołączonym do zbioru szkicu pt. *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*. Sam Szestow krótko przed śmiercią powiedział: „W ciągu (...) lat zmagañ z filozofią nie powstała (we mnie) ani jedna myśl, która nie byłaby wyrazem nieprzerwanej walki i jednego pytania: czy to, co uznajemy za prawdę, zacerpnęliśmy u źródeł prawdy?” (z przedmowy C. Wodzińskiego).

Źródłem jego filozofii jest poczucie, że niczym nie można usprawiedliwić nieszczęść i rozpaczy żadnego człowieka. Odrzuca więc imperatorskie zapędy rozumu, który zrozpaczonym odbiera nadzieję na to, co niemożliwe. Mówi: „Dopóki na ziemi króluje rozum ze swymi nieuchronnościami, dopóty prawem życia będzie bezgraniczne okrucieństwo, i dopiero rozpacz w obliczu potworności bytu zbudzi w człowieku jego wyższe siły i przywiedzie go do zuchwałej decyzji zrzucenia z siebie brzemienia oczywistości” (s. 31). Odwraca koncepcję wolności — to nie poznanie, rozróżnienie dobra i zła dało ludziom wolność. Przeciwnie — odebrało ją na rzecz bezdusznej konieczności. Szestow stawia pojedynczego człowieka i jego nieszczęście ponad to, co ogólne. Buntuje się przeciwko wygnaniu z raju, przeciwko tej wolności, która niemożliwa jest bez zgody na zło, przeciwko nieodwracalności cierpień. Ratunku szuka u Boga, ale nie u zrationalizowanego Boga teologów, lecz u takiego, przed obliczem którego „człowieka oczekuje autentyczna (...) wolność, która jest niczym nie ograniczoną, bezgraniczną możliwością — tak jak wolność samego Stwórcy” (s. 72).

Chce odebrać rozumowi monopol na prawdę, szuka prawdy, która nie jest intersubiektywna, ale nie jest tak okrutna. Odwołuje się więc do wiary, dla której niemożliwe jest możliwe, odrzuca próby jej racjonalizacji — pragnie pogodzenia Aten z Jerozolimą. Pyta: „Czy wiedza jest ponad wiarą lub wiara jest tylko niedoskonałym rodzajem wiedzy?” (s. 111). Umieszcza człowieka między dwoma szaleństwami — szaleństwem rozumu, dla którego każda, najokrutniejsza prawda jest nieodwołalna, i szaleństwem wiary w „Boga

miłującego, który obiecuje, że każda łaza zostanie otarta” (s. 94), wiary w to, że wszystko, co złe, stanie się niebyłe, okaże się, że Sokrates nie został otruty. Niewystarczająca wydaje mu się ucieczka w mistykę; dla mistyków też „Bóg jest bezsilny wobec Nicości” (s. 70). Odrzucając wszechwładzę rozumu, kwestionuje tym samym naukę i wiedzę. W eseju pt. *Ateny i Jerozolima* pisze: „wiedza nie sankcjonuje bytu, sama winna od bytu otrzymać swoje uzasadnienie” (s. 112).

Jest przeciw całej tradycji filozoficznej, która chce rozumowo uporządkować świat, tradycji, o której mówi się, że wywodzi się ze zdziwienia, a według Lwa Szestowa — ze strachu przed tym, co nieznanne. Jego filozofia, tak jak u Kierkegaarda, wywodzi się z rozpaczy; nie jest refleksją, namysłem, lecz „walką o pierwotną wolność” (s. 115).

Dorota Dwulit

Kazimierz Szewczyk: *Etyka i deontologia lekarska. Przewodnik do ćwiczeń dla studentów Wydziału Lekarskiego i Oddziału Stomatologicznego*. Łódź, Akademia Medyczna w Łodzi, 1990, 269 s.

Książka stanowi próbę usystematyzowania treści, jakie powinny być przekazywane w czasie zajęć z etyki i deontologii lekarskiej studentom wydziałów medycznych. Autor nie postawił sobie za zadanie przedstawienia jakiegoś zbioru prawd czy reguł, które powinny w czasie ćwiczeń zostać opanowane, ale dokonania przedstawienia i problematyzacji zagadnień etycznych związanych z praktyką lekarską. Toteż celem jest przede wszystkim kształtowanie u studentów wrażliwości na problemy moralne, tolerancji wobec stanowiska innych i przygotowanie ich do podejmowania decyzji — ukazanie wielowymiarowości indywidualnej sytuacji i oswojenie z koniecznością dokonywania wyborów. Temu celowi służy pluralistyczne traktowanie zagadnień etycznych, zalecenie omawiania różnych, częstokroć przeciwstawnych stanowisk bez podawania jednej obowiązującej interpretacji. Zagadnienia deontologiczne realizowane mają być przez rozstrzygnięcie zgodności postępowania opisanego w różnych przykładach, w większości autentycznych, z zasadami różnych dokumentów opisujących powinności lekarski (wybór tych dokumentów znajduje się w dodatku do skryptu). Kolejnym wreszcie celem ćwiczeń ma być ukazanie studentom powiązania pomiędzy zasadami etyki lekarskiej jako jednej z etyki szczegółowych z zasadami różnych stanowisk etyki ogólnej ważniejsze stanowiska etyki normatywnej omówione zostały w drugim dodatku do skryptu i mogą stanowić — zdaniem autora — wprowadzenie do wykładu z etyki i deontologii lekarskiej.

Następujące zagadnienia etyki lekarskiej zostały przedstawione jako tematy kolejnych ćwiczeń z tego przedmiotu: wprowadzenie do etyki lekarskiej, absolutyzm i konsekwencjalizm jako podstawowe stanowiska etyczne, godność lekarza i pacjenta, pacjent jako osoba, dobro indywidualne i dobro społeczne, moralne problemy związane z narodzinami (w tym aborcja), śmiercią i umieraniem, transplantacją narządów, eksperymentem medycznym, organizacją służby zdrowia, analiza dokumentów deontologii lekarskiej oraz analiza zgodności przykładów praktyki lekarskiej z obowiązującymi dokumentami.

Trzy ostatnie tematy przedstawione zostały w wersjach odrębnych dla studentów wydziałów lekarskich i stomatologicznych.

Książka ta została przeznaczona głównie dla prowadzących zajęcia (jak wynika z jej treści), co jednak nie przesądza o jej nieprzydatności również dla studentów. Wiele jej fragmentów może stanowić wartościową lekturę wyrabiającą w czytelniku zrozumienie wielowarstwowości i złożoności sytuacji moralnych, jakie powstają we współczesnej praktyce medycznej oraz postawę tolerancji wobec indywidualnych przekonań i poglądów. Sądzę, że książce tej powinien towarzyszyć skrypt przeznaczony specjalnie dla studentów.

Wojciech J. Bober

Wartości: etyka i estetyka. Antologia tekstów filozoficznych. Pod redakcją Stanisława Jedyńaka. Wrocław — Warszawa — Kraków, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1991, s. 452.

Podjęta przez Ossolineum idea wydania kilku tomów antologii tekstów filozoficznych, organizowanych według — jak należy domniemywać z zapowiedzi — podstawowych działów filozofii, zaowocowała pierwszym zbiorem tyżącym się wartości (w druku znajdują się antologie: „epistemologiczna” i „ontologiczna”). Bliższe określenie prezentowanej pozycji, zawarte w tytule i następnie rozszerzone we wstępie jej redaktora — Stanisława Jedyńaka, informuje, że prezentowane w tomie teksty odnoszą się wyłącznie do wartości etycznych i estetycznych, co znajduje potwierdzenie w wyborze. I w tym momencie pojawiają się pewne wątpliwości: dlaczego w tomie tym nie pomieszczono tekstów z zakresu ogólnej teorii wartości (aksjologii)? Przecież przy wzmiankowanej zasadzie organizującej wydawanie antologii byłoby to przedsięwzięcie trafniejsze. Pytanie to pozostaje bez odpowiedzi, a szkoda, gdyż odpowiedź na nie może pomogłaby zrozumieć kryterium, według którego zdecydowano tom o wartościach ograniczyć *stricte* jedynie do etyki i estetyki. Fakt ten z kolei wywołuje następne pytanie zasadnicze: dlaczego w jednej antologii zgromadzono teksty odnoszące się do dwóch odrębnych przecież dyscyplin filozoficznych? W końcu o wiele sensowniej wyglądałoby, w perspektywie celu postawionego sobie przez Ossolineum, dwa osobne wypisy: „etyczny” i „estetyczny”.

Pominąwszy wszakże te uwagi, dotyczące koncepcji wydawniczej a nie samego przedstawianego dzieła — przejdźmy do niego. *Wartości: etyka i estetyka* jest wyborem tekstów filozoficznych powstałych w kręgu kultury europejskiej od czasów sofistów do współczesności. Jego zawartość — pisze redaktor — „nie obejmuje tego wszystkiego z dziedziny etyki i estetyki, co w nim być powinno. Stanowi on swoisty kompromis między tym, co znane, ale w antologii tego typu bezwzględnie powinno się znaleźć (Platon, Arystoteles, Kant, Hegel), a tekstami ważnymi, ale u nas nie znanymi przynajmniej w szerszym kręgu (James, Bergson, Sołowiów)”. Uwaga redaktora co do niepełności zakresu antologii jest zasadna. Brak znikomych choćby fragmentów twórczości takich

myślicieli, jak: Seneka, A. Shaftesbury, J. Rawls, K. Jaspers, G. Marcel, A. J. Ayer, Ch. L. Stevenson, R. M. Hare, M. Buber czy Pindar, Witruwiusz, Boecjusz, Bonawentura, Mikoła z Kuzy, A. G. Baumgarten, J. J. Winkelman, U. Eco — aczkolwiek wąski limit objętościowy przyznany przez Wydawnictwo, o czym redaktor z żalem napomyka wystarczająco rzecz tłumaczy.

Z podstawowego dla każdej antologii dylematu: „większa ilość autorów przy niewielkich fragmentach ich myśli, czy też mniej autorów, lecz w zamian obficie prezentowanych? ”, redaktor wyboru przyjął opcję pierwszą — co z powodu braku na rodzimym rynku księgarskim tego typu publikacji i zarazem chęci jak najszerszego ukazania czytelnikom refleksji aksjologicznej, jest posunięciem słusznym. Opcja ta ponadto umożliwia poprzestanie jedynie na zasygnalizowaniu poglądów niektórych znanych i wydanych w kraju filozofów (na przykład św. Tomasz w Antologii zajmuje niespełna dwie strony), tym samym pozwalając na prezentację rozważań etycznych i estetycznych dotychczas nie goszczących na łamach polskich pism (np. Masaryk). Dzięki temu, mimo nieobecności kilku wspomnianych filozofów, antologia stanowi dość reprezentatywny — choć z ogólnym wrażeniem niedosytu z powodu zbyt małej objętości wszystkich zamieszczonych tekstów — przekrój europejskiej myśli etycznej i estetycznej. Stanowi to wystarczający powód, by mniejszy wybór zarekomendować do wykorzystywania na zajęciach dydaktycznych; może nie dla studentów filozofii, lecz na pewno dla wszystkich innych kierunków, szczególnie zaś w ramach tzw. *humanizacji*, realizowanej na uczelniach pozauniwersyteckich. Poza tym antologia ta winna przynajmniej sprościć oczekiwaniom wszystkich tych, którzy osobiście zainteresowani są refleksją nad — najogólniej — dobrem i pięknem.

Leszek Gawor

Ludmiła Żuk-Łapińska: *Problem Tolerancji*.
Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu
Warszawskiego, 1991, 445 s.

Praca ukazała się w szczątkowym nakładzie 50 (pięćdziesięciu) egzemplarzy, techniką małej poligrafii, nakładem autorki, w serii „Dissertationes Universitatis”. Rozprawa jest monograficznym studium poświęconym problemowi tolerancji jako jednej z naczelných wartości kultury ściśle związanej z ideą wolności. Jak sygnalizuje autorka: „W sprawach moralnych nie deklaracje są (...) najważniejsze, a rzeczywiste postępowanie ludzi”.

Otóż jest to praca skłaniająca do zadumy. W trakcie jej lektury na nowo narzuca się pytanie o to, jaka zachodzi relacja między deklaracjami i programami moralnymi nie przeciętnego człowieka, a tych, którzy jako przywódcy, ale też jako badacze i moralisci głoszą te deklaracje i programy moralne dotyczące tolerancji — a ich własnymi czynami. Innymi słowy: w pracy brakuje odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób etycy i moralisci respektują głoszone przez siebie reguły zachowań. Z własnych doświadczeń wiem, że są tak samo bezwzględni, nietolerancyjni, brutalni w ingerowaniu w cudze sprawy, jak inni ludzie.

Rozprawa jest typową monografią akademicką, gdzie omawianie i referowanie cudzych poglądów jest miarą i kryterium rzetelności badawczej i naukowości (autorka sporządziła zestaw wykorzystanej literatury w ilości kilkuset pozycji). Omówiono poglądy I. Kanta, J. St. Milla, utilitystów, fenomenologów, tomistów, marksistów, egzystencjalistów i personalistów. Rozdział poświęcony analizie psychologicznych i socjologicznych ujęć problemu tolerancji uwzględnia badania empiryczne, polskie i obce, dotyczące omawianej tematyki.

Wszelako w konkluzji swojej rozprawy autorka stwierdza, że tolerancja, jako zjawisko kulturowe, nie jest aktualnie przedmiotem pogłębionych badań, zaś coraz bardziej popularne hasła dotyczące powinności bycia tolerancyjnym i obowiązku szanowania autonomii każdego człowieka — idą w parze z brakiem orientacji co do ich rzeczywistego znaczenia. Toteż nasuwa się kolejna refleksja: pusta beczka huczy najgłośniej, zaś najbardziej pełną definicję tolerancji stosowaną w życiu (zarówno przez praktyków, jak i teoretyków) można skomponować w sposób następujący: człowiek tolerancyjny to taki, który respektuje nasze (moje) poglądy i uznaje je za jedynie słuszne. „I smutek tego wszystkiego...” — wypada powtórzyć za Stanisławem Brzozowskim.

(wm)