

## NOTY O KSIĄŻKACH

Hannah Arendt: *Myślenie*. Przełożyła Hanna Buczyńska-Garewicz. Przedmową opatrzył Marcin Król. Warszawa, „Czytelnik”, 1991, 287 s.

Hanna Arendt (1906-1975), urodzona w Królewcu, filozofię studiowała w Niemczech pod okiem Husserla, Heideggera i Jaspersa. W 1933 roku osiedliła się w Paryżu, a stamtąd, podczas wojny uciekła do USA przed hitlerowcami. Opublikowała, między innymi: *The Origins of Totalitarianism (Źródła totalitaryzmu)*, *The Human Condition (Człowiek)*, *Between Past and Future (Pomiędzy przeszłością i przyszłością)*, *On Revolution (O rewolucji)*, *Eichmann in Jerusalem (Eichmann w Jeruzalemie)*, *The Life of the Mind (Życie umysłu)*. Ostatnia praca składa się z dwóch części: *Thinking (Myślenie)* oraz *Willing (Wola)*. Omawiana praca jest pierwszą częścią *The Life of the Mind*.

Autorka rozpoczyna swoją książkę analizą kartezjańsko-kantowską: fenomenalnej struktury świata i wzajemnych relacji pomiędzy bytem prawdziwym i bytem zjawiskowym, oraz między ciałem człowieka, jego sferą duchową i umysłem. Próbuje także ustalić ważność Kantowskiego rozróżnienia na rozum i intelekt, oraz bada stosunek poznania intelektualnego do zdrowego rozsądku i do doświadczenia potocznego. Poruszone problemy stara się rozwikłać sięgając do tradycji europejskiej myśli filozoficznej, poczynając od starożytnych Greków. Książkę zamykają uwagi o kondycji myślącego *ja* w obliczu upływającego czasu.

(wm)

Georges Bataille: *Historia erotyzmu*. Przełożył Ireneusz Kania. Kraków, Oficyna Literacka, 1992, 164 s.

Prace Georgesa Bataille'a (1897-1962) są u nas już na tyle znane, aby ewentualny czytelnik wydanej ostatnio *Historii erotyzmu* (książki opublikowanej w oryginale w roku 1957) wiedział, iż nie jest to historyczny opis ludzkich zwyczajów i obyczajów seksualnych, lecz filozoficzna refleksja nad esencją człowieka, a nawet — jak powiada autor — owego człowieczeństwa apologia. Według Bataille'a bowiem człowiek samostwarza się negując naturę: „Jedynie człowiek zdaje się wstydić natury, z której przychodzi i której częścią nie przestaje być ani na chwilę” (s. 50). Neguje ją pracując, czyli wytwarzając świat sztuczny, neguje wykonując działalność twórczą, nie akceptując, a więc odczuwając wstręt wobec śmierci i trupów, wobec nieczystości związanych

z wydalaniem i prokreacją — a ta właściwa jedynie człowiekowi egzystencjalna trwoga „zawsze łączy się z erotyzmem” (s. 70). Jednakże lęk przed płciowością oznacza, że płciowość jest czymś pociągającym. Toteż jedynym Sposobem, aby móc istnieć w tej sprzecznej w sobie sytuacji — aby nie wpaść w przepaść niczym nie hamowanej seksualności — jest ustanowienie zasad regulujących zachowania płciowe, czyli — najpierw — zakazu kazirodztwa i — w rezultacie — określenie form wszystkich innych rodzajów aktywności seksualnej. Ale to, co zakazane, pociąga tym bardziej, człowiek dokonuje więc — albo chce dokonywać — transgresji. Transgresją jest na przykład rytualna orgia: „Nie było bynajmniej sprawą przypadku, że podczas orgii Saturnaliów panowie usługiwali niewolnikom; reguły i struktury niknęły pod falą przypływu brutalnych, normalnie nieaktywnych sił. Chodziło o to, by w każdej dziedzinie robić coś przeciwnego temu, co nakazywały reguły, zdmuchnięte wszechogarniającym porywem zwierzęcego rozpasania. Zakazy, zwykle z trwogą respektowane, nagle traciły moc. Dochodziło do spółkowań wynaturzonych i wszystko stawało się okazją do pofolgowania obrzydliwemu wyuzdaniu. Ci ludzie, wzburzeni do ostatnich granic, tęsknili do rzeczy, które normalnie napełniały ich przerażeniem. Upajali się strachem, którego przedmiotem było ich okropne rozpasanie; rozpasaniem, któremu strach nadawał jakiś upajający sens” (s. 110-111). Podobny sens ma wizyta u prostytutki, które — jak czytamy — „ucieleśnia sens erotyzmu będącego miejscem, w którym życie miesza się ze śmiercią” (s. 122), kultura z naturą. Filozof, który pisze o orgiach, prostytutkach, małżeństwie, nagości — jakże to dalekie od akademickiej filozofii, do której przywykliśmy. „Dobrze wiem, że mam małe szanse, by mnie wysłuchano” (s. 11) — pisze Bataille. Warto może jednak wysłuchać tego dla wielu „podejrzanego” człowieka i „skandalizującego” pisarza (autora między innymi najbardziej pornograficznych powieści, jakie napisano w naszych czasach) — być może mówi on coś ważnego o nas samych.

Andrzej Miś

Tadeusz Buksiński (red. ): *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 1992, 156 s.

Od dawna i w różnych kontekstach powiada się, że jeśli badacz chce dotrzeć do obiektywnej prawdy, musi zdobyć się na bezstronność, czyli nie może dopuścić, aby jakiegokolwiek wartości wpływały na przebieg procesu poznawczego, a w rezultacie na kształt uzyskanej wiedzy; postulat ten ma obowiązywać nawet wtedy, gdy przedmiotem badania są same wartości, jak to często bywa w humanistyce. Taki model poznania filozoficznego i naukowego oparty jest na wielu fundamentalnych założeniach, które bywają podważane z różnych stron — a w każdym razie poddawane są wielostronnemu namysłowi. Do długiego szeregu prac na ten temat doszła ostatnio sygnalizowana tu zbiorowa książka poznańskich i lubelskich filozofów. Jak prawie zawsze w takich przypadkach, nie jest to prezentacja jakiegóż określonej globalnej teorii, uznawanej przez

wszystkich autorów i konkretyzowanej w poszczególnych artykułach. „Tomik omawia jedynie niektóre aspekty tytułowej problematyki — pisze redaktor tomu Tadeusz Buksiński. — Poddane zostały refleksji wybrane zagadnienia poznania humanistycznego. Zamieszczone w nim artykuły nie prezentują jednolitego stanowiska. Problemy analizowane są z różnych punktów widzenia. Jedni autorzy nawiązują do bardziej tradycyjnych ujęć, inni do najnowszych pomysłów powstałych w nurcie postmodernizmu” (s. 5). Rzeczywiście: Anna Jamroziakowa, Stefan Symotiuł, Tadeusz Buksiński, Krzysztof Roman Kupiński, Piotr Orlik, Andrzej-L. Zachariasz oraz Jerzy Szymański — piszą o tak różnych zagadnieniach, jak symboliczna treść w malarstwie postmodernistycznym, rola pytań w poznaniu i działaniu (na przykładzie Nietzschego), funkcje sądów wartościujących w poznaniu humanistycznym, filozoficzna koncepcja interpretacji stworzona przez Ricoeura, Schelerowska teoria uczuć intencjonalnych nastawionych na wartości, możliwość naukowego poznania bytów jednostkowych w ich jednostkowości, perspektywy zastosowania komputerów w naukach społecznych. Jednak każdy z autorów tak czy inaczej wiąże swoje rozważania z kwestią tytułową, która zresztą nie daje się rozpatrywać w inny sposób, jak tylko w powiązaniu z konkretnymi przypadkami obecności wartości w poznaniu humanistycznym.

Andrzej Miś

Marian Dobrosielski: *W poszukiwaniu lepszego świata. Filozofia historii i polityki Karla R. Poppera*. Olsztyn-Warszawa, Wydawnictwo Ethos, 1991, 143 s.

Tytuł tej książki wzięty jest od Poppera, który w ten sposób nazwał tom swoich esejów wydany w Niemczech w roku 1984. Jest to też hasło, które można by wziąć za motto całej twórczości Poppera. Myśliciel ten — aczkolwiek jego poglądy w wielu miejscach różnią się od tez neopozytywistów — należy przecież do szeroko rozumianej tradycji filozofii pozytywistycznej, którą ukształtował Comte, a ta oparta jest na założeniu, że rozwój wiedzy ludzkiej przyczyni się do udoskonalenia ludzkiego życia. *Nędzę historycyzmu i Społeczeństwo otwarte* — o tych pracach głównie traktuje książka Mariana Dobrosielskiego — uznaje się więc za dalszy ciąg rozmyślań przedstawionych w *Logice odkrycia naukowego* — w tym sensie, że dwie te książki to próba zastosowania zasady krytycznego racjonalizmu, wypracowanej w toku badań nad nauką, do rozważenia problemów społeczno-politycznych. Autor prezentowanej pracy zgadza się z tą interpretacją twórczości „ostatniego wielkiego filozofa naszego stulecia” (s. 135), podkreśla jednak, że między nauką i polityką istnieją różnice, które postulat Poppera (aby rozwiązywać problemy społeczne na drodze krytycznej i racjonalnej dyskusji) każą uważać raczej za dyrektywę etyczną niż naukowo uzasadnioną tezę. „Próby rozwiązywania konfliktów czy różnic interesów w polityce wyłącznie drogą racjonalnych, obiektywnych, naukowych metod weryfikacji czy falsyfikacji określonych poglądów,

okazują się jałowe — czytamy. Niejednokrotnie zdarza się, że spory polityczne dotyczące sprzeczności — jak to się w polityce określa — żywotnych interesów stron prowadzą nie do wzrostu racjonalizmu i obiektywizmu, do pojednania spierających się stron, lecz przeciwnie, do wzrostu irracjonalizmu, emocji, agresywności i polaryzacji. Obiektywna prawda nie jest i nie może być wyłącznym rozstrzygającym kryterium takich dyskusji” (s. 138).

Książka ma charakter popularyzatorski, rzetelnie jednak przedstawia podstawowe wątki filozofii politycznej Poppera, choć autor nie stroni też od uwag polemicznych, na przykład słusznie zwracając uwagę na to, iż mocno wątpliwa jest teza — ważna w systemie myśli Poppera — o istnieniu związku przyczynowo-skutkowego między myśleniem historycystycznym a różnymi konkretnymi, formami totalizmu.

Andrzej Miś

*Filozofia w kulturze.* Praca zbiorowa pod redakcją Tadeusza Okrasy i Barbary Puszczewicz. Warszawa, Wydawnictwo Nauczycielskiego Uniwersytetu Radiowo-Telewizyjnego NURT, 1990, 119 s.

Nominalnie książka ta ukazała się w roku 1990, ale do czytelników dotarła faktycznie dopiero teraz. Jest to zbiór artykułów, przeznaczonych dla słuchaczy telewizyjnego „Nurtu” i mających służyć pogłębieniu wiedzy na temat filozofii i jej związków z innymi dziedzinami kultury. Autorami są Z. Musiał, M. Omyła, M. Tempczyk, J. Hołówka, A. Urbanek, Z. Kuderowicz, J. Szacki, Z. Rosińska, M. Gołaszewska, J. L. Krakowiak, T. Okrasa i B. Gawlina — zaś poszczególne artykuły traktują o relacjach filozofii z logiką, matematyką, fizyką, etyką, biologią, historią, socjologią, psychologią, estetyką, literaturą, teologią i pedagogiką. Teksty są objętościowo niewielkie, trudno więc oczekiwać, że otrzymaliśmy monograficzne opracowania tych trudnych zagadnień. Ale bez wątpienia w każdym przypadku jest to bardzo dobry punkt wyjścia do dyskusji seminaryjnych, jakie podczas zajęć z filozofii prowadzi się zawsze ze studentami różnych kierunków studiów. Wykładowcy filozofii starają się wprawdzie przekonać swoich słuchaczy, że filozofia ma autonomiczną wartość kulturową i przeto studiowanie filozoficznych zagadnień jest niezbędnym składnikiem wykształcenia „ludzi światłych”, za jakich powinni się uważać absolwenci wyższych uczelni. Pisze o tym Z. Musiał we wstępnym artykule zatytułowanym *Czym jest filozofia?*: „Tylko filozofia rozumiana jako wartość sama dla siebie, zarówno ta w uniwersalnym, jak i akademickim wymiarze, niezaangażowana politycznie, stanowi składnik tradycyjnie pojętej kultury. Rdzeniem kultury bowiem jest ogół rozpoznanych i stworzonych przez człowieka wartości nieużytkowych. Pytanie »po co nam filozofia? « jest zatem częścią pytania ogólniejszego, mianowicie: »po co nam kultura? «. Ktoś, kto zadaje takie pytanie oczekując uzasadnienia utylitarnej racji bytu filozofii, a szerzej — kultury, osiągnął stan, który wielki polski filozof i humanista Henryk Elzenberg nazywał *stanem barbarzyństwa*” (s. 9). Wszystko

to prawda — a jednak dobrze jest przekonać studentów, że w interesujących ich dyscyplinach naukowych zawarte są fundamentalne kwestie filozoficzne i że na pozór tylko studiując matematykę, biologię, socjologię czy historię nie mamy nic do czynienia z filozofią. Jakże często bowiem słyszy się pogląd, że naukowa wiedza powstaje właśnie wtedy, gdy wyzwala się spod kurateli filozofii. Na przykładzie socjologii p'isze o tym J. Szacki w artykule *Filozofia i socjologia*. Zwłaszcza socjologowie należący do tzw. „pozytywistycznego” czy „empirycznego” nurtu często mówią, że warunkiem uprawiania rzeczywiście naukowej socjologii jest zerwanie z „filozoficznymi spekulacjami”. „Rzecz jednak w tym — pisze Autor — że w ciągu ostatnich dekad coraz częściej pojawiali się tacy socjologowie, którzy uważali za niezbędną zmianę tego stanu rzeczy i właśnie w filozofii szukali źródeł inspiracji” (s. 57). Słusznie dodaje przy tym ostrożne zastrzeżenie, że „podstawą niezbędnej reformy nauk społecznych nie będzie zapewne gwałtowna rewolucja, lecz stopniowa zmiana stylu myślenia, dokonująca się w toku konfrontowania nowych pomysłów filozoficznych z dotychczasowymi doświadczeniami socjologii” (s. 61). Nie chodzi bowiem o to, aby filozofia znowu stała się królową nauk, a filozofowie pouczali naukowców, co ci ostatni powinni robić. Nie można jednak dopuścić do tego, aby filozofia została odseparowana od dyscyplin naukowych i potraktowana jako narzędzie indoktrynacji czy płoża zabawa pojęciowa, interesująca kilku zdiwaczałych maniaków. Lektura prezentowanej książki pomoże filozofom w przywróceniu należytego znaczenia i ich dyscypliny. Powinna też zachęcić do refleksji nad metodologicznym statusem samej filozofii — bo i filozofowie powinni zdać sobie sprawę z tego, że odsuwanie się od innych dyscyplin niczego dobrego filozofii nie przyniesie.

Andrzej Miś

Erich Frauwallner: *Historia filozofii indyjskiej*. Przełożył Leon Żylicz. *Wstęp*: Gerhard Oberhammer. *Wprowadzenie*: Leo Gabriel.

Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, t. I-II, 451 i 266 s.

*Historia filozofii indyjskiej* ukazała się w 1953 roku nakładem wydawnictwa Otto Müller Verlag w Salzburgu. E. Frauwallner urodził się w 1898 r. w Wiedniu, gdzie zmarł w 1974 r. Studiował w Uniwersytecie Wiedeńskim i tam habilitował się w 1928 r. w dziedzinie filozofii indyjskiej i archeologii.

Autor *Wprowadzenia* pisze: „(...) tematem najstarszej spekulacji indyjskiej jest najbardziej wewnętrzna jakość i ostateczna podstawa świata. Faktem jest, iż spekulacja ta powstała w najściślejszym związku z religią i rozwinęła się dzięki swojemu odniesieniu do absolutu. (...) Filozofia grecka ustosunkowuje się dialektycznie do religii i rozwija się w opozycji do niej, przyjmując formę innej, zweryfikowanej przez intelekt i posługującej się pojęciami, religii myśli, która stworzyła samodzielną i niezależną od religii filozoficzną ideę Boga w postaci idei Dobra (Platon) i nieporuszonego Poruszy-

ciela (Arystoteles). Spekulacja indyjska zaś zawsze rozwijała się na podłożu religijnym, nieustannie i bezpośrednio czerpiąc zeń swoje siły — nigdy nie odrywała się od niego”. Europejczykiem, który był najbliższy tego stylu myślenia, okazał się Artur Schopenhauer: podobnie jak indyjscy myśliciele, większą szansę dla ludzkiego ducha widział w kontemplatywnych formach życia artystycznego, w życiu filozofa i świętego, niż w gąszczu codziennych spraw zdominowanych żądzą życia.

W tomie I omówiono filozofię Wed i eposu (joga), naukę Buddy i Dżiny, szkołę Sankhja i klasyczny system jogi. W t. II — szkoły filozofii przyrody, system wajsiesziki, system dżinijski i indyjski materializm.

(wm)

Hans Georg Gadamer: *Dziedzictwo Europy*.  
Przełożył Andrzej Przyłębski. Warszawa,  
Wydawnictwo „Spacja”, 1992, 111 s.

Ta niewielka książeczka składa się z dziesięciu esejów napisanych i w większości opublikowanych w latach 1983-1986. Natomiast dwustronicowe *Słowo wstępne* napisał Andrzej Przyłębski w lipcu 1991 roku, w Poznaniu.

H. G. Gadamer snuje tu, można rzec w gawędziarskim tonie, rozważania na różne tematy. W eseju *Różnorodność Europy* dostrzega wiele typów ludzkich zachowań i ludzkich reakcji (sam, jako czternastoletni chłopak, na wieść o wybuchu I wojny światowej zawołał: *To fajnie!* ). Konstatuje, jako naoczny świadek, że świat się zmienia, ale właśnie z wielości ludzkich reakcji i wydarzeń — jak twierdzi — wylania się nauka i filozofia, z mnogości spostrzeżeń równie trywialnych jak to, że widzę jedną stronę stojącej na stole szklanki, a druga osoba — inną. Filozofia jest bowiem interpretacją świata, ale naszego (spostreganego) świata, bo innego nie znamy. Toteż autor postuluje powrót do „świata-naszego-życia” (*Lebenswelt*), podobnie jak to czynił Husserl.

W kolejnych esejach czytamy o *przyszłości europejskich nauk humanistycznych*; o *końcu sztuki* rozumianej jako „upadek wykształconego społeczeństwa i jego kultury estetycznej”; o tym, co oznacza *nauka jako fakt*; o odpowiedzialności nauki i *naukowego eksperta*; o *powołaniu akademickiego uczonego* i o *zadaniu filozofii*, która winna „słuchać wszystkiego, co nam coś mówi i pozwolić sobie powiedzieć”.

(wm)

*Istnienie i poznanie wartości*. Pod redakcją J.  
Lipca. Kraków, Wydawnictwo Eureka,  
1991, 319 s.

Tom ten stanowi kontynuację serii poświęconej ontologii i epistemologii wartości, jaką wydawał ośrodek krakowski. Zawiera dorobek ogólnopolskiego zespołu tematycznego za rok 1990, skupionego wokół Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

(koordynator Prof. dr hab. Józef Lipiec). Są tu szkice poświęcone analizie wartości w ogóle (i jej egzemplifikacjach), jak i szczegółowym ujęciom tego zagadnienia w poglądach niektórych myślicieli (A. Krąpiec, M. Heidegger).

Na tom składają się następujące rozprawy: Józef Lipiec — *Wokół istoty wartości*; Lech Ostasz — *Prolegomena do teorii wartości*; Jan Kielbasa — *O współmierności wartości*; Zofia Majewska — *Język a wartości*; Maria Gołaszewska — *Wartości nie rozpoznane. Szkic o aksjologii możliwości*; Ignacy Fiut — *Rozważania o relatywistycznym i ewolucyjnym charakterze świata wartości*; Krystyna Wilkoszewska — *Piękno rzeczy i piękno procesu*; Tadeusz Czernik — *Cel i przyczyna moralności*; Jacek Filek — *Ontologizacja odpowiedzialności*; Ryszard Wiśniewski — *Teoria wartości etycznych w perspektywie doświadczenia zła*; Wojciech Krzysztofiak — *Ontologiczny status antywartości na gruncie neotomizmu M. A. Krąpca*; Paweł Dutkiewicz — *Wartości pozaprawne w systemie prawa. Z problematyki klauzul generalnych w prawie*; Bogdan Strycharz — *Podmiotowe i przedmiotowe determinanty konstytucji wartości w tomizmie, kantyźmie i marksizmie*; Bogusław Jasiński — *Aksjologiczne aspekty ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*.

Prezentowana publikacja dowodzi, że — przy konsekwencji w realizacji myśli programowej — udaje się nie tylko skupić grono kompetentnych badaczy, ale także uzyskać interesujące efekty poznawcze.

R. Jadczak

Jiddu Krishnamurti: *Wolność od znanego*.  
Warszawa, Wydawnictwo Pusty Obłok,  
1992, 77 s.

Jiddu Krishnamurti (1895-1986) urodził się w Indiach w rodzinie bramińskiej. Od roku 1911 przebywał w Anglii, gdzie był przygotowywany do roli Nauczyciela Świata. W roku 1929 rozwiązał organizację zwaną Zakonem Gwiazdy na Wschodzie, którą kierował. Oświadczając, że nie chce mieć uczniów, rozpoczął nieustającą podróż po świecie, głosząc swą naukę na spotkaniach publicznych i prywatnych.

*Wolność od znanego* jest wyborem nie opublikowanych dotąd wykładów, które zostały wygłoszone przez Krishnamurtiego w różnych stronach świata.

Przewodnią myślą tego zbioru jest teza, że wszyscy ludzie żyją „z drugiej ręki” — przedkładają autorytety, filozofie i religie nad samodzielny wysiłek odkrycia prawdy o świecie. Winę za to ponosi tradycja, która, zdaniem autora, doprowadziła człowieka do rozleniwienia, akceptacji zewnętrznych autorytetów i posłuszeństwa. Konsekwencją takiej natury ludzkiej jest świat pełen gwałtu, nienawiści i przemocy. Aby go uratować, człowiek musi indywidualnie dokonać w sobie wewnętrznej przemiany. Winien on zrozumieć, że zło tkwi w nim samym, powstrzymując się jednakże od negatywnej oceny tego faktu. Początkiem mądrości jest zrozumienie samego siebie, wszelkie potępienie zaciera jasność widzenia własnego obrazu. Stosunki międzyludzkie opierają się na wyobrażeniach, dlatego jako niezgodne z rzeczywistością nie mogą zrodzić na świecie

pokoju. Współczesna kultura powoduje konflikt w umyśle człowieka — wszczepiając ideały zmusza ludzi do konfrontacji siebie z innymi. Takie porównania uniemożliwiają człowiekowi bycie sobą: nie zwraca uwagi na to, jaki jest, lecz jaki chce być. Do oderwania się od takiej kultury potrzebna jest wolność, miłość i śmierć. Krishnamurti rozumie wolność jako odwagę powątpiewania i kwestionowania wszystkiego oraz odrzucenia przeszłości na korzyść pełnej koncentracji na terażniejszości. Konsekwencją osiągnięcia takiego stanu umysłu będzie samotność, lecz samotność, która przepelnia wewnętrzną radością i pokojem. Wówczas człowiek staje się zdolny do miłości — czynnej terażniejszości, jaka nie zna posłuszeństwa, obowiązku, odpowiedzialności, a pozwala zapomnieć o sobie i o zniekształconej wiedzy wszczepionej mu przez tradycję. Na tym etapie istota ludzka przestaje lękać się śmierci rozumiejąc, że jest ona odnową i przemianą: „Wolność od tego, co znane jest śmiercią. I Wtedy żyjecie” (s. 49). W tym momencie człowiek poznaje siebie, posiada „umysł religijny”, który spogląda na wszystko z pełną uwagą, a tym samym jest zdolny do przywrócenia pokoju na świecie.

Będąc zagorzałym przeciwnikiem dogmatyzmu, Krishnamurti zastrzega się, że jego nauka nie pretenduje do rangi żadnej nowej doktryny: „Moje słowa są tylko zwierciadłem, w którym macie oglądać siebie samych” (s. 42). Jednakże *Wolność od znanego* jest dowodem na to, że autorowi nie udało się zrealizować tego zamiaru. Książka została napisana językiem agresywnym, wrogim, wręcz obraźliwym dla czytelnika: „Dlaczego boicie się samotności? Ponieważ zobaczyliście siebie takimi, jakimi jesteście, i stwierdziliście, że stanowicie małe, tandetne, wybrakowane istoty” (s. 15). Większość postulatów występuje w formie imperatywów, co sprawia, że praca przybiera postać raczej kodeksu postępowania niż inspiracji do dokonania w sobie metamorfozy. Kilka niewątpliwie wartościowych (choć wbrew przeświadczeniu autora niezbyt oryginalnych) myśli zostaje przedstawionych już na wstępie. Niestety z powodu nieustannego ich powtarzania w pozostałej części książki tracą one swą pierwotną świeżość i zdolność przekonywania. Dodatkowo przyczynia się do tego chaotyczność wykładu. Sprawą być może marginalną, niemniej jednak godną uwagi jest fakt, iż Krishnamurti kieruje swe nauki tylko do mężczyzn. Pojęcie „kobieta” występuje jedynie w wielokrotnie przytaczanym przykładzie nieszczęścia, gdy kobieta porzuca jednego mężczyznę dla kolejnego.

Będąc kobietą nie mogę polecić lektury *Wolności od znanego* jako pozycji zapewniającej innym kobietom, a nawet mężczyznom — ucztę duchową.

Joanna Kuran

Ija Lazari-Pawłowska: *Nehru*. Warszawa. Wiedza Powszechna, 1991, s. 302.

To kolejna pozycja w cenionej serii wydawniczej „Myśli i Ludzie”, poświęconej prezentacji poglądów filozofów, socjologów, pedagogów i psychologów. W tejże serii ukazały się wcześniej dwie inne książki I. Lazari-Pawłowskiej: *Gandhi* oraz *Schweitzer*.

Zgodnie z konwencją serii tom składa się z dwóch części. W pracy I. Laza-



rii-Pawłowska zaznajamia czytelników z życiem, działalnością i osobowością Jawaharlala Nehru (1889-1964) — najbliższego współpracownika Gandhiego, jednego z czołowych przywódców Kongresu Narodowego, a od 1947 roku pierwszego premiera niepodległych Indii. Szczególną uwagę poświęca się tu podstawowym ideom, które wytworzył a następnie realizował Nehru, sam określający się jako człowiek dwóch kultur — indyjskiej i europejskiej.

W wyborze pism zamieszczono fragmenty tekstów (głównie z książek) dokumentujących zarówno życie Nehru, kształtowanie się jego filozofii jak i poglądy polityczne. Mówią wiele nie tylko o samym Nehru, ale i o jego współpracownikach, Indiach i problemach współczesnego świata. Wzbogacają tym samym naszą wiedzę o sprawach, które do niedawna jeszcze były bardzo odległe dla przeciętnego Europejczyka.

Na marginesie wypada wyrazić żal, że kłopoty finansowe, jakie od pewnego czasu przeżywa „Wiedza Powszechna”, odbijają się także na serii „Myśli i Ludzie”. Coraz rzadziej wychodzą jej tomiki i w coraz mniejszych nakładach.

R. Jadczak

Herbert Marcuse: *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Tekst opracował i wstępem poprzedził Wiesław Gromczyński. Warszawa, PWN, 1991, 317 s.

Sławna książka Herberta Marcusego (1898-1980) *Człowiek jednowymiarowy*, wydana po angielsku w roku 1964, ukazała się wreszcie po polsku w zbiorowym tłumaczeniu i opracowaniu Wiesława Gromczyńskiego, który napisał również doskonały wstęp do tej pracy. Marcuse, przez całe dziesięciolecie pierwszoplanowy aktor na światowej scenie ideologicznej, dziś jest już prawie zapomniany. Jeśli jednak ktoś chce zrozumieć człowieka drugiej połowy XX wieku, powinien sięgnąć po pisma tego radykalnego krytyka współczesnych społeczeństw przemysłowych i projektodawcy nowego wolnego społeczeństwa. Słusznie pisze W. Gromczyński: „Filozofii Marcusego nie można odmówić miana zwierciadła epoki, odbijającego rzeczywiste problemy stojące przed człowiekiem dnia dzisiejszego” (s. VIII).

Dla filozofa książka ta jest interesująca nie tylko z tego powodu, że Marcuse często odwołuje się do wielu filozoficznych teorii (najczęściej przywoływany jest Marks, dalej Arystoteles, Platon, Hegel, Wittgenstein i Freud). Choćbyśmy nawet nie zgodzili się ze szczegółowymi analizami Marcusego i wnioskami, jakie z tych analiz wyciąga, to pouczające jest i godne przemyślenia samo pojmowanie zadań filozofii, jakie zostało zaprezentowane w *Człowieku jednowymiarowym*. Marcuse jest dziedzicem potężnej filozoficznej tradycji (początek swój mającej w starożytności), wedle której objaśnić ludzką kondycję, czyli wypełnić zadanie filozofii, można jedynie w ten sposób, że zbada się społeczne formy wytwórczości — a to oznacza między innymi, że fundamentalną częścią filozofii jest myśl ekonomiczno-polityczna. Sposób produkcji, „wybrany” przez

dane społeczeństwo („wybrany” w cudzysłowie, gdyż ów wybór jest rezultatem gry dominujących interesów) określa całokształt ludzkiego życia, czyli determinuje los człowieka: „W miarę, jak projekt się rozwija, kształtuje on całe uniwersum dyskursu i działania, intelektualną i materialną kulturę. W środowisku technologii kultura, polityka i ekonomia zlewają się we wszechobecny system, który pochłania i odrzuca wszelkie alternatywy. Wydajność i wzrost możliwości tego systemu stabilizują społeczeństwo i utrzymują postęp techniczny w obrębie struktury panowania. Technologiczna racjonalność staje się racjonalnością polityczną” (s. 13). W dzisiejszych czasach, kiedy to filozofia została rozparcelowana na oddzielone od siebie dziedziny, a filozofowie zajmują się swoimi zagadnieniami, nie wchodząc na półka sąsiadów, przypomnienie tego wszechobejmującego modelu myślenia filozoficznego jest jak najbardziej potrzebne. Dzisiejsi filozofowie nie chcą już być ideologami: historia surowo potraktowała wszystkie wizje „racjonalnego” społecznego ładu i propozycje urządzenia na nowo ludzkiego życia. A jednak warto wysłuchać Marcusego, kiedy pisze on o filozofii: „Jest ona ideologią i ten ideologiczny charakter jest prawdziwym przeznaczeniem filozofii, którego żaden scjentyzm ani pozytywizm nie może przewyciężyć. Niemniej jednak jej ideologiczny wysiłek może być prawdziwie terapeutyczny — może ona pokazać rzeczywistość taką, jaką rzeczywiście jest, oraz pokazać to, co przeszkadza jej być prawdziwie” (s. 248). Owo „być prawdziwie” wydaje się nam dzisiaj mocno podejrzane, naiwnie brzmią też odwołania do „odmieńców i outsiderów, eksploatowanych i prześladowanych ludzi innych ras i kolorów skóry, niezatrudnionych i niezatrudnialnych” (s. 313), którzy wedle Marcusego mają dokonać rewolucyjnej przemiany dzisiejszego świata (zwłaszcza że dowodzi się, iż historia definitywnie się już skończyła); nie dla nas — którzy pragniemy włączyć się w światowy porządek gospodarczo-polityczny — jest program Wielkiej Odnowy. Ale filozofia zawsze mówiła to, co dla zdrowego rozsądku było obrazoburcze; jeśli więc Marcuse wypowiada tezy niezgodne z naszymi aktualnymi przeświadczeniami, to może właśnie wypełnia, zadanie filozofa.

Andrzej Miś

Lech Ostasz: *Etyka elementarno-universalistyczna w zarysie*. Kraków, Wydawnictwo Miniatura, 1991, 144 s.

Interesującą — Jakże ze względu na swoją formę — pozycję stanowi książeczka L. Ostasza o dwóch tytułach: *Etyka elementarno-universalistyczna w zarysie i Przełom moralny*. Otwiera ją swoista deklaracja-wyzwanie autora: „Bez poglądów i koncepcji etycznych nie można się obejść”. L. Ostasz proponuje etykę autonomiczną, wolną: „od wpływów ideologii, polityki, religii, establishmentu społecznego oraz presji potoczności”.

Rzecz składa się z trzech części, w których prezentuje się i rozważa zagadnienia należące w większości do najistotniejszych problemów etyki. Autor adresuje ten zarys etyki do tego kto, jak pisze, świadomie stawia sobie takie pytania, jak: Co mam zrobić?, Co powinienem?, Co jest wskazane?

Zaskoczeniem jest zgłoszona przez L. Ostasza prośba o tolerancję czytelników w traktowaniu zauważonych ewentualnie w pracy słabszych fragmentów rozważań. Autor wyraża nadzieję, że przedstawiona przez niego w zarysie etyka elementarno-universalistyczna rzuca jednak światło, choć w sposób ogólny, na istotne problemy etyki. Dla szczegółowego uporania się z nimi trzeba podjąć oddzielne studia.

R. Jadczak

Elżbieta Pakszys, Jan Such i Janusz Wiśniewski (red.): *Nauka w świetle współczesnej filozofii*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992, 238 s.

i

Ta zbiorowa książka zawiera trzynaście prac napisanych przez poznańskich filozofów, realizujących w latach 1986-1988 „podprogram” badawczy *Współczesna filozofia nauki*. Całość dzieli się na cztery części, których tytuły bardzo dobrze charakteryzują tematykę rozważań: *Z badań nad rozwojem nauki, Współczesne problemy metodologii i historii nauk szczegółowych, W kręgu idealizacyjnej koncepcji nauki i Implikacje filozoficzne nauk formalnych*. Autorzy interesują się przede wszystkim naukami przyrodniczymi, choć są tu też artykuły omawiające kwestie ogólniejsze — na przykład A. Kocikowski pisze o ekonomicznych determinantach rozwoju nauki (uzasadniając tezę, iż rozwój nauki — czy może tylko nauk przyrodniczych, bo przykłady brane są tylko z tego obszaru wiedzy — podlega prawidłowościom opisywanym przez prawa produkcji i rynku), J. Burelka o metodologicznych problemach etnologii, I. Nowak o problemie indukcji, J. Wiśniewski o metodach matematycznych stosowanych w różnych dziedzinach wiedzy, a A. Wiśniewski o logice pytań i odpowiedzi. Jak widać, prezentowana książka to zbiór zróżnicowanych prac (choć połączonych jednym ogólnym tematem) — różnych nie tylko problemowo, ale i metodologicznie, o czym piszą sami redaktorzy: „Prezentowane prace nie stanowią jednolitego pod względem teoretycznym czy koncepcyjnym tworu. Dają też one wyraz rozmaitym podejściom do nauki i jej rozwoju” (s. 6).

Andrzej Miś

Maciej Potępa: *Dialektyka i hermeneutyka w filozofii Friedricha Daniela Schleiermachera*. Łódź, Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego, 1992, 194 s.

*Dialektyka* rzadko była przedstawiana jako dokument świadczący o filozoficznej oryginalności Schleiermachera. Jej recepcja następowała przede wszystkim z perspektywy największego dzieła najwybitniejszego teologa XIX w., mianowicie: *Der christliche Glaube*. Autor monografii sądzi, że *Dialektyka* problematyzuje takie myślenie, które jest

stale niezakończone i które ostatecznie nigdy nie osiąga statusu wiedzy absolutnej. Spośród różnych możliwości wykładania sensu *Dialektyki* czyni ośrodkiem zainteresowania tę próbę, która koncentruje się na analizie dialektyki jako takiej teorii wiedzy, która swoje prawa realizuje dzięki rozmowie ukierunkowanej na zdobycie wiedzy. Właśnie wyłożenie sensu *Dialektyki* w duchu dialogicznej teorii wiedzy najlepiej nadaje się — zdaniem autora — do zbudowania pomostu między dialektyką a hermeneutyką Schleiermachera. U podstaw interpretacji Potępy leży przekonanie, iż Schleiermacher sytuuje się opozycyjnie wobec filozofii Fichtego i Schellinga. Schleiermacher był pierwszym filozofem, który wyciągnął ważne dla hermeneutyki wnioski z załamania się tzw. refleksyjnego modelu podmiotu. Ponieważ nie istnieje przejrzysty dla siebie podmiot, z którego dałoby się wyprowadzić dedukcyjnie absolutną wiedzę, to podmioty muszą szukać potwierdzenia dla swojego poznania na polu międzyludzkiej komunikacji. W ten sposób dialektyka jako teoria dokonującego się w rozmowie rozwoju myśli odsyła do hermeneutyki jako sztuki wykładania sensu mowy czy pisma, czyli — sztuki interpretacji. Główną tezę autora daje się wyrazić następująco: dialektyka nigdy nie może przekroczyć poziomu jednocześnie relatywnej i ogólnej interpretacji bytu, ponieważ odsyła do gramatyki języka, w którym jest sformułowana i do hermeneutyki. Właśnie ta relatywność myślenia odsyła dialektykę do sztuki interpretacji, czyli — hermeneutyki.

W monografii Potępy szczególnie zasługuje na uwagę rozdział, w którym wysuwa on tezę o przełomowym charakterze hermeneutyki Schleiermachera w dziejach hermeneutyki, porównując z jednej strony jego hermeneutykę z hermeneutyką Diltheya, a z drugiej zaś z hermeneutyką Heideggera i Gadamera.

JS

*Studia z antologii i epistemologii wartości.*  
Pod redakcją J. Lipca. Kraków, Instytut  
Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego,  
1990, 134 s.

Tom zawiera prace wykonane w ramach badań prowadzonych w ogólnopolskim zespole filozofów, których koordynatorem był Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. W większości przygotowane zostały jeszcze w 1989 roku i są fragmentarycznym wyborem znacznie obszerniejszego — tematycznie i autorsko — dorobku naukowego tego zespołu.

Oto autorzy i tytuły rozpraw zawartych w prezentowanym tomie *Studiów*: Jan Woleński — *Problem filozofii wartości*; Józef Lipiec — *Problemy egzystencjalne w teorii wartości*; Zofia Majewska — *Intencjonalny sposób istnienia wartości a problem miejsc niedookreślenia*; Leszek Sosnowski — *L. Wittgenstein — Transcendentalizm a problem wartości*; Jan Kielbasa — *Antynomiczność wartości i próba jej przezwyciężenia*; Maria Gołaszewska — *Prawda i fałsz w życiu i sztuce*; Krystyna Wilkoszewska — *Ekspresja jako źródło znaczeń*; Ryszard Wiśniewski — *Sens probabilizmu aksjologicznego*; Ignacy

Fiut — *Etologia a antologia wartości*; Tadeusz Czernik — *Badania ontologicznych podstaw wartości etycznych*; Paweł Dutkiewicz — *Próba określenia dobra wspólnego*; Bogusław Jasiński — *Kategoria olimpijskości w filozofii nowożytnej*; Tadeusz Chrobak — *Ziemia w sytuacjach aksjologicznych*.

R. Jadczyk

Colin Wilson: *Outsider*. Przełożyła Maria Traczewska. Przedmowę i posłowie tłumaczyli: Beata Moderska i Tadeusz Zysk. Poznań, Dom Wydawniczy „Rebis”, 1992, 358 s.

Książka, dzieło dwudziestopięcioletniego autora, po raz pierwszy ukazała się w Anglii w 1956 roku, ale rozgłos uzyskała poza granicami kraju. C. Wilson twierdzi, że jest twórcą filozofii, którą sam nazwał „nowym egzystencjalizmem” czy „egzystencjalizmem fenomenologicznym”. Książka jest poświęcona literackiej formie analizy osobowości nie akceptującej zastanego świata.

Autor pisze: „Zasadniczym problem outsidera jest instynktowne odrzucanie codziennej rzeczywistości, uczucie, że jest ona w jakimś sensie nużąca i niesatysfakcjonująca, jak człowiek pod hipnozą jedzący trociny i wierzący, że je jajka na boczku”. Życie jakiego doświadczamy na co dzień, jest szare i bezbarwne: kto z nas po zakończeniu każdego dnia może powiedzieć, że wydarzyło się w nim coś niezwykłego i zaskakującego? Dlatego ludzie pragną oderwać się od tej nużącej szarości i uciekają w świat iluzji: najpierw na takiej ucieczce swój program ideowy zbudowali romantycy, a potem egzystencjaliści — twierdzi autor. „Który ze światów jest prawdziwy? Czy cudowny, boski świat niezależności i mocy, czy świat w którym żyjemy, rządony kaprysmi przypadku, gdzie jesteśmy jedynie jego bezbronnymi ofiarami? Które z doświadczeń jest prawdziwe: doświadczenie wolności czy zniewolenia przez ciało i rzeczywistość?”. C. Wilson dochodzi do wniosku, że sferę wolności człowiek stwarza sobie sam i jest ona związana ze wzmoczoną samodyscypliną woli, oraz że „pewne rzeczy nie są do wyrażenia w traktacie filozoficznym, natomiast doskonale się je opisuje w powieści”. Autor sądzi, że dokonał wielkiego odkrycia; natomiast piszący niniejsze omówienie odniósł — może mylnie — wrażenie, że wcześniej wolę mocy odkrył Nietzsche, a potem Sartre absolutnie wolną, kartezyjską świadomość.

(wm)

Anna Zeidler-Janiszewska (red. ): *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*. Warszawa, Instytut Kultury, 1992, 221 s.

W serii *Wokół przelomu postmodernistycznego*, wydawanej przez Instytut Kultury przy MKiS, a redagowanej przez Annę Zeidler-Janiszewską, ukazało się już kilka wartościowych książek zbiorowych, w których autorzy omawiali różne aspekty (polityczne, społeczne, filozoficzne, naukowe, artystyczne) postmodernizmu. Tom

tu prezentowany jest najobszerniejszy ze wszystkich dotąd wydanych: w pięciu częściach zatytułowanych odpowiednio *Filozofia postmodernistyczna — obawy i nadzieje*, *Spór o kształt współczesnej praktyki naukowej*, *Postawy: gra i dekonstrukcja*, *Kontrkultura — postmoderna — polityka* oraz *Wokół problemów współczesnej praktyki artystycznej* — pomieszczono 22 artykuły różnych autorów. Tak to zwykle bywa z opisami zjawisk współczesnych, a zwłaszcza tak wielopostaciowych i wieloznacznych jak postmodernizm, że trudno o jednomyślność nawet w podstawowych kwestiach; nie dziwny się też, że autorzy raczej stawiają pytania, niż na nie odpowiadają. Z postmodernizmem jest tak zresztą na całym świecie: kursują różne rozumienia tego terminu, raz mówi się o postmodernistycznej epoce, w której ponoć się znajdujemy, kiedy indziej postmodernizmem nazywa się pewien ruch myślowy w filozofii albo kierunek w sztuce współczesnej itd. — a są też tacy, jak wspomniany przez Krystynę Wilkoszewską Peter Strasser, którzy negują sensowność używania tego terminu i sam zamiar dyskusowania o postmodernizmie uważają za szwindel. Posługując się sformułowaniem Stefana Morawskiego wziętym z zakończenia eseju *O postmodernizmie filozoficznym — pozornym, przyćmionym i właściwym*, powiedzieć by można, że dopiero zdążamy ku zrozumieniu prawdy postmodernizmu: do mety jeszcze nie doszliśmy, ale spostrzeżenia czynione *po drodze* — jeśli można tak nazwać teksty składające się na książkę *Oblicza postmodernizmu* — są też bardzo interesujące. Tu mogę zasygnalizować niektóre tylko myśli — zachęcając czytelników do samodzielnej lektury tego jakże bogatego treściowo tomu.

Oto S. Morawski podsumowując swój erudycyjny wywód pisze: „Nie byłoby przesadą stwierdzić, że wspomniani przeze mnie myśliciele dostarczają wysublimowanego poparcia dla przesłanek i uogólnień socjologów kultury, którzy mówią o zastępowaniu dawnej trójcy aksjologicznej (wolność, równość i braterstwo) trójcą odmienną (swoboda, różnorodność, tolerancja) z ich znamienymi wypaczeniami, tzn. permissywiizmem, goniwą za najświeższym towarem, współobojętnością w świecie bez korzeni i bez trybunału” (s. 28). A więc postmodernistyczni filozofowie nazywają jedynie to, czym prześlągnięta jest dzisiejsza kultura... Inaczej ocenia ich Jadwiga Mizińska: „Pochlebając dewiantom, tak jak to czyni postmodernizm, filozofia traci autorytet w oczach tych, którzy trudzą się wokół własnej «normalności». Filozofia może im się jawić jako Błazen zabiegający o to, by mieć jak najwięcej zabawionych, a nie zbawionych” (s. 36-37). Niejako odpowiadając na to stwierdzenie pisze Maria Gołaszewska: „Miejmy nadzieję, że przyjdzie czas, kiedy zostanie nam odebrana ostatnia nadzieja — to w poetyce postmodernizmu pesymistycznego; zaś w wersji optymistycznej: nawet pozbawieni nadziei przetrwamy dla odzyskania nadziei” (s. 111). To przykłady oceniania postmodernizmu — ale jest też w książce wiele rozważań na temat jego genezy (kilku autorów szuka antecedencji postmodernistycznej zawieruchy i antenatów dzisiejszych postmodernistów), o postmodernistycznej sztuce (z pytaniami, czy takowa w ogóle istnieje), o „polityce postmodernistycznej” itd. Słowem: nie znajdziemy w tej książce kompletnej teorii postmodernizmu ani też nie powinniśmy liczyć na to, że autorzy mówią tu jednym tonem. Ale takie właśnie są postmodernistyczne czasy i żyjący w nich intelektualści. Pasuje chyba do nich to, co o postmodernistycznym filozofie politycznym pisze w swoim artykule redaktorka całego tomu, Anna

Zeidler-Janiszewska: „W obliczu doświadczanego powszechnie, zapowiadanego i opisanego wcześniej w pismach krytyków nowoczesności, upadku myślenia uniwersalistycznego, «nową odpowiedzialność» filozofa politycznego (dziedzica intelektualisty) określa skromność jego sądów, skromność, jaką można odnaleźć w Arystotelesowskiej charakterystyce władzy *phronesis* — sędzenia w różnych sytuacjach od przypadku do przypadku, bez przyjętego z góry kryterium porządkującego” (s. 156).

Hanna Puszeko

*Z problematyki teorii Zła. Cz. I. Inowrocław-Toruń, Agencja „Comer-Press”, 1992, 110 s.*

Tom wyszedł nakładem Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zawiera wyniki niektórych studiów, jakie były prowadzone w Zakładzie Etyki, przez długie lata kierowanym przez doc. dr Stanisława Soldenhoffa, nad występującymi w historii filozoficznej myśli europejskiej pojęciami zła.

Oto autorzy i tytuły rozpraw: Jolanta Żelazna — *Zagadnienie zła w orfizmie i pitagoreizmie*; Jolanta Żelazna — *Zagadnienie zła w systemie etycznym i metafizycznym Platona*; Włodzimierz Tyburski — *Zagadnienie zła w ujęciu sokratycznych szkół cyników i cyrenaików*; Ryszard Wiśniewski — *Koncepcja zła w etycznych pismach Arystotelesa*; Krystyna Osmańska — *Problem dobra i zła u sceptyków starożytnych*.

Analizy zawarte w tej publikacji dowodzą, że w filozofii europejskiej wyraźnie odróżniano zło etyczne od zła utożsamianego ze zjawiskami naturalnymi bądź historycznymi, nie podlegającymi ludzkiej woli, takimi jak konieczność śmierci, zły los, czy fatalizm dziejowy.

Autorzy studiów podjęli nie tylko próbę analizy samego pojęcia zła występującego w myśli starożytnej, ale także określenia miejsca i roli, jaką refleksja nad złem zajmowała w ówczesnej filozofii. Problematyka ta nie była dotąd dostatecznie widoczna w polskim piśmiennictwie filozoficznym.

W kolejnym tomie mają zostać opublikowane teksty poświęcone analizie pojęcia zła występującego w filozofii średniowiecznej.

Ryszard Jadczyk