

NOTY O KSI KACH

Witold Mackiewicz: *My i Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1947-1991.* Warszawa, Agencja Wydawniczo-Poligraficzna „Witmark”, 1999, 202 s.

Fryderyk Nietzsche spotkał si w Polsce ze zró nicowanym, kontrowersyjnym odbiorem: a probuj cym i neguj cym, inspiruj cym i fałszuj cym recepcj jego pogl dów. Przyczynił si do tego sam filozof - temperament twórczy i dokuczliwa choroba, które sprawiły, e jego pogl dy zawieraj wiele fragmentów sprzecznych. Na niewła ciw recepcj prac my liciela wywarła istotny wpływ jego siostra El bieta Förster-Nietzsche nie obeznana w ogóle z filozofi i filozofii swojego brata. *Nb.* fałszowała listy Nietzschego do samej siebie, w których była okre lana jako ekspert, tj. jako osoba rozumiej ca jego filozofi lepiej ni ktokolwiek. Mimo i była w sensie merytorycznym absolutnym ignorantem, przygotowała jego prace do druku, fałszowała spu cizn r kopi miennicz w duchu nacjonalizmu i przemocy. Potwierdzała jako niekwestionowany do 1938 r. autorytet (do czasu, kiedy odkryto fałszerstwa) zbie no ci filozofii brata z ideologi faszyzmu. Ponadto filozofi Nietzschego przetwarzali dla potrzeb nazizmu niemieccy pseudo-intelektuali ci. Po wojnie za jego główni wrogowie ideologiczni - przedstawiciele marksistowskich nauk społecznych i filozofii - potraktowali jego filozofi głównie jako spu cizn propaguj c profaszystowsk moralno . Mieli te za złe, e zwalczał socjalizm jako teori egalitaryzmu, sankcjonuj c społeczne „redniactwo”. Do ataków na pogl dy Nietzschego doł czyli te intelektuali ci katoliccy m. in. ze wzgl du na głoszony przeze nihilizm i mier Boga. Wyst pował on bowiem programowo przeciw wiatopogl dowi religijnemu, kulturze chrze cija skiej i jej hierarchii warto ci.

Mackiewicz w swej ksi ce nie zajmuje si oczyszczaniem Nietzschego z fałszywych, oszczerczych zarzutów, gdy warto i wielko filozofii tego my liciela jest przecie niekwestionowalna, wyemancypowana obecnie z niekompetentnych i tendencyjnych zarzutów. Autor ukazuje konsekwencje owych przeinacze i fałszerstw w zakresie recepcji dzieła Nietzschego w powojennej Polsce. Rekonstruuje i komentuje polemiki, interpretacje, polityk wydawnicz , uprzedzenia, oskar enia, przyczyny zafalszowa . Si gn ł w zwi zku z tym przede wszystkim do tekstów wielu polskich historyków idei filozoficznych: S. Rozmaryna, J. Kuczy skiego, H. Gillnera, S. Kowalczyka, J. A. Kłoczowskiego, L. Kołakowskiego, A. Walickiego, Z. Kuderowi-

cza, W. Kaniowskiego, L. Kusaka, E. Bie kowskiej, K. Górniak-Kocikowskiej, H. Benisza, K. Michalskiego, J. Pietrzaka oraz G. Lukácsa, który, zdaniem Mackiewicza, był tak „zadomowiony” w czasach polskiego socjalizmu, e stanowił wykładni merytoryczno-ideologiczn dla filozofów marksistowskich.

Czy jest to lista pełna i kompetentna? W zasadzie tak, chocia mo na mie w tym wzgl dzie inn opini . Przydałoby si na przykład krótkie sklasyfikowanie i omówienie pogl dów M. elaznego i samego W. Mackiewicza, którzy w latach osiemdziesi tych i dziewi dziesi tych wiele na temat Nietzschego napisali, co zreszt znalazło odzwierciedlenie w zał czonej do ksi ki bibliografii. *Nota bene* warstwa dokumentacyjna pracy nale y do jej najsilniejszych stron.

Inicjatyw badawcz Witolda Mackiewicza nale y zliczy do przedsi -wzi niezwykle cennych w rozwa aniach nad spu cizn Nietzschego. Jego recepcja w Polsce została ukazana w sposób barwny i wszechstronny z pełn pokor wobec ewentualnych niedoci gni , nie roszcz c sobie pretensji do wykładni absolutnej. Mackiewicz scharakteryzował odbiór dzieł Nietzschego m. in. w duchu faszystowskim, marksistowskim i stalinowskim oraz obecno jego pogl dów w my li chrze cija skiej. Przedstawił te , jak to określił, interpretacje optymistyczne, których autorzy „odsuwali na bok rzeczywiste czy domniemane winy tego my liciela”, ogniskuj c uwag wył cznie na w tkach filozoficznych badanego tekstu. Przedstawił w zwi zku z tym analiz historiozoficzn na podstawie pogl dów E. Bie kowskiej; analiz aksjologiczn - opieraj c si na pracach K. Górniak-Kocikowskiej; interpretacj niezale n - korzystaj c z pogl dów H. Benisza; interpretacj hermeneutyczn - nawi zuj c do pogl dów K. Michalskiego oraz analiz apologetyczn , krytuj c sposób wypowiedzi i zawarto merytoryczn dorobku J. Pietrzaka.

Omawian ksi k Witold Mackiewicz zamyka zapocz tkowan *Nietzscheanizmem i marksizmem w literaturze i filozofii Młodej Polski* ambitn prób charakterystyki postaw rozmaitych my licieli i twórców wobec dzieła genialnego filozofa w Polsce do ko ca XX wieku.

Jerzy Kosiewicz

Jan P. Hudzik: *Estetyka Egzystencji. Szkice z ponowoczesnej etyki i estetyki.* Lublin 1998, 157 s.

Stoj c wobec skomplikowanej i coraz bardziej komplikuj cej si rzeczywisto ci, filozof mo e t rzeczywisto albo zaakceptowa i stara si j „unieszkodliwi ” poprzez stworzenie takich modeli egzystencji, stylów by-

cia, które umo liwi mu zaprowadzenie w wiecie własnego, sztucznego ładu, albo j - ze wzgl du na t wła nie zło ono - odrzuci i uwierzy w zasadno tradycyjnego porz dku i jego stosowalno w poruszaniu si we współczesnym wiecie. Innymi słowy, filozof ogłosi mo e b d koniec dotychczasowej filozofii, za da stworzenia od podstaw zupełnie nowego sposobu my lenia, b d ogłosi koniec, a przynajmniej kryzys współczesno ci - kryzys przeji ciowy, który nale y przeczeka , zachowuj c jednocześnie zwi zek z tradycj sprowadzaj cy si w zasadzie do kultywowania utartych sposobów zachowania si w wiecie.

Jan Hudzik wybiera drog po redni pomi dzy tymi dwiema skrajno ciami. Jest to oczywi cie droga trudna i autor nie stara si tych trudno ci ukrywa , jednak sprawnie , z jak si po ten nowej (i nowatorskiej) drodze porusza, pozwala ywi nadziei , e ksi ka jego stanowi dopiero pocz tek budowania oryginalnej filozofii egzystencji i e zarysowane w poszczególnych rozdziałach problemy oraz próby ich rozwi zywania doczekaj si , post puj cego w miar prowadzonych bada , systematycznego opracowania.

Paradoksalne wydawa mo e si stwierdzenie, e oryginalno w spojrzeniu na zadania i potrzeby współczesnej filozofii nie jest dziełem a tak pionierskim, jak to wida na pierwszy rzut oka. Owo nowatorstwo autora sprowadza si wła ciwie do odnajdowania punktów wspólnych mi dzy etyk , estetyk i ontologi , a wi c do prób stworzenia filozofii interdyscyplinarnej, nie zamykaj cej si w ciasnych granicach systemów poj ciowych tworzonych przez poszczególne dziedziny filozofii. Post powanie takie nie jest jednak nawet odkrywcze, z czego najlepiej zdaje sobie spraw sam autor. Gdyby bowiem pragn ł zerwa z dotychczasow filozofi , nawet po przeprowadzeniu jej dogł bnej analizy, wówczas wszelkie odniesienia do historycznych i z dzisiejszego punktu widzenia mało zadowolaj cych prób rozwikłania dylematów egzystencji stałyby si niepotrzebne.

Historia filozofii jest jednak dla autora na tyle u yteczna, e rozwa aniom nad ni po wi ca istotn cz swojej ksi ki. Okazuje si bowiem, e z problemów, do których rozwi zania zmierza J. P. Hudzik, zdawano sobie spraw , z ró n wprawdzie wyrazisto ci , ju w staro ytno ci. Poj cia u ywane przez autora pojawiały si wi c na długo przed tym, nim zagmatwanie współczesnego wiata uczyniło je bardziej wyrazistymi ni kiedykolwiek wcze niej. Funkcjonowały one w ró nych kontekstach i jakby na marginesie filozofii, jednak przez cały dotychczasowy okres jej rozwoju istniały - jak gdyby oczekuj c na powstanie warunków sprzyjaj cych zwróceniu na nie uwagi.

Centralnym poj ciem w *Estetyce egzystencji* jest poj cie przypadkowo ci, a wi c poj cie od dawno ju w filozofii obecne. Autor dokonuje jednak pewnej zmiany znaczeniowej tego poj cia i pozostawiaj c jego tre na tyle

niezmienion , e zachowana zostaje mo liwo porównania snutyh przez niego rozwa a z pogl dami rozwini tymi w historii filozofii, nadaje mu zabarwienie czyni ce go przydatnym do opisu wiata wspóczesnego. Tak wi c, zamiast mówi o przypadkowo ci, autor u ywa terminu „faktyczno ”, przy czym poj cie to wzbogaca w stosunku do poj cia „przypadkowo ” zarówno o wymiar etyczny (faktyczno to równie przypadkowo ludzkiego, a wi c cierpi cego ciała), jak i o wymiar estetyczny.

Uprawniona wi c wydaje si teza, i wła nie poj cie przypadkowo ci stało si dla autora punktem wyj cia, za zdziwienie nad fenomenem przygodno ci skłoniło go do rozwa a nad jej istot . Wkrótce jednak okazało si , e tradycyjne poj cie samego braku konieczno ci nie wystarcza ju , by doj do zadowolaj cych wniosków. Autor znale musiał wi c oryginalny j zyk dialogu z samym sob -jako bytem „przygodnie filozofuj cym” oraz z dotychczasow tradycj filozoficzn . J zyk ten musiał posiada zdolno dokładnego okre lania stanowiska autora w wiecie jemu wspóczesnym i dokładnego oddzielania tego, co w jego filozofii nowe i wymagaj ce rozwi zania, od refleksji filozofii wcze niejszej. Wbrew bowiem pozorom, ksi ka J. Hudzika wydaje si by bardziej ksi k o historii filozofii ni o tym, co w filozofii dopiero nast pi (lub powinno, zgodnie z intencj autora, nast pi). Nowatorski charakter poszukiwa , konstatacja bezradno ci dotychczasowej filozofii i jej j zyka w obliczu jednostkowo ci i niepowtarzalno ci tym bardziej zmuszaj autora do pogł bionych studiów nad histori filozofii i mo liwo ciami jej wykorzystania w budowaniu nowych modeli bycia w wiecie.

Wypada te zastanowi si nad przyczynami skłaniaj cymi autora i wiele nurtów wspóczesnej filozofii do wi kszego zainteresowania si przygodno - ci i niepowtarzalno ci wiata. Estetyk egzystencji mo na bowiem traktowa jako odpowied na kryzys wspóczesnego rozumu, stwierdzaj cego sw bezradno w obliczu wzrastaj cej zagadkowo ci wiata i umownego charakteru reguł uznawanych za obowi zuj ce.

Przyczyn tak , któr zreszt wymienia równie J. P. Hudzik, jest problem nadmiernego skomplikowania wspóczesnego wiata, w którym „zło ono faktycznego ycia jest tak du a, i aby si w niej 'odnale ', nie wystarcza ju z nawet najbardziej wyrafinowana umiej tno stosowania powszechników” (s. 61). Aby to skomplikowanie przewyci y i odnale w wiecie porz dek autor dokonuje szczególnego zabiegu my lowego, nadaj cego zarazem jego ksi ce dodatkow warto . Podejmuje on mianowicie prób cało ciowego spojrzenia na człowieka, a próba ta pozwala mu unikn poku sy zamkni cia si w sztywnych ramach której z dziedzin wspóczesnej filozofii.

Próba ogarni cia człowieka w całej rozci gło ci jego człowiecze stwa ka e autorowi powraca do ródeł filozofii, do pierwotnego zdziwienia nad

tym, e człowiek znajduje si w wiecie i e w wiecie tym nie ma wła ciwie niczego, co w cało ci stosowałoby si do jakichkolwiek zasad. Zabieg takiego chwilowego cofni cia si i zawieszenia wa no ci całej dotychczasowej filozofii jest konieczny dla wszystkich rozwa a , których celem jest sam człowiek. Ostatecznie bowiem, jak głosi główna teza *Estetyki egzystencji*, wiat nie jest i nigdy nie b dzie ogólny, a jego jednostkowo zmusza nas, by my za ka dym razem spostrzegali jego zagadkowo od nowa. Owa konstatacja rozd wi ku mi dzy przypadkowo ci wiata a ogólno ci opisuj cych go reguł wynika wła nie z postawienia si w sytuacji naiwnego obserwatora, którego potrzeba zrozumienia tego, co udaje mu si spostrzec, nie jest st pioną przez zako czone cz ciowym lub całkowitym niepowodzeniem próby usuni cia tego rozd wi ku.

Próbie cało ciowego ogarni cia człowieka w wiecie towarzyszy postawa znana w filozofii równie od staro ytno ci, mianowicie usiłowanie zachowania równowagi, znalezienia „złotego rodka” mi dzy skrajno ciami, których nieprzewyci alne przeciwie stwo stanowi rzeczywisty temat ksi ki. Zarówno bowiem w ontologu (przeciwie stwo mi dzy przypadkowo ci zjawisk, zdarze i przedmiotów a ogólno ci zasad je wyja niaj cych), w estetyce (przeciwie stwo mi dzy konkretnym dziełem sztuki a ogólno ci poetyk i stylów), jak i w etyce (przeciwie stwo pomi dzy konkretno ci czynu a ogólno ci zasad etycznych) - a wi c dziedzinach interesuj cych tak filozofa, dla którego dziedziny te stanowi przedmiot rozwa a , jak i dla człowieka „konkretnego”, którego egzystencj determinuj - w tych wi c dziedzinach autor poszukuje mo liwo ci przewyci enia przeciwie stw i znalezienia płaszczyzny, na której b dzie si mo na bezpiecznie porusza .

Nie jest wi c z pewno ci tak, e autor rozpoczyna własne badania poprzez studiowanie historii filozofii tylko po to, by dotrze do rzeczywistego wiata i rzeczywistego człowieka, lecz wła nie odwrotnie: filozofia stanowi dla autora narz dzie, za pomoc którego stara si on znale odpowiedzi na nurtuj ce go pytania. W ten sposób - nieco paradoksalnie - J. Hudzik zachowuje ciś ł czno z dotychczasow tradycj filozoficzn . Banalem byłoby powtarzanie, e punktem wyj cia dla całej filozofii i całej nauki jest wła nie naiwne zdziwienie nad wiatem, zdziwienie, które jest jedyn rzecz zdoln rozbudzi autentyczn potrzeb poznawania. *Wojciech Słomski*

G. W. Leibniz: *Pisma z metafizyki natury*, pod red. J. Rolewskiego i M. elaznego. Toru , Wydawnictwo Rolewski, 1999, 104 s.

Ukazanie si *Pism z metafizyki natury* Leibniza prowokuje do kilku wa nych refleksji. Przede wszystkim zmusza do zastanowienia si , po co

w ogóle si ga do przekładów tekstów filozoficznych, skoro z góry wiadomo, e aden przekład nie odda w pełni tego, co autor wypowiedział w j zyku oryginału, i e chc c tekst zrozumie dokładnie, tak czy owak w ko cu trzeba si gn do oryginału. Jako oczywist pomijam tu kwestię trudno ci w opanowaniu j zyków obcych - trud wło ony w przyswojenie danego j - zyka potraktowa mo na jako cen , któr nale y zapłaci za mo no obcowania z oryginałem. Powiedzmy jednak, e j zyk oryginału ju znamy i e mimo to natrafiamy na przekład dzieła, które mogliby my przeczyta w j zyku, w którym zostało napisane. Czy i wówczas si gni cie do przekładu nie b dzie sens? I czy przekład, b d cy wszak swoist interpretacj tekstu, nie nara a nas na niebezpiecze stwo, e tekst w przekładzie odczytamy inaczej ni uczyniliby my to, si gaj c do oryginału?

Otóż z cał pewno ci mo na zgodzi si z twierdzeniem, e porównanie oryginału z przekładem (oczywi cie z przekładem zrobionym solidnie i z szacunkiem dla j zyka polskiego, z jakim mamy do czynienia w przypadku *Pism*) w istotnej mierze poszerza horyzont zrozumienia tekstu. Dzieje si tak, poniewa czytaj c oryginał z konieczno ci zdani jeste my nie tylko na pasywny odbiór wyra onych w danym j zyku my li, lecz nade wszystko na aktywne operowanie konstrukcjami gramatycznymi (zdaniami), nios cymi tre ci my li. Sk din d wiadomo jednak, e najprecyzyjniej my limy w tym j zyku, który znamy najlepiej, a wi c w j zyku ojczystym (nawet w przypadku dwu- lub trzyzyczno ci zawsze jeden j zyk przewa a nad pozostałymi). Tak wi c, czytaj c obcoj zyczny tekst filozoficzny, rozumiemy wprawdzie dokładnie wywód autora, lecz jest to rozumienie bierne - w momencie, kiedy zaczynamy analizowa przeczytany tekst, zastanawia si nad poj ciami i porównywa je, poszukiwa własnych argumentów, słowem, wł cza zawarte w tek cie tre ci do własnej struktury wiedzy. Wówczas sił rzeczy sami tłumaczmy wa ne i mniej wa ne poj cia, staj c si w ten sposób poniek d tłumaczami. Zwykle jednak z faktu, e tłumaczmy przeczytany tekst, nie zdajemy sobie sprawy i wówczas tym gorzej dla jego zrozumienia.

Jasne wi c staje si , na czym polega sens i warto dobrego (bo w przypadku przekładów w tliwych jako ciowo rzecz przedstawia si oczywi cie odmiennie) przekładu: je eli przekład zrobiony jest starannie i je eli poj cia tłumaczone s konsekwentnie (co w przypadku tłumaczenia jednego tekstu przez kilku tłumaczy stanowi trudno sam w sobie), wówczas odbiorca tekstu filozoficznego omija konieczno nie wiadomego tłumaczenia poj , jego zrozumienie tekstu jest wówczas pełniejsze, co za najwa niejsze, my l przekazywana przez tekst w sposób bezpo redni wł czana jest do ogólnej struktury wiedzy. Maj c do dyspozycji zarówno tekst obcoj zyczny jak i jego przekład na j zyk ojczysty, odbiorca dokonuje w pewnym sensie podwójnego zrozumienia tego tekstu: z jednej strony obcuje z oryginalnym sposobem

wyrażania się autora, z drugiej zaś ma możliwość zinterpretowania tekstu poprzez swój własny sposób wyrażania się.

Przekład *Pism* Leibniza pokazuje ponadto, że zrozumienie tekstu filozoficznego przebiega może również w porządku odwrotnym, tzn. wychodząc od przekładu dociera się do oryginalnego języka filozofa. Jeżeli strona językowa tekstu nie zostaje zniekształcona a jedynie „przetransformowana” z języka na język, a z takim przekładem mamy tu niewątpliwie do czynienia, to odbiorca rozpoczyna zrozumienie tego tekstu od automatycznego włączenia zawartych w nim pojęć i myśli do własnej struktury wiedzy i dopiero napotykać ją niejasności i wątpliwości w trakcie prób własnej interpretacji może zapoznać się z tekstem oryginalnym.

Tak czy inaczej, czytając tekst filozoficzny trzeba pokonać jego warstw językowych i dotrzeć do treści jedynie wyrażonej za pomocą pojęć i zdań. Innymi słowy, treści przekazywane przez tekst trzeba „oczyścić” z ich związków ze stylistykę tekstu i poprzez takie oczyszczenie uczynić możliwymi do wyrażenia w każdym języku, zarówno w języku naturalnym, jak i w języku filozoficznego dyskursu (z pewnością, wbrew obiegowym opiniom, o niemożności porozumienia pomiędzy „filozofiami” wyrażonymi w różnych językach i powiązanych z różnymi punktami odniesienia).

Ukazanie się *Pism z metafizyki natury* Leibniza wydaje się cenne również z tego względu, że w znacznym stopniu ułatwia zrozumienie rozwoju myśli Leibniza, rozwoju, którego zwieńczeniem była słynna nauka o monadach. Wybór, którego dokonali autorzy polskiego przekładu, nie jest w żadnym razie przypadkowy - potraktował go można jako podstawę do próby wyłonienia z często niespójnych i chaotycznych poglądów Leibniza w miarę harmonijnego i sensownego systemu.

Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, by nie tylko stara się odtworzyć to, co wiedział i myślał Leibniz, nie tylko dążyć do pedantycznej rekonstrukcji jego poglądów filozoficznych, lecz postawić sobie zadanie o wiele bardziej ambitne (nadające zresztą dodatkowej wartości badaniom historycznym), a mianowicie zadanie „zrozumienia filozofa lepiej niż on sam siebie rozumiał”. Jeżeli bowiem historyk poprzestanie jedynie na biernym odtwarzaniu poglądów danego filozofa, wówczas w przypadku filozofii Leibniza stanie przed dylematem wyboru pomiędzy poglądami często ze sobą sprzecznymi (dotyczy to zwłaszcza bogatej korespondencji Leibniza, w której zawarte są poglądy często sprzeczne z tymi, które zdecydował się on opublikować). Takie postępowanie jest niewątpliwie nieodzwonne w badaniach historycznych; samodzielny filozof może jednak, jak wspominałem, posunąć się dalej i z dostarczonego przez rekonstrukcję materiału wybrać to, co pomoże mu wyznaczyć główny nurt rozwoju określonych poglądów

i odrzuci pogl dy stanowi ce - z tego punktu widzenia - odgał zienia i lepe zaułki głównego nurtu.

Z wyborem dokonany w taki wła nie sposób mamy do czynienia w przypadku *Pism* Leibniza. Autorzy przekładu nie sugeruj wprawdzie, jak powinna przebiega taka wła nie „twórcza rekonstrukcja”, zarazem jednak opracowany przez nich tekst do takiej rekonstrukcji znakomicie si nadaje. *Pisma z metafizyki natury* prezentuj bowiem pogl dy Leibniza w pewnym sensie *in statu nascendi* i wła nie z tego wzgl du mog si one wydawa zaskakuj ce, zwłaszcza dla kogo obeznanego z leibnizowsk monadologi w jej dojrzałej formie. By mo e z punktu widzenia w pełni ukształtowanej metafizyki Leibniza pogl dy te mo na byłoby nazwa „niedojrzałymi”, pozornie bowiem nie wnosz one niczego nowego do tego, co w filozofii Leibniza wzbudziło i wzbudza najwi ksze zainteresowanie. Pami ta jednak nale y, e w wietle pogl dów zawartych w *Pismach* monadologia Leibniza jawi si zaczyna w nowym wietle, a wi c, na dobr spraw , nasze zrozumienie nauki o monadach nie tylko si poszerza, lecz ulega do gruntownej przemianie.

Mo liwo prze ledzenia rozwoju pogl dów Leibniza nie jest jednak jedyn korzy ci , jak daje lektura *Pism*. Korzy - je li nie wi ksz , to z pewno ci równie istotn - odnie mo na dzi ki specyficznej atmosferze intelektualnej, w jak wprowadza suchy na pozór tekst Leibniza. Owa specyficzna atmosfera wynika z pewno ci po trosze z panuj cego w epoce Leibniza sposobu uprawiania filozofii, jednak nie mo na pomin wpływu szczególnej osobowo ci Leibniza, wszechstronno ci jego zainteresowa i aktywno ci, oryginalnej wyobra ni filozoficznej itd. na klimat jego tekstów. Klimat ten stanowi raczej rzadko w literaturze filozoficznej i na przykład w *Pismach* Kanta nie odnajdujemy go niemal zupełnie. Dzi ki tej atmosferze molliwe jest nie tyle zrozumienie, co intuicyjne odczucie zarówno indywidualnego, jak i wła ciwego dla danej epoki stylu filozofowania, nadaj cego pogl dom *stricte* filozoficznym oryginalne, granicz ce z estetycznym zabarwienie.

Wyczuwalno takiej wła nie atmosfery w polskim przekładzie *Pism* podkre li nale y tym bardziej, e zachowała si ona w stanie praktycznie nie zniekształconym mimo interwencji tłumacza przenosz cego my l z j zyka oryginału na j zyk przekładu. Niech wi c wolno b dzie wyrazi tutaj uznanie dla jego autorów. Odwieczny dylemat tłumaczy tekstów filozoficznych, polegaj cy na konieczno ci dokonania wybory pomi dzy dokładnym oddaniem my li kosztem j zyka lub zachowaniem eleganckiego stylu kosztem mniej lub bardziej ra cego zniekształcenia my li rozwi zali oni w sposób niemal - e doskonały.

Przekład całkowicie wolny jest od zagadkowych sformułowań, wypełniających grube tomy przekładów filozofów współczesnych, zwłaszcza tych dokonywanych przez jednego tłumacza. W przekładzie *Pism z ka dego* niemal wersu przebijają wysiłki, jakie tłumacze włożyli w precyzyjne oddanie w polszczyźnie leibnizowskich pojęć, zaoszczędzając wysiłku czytelnikowi, dzięki czemu nie musi on zwracać uwagi na warstwę słowną tekstu i może całkowicie skoncentrować się na odczytywaniu myśli autora. Przekład wyposażony jest dodatkowo w bogaty „aparatus naukowy”, który jednak jedynie uzupełnia tekst i nie zmusza czytelnika do sięgania do opracowań historycznych w celu zapoznania się z kontekstem, a jakim powstawały *Pisma* Leibniza. Umieszczając w przypisach objaśnienia, zespół redakcyjny umożliwia czytelnikowi zrozumienie szczegółów mniej istotnych z punktu widzenia całości wyводу, jednak i do przypisów tych czytelnik nie musi sięgać dla zrozumienia głównego toku myśli. Dotyczy one, jak powiedziałem, jedynie kwestii drugorzędnych, przeważnie samego ogólnego kontekstu, w jakim powstawał tekst Leibniza, nie zaś samego tekstu.

Tak więc, choć zarówno ze względu na swą doniosłość dla zrozumienia poglądów filozoficznych Leibniza, jak i ze względu na jakoś przekładu, wydanie *Pism z metafizyki natury* w istotnym stopniu wzbogaca polską myśl filozoficzną. Czytelnik pragnący udoskonalić swoją wiedzę o historii filozofii uzyska nowe, wzbogacone spojrzenie na leibnizowską monadologię, czytelnik zaś, który zawodowo filozofem nie jest i który filozofię traktuje jako zmaganie się ze swym niezrozumieniem świata, z pewnością zyska dzięki lekturze przekładu *Pism* nieporównanie więcej niż zyskałby po wycieczce czas wielu współczesnym tekstom filozoficznym, których autorzy specjalizują się często w rozpamiętywaniu własnego zagubienia w wiecie.

Wojciech Słomski

Piotr Dehnel: *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku.* Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1998, 266 s.

Antynomie rozumu Piotra Dehnela zasługują na uwagę z kilku zasadniczych względów. Jest to księga poruszająca problem dla filozofii niezwykle istotny, mianowicie problem granic rozumu stykającego się bezustannie z tym, co wobec niego inne i usiłującego przekroczyć te granice. Problem ten nie jest w filozofii nowy – pytanie o granice rozumu pojawia się zawsze przy okazji refleksji nad naturą poznania. Jednak i autor *Antynomii rozumu* podejmuje próbę przybliżenia się do rozwiązania tego problemu

w sposób bardzo oryginalny. Wa ne jest ju cho by to, e ka dy z rozdziałów ksi ki stanowi zamkni t , samodzielni cao i mo na go czyta , nie znaj c tre ci pozostałych rozdziałów. Zarazem jednak dla zrozumienia pewnej ogólnej my li, któr autor stara si poprzez sw ksi k wyrazi , konieczna jest znajomo wszystkich cz ci pracy, gdy jedynie poprzez porównanie ich ze sob ujmujemy to, co wydaje si niemo liwe do bezpo redniego, poj ciowego wyra enia. Autor zastanawia si bowiem nad stosunkiem rozumu do tego, co wobec rozumu inne, co nierozumne i dla rozumu niedost pne, za aby ów stosunek okre li , musi si przyjrze poszczególnym wybiegom stosowanym przez rozum w celu przewyci enia tego, co w stosunku do niego zewn trzne.

Takie wła nie, pozornie nie zwi zane z konkretnym sposobem zwracania si ku pozarozumowej „inno ci”, stanowisko autora wobec interesuj cego go problemu samo staje si zarazem sposobem wykraczania rozumu poza samego siebie, tworzc kolejn , filozoficzn alternatyw . W ksi ce P. Dehnela rozum, przewyci aj c samego siebie, przygl da si tym wła nie próbom własnego przewyci enia, wiedz c jednak e, e równie i ta próba nie zapełni pustej przestrzeni oddzielaj cej go od obcej mu „bezzracjonalno ci” i e próby te przebiega musz w niesko czono . Taki sposób post powania czyni *Antynomie rozumu* zjawiskiem unikatowym, wyrывa je bowiem poza zakres prac czysto historycznych i czyni tekstem, który potraktowa mo na jako samodzielni i pełnowarto ciow prób ustosunkowania si do jednego z najwa niejszych problemów filozofii. Ksi k t odczytywa wi c mo na zarówno jako tekst metafizyczny, traktuj cy o tym, co mieli do powiedzenia filozofowie przeszło ci, jak i tekst *stricte* filozoficzny, poprzez analizy innych pogl dów mówi cy o samym problemie.

Wprawdzie aden filozoficzny namysł nie jest w stanie do ko ca przewyci y przeciwie stwa rozumu i tego, wobec czego rozum ten staje bezradny, to jednak zgodzi si mo emy z tez , e pewne próby takiego przewyci enia (bo o tym, e próby takie nale y podejmowa , niepodobna przecie w tpi) przybli aj do zamierzonego rezultatu, inne za nie. Je eli nast pnie ksi k P. Dehnela umie cimy w rz dzie tych e skazanych na bezustanne przewyci anie nieprzewyci alnej pró ni usiłowa , to z pewno ci przyzna jej b dziemy musieli warto polegaj c na istotnym umniejszeniu przestrzeni oddzielaj cej rozum od tego, co do rozumu nie nale y. Niesko czono tej przestrzeni zostaje wprawdzie uszczuplona, lecz uszczuplona tylko o pewn , cho w przypadku ksi ki P. Dehnela bardzo istotn , sko czono . Doniosło pracy Dehnela polega wi c na tym, e pomaga ona rozumowi dokona pewnego uporz dkowania samego siebie i odnale orientacj w przestrzeni któr pokonuje, zmierzaj c do ogarni cia tego, czego ogarn nie mo e.

Chc c precyzyjnie okre li stosunek autora *Antynomii Rozumu* do filozofii jako borykania si rozumu z tym, co nierozumne, jak równie do ró - nych filozofii stanowi cych pewn „technik ” przewyci ania tego konfliktu, nale ałoby z grubsza powtórzy to, co autor sam powiedział na kartach swojej ksi ki. Filozofia jest bowiem dziedzin , która sama siebie okre la jako upominanie si rozumu o to, co nierozumne, zarazem jednak upomina si o to za ka dym razem w inny sposób.

Samo ustawienie rozumu naprzeciwko tego, co nierozumne wydaje si zabiegiem prostym i nie wymagaj cym oryginalnej wyobra ni filozoficznej. Dehnel idzie jednak znacznie dalej i nie tylko konstatuje nieprzewyci aln sprzeczno pomi dzy rozumem a tym, co nierozumne, lecz usiłuje zdefinio - wa zarówno t sprzeczno jak i obydw a tworzc e j człony. Po wnikliwej lekturze jego ksi ki staje si jasne, e nawet samo formułowanie „sprze - czno ’ przestaje by adekwatne, poniewa odnosi si jedynie do tego, co rozumne i podlegaj ce zasadom logiki matematycznej. wiat, który rozum usiłuje sobie podporz dkowa , nie mo e wchodzi w sprzeczno ani z ro - zumem, ani z czymkolwiek innym, poniewa zasady racjonalnego wniosko - wania nie maj do niego dost pu. Próba okre lenia stosunku rozumu do tego, co nierozumne jako sprzeczno byłaby wi c kolejn pora k rozumu, kolej - nym trafieniem w pró ni i usuni ciem tego, co inne, z przestrzeni zaj tej przez rozum.

Zreszt ka da próba zdefiniowania stosunku pomi dzy rozumem a tym, co inne, musiałyby si zako czy podobn pora k . Wynika to zarówno z samej istoty poj cia „definicja” jak i z faktu, e próba okre lenia stosunku rozumu do tego, co inne mo e by podj ta wył cznie przez sam rozum, nigdy za prze to, co nierozumne. To, co w stosunku do rozumu inne, mo e co naj - wy ej usiłowa ogarn samo siebie, nie mo e natomiast podda si rozumo - wi w postaci prostych kategorii logicznych.

Zdaj c sobie spraw z tych trudno ci P. Dehnel prób tak jednak podej - muje i wszystko wskazuje na to, e wychodzi z niej zwyci sko. Oczywi cie na pró no szukaliby my w jego ksi ce jednoznacznie sformułowanych wyja nie i dookre len. Wszelka dosłowno jest tutaj nie do pomy lenia z powodu specyfiki problemu. P. Dehnel obiera inn drog zbli enia si do rozwi zania antynomii, które go zajmuj , za pod anie t droga jest dla nie - go mo liwe dzi ki przyj ciu zało enia, e człowiek nie składa si z samego tylko rozumu, lecz posiada inne władze poszerzenia swojej orientacji w wie - cie. Z kolei jednak próba okre lanie tych władz, nadania im etykiet takich jak „wyobra nia” czy „intuicja” równie z góry skazana byłaby na niepowodze - nie z tej samej przyczyny, dla której nie mo e si powie próba odniesienia rozumu do tego, co inne. Je eli mówimy o intuicji, wówczas sam intuicj

rozumie musimy „intuicyjnie”, w przeciwnym bowiem razie narazimy si na niebezpiecze stwo zredukowania intuicji do jednej z aktywno ci rozumu.

Autor *Antynomii rozumu* z niebezpiecze stwa tego zdaje sobie doskonale spraw , tote nie usiłuje wcale dokonywa ostatecznych rozrachunków z interesuj ca go problematyk . Ogranicza si on wła ciwie do referowania pogl dów filozofów, które uznaje za szczególnie wa ne, oraz do wskazywania na niektóre ró nice i podobie stwa mi dzy nimi. Wszystkie je ł czy ze sob pewien element irracjonalno ci, zarazem jednak irracjonalno ta stanowi mniej lub bardziej widoczny domieszk w ród czynników na wskro racjonalnych, które jednak poprzez zabarwienie ow irracjonalno ci pełni funkcje podrz dn . Irracjonalno ta wydaje si najbardziej widoczna w młodzie czej filozofii Kanta, u którego rozum zajmuje pozycj drugorz dn i ust puje pola czystej inwencji poetyckiej. Podobne wycofanie si rozumu z „pierwszej linii ataku” odnajdujemy równie u Swedeborga, w nieco mniejszym stopniu u pozostałych filozofów, których pogl dy zajmuj autora.

Poprzez prezentacj i analiz wybranych fragmentów filozofii nowo ytniej Dehnel osi ga cel niemo liwy do osi gni cia drog „bezpo rednich” rozwa a . Poprzez wycofanie si rozum pozwala temu, co w człowieku nierozumne, przenikn w obr b nierozumno ci niedost pny dla jakichkolwiek władz poznawczych. Nie przes dzaj c o warto ci takiego zabiegu, Dehnel odkrywa przed czytelnikiem mo liwo ci, jakie z takiego cz ciowego wycofania si rozumu wynikaj dla cało ciowego poznania. Mo liwo ci tych jest wiele, zarazem jednak adna z nich nie daje poznaniu całkowitej pewno ci i nie mo e si oby bez współuczestnictwa rozumu, który wspomaga obcy wobec siebie „brak rozumu” w próbie ogarni cia i pokonania samego siebie.

Nieuchronno współuczestnictwa rozumu w akcie zbli enia si do tego, co inne, skazuje wi c ów akt na niepowodzenie, a mówi c ci lej, na konieczno bezustannego odradzania si w nowej postaci. Autor *Antynomii rozumu* ukazuje wi c (bo trudno powiedzie „wyja nia”) mechanizm cofania si i powracania rozumu w akcie przewyci ania tego, co inne, przede wszystkim jednak pozwala zda sobie spraw z przyczyn, dla których przewyci enie tego, co inne jest niemo liwe.

Nie jest to jednak jedyna korzy , jak odnosimy z lektury *Antynomii rozumu*. Korzy kolejna, kto wie czy nie wi ksza, polega na zdemaskowaniu faktu, i ufno filozofii nowo ytniej w mo liwo ci poznawcze rozumu zbudowana była na nieistniej cych podstawach. Skoro bowiem nawet sam Kant (wprawdzie w okresie swojej młodo ci, warto jednak pami ta , e sformułowanych wówczas tez nigdy nie odwołał do ko ca) i Hegel wyznaczali niekiedy rozumowi miejsce drugorz dne, to złudna wydaje si bezgraniczna wiara w absolutystyczne skłonno ci nowo ytnego rozumu. O wiele słuszniejsza byłaby tutaj teza, i filozofia nowo ytna, zafascynowana odkry-

ciami w fizyce, pragn ła poznawa rzeczywisto z tak sam pewno ci , z jak czyniła to fizyka. Hegemonia rozumu byłaby wówczas celem, który starano si zrealizowa , nie za przyczyn powstania takich a nie innych pogl dów.

Tak wi c autor ustawia rozum naprzeciw tego, co bezrozumne, i przygl - da si , w jaki sposób rozum stara si wchłon stoj c przed nim obco . Analizuj c próby przewyci enia dysproporcji pomi dzy rozumem a tym, co inne autor zwraca si ku nowo ytniej filozofii niemieckiej, dzi ki czemu jego ksi ka, oprócz niew tliwych walorów poznawczych, staje si cen- nym przyczynkiem do dziejów tej wła nie filozofii. Sprowadzenie Kanta, Ja- cobiego, Hamanna, Schellinga i Hegla do „wspólnego mianownika”, któ- rym jest to, co nierozumne, jest zabiegiem oryginalnym i nowatorskim. Uzmysławia ono, e spojrzenie na histori filozofii (a z pewno ci równie na filozofii współczesn) zawsze mo liwe jest z tego wła nie punktu wi- dzenia.

Wojciech Słomski