

## NOTY O KSIĄŻKACH

Józef Bańka: *Medytacje parmenidiańskie o pierwszej filozofii. Recentywizm i pannynogeneza*. Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach nr 320. Katowice, Uniwersytet Śląski, 1992, 165 s.

Książka Józefa Bańki jest kolejną próbą tego autora zaprezentowania recentywistycznego ujęcia rzeczywistości. Tym razem swoje rozważania o bycie istniejącym w terażniejszości, bo tylko taki uznaje filozofia recentywistyczna, Autor opiera na zasadach filozofii Parmenidesa. Na wstępie autor przyznaje, że zamierza wyjaśnić, jak możliwa jest recentywistyczna teoria bytu, czyli osiągnąć to, co według niego nie udało się Parmenidesowi. Samego Parmenidesa uważa za największego filozofa bytu doby przedsokratycznej, który zapoczątkował rozważania o bycie terażniejszym, tym samym dając początek dzisiejszemu recentywizmowi.

Przedmiotem rozważań tejże książki jest ocena możliwości użycia głównych tez systemu Parmenidesa do objaśnienia filozofii recentywizmu. Autor dokonuje tego przyjmując tezę Parmenidesa „Byt jest” w sensie „Byt jest teraz”. Podobnej transformacji poddaje wiele innych elementów systemu Parmenidesa, starając się wykazać, że wszystkie formy przeszłe i przyszłe bytu pochodzą od bytu terażniejszego. Teza redukująca każdy czasowy byt do obecnego nosi nazwę *pannynogenezy*, która to nazwa frapuje niewątpliwie każdego, kto z recentywistycznym punktem widzenia nie styka się często. Poprzez ową pannynogenezę zastosowaną do filozofii Parmenidesa, sam jej twórca, czyli Parmenides, staje się archaicznym ojcem recentywizmu, a wszystkie jego tezy przyjmują postać twierdzeń recentywistycznych.

Tekst rozprawy składa się z sześciu medytacji, w których autor przedstawił trzydzieści tez filozofii recentywizmu będących powieleniem fundamentalnych tez systemu Parmenidesa. Bardzo czytelna konstrukcja tekstu ułatwia przedzieranie się przez pełen zawiłych sformułowań język książki. Autor używa wymyślonych przez siebie terminów albo też pewnym pojęciem nadaje specyficzne znaczenia, co bardzo utrudnia lekturę. Jest to z pewnością książka dla osób zainteresowanych filozofią recentywizmu lub zwolenników współczesnych modyfikacji filozofii Parmenidesa.

Robert Draba

Bogdan Baran: *Postmodernizm*. Kraków, Inter esse, 1992, 253 s.

Istnieje moderny i postmoderny *pis* o postmodernizmie. Tu muszę otworzyć nawias i tym, którzy dopiero zamierzają przeczytać - *wdać się w czyt* - książkę Bogdana Barana, spieszę wyjaśnić, że wyrażenia te znaczą po prostu: modernistyczny i postmoderni-

styczny sposób pisania o postmodernizmie. Ten pierwszy polega na konstruowaniu takiej czy innej „wielkiej opowieści” (wyrażenie Lyotarda) o postmodernizmie, czyli wyjaśnianiu tego zjawiska poprzez włączanie go w jakieś większe całości (na przykład w proces przemian cywilizacyjnych, które dają się przedstawić w języku tradycyjnej nauki o społeczeństwie). Ten drugi nie może być żadną „wielką opowieścią”, bo według postmodernistów „wielkie opowieści” dziś nie są już możliwe; możliwa jest tylko taka czy inna „gra językowa”, w tym przypadku gra z postmodernistycznymi tekstami. Anonsowana książka zbliża się raczej do drugiego modelu. Zewnętrznym tego objawem jest używany tu język: owe neologizmy „pis” i „czyt” to wcale nie jedyne przykłady słownej inwencji Autora, mamy jeszcze „transcendental” i „empiriał”, „żar” (czyli *genre*) i „imaż”, „podmiotowość” oraz „submiotyzm” itd. Również pisownia wielu wyrazów jest odmienna od powszechnie przyjętej, na przykład „kontr-kultura”, „nie-obecność”, „nowo-czesność”, „roz-wój” (to ostatnie słowo przypomina mi najbardziej chyba postmodernistyczne zdanie, jakie udało mi się przeczytać, choć był to tytuł starego czeskiego artykułu: *Vývoj se vyvoji*). Nie są to tylko puste zabawy słowne, te terminy w kontekstach, w jakich występują, coś znaczą czy sygnalizują. Postmoderny charakter książki jest i w tym widoczny, że Barana trudno złapać na jakiejś wyraźnie wypowiedzianej i konsekwentnie broniącej tezie - każde twierdzenie może zostać osłabione albo nawet zakwestionowane, a polifonia jest naczelną zasadą tego *pisu* (są w nim „roz-biegi”, ale nie ma „z-biegów”, by użyć autorskich słów). Więc *Postmodernizm* to typowe dla postmodernizmu migotanie słów i znaczeń. Z drugiej jednak strony mamy tu czytelny i konsekwentnie realizowany zabieg interpretacyjny: najpierw powiedzieć, co to jest modernizm literacki i artystyczny z przełomu XIX i XX wieku, czym jest „nowoczesność” w filozofii i naukach humanistycznych, na tym tle zaś wskazać najważniejsze cechy postmodernizmu w literaturze, sztuce i myśleniu filozoficznym. Cechy, a właściwie zestaw sprzecznych ze sobą właściwości, gdyż: „»Post« pozostanie dwuznaczny jako wyraz dobrobytu i wyposzczenia, jako późny owoc wyrafinowanej kultury i zasiedlanie ruin. Z drugiej strony - i to jest nauka naszej epoki - nawet najgłębsza różnica okazuje się nie-znaczna” (s. 208). Odnotujemy jeszcze, że Autor ustala wreszcie datę, Od której należałoby liczyć historię postmodernizmu - jest to mianowicie rok 1967. „1967 to hasło dla zupełnie innej, postmodernejszej orientacji. Jest to rok faktycznego początku poststrukturalizmu Derridy, filozofii różnicy Deleuze’a, rok amerykańskiej idei »Literatury wyczerpania« (John Barth), magicznego realizmu *Stu lat samotności* Gabriela Garcii Marqueza, ogólnie sub- i dywersji modernej tradycji przez odkrywane właśnie wówczas społeczeństwo »postindustrialne«. Akceptacja »chaosmosu« i zgoda na entropię świata, który zakończył już swoją historię, były wyjściową postawą postmodernizmu, od której idzie cug w stronę końca bieżącego wieku” (s. 12). Pod koniec książki czytamy wprawdzie, że postmodernę i modernę „trudno jednak zlokalizować w czasie, bo trudno im wyraźnie przydzielić ich historyczne przejawy” (s. 204) - ale to kolejny przykład autorskiej strategii. Warto też zaznaczyć, że Autor przywołuje imponującą liczbę dzieł filozoficznych, artystycznych, literackich, że wymienia nazwiska ponad dwustu ich twórców, tak czy inaczej kojarzących się z postmodernizmem - otrzymaliśmy więc małą encyklopedię postmodernizmu, cóż z tego, że nie ułożoną od A do Z: to, co odrzuca „totalitaryzm całości, jedności, jednorodności, toż-samości, obecności” (s. 202) nie może być przedstawione w formie bibliotecznego katalogu.

Clifford Brown: *Leibniz and Strawson: A New Essay in Descriptive Metaphysics*. „Introductiones”, München/Hamden/Wien, Philosophia Verlag, 1990, 120 s.

Podtytuł tej książki nawiązuje do drugiej części tytułu znanej pracy Petera Strawsona *Indywidualia. Szkic z metafizyki deskryptywnej* (London 1959; przekład polski: Warszawa 1980). Brown konfrontuje w swej pracy krytykę Leibniza dokonaną przez Strawsona z tym, co ten pierwszy ma do powiedzenia o indywidualach; w szczególności Brown opiera się na korespondencji Leibniza z DeVolderem i Desbossesem.

Brown ustosunkowuje się do następujących tez przypisanych Leibnizowi przez Strawsona:

- (1) monady są bazowymi induwiduami;
- (2) umysł jest modelem dla monad;
- (3) każda monada ma kompletne jednostkowe pojęcie;
- (4) zasada identyczności zachodzi dla monad jako prawda konieczna;
- (5) monady mogą być identyfikowane bez odniesienia się do ciał lub osób;
- (6) każda monada reprezentuje całe uniwersum z własnego punktu widzenia;
- (7) teza poprzednia nie znaczy, że każda monada ma jakieś wyróżnione miejsce, z którego postrzega świat; wedle Strawsona, jest logicznie możliwe, że wiele monad jest jakościwnie identycznych, co sprawia, że teoria Leibniza nie ma wystarczających kryteriów identyczności dla monad;

(8) brak wskazany w punkcie poprzednim nie da się naprawić przez przyjęcie (wbrew Leibnizowi), że monady mają dokładnie jedno miejsce w przestrzeni, gdyż i to nie wyklucza jakościowej nierozróżnialności;

(9) ostatecznie Leibniz ma przed sobą następujące nieprzekonywujące alternatywy:

- (a) obniżyć rangę zasady identyczności z prawdy koniecznej do akcidentalnej prawdy o świecie realnym; wszelako w tym przypadku, zasada ta staje się „kaprysem teologicznym”;
- (b) uznać, że kompletne pojęcia indywidualne, a nie umysły są bazowymi induwiduami; wszelako w tym przypadku, cały system metafizyczny staje się empirycznie pusty;
- (c) uznać to samo, co w (b), ale z dodatkową tezą, że kompletne pojęcia indywidualne mają swe odpowiedniki w świecie; wszelako w tym przypadku, cała doktryna metafizyczna staje się kontyngentna w odniesieniu do owych odpowiedników.

Zdaniem Browna, Leibniz ma odpowiedź na zarzuty Strawsona, gdyż: (1) monada jako substancja jest bytem zdolnym do działania, które jest percepcją; postrzeganie daje początek reprezentacji uniwersum;

(2) Leibniz rozróżnia monady, ich agregaty i pojawienia się owych agregatów jako fenomenów; ciała są przestrzennie określonymi agregatami monad;

(3) każda substancja ma kompletne pojęcie, które daje wyczerpującą jej charakterystykę; należy przy tym odróżnić kompletne (*complete*) pojęcia od pełnych (*full*) - te drugie są jednostkowymi kombinacjami terminów szczegółowych;

(4) w świecie realnym, skończone monady są ucieleśnione;

(5) Leibniz rozróżniał możliwość i kompozycjonalność, co umożliwiało mu wprowadzenie relacji między induwiduami;

(6) pojęcie publicznej przestrzeni może być wprowadzone do systemu Leibniza;

(7) zasada nieodróżnialności induwiduów jest u Leibniza zrelatywizowana do pojęć zupełnych a nie do pojęć pełnych.

Tak wygląda argumentacja Browna. Recenzent ma jednakże wątpliwości co do celu tej książki. Strawson podkreśla, że jego „Leibniz” jest raczej konstruktem, a nie Leibnizem historycznym. Stąd trudno oczekiwać, że ktokolwiek będzie uważał książkę Strawsona za źródło do poznawania filozofii Leibniza. I w tym sensie polemika, chociaż ciekawa, jest chybiona; Brown oczywiście odnotowuje to, iż polemizuje z ahistorycznym obrazem Leibniza. A już zupełnie nie wiadomo, dlaczego książka ta została opublikowana w serii „Introductiones”. Na pewno nie jest wstępem do czegokolwiek, a raczej rzeczą przeznaczoną dla specjalistów.

Jan Woleński

Tadeusz Chrobak: *Etos chłopski w programach stronnictw ludowych*. Rzeszów, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Rzeszowie, 1992, 140 s.

To dość szczególna pozycja książkowa. Za materiał do rekonstrukcji etosu chłopskiego posłużyły bowiem autorowi nie dane socjologiczne czy etnologiczne, ale dokumenty programowe polskich stronnictw ludowych. Co najciekawsze, nie ogranicza się on tylko do analizy historycznych już dokumentów z przełomu wieków czy I połowy wieku XX, ale koncentruje swoją uwagę na współczesności, tj. aktualnym stanie sceny politycznej w Polsce.

Sądy, jakie formułuje, dają podstawy do stwierdzenia, że T. Chrobak dobrze orientuje się nie tylko w zmieniających się konfiguracjach politycznych w obrębie ruchu chłopskiego (najogólniej mówiąc), ale posiadał też umiejętność wniknięcia w język i symbolikę tworzonych tam dokumentów. To pozwoliło mu na wyróżnienie katalogu wartości cenionych przez działaczy chłopskich i podnoszonych w programach poszczególnych stronnictw politycznych.

Mimo różnic programowych pomiędzy partiami chłopskimi w pojmowaniu przez nie wartości składających się na etos chłopski, da się stwierdzić niezmienność wartości fundamentalnych. Są nimi ziemia i praca. Występują one jednak w różnej konfiguracji, zależnej od sytuacji ekonomicznej i społeczno-politycznej wsi polskiej.

Oczywiście pozostaje problemem otwartym, na ile wiernie wartości, którym rzeczywiście hołdują chłopi, są przekładane na język programów politycznych stronnictw, które chcą ich reprezentować.

R. Jadczak

Donald Davidson: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. Wybrała i wstępem poprzedziła Barbara Stanosz. Biblioteka Współczesnych Filozofów. Warszawa, PWN, 1992.

W czasie spotkania z profesorem Richardem Rortym na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu (6. VI. 1992), zadałem profesorowi pytanie o rolę zasady niesprzeczności logicznej w świetle jego sprzeciwu wobec tzw. metanarracji uprawomocniającej (za

taką Rorty uważa filozofię i naukę). Jak należało się spodziewać po postmodernistycznie nastawionym pragmatyście - usłyszałem, iż logika nie uprawomocnia naszego myślenia, a jedynie pozwala nam w sposób względny porozumieć się pomiędzy sobą. Cóż ma wspólnego ta odpowiedź amerykańskiego postmodernisty na zadane przeze mnie pytanie z wyborem esejów Donalda Davidsona, wydanym ostatnio przez PWN w serii Biblioteka Współczesnych Filozofów?

Wspominam o tym wydarzeniu, ponieważ Donald Davidson jest najczęściej - na kartach książki Rorty'ego *Contingency, Irony and Solidarity*, wydanej w 1989 roku przez Cambridge University Press - przywoływanym współczesnym filozofem analitycznym. Skąd to zainteresowanie D. Davidsonem, który akceptuje semantyczną koncepcję prawdy Alfreda Tarskiego u R. Rorty'ego, który uważa, że język nie reprezentuje tzw. obiektywnej rzeczywistości, a logika nie uprawomocnia naszego myślenia?

Rozważania Donalda Davidsona odbiegają od klasycznie pojmowanej problematyki metafizycznej i epistemologicznej. Davidson zajmuje się zagadnieniami praktyki komunikacji językowej, stojąc - w odniesieniu do problematyki epistemologicznej - na gruncie pewnego typu koherencyjnej koncepcji prawdy. Poglądy tego znakomitego filozofa analitycznego są, zdaniem Rorty'ego, zbliżone z niektórymi poglądami pragmatystów amerykańskich, a w szczególności z poglądami Williama Jamesa.

James uważał za niemożliwe sformułowanie koncepcji prawdy, w której jednostce komunikacyjnej języka odpowiadałby przedmiot pozajęzykowy. Zdaniem Davidsona korepondencja pomiędzy językiem a rzeczywistością nie ma żadnych ontologicznych preferencji. Może ona wiązać jakikolwiek rodzaj słów z jakimkolwiek rodzajem rzeczy. Wniosek ten wypływa stąd, iż rzeczywistość nie preferuje żadnego rodzaju swego reprezentowania, nie ma zatem żadnego interesu w kanonicznej notacji. Powyższy punkt widzenia wynika z holizmu semantycznego, którego jest on zwolennikiem, a który odpowiada również Rorty'emu.

Według Davidsona nasze przekonania mogą uczynić prawdziwymi tylko świadectwa, którymi są inne przekonania. Nie zgadza się on jednak, aby pojęcie prawdy zastępować pojęciem uznawalności przekonań, ponieważ proces uzasadniania zdania, prowadzący do jego uznania, jest procesem ciągłym, który się nigdy nie kończy. Davidson przyjmuje semantyczną koncepcję prawdy Alfreda Tarskiego za pewnego rodzaju punkt wyjścia dla analizy koncepcji znaczenia. Jego refleksja próbuje omijać meandry klasycznego sporu realizmu z idealizmem o status poznawczy wiedzy naukowej, prezentując wewnętrzne problemy praktyki komunikacji językowej.

Davidson twierdzi, że racjonalność jest cechą wewnętrzną komunikacji językowej. Cecha ta ma charakter społeczny i legitymują się nią tylko uczestnicy komunikacji nastawieni na wzajemne porozumienie językowe. Aby komunikacja była możliwa, każdy z jej uczestników musi posiadać pojęcie intersubiektywnego świata językowego i słusznie sądzić, iż interlokutor również je posiada.

Możemy - jak z tego wynika - akceptować przekonanie Richarda Rorty'ego, że język nie reprezentuje tzw. obiektywnej rzeczywistości. Trudno jednak byłoby - na gruncie lektury esejów Donalda Davidsona, w doskonałym wyborze i z celem, profesjonalnym wstępem Barbary Stanosz - zrozumieć, jak można sformułować koncepcję racjonalnej praktyki komunikacji językowej bez akceptowania semantycznej koncepcji prawdy Alfreda Tarskiego (zespólonej z koncepcją znaczenia), a co za tym idzie również zasady niesprzeczności logicznej. W związku z powyższym moje pytanie o rolę zasady niesprzeczności logicznej, zadane profesorowi Rorty'emu, w świetle jego sprzeciwu wobec

tw. metanarracji uprawomocniającej, jest - jak się zdaje - filozoficznie („metanarracyjnie”) otwarte.

Andrzej Muchowicz

Józef A. Dobrowolski: *Droga przez labirynt magii. Giambattista Della Porta (1535-1615)*. Warszawa, PWN, 1990, 159 s.

Po pracach S. Folarona (*Andrea Cesalpino. Filozof z Arezzo*. Częstochowa 1980 i *Mo-nizm filozoficzny N. Taurellusa*. Częstochowa 1983 - recenzowanych w „Studiach Filozoficznych” 1981, nr 7-8 i 1984, nr 8) polska literatura naukowa została wzbogacona o nowe, oryginalne, pierwsze na gruncie polskim monograficzne opracowanie, poświęcone przedstawicielowi późnego okresu Renesansu włoskiego.

Poglądy Della Porty, filozofa, fizyka, biologa, technika, komediopisarza i dramaturga, typowego przedstawiciela „człowieka wszechstronnego” włoskiego Renesansu, poza wąskim gronem specjalistów nie są u nas znane i dlatego zasługują na upowszechnienie. Książka wychodzi naprzeciw wielkiej współczesnej fali zainteresowań magią, astrologią, alchemią i „naukami tajemnymi”, wnosząc w nasilającą się atmosferę współczesnego irracjonalizmu renesansową refleksję o magii naturalnej. Praca składa się ze wstępu, 5 rozdziałów, zakończenia, bibliografii zawierającej 45 głównych pozycji źródłowych oraz 183 opracowania, skorowidza rzeczowego i skorowidza 281 imion.

J. A. Dobrowolski, wskazując na Portę jako na prekursora i animatora nowoczesnego ruchu naukowego, trafnie podnosi fakt narastania w naszych czasach fali irracjonalizmu i nawiązywania, również przez ludzi wykształconych, do tradycji magicznej, co uzasadnia zachodzącymi między magią a nauką podobieństwami: „Magia i nauka opierają się na założeniu istnienia siły i prawidłowości w przyrodzie, które można uchwycić i za ich pomocą oddziaływać na samą przyrodę. Magia i nauka są wyrazem pragnienia i dążenia do sprawowania kontroli nad życiem człowieka i jego bytowaniem, osiągania konkretnych praktycznych celów” (s. 141).

Centralne kategorie filozofii Della Porty - kategorię „magii naturalnej” i kategorię „Natury” - omawia J. Dobrowolski w rozdziałach III i IV. Ukazuje, że w przeciwieństwie do magii „demonicznej”, „magia naturalna” były pojęciem złożonym, przez które Porta rozumiał naukę uniwersalną, obejmującą zarówno metafizykę, jak i filozofię przyrody, medycynę, fizykę (z optyką), biologię, alchemię, astrologię oraz wiedzę hermetyczną. Uważał ją za ukoronowanie nauk przyrodniczych (*apex naturalium scientiarum*). Tak pojmowana magia nie miała nic wspólnego z czarami, lecz była traktowana jako zjawisko sprawdzone doświadczalnie i udokumentowane naukowo, którego zadaniem było wyzwolenie aktywności człowieka z ingerencji szatana i Boga po to, by „magia” mogła służyć zwycięstwu nad naturą. Porta postawił więc przed umysłem ludzkim postulat przekształcenia świata. Człowiek, w jego koncepcji, miał być nie tyle „sługą i tłumaczem” przyrody, ile jej panem, który łącząc metodę eksperymentalną z rozumową, pozna ją i wykorzysta dla swego dobra.

Kategorię „Natury” wprzągnął Della Porta w propagowanie ideału człowieka wolnego od strachu przed nieznanymi siłami przyrody. W wywodach swych, nie posługując się pojęciem Boga, Porta pojmował człowieka jako „odkrywcę i pana przyrody”, którą uważał za

„matkę” i „źródło” wszystkich rzeczy i „cudownych” zjawisk. Jedynymi prawdziwymi zasadami są zasady natury: zasady ruchu ciał niebieskich, minerałów, prawa rozwoju roślin i zwierząt. Z „Natury” wyprowadzał całą ludzką wiedzę, której winna służyć magia naturalna. Uczenie się magii utożsamiał Porta z poznawaniem dzieł przyrody (studiowaniem medycyny, biologii, chemii, matematyki, optyki), poznawaniu właściwości kamieni i metali. Przypisując cudowne właściwości samym rzeczom, eliminował Porta z obrazu świata ingerencję sił nadprzyrodzonych i zachęcał do poznawania sił tkwiących w „Naturze”.

Ukazując nowożytność Della Porty, jego przejście od panteistycznego do mechanicznego obrazu świata, J. Dobrowolski nie ukrywa jego uwikłań w różne dziwaczności i fantastyczne pomysły, takie np. jak pomysł wyhodowania „owoców bez pestek i zewnętrznej skorupy”, sposoby przywracania utraconego dziewictwa, przywabianie zwierząt dźwiękami muzycznymi, budowanie mówiącego posągu czy widzenie w nocy tego, co dzieje się daleko. Zestawia Portę z innymi myślicielami, wskazuje na jego „przeciętność”, ale i eksponuje oryginalność, nowość, atrakcyjność.

Tekst książki oparty jest na znajomości wszystkich dzieł Della Porty (starodruków łacińskich i włoskich), znajomości literatury ówczesnej epoki i literatury współczesnej poświęconej Porcie. Autor umiejętnie i z wielką kulturą polemizuje z B. Croce, G. Saitta, E. Garin. Książka świadczy o imponującej erudycji jej autora, o umiejętności subtelnej analizy trudnych filozoficznie tekstów i tworzeniu filozoficznej syntezy. Stanowi znakomity wkład polskich naukowców w badania nad filozofią włoskiego Odrodzenia.

Piotr Szydłowski

Immanuel Kant: *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*. Toruń, Comer, 1992, s. 36

Toruńska oficyna wydawnicza „Comer” udostępniła czytelnikom dwa teksty Kanta tłumaczone przez Mirosława Żelaznego. On też jest autorem wstępu, w którym mówi o pewnych aspektach filozofii Kanta, oraz przypisów.

Oba tłumaczone po raz pierwszy na język polski teksty pochodzą z ostatnich lat działalności pisarskiej królewieckiego filozofa, choć nawiązują do problematyki eksponowanej także we wczesnych pracach Kanta. *Koniec wszystkich rzeczy* to próba komentarza do *Apokalipsy św. Jana*. W rozprawie *O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii* zwraca się Kant przeciwko sposobowi filozofowania nawiązującemu do tradycji platońskiej.

Prezentowanemu tu wydawnictwu udzielili swej rekomendacji: Hans-Georg Gadamer oraz ks. prof. Józef Tischner.

Pięknie wydany tomik pomyślany jest jako pierwsza pozycja „Biblioteki Filozoficznej”, której redakcję powierzono Jarosławowi Rolewskiemu. W serii tej „Comer” zapowiedział wydanie m. in. prac Hartmanna, Jaspersa, Leibniza, Heideggera a także autorów polskich.

Warto dodać, że te i inne przedsięwzięcia wydawnicze z dziedziny filozofii, które realizowane są w „Comerze”, powstają we współpracy z pracownikami Instytutu Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

R. Jadczak

Pierre Klossowski: *Sade mój bliźni*. Przełożyli Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski. Warszawa, Wydawnictwo SPACJA, Fundacja ALETHEIA, 1992, 169 s.

Pierre Klossowski, urodzony w roku 1905 w Paryżu, to człowiek „wielowymiarowy”. Jest autorem utworów literackich i głębokich filozoficznych esejów, uprawia też rysunek, w młodości był zakonikiem, ale obok wielkich Ojców Kościoła „partnerami myśli”, jak pisał, byli dla niego Sade, Kierkegaard, Bataille, Gide. Sam też wyznawał, że jego poznawcze zainteresowania zawsze zmierzały „w stronę anomalii, w stronę ujawniających się w dokonaniach niektórych twórców obsesji” (ze wstępu do prezentowanej tu książki, zatytułowanego *Klossowski mój bliźni*, a napisanego przez B. Banasiaka i K. Matuszewskiego). O Sadzie napisał kilka ważnych artykułów; złożyły się one na tom o prowokacyjnym tytule: *Sade mój bliźni*. To w dużej mierze właśnie dzięki Klossowskiemu Sade został odkryty jako myśliciel, jako wręcz prekursor postmodernizmu. Klossowski stwierdza: „musimy potraktować serio tę »zbrodniczą filozofię« (s. 43) - i pisze tekst, którego sam tytuł jest już wielce znaczący: *Zarys systemu Sade'a*. Trudno tu streszczać te niełatwe wywody (Autorzy wstępu mówią nawet o „enigmatyczności” Klossowskiego), może więc tylko parę najbardziej interesujących zdań: „Sade chce (... ) pokazać, że to *temperament decyduje o wyborze filozofii* i że *sam rozum*, do którego odwołują się filozofowie jego doby, jest jeszcze tylko formą namiętności” (s. 87). „Marxiz de Sade wzrasta w społeczeństwie świadomym swego oparcia na samowoli. Moralny niedowład tego społeczeństwa, które musi obawiać się skrajnego cynizmu pewnych swych reprezentantów, tkwi w źródłach filozoficznych zainteresowań Sade'a” (s. 89). W tekście następnym, zatytułowanym *Pod maską ateizmu*, Klossowski najwyraźniej ujawnia swoją strategię interpretacyjną: przedstawić Sade'a jako... myśliciela religijnego, oczywiście heretyka, ale herezja jest przecież sposobem przeżywania doświadczenia religijnego (cóż z tego, że sposobem niewłaściwym). I oto czytamy: „W umyśle tego wielkiego pana libertyna doby Oświecenia odżywają najstarsze wątki: trudno nie dostrzec całego dawnego systemu gnozy manichejskiej - łącznie z wizjami Bazylidesa, Walentyna, a zwłaszcza Marcjona. Źródłem podobnej koncepcji jest zawsze poczucie upadku ducha i niejasne wspomnienie pierwotnej czystości; stan obecny ujawnia rozkład, zaś aktualny czas, wobec nieobecności odkupienia, wypełniony być może jedynie oczekiwaniem, poczuciem stałego upadku, postępującej degradacji - koncepcja sprzeczna z wszelkimi ideami postępu, koncepcja, która radykalnie przeciwstawia Sade'a całej epoce, Rousseau, Voltaire'owi, Robespierre'owi i ponad Saint-Justem zbliża go zwłaszcza do Josepha de Maistre i Baudelaire'a” (s. 115). A dalej jest mowa o tym, że obecna u Sade'a „obsesja dziewictwa” („dziewictwo” zaś ucieleśnia „czystość Boga”) jest powtórzeniem mitu pierwotnej czystości! W tym samym duchu wypowiedź z tzw. apendyksów: „Frenetyczne dążenie, by *doświadczyć wszelkich dających się wyobrazić form rozkoszy*, by stać się podmiotem zdolnym wyczerpać *całość możliwego doświadczenia*, jakkolwiek całość tego, co możliwe, jest nieosiągalna, *możliwe jest faktycznie niemożliwe do wyczerpania*, a więc *niewyczerpalne*; owa Sadyczna aspiracja do integralnej potworności skłania do porównań z heretycką doktryną Karpokratesa, gnostyckiego sekciarza, którego dążenie do pierwotnej czystości poprzez praktykę wyczerpania wszelkich zbrodni rzuca nieco światła na konstytucję umysłu, który badamy” (s. 114). Choć przynajmniej Klossowskiemu historyczne zasługi w rehabilitacji Sade'a, to



bardzo wątpię, czy jego Sade (*ad usum clerici*) jest Sadem autentycznym (zresztą Klosowski w drugim wydaniu swej książki zdystansował się od swoich dawniejszych interpretacji). Gdyby jednak czytać tylko tych, z którymi się zgadzamy, niewiele byłoby do czytania.

Andrzej Miś

Helena Kozakiewicz, Edmund Mokrzycki,  
Marek J. Siemek (red. ): *Racjonalność  
współczesności. Między filozofią a socjo-  
logią*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe  
PWN, 1992, 364 s.

Zakład Socjologii Teoretycznej IFiS PAN i Zakład Filozofii Społecznej IF UW organizują od kilku lat naukową współpracę socjologów i filozofów, współpracę opartą na założeniu, że rozdział tych dyscyplin jest szkodliwy dla każdej z nich, a połączenie wysiłków może dać nowe i wartościowe rezultaty. Plon wydawniczy tego przedsięwzięcia to wydany w roku 1989 tom pt. *Racjonalność - nauka - społeczeństwo* i książka tu prezentowana. Jest to zbiór artykułów pióra autorów polskich i zagranicznych. Przeważa problematyka metodologiczna, najczęściej stawiane jest pytania o to, jak myśleć o przekształceniach współczesnego świata - w polityce, społeczeństwie, kulturze, nauce, słowem: o dokonujących się na naszych oczach przemianach różnych form racjonalności. Odpowiedzi, rzecz jasna, nie układają się w żaden spójny system, każdy z autorów prezentuje swój punkt widzenia.

Zachęcając do lektury całego tomu wymieńmy kilka artykułów. Oto Z. Bauman (*Socjologia i ponowoczesność*) wskazuje na to, że postmodernizm, który zwykle traktuje się jako tylko zmianę sposobu myślenia, ma swoje bytowe podstawy. „Owe głębsze przemiany dostrzegać należy w sferach systemowej reprodukcji, społecznej integracji, struktury świata życia, jak i w nowym sposobie powiązania i koordynacji tych sfer” - a więc możliwa i konieczna jest socjologiczna refleksja nad postmodernizmem, „socjologowie winni zaangażować się w uprawianie *socjologii ponowoczesności*” (s. 29). M. J. Siemek (*Ku krytyce „nie-instrumentalnego rozumu”*) dyskutuje z tymi jakże licznymi krytykami instrumentalnej racjonalności i - na Heglu się opierając - wysuwa dwie uzupełniające się tezy: „Po pierwsze, nie ma rozumu »tylko instrumentalnego«, ponieważ instrumentalna racjonalność myślenia i działania mocą swej własnej dialektyki »dezinstrumentalizuje się«. Po drugie, nie ma i być nie może żadnego »nie-instrumentalnego rozumu«, ponieważ *rozumność sama* polega właśnie na konsekwentnym samorozwinięciu się (i dopiero wtedy samo-zniesieniu) instrumentalności” (s. 39). Kilka artykułów poświęconych jest problemowi zależności między filozofią i socjologią - przy czym jeśli autorzy są socjologami, to wyrażają najczęściej przekonanie o metodologicznej autonomii socjologii względem filozofii. Najoryginalniej wypowiada się Ch. G. A. Bryant (*Socjologia bez podstaw*): „Ponieważ (... ) socjologowie mają doświadczenie w łączeniu rozumu i badań empirycznych, a filozofowie nie mają, podejrzewam, że ci pierwsi będą mieli z tych drugich zawsze jedynie ograniczony pożytek” (s. 272). Kiedy zaś głos zabiera filozof - S. Morawski (*Michael Löwy i Jean Baudrillard jako dwa*

*przykłady socjologii zorientowanej socjologicznie*), to mowa jest raczej o krzyżowaniu się filozofii i socjologii. W książce takiej jak ta nie mogło zabraknąć prac z dziedziny socjologii wiedzy, dziedziny rzeczywiście łączącej w sobie analizę socjologiczną i filozoficzną. Spośród autorów piszących o tych kwestiach zacytujemy S. Amsterdamskiego (*Filozofia nauki i socjologia wiedzy*) - próbując na koniec coś dopowiedzieć do tych jakże słusznych słów: „Najnowsze koncepcje w socjologii wiedzy oparte są - jak sądzę - na przesadnie socjologicznej wizji człowieka. Człowiek nie tylko traktowany jest we wszystkich swych wymiarach jako istota społeczna, ale, co więcej, sądzi się, iż tylko wyjaśnienia spocjologiczne są zasadnymi wyjaśnieniami wszelkich aspektów życia społecznego” (s. 333). A oto moje dopowiedzenie: czy socjologia wiedzy nie powinna być uznana za jedną z form filozoficznej analizy genealogicznej? Pozytywna decyzja w tej sprawie oznaczałaby ustanowienie - w badaniach nad świadomością - nowych stosunków między filozofią i socjologią.

Andrzej Miś

Ija Lazari-Pawłowska. *Etyka. Pisma wybrane*. Wybór, opracowanie i redakcja naukowa Paweł J. Smoczyński. Wrocław, Ossolineum, 1992, s. 496.

Tom wydany został w serii Biblioteki Etycznej redagowanej przez Pawła J. Smoczyńskiego i finansowanej przez Fundację Biblioteki Etycznej z siedzibą w Lublinie. W serii tej mają być publikowane materiały dokumentujące najbardziej wartościowe intelektualnie dokonania na polu etyki w Polsce.

Autor przedmowy i wyboru Paweł J. Smoczyński zaliczył twórczość Profesor Lazari-Pawłowskiej do nurtu niezależnej myśli etycznej. Nurt ten cechuje: naukowość, racjonalizm oraz otwartość na wspólne ludziom ideały i wartości moralne. W tej mierze Profesor Lazari-Pawłowska reprezentuje styl dociekań charakterystyczny dla dwóch innych indywidualności etyki polskiej, tj. Marii Ossowskiej i Tadeusza Kotarbińskiego, z którymi łączyły autorkę przez wiele lat bliskie więzi przyjaźni.

Zainteresowania naukowe Lazari-Pawłowskiej można uporządkować w trzech zasadniczych grupach tematycznych. Są to: 1. problemy metaetyki, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień struktury metodologicznej systemów normatywnych, 2. problematyka systemów wartości kultur pozaeuropejskich, zwłaszcza kultury moralnej Indii i 3. prace prezentujące i analizujące współczesne programy etyczne, z położeniem akcentu na problematykę idei humanizmu w etyce.

Treściowy układ tomu odpowiada generalnie podanym wyżej zagadnieniom. Teksty (lub ich fragmenty) zgrupowane są w następujące działy: etyka i metaetyka, z badań nad kulturą Indii, wielcy moralisci XX wieku, sylwetki polskich etyków.

Książka zawiera też posłowie autorstwa I. Lazari-Pawłowskiej, notę biograficzną o Niej oraz biografię prac naukowych I. Lazari-Pawłowskiej.

R. Jadczak

Marcin Luter: *Przedmowy do ksiąg biblijnych*. Warszawa, Towarzystwo „Ogród Książ”, 1992, 114 s.

Niniejszy wybór zawiera trzy przedmowy (pośród dwudziestu przedmów i dwóch posłowi), które napisał Luter do Starego Testamentu oraz wszystkie przedmowy do Nowego Testamentu. U podstaw wielu problemów teologicznych, które porusza Luter w *Przedmowach do ksiąg biblijnych* leży niewątpliwie ujęcie Boga jako dynamicznej siły stwarzającej, zachowującej i kierującej wszelkim istnieniem. Jako wiecznie tworząca, nigdy nie spoczywająca moc ogarnia on swoją potęgą całą rzeczywistość, działając we wszystkich twórcach stosownie do ich jakości. Bóg jest jak u mistrza Eckharta - *wszystkim we wszystkim* jako *omnipotentia generalis*. Pierwszą konsekwencją takiego ujęcia Boga jest przekonanie o braku własnej aktywności bytu stworzonego, jako całkowitej zależności od Boga. W ten sposób człowiekowi zostaje odmówiona wolność i to w sposób radykalny. Bóg jako niezgłębiona wola objawia się człowiekowi w gniewie i miłości. Próba zrozumienia go natrafia jedynie na paradoksy. Wieczna tajemnica osłania Boga samego w sobie. Rozum naturalny staje się „ślepy”, „zuchwały”, „błuznierczy” - wedle samego Lutera - gdy próbuje budować teologię naturalną. Wobec sprzeczności, na jakie napotyka naturalny rozum usiłujący pojąć Boga, jedynie wiara jest właściwym do niego odniesieniem. Pewność wiary, którą ma człowiek dzięki Duchowi Świętemu, nie pozwala na wątpliwość. Człowiek wiary - jak słusznie zauważa w przedmowie Krzysztof Mrówcewicz - widzi jasno sens *Pisma*. Przeświadczenie Lutera o zasadniczej zrozumiałości *Biblij* miało ogromne konsekwencje dla rozwoju hermeneutyki. Nie ulega wątpliwości, że zasada „sola scriptura” była wymierzona w tradycję i kościół, jako instytucję aspirującą do prawa ostatecznego wykładania sensu *Biblij*. W przeciwieństwie do alegoryzującej tendencji Aleksandryńczyków wychodzi Luter od zasady zasadniczej zrozumiałości *Pisma*. Zasada „sola scriptura” (która w hermeneutyce oznacza właściwie powrót do zasady „sensu literalis”) i przekonanie o zasadniczej jasności *Pisma* prowadzą go do odrzucenia zasady „poczwórnego sensu” *Pisma*. Podstawową intencją interpretacji Lutrańskiej *Biblij* było przekonanie, iż prawidłowo rozumiany sens literalny *Pisma* sam z siebie odsłoni jego duchowe znaczenie. Duch *Pisma* wypływa z prawidłowego zrozumienia tego co dosłowne. Duch nie jest niczym spirytualnym znajdującym się po drugiej stronie słowa, lecz napotyka go w opartym o wiarę „dokonywaniu” się słowa. Słynna zasada Lutera, wedle której *Pismo* jest *sui ipsius interpres*, zawierając w sobie samym własnym klucz interpretacyjny, oznacza właśnie to, że słowo jako objawienie Boga czeka na dokonanie się, które ma miejsce w rozumieniu *Pisma* opartego o wiarę. Sam Luter nie stworzył teorii hermeneutycznej, która pretendowałaby do ogólnej ważności. Zadanie to podejmie dopiero później zwolennik nauki Lutera, Mattias Flacius Illyricus (1520-1575).

Maciej Potępa

Stanisław Nalaskowski: *Pedagogika i dydaktyka w ujęciu Kazimierza Sośnickiego*. Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek, 1992, 86 s.

Kazimierz Sośnicki w latach 1945-1960 pracował, w charakterze profesora zwyczajnego pedagogiki, w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. W tym też charakterze poznał go S. Nalaskowski 1948 roku - suchając jego wykładów, uczestnicząc w prowadzonych przez Sośnickiego seminariach oraz pisząc pod jego kierunkiem pracę magisterską.

Niniejsze studium, poświęcone naukowemu dorobkowi Sośnickiego, zawiera też interesujący materiał dokumentujący obecność zagadnień filozoficznych w jego badaniach pedagogicznych.

Autor zwraca uwagę na związki Sośnickiego z Kazimierzem Twardowskim, który w 1910 roku doktoryzował go na Uniwersytecie Lwowskim (habilitacja na tymże Uniwersytecie 1934 r. ), oraz na realizację programu naukowego i stylu nauczania, rozwijanego i propagowanego w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. „Chciałbym przekonać czytelników - pisze we wprowadzeniu S. Nalaskowski - że dorobek Kazimierza Sośnickiego jest wielkim osiągnięciem myśli polskiej, przynajmniej w ramach analityczno-poznawczego paradygmatu uprawiania pedagogiki” (s. 4).

Do cech wyróżniających Sośnickiego jako uczonego i nauczyciela zaliczył autor - tak bliskie wszystkim przedstawicielom Szkoły Lwowsko-Warszawskiej - dążenie do tego, „ażeby nie przyjmować nigdy żadnej rzeczy za prawdziwą, zanim nie przedstawi się ona naszemu umysłowi tak jasno i wyraźnie, iż nie ma żadnego powodu podania jej w wątpliwość” (s. 74).

R. Jadczak

*Portrety psychologiczne*. Pod redakcją Teresy Rzepey. Poznań, Uniwersytet Adama Mickiewicza, 1992, s. 112.

Publikacja jest przykładem materiału ilustracyjnego do psychologii i filozofii portretu. Portrety zamieszczone w niej zostały sporządzone przez studentów III roku psychologii UAM w Poznaniu, w trakcie całorocznych „spotkań” (1991-1992) z wybranymi osobami portretowanymi. Zróżnicowanie tych wyborów: od Michała Anioła poprzez Alberta Camusa, Witolda Gombrowicza, Edwarda Stachurę, Antoine’a de Saint-Exupery’ego do Zbigniewa Herberta, Andrzeja Machowskiego, Janusza Korwin-Mikke, Andrzeja Działaszewskiego, Ewy Wycichowskiej - jest jawnym świadectwem zróżnicowania osobowości samych twórców portretów.

W tej grupie znaleźli się zarówno bohaterowie od dawna nie żyjący, jak i nam współcześni; ludzie ze świata sztuki (rzeźbiarz, pisarze, poeta, choreograf i tancerka); osoby reprezentujące świat polityki oraz świat nauki; osoby już powszechnie uznane za znaczące w historii ludzkości i znane tylko w społecznościach lokalnych; osoby reprezentujące różne narody i kultury; kontrowersyjne i nieskazitelne; niespójne i konsekwentne w swym postępowaniu. Te wszystkie okoliczności wpłynęły też na formę, w jakiej autorzy portretów zaprezentowali swych bohaterów.

Jak zaznaczyła we wstępie redaktorka wydania T. Rzepa, wybór zarówno osoby, jak i formy portretowania, wiele mówi czytelnikowi o motywach i warsztacie pracy autora portretu. Na nim też spoczywa odpowiedzialność za trafność i rzetelność prezentowanych treści.

R. Jadczak

*Prace Instytutu Nauk Ekonomiczno-Społecznych Politechniki Warszawskiej. Praca zbiorowa pod redakcją Stefana Marciniaka, Ulricha Schrade i Ireny Jackiewicz. Warszawa. Wydawnictwo Politechniki Warszawskiej, 1992, 159 s.*

Książka ta stanowi zbiór artykułów i polemik poświęconych zagadnieniom kultury, filozofii i religii oraz zachodzącym między nimi związkom. Autorami są: U. Schrade, J. Marzęcki, J. Szczeniowski, G. Böhme, N. Stehr, M. Łojewska, E. Falkowska, K. Rudzińska, I. Lorenc, G. Pyszczyk, M. Wykurz, J. Stanisławek, B. Witkowska-Maksimczuk. Zamieszczone teksty naświetlają problematykę uzależnienia wartości supremalnych realizowanych przez człowieka od kierunku rozwoju cywilizacji (U. Schrade: *Kultura i cywilizacja w dziejach Zachodu*). Ponadto zwraca się tu uwagę na stosunek klasycznego i współczesnego podejścia do zagadnienia natury ludzkiej, postawione zostaje również pytanie o miejsce wiedzy i nauki w życiu społecznym (G. Böhme, N. Stehr: *Społeczeństwo nauki*). Poruszona jest także kwestia znaczenia etyki i estetyki w rozwoju kultury i cywilizacji (I. Lorenc: *Granice twórczej wolności artysty*) oraz odniesienie do nich religii (M. Wykurz: *Komunizm «negatywem» religii*). Poszczególne prace są krótkie i przystępne. Zawierają jasno nakreślone tezy, przedstawiają płynące z nich wnioski. Warto podkreślić, iż przedmiot kultury, filozofii i religii dzięki zróżnicowaniu poglądów autorów ukazany zostaje z odmiennych perspektyw. Dlatego lektura *Prac Instytutu Nauk Ekonomiczno-Społecznych Politechniki Warszawskiej* może zainteresować a także zainspirować bardzo urozmaicone grono czytelników.

Joanna Kuran

*Problemy etyki. Wybór tekstów w opracowaniu Stefana Sarnowskiego i Edmunda Fryckowskiego. Bydgoszcz, Agencja Marketingowa „Branta”, 1993, s. 456.*

Zamiarem autorów była możliwie wyczerpująca prezentacja problemów etyki poprzez przedstawienie głównych stanowisk w zakresie historii myśli etycznej, z zaakcentowaniem propozycji normatywnych. Najwięcej jednak miejsca poświęcono współczesności.

Materiał prezentowany jest w kilku częściach zatytułowanych: pojęcie etyki, z historii myśli etycznej, współczesne kierunki etyki normatywnej, problemy etyczne współczesności, moralny hedonizm. Obficie korzysta się z tekstów autorów polskich.

Jakby odpowiadając na żywe dyskusje, toczone się obecnie w różnych środowiskach, także nieprofesjonalistów, zamieszczono w wyborze fragmenty tekstów poświęconych

moralnym problemom współczesnej medycyny, bioetyce, ekologizmowi, moralnym problemom umierania i śmierci. Sami autorzy *Wyboru tekstów* uznali za warunek podkreślenia, że „uwzględniono postawy chyba rzeczywistych bohaterów naszych czasów, takich jak Ojciec Maksymilian Kolbe, Janusz Korczak, Matka Teresa z Kalkuty” (w części *Moralny hedonizm*).

Prezentowany tu tom zawiera także, uchwaloną w 1948 roku przez ONZ, Powszechną Deklarację Praw Człowieka, „ze względu na moralną zawartość tego dokumentu”, krótkie notki o prezentowanych postaciach, słowniczek pojęć i bibliografię.

R. Jadczak

Teresa Rzepa: *Intuicja w badaniach psychologicznych*. Poznań, Uniwersytet Adama Mickiewicza, 1992, s. 72.

Intuicja. Rozważania nad tym teoretycznie niezwykle ważkim, a także fascynującym poznawczo zagadnieniem, prowadzi autorka ze stanowiska psychologicznego, jednak mają one znaczenie dla całej humanistyki. Tak jest np. z pytaniem o miejsce narodzin intuicji i mechanizmy jej powstawania.

Materiałem, którym można się tu posłużyć, są: pamiętniki, listy, dzienniki, autobiografie, biografie, zarejestrowane wywiady, różne wytwory umysłu i rąk ludzkich. Materiał ten jest następnie poddawany swoistej „obróbce” interpretacyjnej.

W historii myśli psychologiczno-metodologicznej intuicja przejawia się w określonych metodach. Stanowią też one tytuły rozdziałów omawianej pracy: studium przypadku, historia życia, interpretacja marzeń sennych, portret psychologiczny i metoda psychobiograficzna.

Autorka zapowiada drugi tomik, w którym zostaną przedstawione materiały oparte na interpretacji i dopuszczające posługiwanie się przez badacza intuicją, a stosowane głównie w socjologii.

R. Jadczak

Herbert Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*. Przełożyła Krystyna Krzemieniowa. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992, 424 s.

Doskonała, bo kompetentna, w miarę krótka, unikająca zbyt technicznego języka, synteza dziejów filozofii niemieckiej w latach 1831-1933, czyli od śmierci Hegla do powstania Trzeciej Rzeszy. Autor zastosował tzw. „problemowo-historyczną” metodę prezentacji, czyli opisuje poszczególne wielkie tematy, jakie były podejmowane przez niemiec-

kich filozofów. Kolejne rozdziały noszą więc tytuły: *Historia, Nauka, Rozumienie, Życie, Wartości, Byt, Człowiek*. Uwzględnione są przede wszystkim poglądy filozofów największych: Schopenhauera, Schleiermachera, Nietzschego, Rickerta, Hartmanna, Schellera, Windelbanda, Husserla, Jaspersa, Heideggera itd. - ale pojawia się również wiele postaci drugorzędnych, a autor pokazuje też kierunki późniejszego rozwoju niektórych tematów, wymienia więc filozofów współczesnych. Przy takiej metodzie wykładu bardzo pożądany byłby indeks nazwisk, niestety książka go nie zawiera.

Można powiedzieć, że podręcznik tego typu jest marzeniem każdego historyka filozofii. Nie opisywać kolejnych wielkich myślicieli czy też „nurtów filozoficznych”, lecz dać syntezę jakiegoś jednego zakresu albo wręcz całych dziejów filozofii! Przy takim postępowaniu można jednak narazić się na zarzut, że uprawia się raczej historiozofię filozofii, a nie przedstawia jej historię, że włącza się fakty historyczne w przyjęty z góry schemat. Zazwyczaj podejrzliwie traktuje się też ideę filozofii jako samorozwijającej się (choćby dialektycznej) całości, mającej swą własną logikę i dynamikę rozwoju, filozofii jako swego rodzaju organizmu, przekształcającego się wedle swoich wewnętrznych praw. W książce znajdujemy co prawda rozdział pt. *Zarys epoki*, w którym mówi się o politycznym, społecznym i kulturowym tle, na którym rozwija się filozofia, a także o roli i sytuacji niemieckich uniwersytetów i nauki niemieckiej - ale jest to właśnie tło, a nie ukazanie rzeczywistych uwarunkowań. Co zaś według autora tworzy ową jedność niemieckiej myśli filozoficznej w tym jakże ważnym stuleciu? Otóż sytuację całej niemieckiej filozofii w tej epoce wyznacza *odwrócenie się od absolutnego idealizmu hegłowskiego w imię nauki i historii*: historia staje się podstawową „siłą kształcącą” i tym samym przejmuje tradycyjną rolę filozofii, a *nauka* staje się jedynym niekwestionowanym źródłem uprawomocnienia. Stąd oczywiście powstaje problem dostępności poznawczej tego, co historyczne, czyli problem *rozumienia*, a z drugiej strony okazuje się, że nauki nie mogą jednak dać całościowej wykładni rzeczywistości, co prowadzi do filozoficznych badań nad *życiem* jako „jednym pojęciem *totalności*, którym myślenie po odwróceniu od idealistycznej koncepcji absolutu wciąż zda się władać” (s. 26). Upadek idealizmu absolutnego to również rezygnacja z idei jedności prawdy, dobra i piękna, co zmusza filozofów do podjęcia problematyki *wartości*, między innymi pytania o ich genezę i obowiązywalność. Wreszcie z początkiem XX wieku zaczynają się próby wskrzeszenia dawnego projektu filozofii pod nazwą *ontologii*: „ta odradzająca się metafizyka jest we własnym rozumieniu w istocie *ontologią*, tj. filozoficznym poznaniem bytu, które wreszcie uwolniło się od redukcji filozofii do teorii poznania i logiki” (s. 296). Rodzi się też *antropologia*, która „łączy intencje filozofii życia i filozofii wartości z patosem doświadczenia naukowego” (s. 27). Jak widać, jedno z drugim zgrabnie się łączy i można tylko podziwiać autora za odwagę interpretacyjną i umiejętność syntetycznego myślenia. Czy ten obraz niemieckiej filozofii w jej najważniejszym chyba okresie (to, czego dokonali Kant i Hegel, jest dla nas dostępne za pośrednictwem tego, co stało się w latach 1831-1933) wszystkich zadowolilo, to już rzecz inna, ale kompetencja autora zmusi jednak czytelnika do poważnego przemyślenia przedstawionych w książce argumentów.

Antoni B. Stępień i Tadeusz Szubka (red.):  
*Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo-marksizm w Polsce*. Lublin,  
 Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1992,  
 229 s.

Programy badawcze w dziedzinie filozofii, realizowane w latach osiemdziesiątych, zaowocowały wieloma cennymi publikacjami. Należą do nich *Oblicza dialogu* - zbiór dzieł wielu prac na temat dialogu (jego teoretycznych podstaw i praktycznej realizacji) między polskimi filozofami chrześcijańskimi i marksistami, uzupełniony o zapis dyskusji, jaka się odbyła podczas sesji naukowej w roku 1989. Czasy zmieniły się tak bardzo, że sam temat może się już wydawać anachroniczny. Warto więc przytoczyć jakże mądre słowa redaktora naukowego książki, Antoniego B. Stępnia, tworzą one bowiem właściwe ramy lektury: „Nie wchodząc już w dalsze szczegóły, trzeba jednak postawić (...) pytania bardziej zasadnicze. Czy dzisiaj sprawa dialogu między chrześcijaństwem a marksizmem nie odchodzi w przeszłość, nie staje się kwestią już tylko historyczną? Czy nurt marksistowski nie uległ daleko idącemu rozbiciu, przekształceniu, erozji? Czy jego siła intelektualna jako systemu filozoficznego - z wyjątkiem najwyższej paru wątków - nie okazała się miałka, nie rozmyła się? Czy jego siła ideologiczna nie przebrzmiała? Czy marksizm w praktyce, którą tak ceni, skompromitował się ostatecznie? Można na te wszystkie pytania odpowiedzieć »tak«! Ale można i to zauważyć: 1. W wielu krajach i w wielu środowiskach myśl marksistowska długo oddziaływała i nadal oddziałuje, i mimo swego rozkładu kształtuje mentalność wielu współczesnych: 2. Właśnie teraz, kiedy względy ideologiczno-polityczne odchodzą na drugi plan, kiedy nie ma cenzury i nacisków »administracyjnych«, jest czas na spokojną, fachową analizę, na kameralne, lecz bardziej dogłębne i obiektywne dyskusje na temat wartości materializmu dialektycznego i historycznego, na temat różnych aspektów dialogu: chrześcijaństwo-marksizm. Myślę, że przysłowiową »kropkę nad i« w tej sprawie przyniesie nieodległa przyszłość” (s. 228).

Wymieńmy też autorów artykułów: A. B. Stępień, J. Herbut, S. Kowalczyk, W. Chudy, T. Plużański, S. Kowalczyk, Z. J. Zdybicka. Piszą oni o wielu problemach związanych z ogólnym tematem, zachowuje naukowe standardy, bez ideologicznego zacietrzewienia, *sine ira et studio*, choć oczywiście znajdziemy tu ostre polemiki, gdyż nikt z autorów i uczestników dyskusji nie zamierza rezygnować ze swoich poglądów. Zwłaszcza w dyskusji (która dotyczyła nie tylko tekstów umieszczonych w prezentowanej publikacji, ale także książki wydanej w 1987 roku w Rzymie pt. *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*), wyrażano wzajemne żale i próbowano wyjaśnić nieporozumienia. Zgoda całkowita nie była oczywiście możliwa, ale przecież dialog nie zawsze musi prowadzić do jednomyślności. Niezależnie od osiągniętych rezultatów ten zapis jest też ważnym świadectwem historycznym, obrazuje stan świadomości polskich filozofów w niedawnych latach.

Andrzej Miś



Tadeusz Szkołut (red.): *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*. Lublin, Wydawnictwo UMC-S, 1992, 148 s.

*Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu, jest pracą zbiorową pod redakcją T. Szkołuta, będącego zarazem autorem słowa wstępnego oraz jednego z artykułów (Aksjologia estetyczna M. Bachtina: przesłanie dla współczesności).* Poza wymienionym, tom ten zawiera artykuły następujących autorów: J. Mizińskiej (*Między anonimowym „My” a wydrążonym „Ja”*), K. Wilkoszewskiej (*Jean Francois Lyotarda pojęcie postmodernizmu*), A. Zeidler-Janiszewskiej (*O estetyce oporu J. F. Lyotarda*), A. Jamroziakowej (*Postmodernizm - nowa świadomość estetyczna?*), T. Pękali (*Wartości estetyczne w sztuce awangardowej i postmodernistycznej*), I. Lorenc (*Język jako istota doświadczenia estetycznego w filozofii sztuki Merleau-Ponty'ego*).

Wszelka refleksja nad istotą zjawisk, które są dla badacza jego współczesnością, napotyka na poważne problemy. Dyskusja o postmodernizmie oparta jest na przesłankach zgromadzonych w ilości dostatecznej, by ją podjąć, lecz niewystarczającej jeszcze na wysunięcie wniosków ostatecznych. Pojęcie postmodernizmu traktowane jest w literaturze bardzo szeroko, obejmując zjawiska artystyczne, filozoficzne, obyczajowe, polityczne i ekonomiczne. Autorzy prezentowanej pracy koncentrują się przede wszystkim na zjawiskach artystycznych i estetycznych problemach postmodernizmu. Wybór taki nie przekreśla rozumienia tej formacji w szerszych kategoriach socjokulturowych, bowiem autorzy przyjęli jako założenie teoretyczno-metodologiczne, iż przemiany, jakie dokonują się w obszarze sztuki, są symptomem głębszych procesów zachodzących w całej obecnej rzeczywistości kulturowo-cywilizacyjnej. Ujęcie sztuki jako obszaru, w obrębie którego ujawniają się zasadnicze aksjologiczne dylematy współczesności, zaproponował M. Bachtin, któremu poświęcone są dwa z wymienionych wyżej artykułów. Pierwszy z nich, autorstwa T. Szkołuta, wydobywa te wątki rozważań estetycznych Bachtina, z których wyrasta ostateczna koncepcja sztuki jako dialogu. Estetyka twórczości słownej, tj. dialogu między jednostkami, zbiorowościami, epokami historycznymi i kulturami w kwestiach tak fundamentalnych, jak totalitaryzm i demokracja, reifikacja i unifikacja, pluralizm życia społecznego i kultury, zbliża - zdaniem T. Szkołuta - koncepcję Bachtina do zasadniczych postulatów postmodernizmu.

J. Mizińska, autorka drugiego z tekstów poświęconych twórczości Bachtina, wychodzi z założenia, iż zasadą postmodernistycznego myślenia jest negacja kolejnych aksjomatów modernistycznych. Analizując tę sytuację z perspektywy pozycji jednostki względem wspólnoty społecznej, dochodzi do wniosku, iż spór pomiędzy modernistycznym MY (utożsamienie jednostki ze wspólnotą) a postmodernistycznym JA (modelem jest tu postawa Narcyza), jest na gruncie obu tych formacji nie do rozstrzygnięcia. Na tym tle ukazuje Bachtinowską koncepcję antropologii dialogu - traktowanie innego człowieka jako istotę aksjologiczną, nie zaś w sposób przedmiotowy - jako propozycję przełamującą ów ślepy zaułek kultury współczesnej.

Praca K. Wilkoszewskiej analizuje pojęcie postmodernizmu w ujęciu J. F. Lyotarda, niekwestionowanego autorytetu filozoficznej postmoderny. Zasadnicze elementy, które cechują wedle Lyotarda współczesność, to idea pluralizmu, wielości, różności i rozmaitości, polimorficzności i heteronomii oraz pojęcie *wzniosłości*, zaczerpnięte dość swo-

bodnie z myśli Kanta, które charakteryzuje artystyczną awangardę i jest zarazem ośrodkiem Lyotardowskiej estetyki.

Obecność myśli Kanta w estetyce Lyotarda to problem, jaki podejmuje także w swym artykule A. Zeidler-Janiszewska. Zdaniem Lyotarda, Kant określił dzisiejszą kondycję sztuki, która zmierza do poszerzenia i wyrażenia tego, co z potocznego i systemowego punktu widzenia nie istnieje. Rolą sztuki jest obrona wartości metafizycznych, podejmowana bez przerwy od nowa, mimo świadomości, że działania te nie mogą być nigdy w pełni zrealizowane, i wbrew tendencjom do redukcji aksjologicznej, wyraźnie widocznym we współczesnym świecie.

A. Jamroziakowa w pracy o postmodernistycznej świadomości estetycznej twierdzi, że zasadniczą jej cechą jest destrukcja romantycznego modelu artysty i twórczości oraz zdystansowanie wobec pojmowania sztuki jako komunikatu symbolicznego. Wedle autorki, w sztuce najnowszej w miejscu symbolu pojawiają się wyobrażenia alegoryczne.

T. Pękala w artykule o wartościach estetycznych awangardy i postmodernizmu zwraca uwagę na fakt, iż sztuka współczesna mimo deklaratywnego antyestetyzmu i transcendencji ku innym niż estetyczne wartościom, nie jest estetycznie neutralna. Kolejne ruchy awangardowe XX wieku wyróżniają się preferowaniem wartości ostrych, mocnych i negatywnych, pragnących oszołomić i zaszokować odbiorcę. Natomiast sztuka postmodernistyczna, zdaniem autorki, uchyla się od owej misji awangardy, a w intencjach jej twórców można zauważyć tendencję do wyrażenia napięć między ostrymi a łagodnymi wartościami, między harmonią a dysharmonią oraz między intelektualnym a archetypicznym charakterem sztuki.

B. Dziemidok w pracy dotyczącej percepcji stawia tezę, iż wraz ze zmianami następującymi w obrębie sztuki zmieniają się także wymagania wobec odbiorcy. Coraz częściej oczekuje się od niego wiedzy dotyczącej aktualnych stylów i konwencji artystycznych, która jest warunkiem zrozumienia współczesnych propozycji. W sztuce tradycyjnej odbiór związany był z silnym przeżyciem, kontemplacją i satysfakcją estetyczną. W sztuce postmodernistycznej odbiorca to podmiot rozumiejący, interpretujący, często współtworzący niepowtarzalne dzieło sztuki, a satysfakcja, jakiej doznaje, jest natury intelektualnej.

I. Lorenc podejmuje temat roli doświadczenia estetycznego w ujęciu Merleau-Ponty'ego, pośród innych form obecności świata w nas i w naszej obecności w świecie. Eksplicjuje filozoficzny zamiar francuskiego myśliciela, który postuluje przekroczenie zniekształcającej bariery refleksji pojęciowej na rzecz milczącego kontaktu z rzeczami. To w ekspresji i doświadczeniu estetycznym, ujętym jako ruch powrotny do percepcji cielesnej, znajduje wyraz nowy rodzaj związku ze światem, uprzedni wobec dyskursu językowego.

Polska literatura filozoficzna i estetyczna dotycząca postmodernizmu nie jest nazbyt obszerna, toteż prezentowana pozycja, choć zapewne nie wyczerpuje wszystkich kluczowych kwestii, jest interesującym i wartościowym przyczynkiem do zrozumienia złożonego fenomenu tej formacji.

Kazimierz Twardowski: *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*. Wstęp, wybór i opracowanie Ryszard Jadczyk. Warszawa, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1992, 492 s.

Nie jest kwestią przypadku, że znakomici reprezentanci nauk, nie wyłączając filozofów, bywają różnorodnie uzdolnieni. Twórczość naukowa jest w znacznym stopniu zbliżona do twórczości artystycznej, zaś talenty i różnorakie predyspozycje, w różnej formie, upominają się o swoje prawa. Toteż fizycy malują lub piszą wiersze, astronomowie komponują czy piszą powieści itp. Kazimierz Twardowski był uzdolniony muzycznie i komponowanie było dla niego niespełnionym marzeniem, o czym - między innymi - dowiadujemy się ze *Wstępu* do najnowszego wyboru jego pism, artykułów, wystąpień publicznych i notatek.

We *Wstępie*, oprócz noty biograficznej, omówiono poszczególne dziedziny aktywności twórczej Kazimierza Twardowskiego. W tomie pomieszczono teksty o różnej objętości i charakterze. W części pierwszej znalazły się pisma z psychologii i teorii poznania. W części drugiej - z dydaktyki i wychowania. Należy dodać, że większość z nich dotychczas pozostawała w rękopisach i pochodzi z Archiwum Kazimierza Twardowskiego zdeponowanego w bibliotece IFiS PAN w Warszawie. Tom zamyka aneks, do którego weszły: dwa przemówienia Twardowskiego wygłoszone z okazji uhonorowania go przez jego uczniów - medalem pamiątkowym w 1931 roku, oraz wypowiedzi Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Czeżowskiego, Izydory Dąbskiej, Tadeusza Kotarbińskiego, Heleny Słoniewskiej i Władysława Witwickiego - o ich nauczycielu i mistrzu. Tom ozdabia dotąd nieeksponowana fotografia Kazimierza Twardowskiego.

(wm)

Ryszard Wiśniewski: *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*. Toruń, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, 1992, 170 s.

Rozprawa dotyczy teorii poznania moralnego; ujmuje ją głównie w perspektywie dziejów etyki polskiej. Punktem odniesienia dla prób śledzenia wątków rozwojowych etyki, a w szczególności empiryzmu etycznego jest dla autora Arystoteles. Celem prezentowanej tu pracy jest rozważenie probabilistycznego modelu etyki w kontekście historii etyki. R. Wiśniewski zastrzega się przy tym, że „praca ta nie pretenduje do bycia ani historią polskiej myśli metaetycznej, ani teorią probabilizmu etycznego” (s. 5). W centrum rozważań znajduje się empiryzm etyczny „jako postawa moralna, etyczna i metaetyczna zwrócona ku najgłębszej, osobowej i międzypersonalnej rzeczywistości moralnej, nastawiona na poszukiwanie w niej źródła, sprawdzianu ocen i norm, a także przedmiotu badań” (s. 6).

Poza rozdziałem wstępnym, poświęconym źródłom empiryzmu w etyce (Arystoteles), w trzech kolejnych rozdziałach autor poszukuje wątków empirystycznych w etyce pol-

skiej od średniowiecza do pozytywizmu, potem analizuje etykę przełomu antypozytywistycznego, a następnie etykę szkoły lwowsko-warszawskiej. Uwagi końcowe dotyczą współczesnego sensu probabilizmu w etyce.

Na podstawie zebranego materiału R. Wiśniewski dochodzi do następujących wniosków: 1. Empiryzm w etyce polskiej rozwijał się sukcesywnie; 2. Pojęcie probabilizmu etycznego nie funkcjonuje w zasadzie w indeksie głównych pojęć przewijających się przez badany aspekt dziejów etyki polskiej; 3. W najmniejszym stopniu dzieje etyki polskiej ilustrują hipotezę dotyczącą etykotwórczej, problematyzującej i probabilizującej roli doświadczenia zła; 4. Studia nad empirystycznym aspektem dziejów etyki polskiej prowadzą do wniosku, że mimo doskonalenia narzędzi metodologicznych, co wiąże się z dążeniem do unaukowania etyki, jej przedmiot wymyka się wypracowanym w nauce narzędziom i kwalifikacjom poznawczym. Stąd wniosek autora: „Historyczny wgląd w rozwój etyki i jego konfrontacja z dzisiejszym stanem metodologicznym zmuszają do konstatacji, że niedaleko odeszliśmy od sposobu i wyników zmagania z przedmiotem etyki zapisanych w Arystotelesowych pismach etycznych oraz tekstach tych, którzy do dzieł jego przez wieki nawiązywali” (s. 158)

R. Jadczak

Marek Wykurz: *Wielkie religie świata a cywilizacja techniczna*. Warszawa, Wydawnictwa Politechniki Warszawskiej, 1993, 56 s.

Wydawnictwa Politechniki Warszawskiej wydały w serii pomocy dydaktycznych z zakresu nauk ekonomiczno-społecznych skrypt Marka Wykurza pt. *Wielkie religie świata a cywilizacja techniczna*. Autor jest długoletnim pracownikiem naukowo-dydaktycznym Politechniki Warszawskiej. Jego zainteresowania badawcze skupiają się wokół stosunku religii do cywilizacji naukowo-technicznej. Od lat też prowadzi, cieszące się niesłabnącym zainteresowaniem studentów, dwa wykłady obieralne z tego zakresu - filozofia wielkich religii świata oraz filozofia kultury i cywilizacji. Skrypt *Wielkie religie świata a cywilizacja techniczna* zawiera więc syntezę obu tych wątków zainteresowań badawczych i dydaktycznych Wykurza. Jak Autor zaznacza w przedmowie, opracowanie to „stawia sobie za cel uświadomienie młodym adeptom zawodów inżynierskich roli, jaką religia odegrała w uformowaniu nowożytnej nauki i techniki”. Po wstępnym określeniu pojęć „cywilizacja”, „kultura” omawia się w skrypcie kolejno stosunek judaizmu, chrześcijaństwa, islamu, hinduizmu, buddyzmu, konfucjanizmu, taoizmu i shintoizmu do technicznego opanowania natury, a nawet szerzej, do szeroko pojętych kwestii społeczno-gospodarczych. Pojęcie „cywilizacja” Wykurz określa - za Władysławem Tatarkiewiczem - jako całokształt zobiektywizowanego dorobku danego społeczeństwa „dodanego do natury”, a pojęcie „kultury” jako subiektywno-intelektualne „podglebie cywilizacji”. Określenia te mają bardziej charakter metaforyczny aniżeli analityczny. Nie mści się to jednak zbytnio na klarowności dalszych wywodów.

Prapoczątków cywilizacji technicznej Wykurz upatruje w judaistycznej *dedywiniacji sacrum* od przyrody i nakazie opanowania natury (*czyńcie ziemię sobie poddaną*), w tym

przede wszystkim opanowania własnej natury ludzkiej. Otwarte przez judaizm możliwości technicznego opanowania świata przyrody w pełni rozwija jednak dopiero chrześcijaństwo, choć w mniejszym stopniu w swej odmianie katolickiej i prawosławnej, a w decydującym w swej odmianie protestanckiej (kalwinizm). Kalwinizm wyniósł bowiem pracę i wysiłek produkcyjny do rangi ważnej cnoty religijnej; cnoty tamującej grzeszne skłonności natury ludzkiej. Stał się on bezpośrednim czynnikiem sprawczym rozwoju „etosu ekonomiczno-technicznego, który intensyfikował akumulację kapitału, stymulował przyspieszenie technologiczne, promował wynalazczość i utylitaryzm intelektualny”. A te właśnie czynniki są podstawą rozwoju cywilizacji technicznej.

Pozostałe wielkie religie świata nie sprzyjają ideowo - zdaniem Wykurza - rozwojowi cywilizacji naukowo-technicznej. Islam dlatego, że zaciera różnicę między sferą *sacrum* i sferą *profanum*, przez co traci wewnętrzne źródła dynamiki opanowywania natury; hinduizm przez traktowanie przyrody jako obszaru obecności tego, co sakralne, a więc nie podlegające zawłaszczeniu; buddyzm - gdyż w ogóle nastawiony jest na gaszenie pragnień, a nie na ich rozwój i zaspokajanie; taoizm - ponieważ obcy mu jest eksploatorski stosunek do przyrody; konfucjanizm, choć zawiera pierwiastki produkcyjne, koncentrował się jednak głównie na naukach humanistycznych (etyka, poezja, traktaty moralistyczne) zaniedbując nauki techniczno-wytwórcze. Wyjątek stanowi tu shintoizm. Po reformie Meiji z 1867 roku Japonia otworzyła się na cywilizację europejską, a zalecany przez shintoizm wielowarstwowy patriotyzm manifestujący się w pracy na rzecz porządkowania i rozbudowy otoczenia sprzyja efektywnemu doskonaleniu napływającej z Zachodu myśli technicznej.

Wnioski końcowe, które Wykurz wyciąga ze swych analiz porównawczych, wskazują na decydującą rolę protestantyzmu w zapoczątkowaniu i efektywnym rozwoju cywilizacji naukowo-technicznej. Inne religie musiały - z różnych zresztą powodów - dostosować się do jej wymogów i asymilować jej zdobycze. Jedne uczyniły to bardziej, inne mniej skutecznie, ale żadna nie oparła się jej całkowicie. Rozpowszechnienie zdobyczy cywilizacji technicznej pociąga za sobą różnorakie zagrożenia ekologiczne. W celu ich pohamowania Wykurz nie zaleca jakiejś syntezy ekoniszczycielskiej cywilizacji chrześcijańskiej z ekoszczędnymi religiami Wschodu (hinduizm, buddyzm, taoizm), a uważa, że tylko przywrócenie rdzennie chrześcijańskiego stosunku człowieka do przyrody - roli *dzierżawcy Bożej własności* - może uchronić cywilizację Zachodu przed zagładą.

Marek Wykurz prowadzi swój wykład stosunku religii do cywilizacji technicznej bez pretensji do wyszukanej uczoności i głębi erudycyjnej. Prosta i przejrzysta charakterystyka swoistości poszczególnych religii i ich stosunku do opanowania świata natury ujęta jest bardziej eseistycznie aniżeli teoretycznie. Z tej eseistycznej formy przeziara jednak dobra znajomość omawianych kwestii. Krótka charakterystyka poszczególnych religii ogranicza się do kwestii elementarnych, ale elementarnych istotnie. Podobnie rzecz ma się z ukazaniem stosunku poszczególnych religii do cywilizacji technicznej. I tu wskazuje się tylko na związki najistotniejsze. W sumie jednak całość stanowi dobry punkt wyjścia i zachętę do głębszych studiów nad różnymi religiami, dając czytelnikowi pierwszą ogólną orientację w tym zakresie. Ten skrypt jest rzeczywiście tylko skryptem, ale też takim ze swej nazwy być powinien.

Mirosław Żelazy: *Idea wolności w filozofii Kanta*. Toruń, Wydawnictwo Comer, 1993, 234 s.

Książka M. Żelaznego *Idea wolności w filozofii Kanta* stanowi pionierską w polskim piśmiennictwie filozoficznym monografię poświęconą Kantowskiej filozofii wolności. Wypełnia ona istotną lukę w rodzimej literaturze przedmiotu, znane prace M. Siemka i J. Rolewskiego traktowały bowiem o teoriopoznawczych i ogólnofilozoficznych aspektach kantyizmu. Żelazny koncentruje natomiast swą uwagę na filozofii praktycznej Kanta.

Do niezaprzeczalnych osiągnięć autora zaliczyłbym: 1) Zrealizowany udanie zamysł syntetyzującej rekonstrukcji poglądów Kantowskich; filozofia Kanta ukazana tu zostaje jako teoretyczna jedność, a idea wolności jako jedno z jej istotnych myślowych źródeł. 2) Szeroki horyzont analiz. Żelazny czyni przedmiotem swych rozważań nie tylko trzy klasyczne *Krytyki* Kantowskie, lecz również pisma Kanta z okresu przedkrytycznego oraz jego późne pisma historyzoficzne i społeczne. Tak rozległa perspektywa badawcza nie jest w literaturze historycznofilozoficznej często spotykana i sama w sobie otwiera możliwość niebanalnych interpretacji. 3) Żelazny dysponuje własnym kluczem interpretacyjnym filozofii Kantowskiej. Jest to, najogólniej rzecz biorąc, interpretacja antypozytywistyczna (*vide* polemika autora z Vaihingerem), ukazująca ważność wątków metafizycznych w myśleniu Kantowskim. Za nader oryginalne uważam również rozważania poświęcone usytuowaniu kategorii „wolności” w ramach Kantowskiej *Krytyki władzy sąđen*ia oraz roli tej krytyki w systemie filozoficznym Kanta. 4) Książka przynosi interesujące pogłębienie podręcznikowego wizerunku Kanta jako filozofa; efekt ten osiąga autor poprzez liczne odniesienia do mniej znanych źródeł, np. pomniejszych pism Kanta z zakresu etyki, jak i eksplikacje używanych przez królewieckiego filozofa pojęć (przykładem analiza kategorii „legalności” i „samowoli”).

Praca nie ma charakteru wąkospecjalistycznego, nie stanowi po prostu kolejnego przyczynka do historycznofilozoficznej „wiedzy” o Kancie. Autor stara się odsłonić ukryte argumenty i przesłanki, jakie (jego zdaniem) ukierunkowywały refleksję Kantowską; czyni to przy tym w taki sposób, by wciągnąć czytelnika w dyskusję nad ich filozoficzną trafnością. Z tego też powodu pojawiają się w książce dywagacje wykraczające poza wąską egzegezę źródeł (np. odwołania do Sartre’a i Schillera w drugim i trzecim rozdziale), posiadające niewątpliwą wartość heurystyczną. Książka jest w rezultacie znakomitym materiałem dydaktycznym i powinien zapoznać się z jej treścią każdy polski filozof zajmujący się dydaktycznym uprzystępnianiem kantyizmu.

Stanisław Czerniak