

NOTY O KSIĄŻKACH

Arystoteles: *O duszy*. Przetłumaczył, wstępem, przypisami i skorowidzami opatrzył Paweł Siwek. Notę o autorze opracował Adam A. Zych. Warszawa Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988, ark. wyd. 14, 5, 254 s., nakład: 18 720+280 egz. Seria: Biblioteka Klasyków Psychologii.

W roku 1972 rozprawa ta ukazała się w serii *Biblioteka Klasyków Filozofii*; wydanie to dawno się jednak rozeszło, słusznie więc PWN postąpił dokonując reedycji, tym razem w serii *Biblioteka Klasyków Psychologii*. Nazwisko tłumacza — Pawła Siwka — który również opatrzył tekst we wstęp i obszerne objaśnienia, a także dodał bibliografię oraz skorowidz imion i pojęć, wystarczy za zapewnienie, że mamy do czynienia z publikacją na najwyższym poziomie edytorskim.

Ze *Wstępu* przytoczmy opinię (poświadczoną przez wielu wybitnych badaczy), że zarówno *znawcy starożytności, jak i psychologowie współcześni uważają Arystotelesa za twórcę psychologii* (s. 12), choć oczywiście to nie on (lecz najprawdopodobniej Melanchton) był twórcą samego słowa *psychologia*. Ale traktat Arystotelesa jest także albo nawet przede wszystkim dziełem filozoficznym. Wszak pisząc o duszy Arystoteles miał na myśli nie psychikę w dzisiejszym znaczeniu, lecz *entelechię, pierwszy akt ciała naturalnego organicznego* (412 b 6—7). Pod nazwą *peri psyches* P. Siwek każe się domyślać słowa *epistémé, co* wydaje się uprawnione, jeśli weźmiemy pod uwagę następujące określenie duszy, jakie znajdujemy pod koniec drugiego rozdziału: *dusza jest właśnie tym, dzięki czemu przede wszystkim żyjemy, spostrzegamy i myślimy. (Z tego wszystkiego) wynika, że dusza musi być jakimś rodzajem istoty, czyli formy, a nie materią, czyli podmiotem biernym* (414 a 18—22).

Badacze Arystotelesa wiedzą, że tekst traktatu *O duszy* nie jest ostatecznie ustalony; tym bardziej sens niektórych sformułowań dopuszcza wiele różnych interpretacji. Z tego względu tekst ten może służyć jako dobry punkt wyjścia w dyskusjach seminaryjnych z zakresu

filozofii i psychologii. Niezależnie od tego warto zapoznać się z tym dziełem także i dlatego, że odnajdujemy w nim źródło wielu współcześnie obowiązujących poglądów na człowieka i sposób jego funkcjonowania.

Andrzej Miś

Arystoteles: *Retoryka. Poetyka*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Henryk Podbielski. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988, ark. wyd. 27, 506 s., nakład: 13 000+300 egz. Seria: Biblioteka Klasyków Filozofii.

Poetykę Arystotelesa przekładano na język polski już cztery razy, tłumaczami byli Siedlecki, Eckhardt, Sinko i Henryk Podbielski, który przełożył także *Retorykę* i wydał obie te prace w kolejnym tomie *Biblioteki Klasyków Filozofii*. Tak właśnie jest z klasycznymi tekstami, że powinny one być co jakiś czas tłumaczone na nowo — i to nie tylko dlatego, że starzeje się język, ale przede wszystkim dlatego, że postęp wiedzy umożliwia tłumaczowi lepsze wniknięcie w sens i znaczenie dawnych dzieł.

Henryk Podbielski jest też autorem doskonałych wstępów do obu dzieł Arystotelesa. Oba wstępy oparte są na obszernej — w tym najnowszej — literaturze, zawierają wiadomości o historii retoryki i poetyki oraz rekonstruuja podstawy i założenia Arystotelesowskich poglądów na sztukę krasomówczą i literacką. Dowiadujemy się między innymi, że dla Arystotelesa retoryka nie była bynajmniej *sztuką nakłaniania (jak ją pojmowali sofisci)*, lecz *rodzajem metody lub techniki, która rozwija charakterystyczną dla wszystkich ludzi umiejętność rozumowania, argumentacji i ekspresji słownej. Jako dyscyplina, której zadaniem jest opracowanie efektywnych sposobów posługiwania się językiem w komunikacji międzyludzkiej, a zwłaszcza sposobów argumentacji i uwierzytelniania w kwestiach wątpliwych i spornych, musi więc z jednej strony korzystać z metod wypracowanych przez nauki logiczne, z drugiej zaś z wiedzy nauk politycznych na temat postaw i zachowań ludzkich* (s. 38). Inaczej mówiąc: retoryka jest specyficzną odmianą refleksji teoriopoznawczej czy może nawet odmianą filozofii wiedzy.

Wstęp do Poetyki (jego rozszerzona wersja została zamieszczona w wydaniu *Poetyki* w Bibliotece Narodowej) podaje wiadomości o domniemywanym drugim tomie tego dzieła i o Arystotelesowskiej teorii *mimesis*, na której *Poetyka* jest oparta. Autor przypomina przy tym, że nie można pojęcia tego rozumieć jako jedynie *kopiowania rzeczywistości. Poeta*

naśladuje rzeczywistość, nie tylko taką, jaką ona jest, ale również taką, jaką być powinna, lub taką, o jakiej się mówi, że jest (s. 311). Można by — moim zdaniem — rozważania te jeszcze wzbogacić, konfrontując Arystotelesowskie wypowiedzi o mimesis z opinią wypowiedzianą w *Etyce nikomachejskiej*, że od dzieł sztuki nie należy żądać nic ponad to, że mają pewien kształt (1105 a 27).

Dodajmy jeszcze, że na stronach 369—506 znajdują się — także opracowane przez H. Podbielskiego — przypisy, indeksy osobowe i rzeczowe (oddzielnie do każdego dzieła), które bardzo ułatwiają lekturę tych trudnych — ale przecież obowiązkowych dla filozofów, literaturoznawców i historyków sztuki — tekstów.

Andrzej Miś

Bruno Bettelheim: *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*. Przełożyła i wstępem opatrzyła Danuta Danek. Warszawa, „Czytelnik”, 1989, ark. wyd. 15, 6, 350 s., nakład 10 320 egz.

Bruno Bettelheim znany jest polskim czytelnikom jako autor wydanej w 1985 roku książki *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniu i wartościach baśni*. Uczony ten napisał jednak kilkadziesiąt innych prac, w większości zaliczanych do tzw. mikroantropologii psychoanalitycznej, czyli nauki, która posługując się zmodyfikowanymi częściowo narzędziami psychoanalizy zmierza do odpowiedzi na pytanie, czym jest i czym może być człowiek. Rozważania Bettelheima są przy tym podsumowaniem praktycznej działalności prowadzonej przez tego myśliciela i lekarza w tzw. Szkole Ortogenicznej, założonej przezeń w latach czterdziestych na Uniwersytecie w Chicago, czyli w instytucie leczącym dzieci i młodzież o postawach i zachowaniach dewiacyjnych, przede wszystkim schizofreników. Z doświadczeń zdobytych w Szkole wyrosła też druga opublikowana u nas książka Bettelheima, zatytułowana *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*.

Opis inicjacji — czyli sposobu, w jaki dziecko staje się dorosłym — jest równocześnie opisem mechanizmu funkcjonowania ludzkiej kultury. Bettelheim często dokonuje takich antropologicznych uogólnień, ale skupia się głównie na analizie tych rytuałów inicjacyjnych, które wywodzą się według niego z *młodzieńczych prób opanowywania zazdrości, jaką budzi płęć odmienna, bądź z młodzieńczych starań, aby dostosować się do roli społecznej, która przypisywana jest własnej płci, i porzucić przyjemności pregenitalne, związane z okresem dzieciństwa* (s. 76). Obserwacja dzieci upośledzonych, żyjących przy tym w grupie rówieś-

niczej, dostarcza szczególnie wyrazistego materiału do tego, Rodzaju analiz, gdyż u takich dzieci pewne postawy ujawniają się bez osłonek — tak jak to się dzieje u ludów pierwotnych. Otóż obserwacje te — i porównanie ich z wynikami badań antropologicznych — potwierdzają hipotezę Bettelheima, że różne dziwne na pozór postawy i zachowania, związane z miesiączkowaniem, okaleczaniem członka, kastracją, a także zwyczaj obrzezania, tzw. nacięcia podłużnego członka, transwestytyzm itd. dadzą się wytłumaczyć jako próby pogodzenia owych *doniosłych przeciwieństw, jakie zachodzą między byciem dzieckiem a byciem osobą dorosłą oraz między byciem istotą płci męskiej a byciem istotą płci żeńskiej* (s. 135), a więc próbą poradzenia sobie z problemami, które każdy na swój sposób przeżywa. Według Bettelheima bowiem jedną z podstawowych ludzkich potrzeb psychicznych jest potrzeba androgynii; trzeba ją sobie uświadomić i zaakceptować, gdyż każda nie zrealizowana potrzeba skazuje człowieka na cierpienia. *W obecnych czasach — pisze Bettelheim — żaden chyba z naszych rytuałów nie pozwala młodzieży na udratyzowany wyraz lub częściowe zaspokojenie takich pragnień. Opowiadałbym się oczywiście za tym, aby w społeczeństwie wolnym, do jakiego pretendujemy, szukać nie rozwiązań rytualnych, ale jednostkowych, respektowanych przez społeczeństwo. Póki wszakże nie znajdziemy odpowiednich rozwiązań tego problemu, winniśmy przynajmniej mieć więcej zrozumienia i tolerancji w tej dziedzinie* (s. 291).

Koncepcji Bettelheima można postawić te wszystkie zarzuty, z jakimi zwykle stykała się psychoanaliza — można mówić o nefalsyfikowalności prezentowanych tez, o skłonności do nieuprawnionych uogólnień itd. Lepiej więc potraktować te analizy jako hipotezy, posiadające przy tym ograniczoną stosowalność — ale hipotezy pomysłowe, odważne i dające wiele do myślenia.

Rozprawa Bettelheima poprzedzona jest obszarnym wstępem tłumaczki — Danuty Danek. Umieszcza ona rozważania autora *Ran symbolicznych* w szerokim kontekście poprzedzających te badania lub też współwystępujących z nimi wysiłków takich badaczy, jak — przede wszystkim — Freud (którego pamięci Bettelheim dedykuje swoją pracę), L é v i—S t r a u s s (poprzedzany przez M a u s s a), E l i a d e i przedstawiciele współczesnej psychiatrii humanistycznej. Skorzystajmy z pewnego fragmentu owego wstępu, aby przedstawić krąg ewentualnych czytelników książki. *Bettelheima — czytamy — zajmuje (...) przede wszystkim związek owego podstawowego w jego przeświadczeniu zjawiska psychologicznego, jakim jest zazdrość o płęć odmienną, z instytucjami ludzkiej kultury. Toteż praca jego wchodzi w zakres zainteresowań nie tylko psychologii, lecz wielu dziedzin wiedzy:*

antropologii kultury, historii, socjologii, historii religii, sztuki, literatury i filozofii, dziedziny pedagogiki (s. 51).

Owe wstępne uwagi D. Danek noszą tytuł *Ludzkie, międzyludzkie*, a podtytuł *Humanizm przyszłości*. Autorka często pisze, że rozważania Bettelheima — i uczonych podobnie myślących — otwierają perspektywy owego nowego humanizmu, humanizmu przyszłości. Chodzi o to, że badając dawne i obce kultury, a także — jak to jest w przypadku właśnie Bettelheima — zachowania dewiacyjne, odbiegające od normy, myśliciele ci uprzytamniają nam, że owe zachowania są w gruncie rzeczy jedynie inną odpowiedzią na powszechne ludzkie potrzeby. Umożliwia to uznanie za ludzkie, mieszczące się w pojęciu człowieczeństwa, zachowań najbardziej niepowszednich czy najbardziej dziwnych, jak pisze cytowany we wstępie E l i a d e. Nie mogąc pozwolić sobie tutaj na obszerniejszą polemikę, powiem tylko, że aczkolwiek wysiłki takie — aby zrozumieć drugiego nawet wtedy, gdy wydaje się on nam całkowicie obcy, bo zupełnie inny — są godne aprobaty, to jednak trzeba też pamiętać, że humanizm jest nie tylko dążeniem do poznania tego, co ludzkie, ale najczęściej jest także oceną, a więc właśnie w obrębie człowieczych czynów wprowadza rozróżnienie na ludzkie i nieludzkie. Można przy tym pytać, czy człowiek potrafi wyrzec się takiego wartościowania i czy by mu się to opłaciło? Od czasów, gdy Protagoras wypowiedział swoje słynne zdanie: *Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek* — toczy się na ten temat dyskusja, a dziś staje się ona szczególnie intensywna. Sugerowałbym więc, aby perspektywy nowego humanizmu — nawet jeśli optuje za nim uczony tej miary, co Bruno Bettelheim — oceniać bardziej realistycznie.

Andrzej Miś

Kazimierz Bukowski: *Religie świata a chrześcijaństwo*. Poznań, Księgarnia św. Wojciecha, 1988, ark. wyd. 17, 80, 264 s., nakład: 20 000+200 egz.

Wprowadzenie religioznawstwa jako przedmiotu nauczania do szkół średnich wymagało przygotowania odpowiednich podręczników. Jak dotąd opracowano dwa wzajemnie się uzupełniające i przyjęte przez odpowiednie ministerstwo: numer specjalny „Euhemera. Przeglądu Religioznawczego” (1986 nr 3—4) oraz *Zarys religioznawstwa* (Warszawa 1988). Oba podręczniki wzbudziły szeroki rezonans społeczny wśród religioznawców, nauczycieli i uczniów. Wywołały także głosy krytyczne. Z dwóch powodów — natury merytorycznej i ideologicznej. Po pierwsze — dlatego, że jak to zwykle bywa przy tworzeniu pierwszych przy-

gotowywanych w pośpiechu podręczników do nauczania nowego przedmiotu, wystąpiło w nich wiele mankamentów: brak spójnej koncepcji, niedopracowanie poszczególnych tematów, dysharmonia między programem nauczania oraz propozycjami autorów tekstów i koncepcji podręczników itd. Po drugie — ponieważ zdaniem zwolenników religii i światopoglądu chrześcijańskiego wyrażał przede wszystkim marksistowski punkt widzenia.

Z takim właśnie jednostronnym ujęciem nie zgadzają się przedstawiciele Kościoła katolickiego i zgodnie z obowiązującą zasadą pluralizmu przygotowali jako kontrpropozycję książkę pióra Kazimierza Bukowskiego.

Autor *Religii świata a chrześcijaństwa* stawia przed sobą zadanie bardzo ambitne i wygórowane, a mianowicie: odrzucając jako z gruntu fałszywy *jedynie naukowy* światopogląd marksistowski — głosi, iż jego zamiarem, w przeciwieństwie do wymienionych wyżej publikacji *jest obiektywne przedstawienie wartości duchowych i ziaren prawdy, zawartych w najglówniejszych współczesnych religiach świata*. Taka zapowiedź mogła zwiastować, iż tym razem będziemy mieli do czynienia z propozycją nauczania religioznawstwa tak wysoce obiektywną i kompetentną, że nawet mimo wewnętrznych subiektywnych, światopoglądowych odmiennych od autora przekonań, książka ta zostanie na równi zaakceptowana przez wszystkich, to jest wierzących i niewierzących, wyznawców wszystkich religii świata — w tym również — konkurujących z katolicyzmem i chrześcijaństwem, a także przez wszystkich przedstawicieli pozakonfesyjnych filozofii i światopoglądów — nie tylko marksistowskich i nie tylko materialistycznych.

Jednakże omawiana książka nie ma nic wspólnego z anonsowanym w *Słowie wstępnym* obiektywizmem. Stanowi nic innego jak tylko jeszcze jeden ideologiczny instrument służący do przekonania, do przeciągnięcia na stronę chrześcijaństwa. Owa publikacja jest w zasadzie wyznaniem wiary autora, a nie religioznawczą obiektywną refleksją. Kazimierz Bukowski natchniony wiarą w Boga i wiarą w jedynie słuszną religię uprawia katechezę i na tej podstawie próbuje w sposób bezdyskusyjny i apodyktyczny przekonać, iż ukazanie wzmiankowanych *zianen prawdy* w innych religiach jest niczym innym jak — zgodnie z intencją *Vaticanum II* — *jedynie przygotowaniem do przyjęcia Ewangelii*. Są one otwarciem człowieka współczesnego na Boga, którego nieraz po omacku się poszukuje. *Religie te, posiadające godne podziwu dziełstwo tekstów głęboko religijnych, nauczyły wiele pokoleń modlić się w wartościach innych religii* (Paweł VI: *Evangelic nuntiandi*, 53).

Estetyka pragnień. Praca zbiorowa pod red. Jolanty Brach-Czajny. Lublin, Wydawnictwo Lubelskie, 1988, ark. wyd. 9, 3, 147 s., nakład: 2730+270 egz. Indeks osób: Ewa Zawadzka-Mazurek.

Estetycy często twierdzili, że dzieło sztuki może być wyrazem (najczęściej pośrednim) pragnień, jakie ożywiały autora; że to właśnie artysta najlepiej umie przedstawić ludzkie pragnienia; że wreszcie sztuka może budzić pragnienia w tych, którzy z nią obcuja. Refleksja estetyczna musi więc zawierać w sobie namysł nad pragnieniami. Nie wiem tylko, czy książka poświęcona omówieniu tych kwestii powinna nosić tytuł *Estetyka pragnień* — a tak właśnie został nazwany tom interesujących prac pod redakcją Jolanty Brach-Czajny, opublikowany przez Wydawnictwo Lubelskie jako kolejna pozycja serii *Kontrowersje filozoficzne*.

Redaktorka pisze we *Wstępie*: *Przedmiotem szczególnego zainteresowania jest tu sztuka jako wyraz ludzkich pragnień. Analizujemy je na różnych poziomach: świadomym, podświadomym, nadświadomym. W polu oglądu usytuowaliśmy różne zjawiska artystyczne, tak co do ich rodzaju, jak i czasu, w którym powstały. Utwory literackie, teatralne, filmowe, muzyczne stanowią materiał dociekań nad związkami pragnień ludzkich ze sztuką* (s. 5). Owe dociekania nie układają się oczywiście w jakąś systematycznie ułożoną rozprawę. Autorzy piszą o sprawach dość od siebie odległych — choć zawsze w związku z ogólnym tematem. I tak J. Brach-Czajna w eseju zatytułowanym *Sofa* próbuje opisać *nadświadome* pragnienia Platona, wyrażone w jego *Uczcie*. Jest to propozycja nowego rodzaju hermeneutyki, komplementarnej względem psychoanalizy. Autorka stwierdza, że erotyczne symbole Platona nie muszą być sublimacją popędów biologicznych, lecz środkiem docierania do nadświadomości, owej sfery najcenniejszych dla człowieka pragnień — pragnienia doskonałości, pełni, świętości — często skrywanych i kamuflowanych. Następnie Jacek Szerszenowicz w artykule *Boska gra światami* pisze o muzyce Skriabina jako próbie wyrażenia teozoficzno-mistycznych pragnień kompozytora: dla Skriabina muzyka na pewno nie była grą form, lecz *narzędziem umożliwiającym doświadczenie ludzkiej potęgi i przewyciężenie cierpienia, ułud i pokus życiowych* (s. 38). Halina Brzoza opisuje teatr G r o t o w - skiego, Szajny i Kantora jako wyraz *pragnienia spełnienia niemożliwego*. Tytuł pracy Wojciecha Siwaka — *Hasłowe pragnienia w muzyce rockowej* — sam informuje o zamierzeniach autora. Dodajmy tylko, że chodzi o polski rock i że owe hasłowe pragnienia to pragnienie wolności, prawdy, akceptacji i bezpośredniego udziału w kształtowaniu rzeczywistości, uczucia, bezpieczeństwa i stabilizacji (cały tekst

jest tak samo poważny, jak te hasła, podczas gdy przedałoby się tu nieco ironii i sporo krytycznej czujności). Z kolei Ryszard W. Kluszczyński opowiada o bohaterach filmów Buñuela jako ofiarach *konfliktu między niespełnionymi, tłumionymi pragnieniami a regulami życia społecznego, między normą dnia a pasją nocy* (s. 110). Tekst Czesława Dziekanowskiego *Tułaczka nieświadomych pragnień Joyce'a* jest szkicem psychoanalitycznej krytyki *Ulissesa*, a poprzez tę krytykę próbą psychoanalizy J o y c e'a. Tom kończy krótka praca Zofii Rosińskiej *Sztuka: syčenje pragnień* — przedstawiająca psychoanalityczną koncepcję sztuki jako *unii ujawniającej tajone pragnienia, bez prowokacji norm społecznie akceptowanych* (s. 141). Ponieważ prawie każdy z poprzednich tekstów jakoś nawiązywał do psychoanalitycznych teorii, systematyzujący artykuł Z. Rosińskiej jest dobrym zakończeniem całego tomu, choć równie dobrze mógłby go otwierać.

Książka przeznaczona jest dla czytelników zainteresowanych estetyką czy filozofią sztuki; sięgną po nią także psychologowie, jeśli zechcą zainteresować się sztuką jako wyrazem ludzkiej psychiki i narzędziem oddziaływania na ową psychikę. Krąg odbiorców może być szeroki także z tego względu, że artykuły nie są przeładowane naukową terminologią, zaliczyć by je bowiem raczej trzeba do eseistyki naukowej.

Andrzej Miś

Piotr Nikolajewicz Fiedosiejew: *Filozofia a poznanie naukowe*. Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk — Łódź, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1989, ark. wyd. 26, 20, 423 s., nakład: 1000 egz.

Obszerna monografia nestora filozofów radzieckich, sędziwego P. N. Fiedosiejewa podejmuje stare jak nowożytna nauka i niezwykle ważne zagadnienie związków rozwoju nauki i filozoficznej refleksji. Od pewnego czasu zagadnienie to, jak wiadomo, nabrało dodatkowego znaczenia: oto rewolucja naukowo-techniczna, ukazując dobitnie ogrom znaczenia wiedzy naukowej dla rozwoju i przemian społecznych ożywiła jakby problemy od lat dyskutowane.

Marksizm — niezależnie, czy to się jego zwolennikom podoba — musi jako system filozoficzny także *znaleźć się* w tej nowej sytuacji. Niestety, praca P. N. Fiedosiejewa nie będzie w tym pomocna. Autor postawił sobie bowiem, jak się wydaje, cel równie godny szacunku, co niewykonalny: pragnie pokazać, że filozoficzny dorobek Lenina i dokumenty polityczne partii — byle dokładnie poznane — wystarczą

w zupełności dla wyjaśnienia zależności zachodzących między filozofią i nauką.

Książka przepojona jest przekonaniem o ostatecznym charakterze sformułowań marksizmu. Nie jest tak wszakże — rozwój rzeczywistości społecznej, gromadzące się w coraz większych rozmiarach wiedza empiryczna o przyrodzie i społeczeństwie, burzliwy rozwój teorii stawiają przed marksizmem-leninizmem wciąż nowe zadania poznawcze. Nie zawsze — delikatnie mówiąc — potrafi marksizm-leninizm tym zadaniom sprostać. A'by potrafił zaś, konieczny jest nieustanny wysiłek interpretacyjny, rozwój teorii, wzbogacanie jej o nowe twierdzenia i pojęcia. Praca P. N. Fiedosiejewa takich wysiłków nie podejmuje.

Szczególnie niemiłe wrażenie sprawia na czytelniku płaska polityzacja problematyki filozoficznej, zawarta głównie w końcowych paragrafach książki.

Na koniec stwierdzić należy, że zasłużone „Ossolineum” dopuściło do rażących braków technicznych w wydanej przez siebie pracy. W moim egzemplarzu część stron (od 353 do 368) została złożona „do góry nogami”. Nie dość, że treść niedobra, to jeszcze potrzebna akrobacja, żeby to stwierdzić. A może to świadome?

Mirosław Skwieciński

Filozofia wobec nauki (wybrane zagadnienia). Redakcja naukowa: Stanisław Piwko. Warszawa, Wydawnictwa Uczelniane SGPiS, 1988, ark. wyd. 11, 7, 221 s., nakład: 180+30 egz.

W serii wydawniczej *Monografie i Opracowania* opublikowano zeszyt (jako trzeci, kolejny tom) przygotowany w Katedrze Filozofii przy Wydziale Ekonomiczno-Społecznym SGPiS w Warszawie. Materiały te nie są owocem skoordynowanego planu badawczego, reprezentują owoce zainteresowań pracowników Katedry. Niemniej redaktorzy widzą w nich merytoryczną, spójną całość. Oto zawartość zeszytu.

Roman Rudziński przekazał szkic poświęcony nauce, filozofii, metafizyce w teorii krytycznej Maxa Horkheimera (1895—1973), z wczesnego okresu działalności filozofa. Andrzej Miś przedstawił analizę filozofii uprawianej jako ekonomiczna krytyka alienacji istoty człowieka. Zdaniem autora taki model filozofowania jest wspólny Platonowi, chrześcijaństwu i marksizmowi, co jest tezą z całą pewnością odkrywczą. Stanisław Czerniak omówił socjologię wiedzy Karla Mannheim'a i jej krytyczną recepcję w filozofii niemieckiej w latach 1929—1933. Ewa Chmielewska opisała zagadnienie autono-

mii nauki w ujęciu Karla Poppera, a Marek K. Głowacki zrekonstruował kategorie *sensu* i *świata naturalnego* w fenomenologii Edmunda Husserla. Kolejny autor, Grzegorz Szulczewski, streścił koncepcję starożytnej techniki w interpretacji Martina Heideggera, a Maria Wodzyńska-Walicka — wątki romantyczne w myśli Herberta Marcuse. Całość zamyka rekonstrukcja ideału etycznego Epikura w perspektywie biofizycznej, pióra Harald Holza z RFN, który ponadto, w dyskusji odbytej w Katedrze, ujawnił własne poglądy.

(wm)

Józef Flawiusz: *Przeciw Apionowi (Contra Apionem). Autobiografia (Vita)*. Z oryginału greckiego przełożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył Jan Radożycki. Poznań, Księgarnia Sw. Wojciecha, 1986, ark. wyd. 15, 5, 201 s., nakład: 5000+250 egz.

Otrzymaliśmy dwa mniejsze dzieła Józefa Flawiusza — *Autobiografię* i *Przeciw Apionowi*, które ukazały się w nowym przekładzie Jana Radożyckiego. Przekład takowy okazał się potrzebny ze względu na to, że istniejące dotychczas przekłady St. Lenkowskiego, filologicznie wierne, wymagały uwspółcześnienia językowego, uściślenia nazewnictwa i wprowadzenia nowych komentarzy, opartych na dorobku filologii i historii, nagromadzonym w czasie jaki upłynął od pierwszego polskiego wydania w 1937 roku.

Prace Flawiusza to nie są dzieła filozoficzne. Należy jednak odnotować ich ukazanie się z dwóch powodów: po pierwsze czytelnik polski otrzymał wraz z nimi nowy przekład całej zachowanej literackiej spuścizny Józefa Flawiusza, po drugie zaś teksty tego autora stanowią nieoszacowane wręcz źródło historyczne do wciąż się toczących sporów i polemik o ideowe oblicze czasów, które autor *Wojny Żydowskiej* opisywał. Epoka ta, to przecież także okres powstawania do dziś dyskutowanych i żywych systemów gnozy i filozofii. Wgląd w te czasy, poznanie w oryginale formy i tonu ówczesnych sporów może bardzo przyczynić się do ulepszenia zajęć z historii filozofii tym czasom poświęconych.

Podkreślić należy niezwykle kompetentne i precyzyjne komentarze do tekstu Flawiusza. Zwarte i treściwe ogromnie ułatwiają lekturę.

Miroslaw Skwieciński

Eugeniusz Górski (red.): *Filozofia marksistowska w Hiszpanii*. Warszawa, Książka i Wiedza, 1988, ark. wyd. 13, 3, 205 s., nakład 1650+350 egz.

Eugeniusz Górski, autor wielu prac o filozofii hiszpańskiej i latioamerykańskiej, ułożył antologię tekstów zatytułowaną *Filozofia marksistowska w Hiszpanii*. Właściwe teksty, napisane przez hiszpańskich marksistów, poprzedzone są przez autora antologii obszernym i wysoce kompetentnym *Wstępem*. E. Górski, odwołując się do bardzo bogatej literatury, pisze w nim o początkach hiszpańskiej myśli socjalistycznej, o rozwoju filozofii marksistowskiej w latach siedemdziesiątych, informuje o najważniejszych postaciach hiszpańskiej filozofii marksistowskiej i o podejmowanych przez nich tematach (problematyka humanizmu i teorii człowieka, spór o eurokomunizm, problem dialogu komuniści — chrześcijanie, kryzys marksizmu). Dowiadujemy się między innymi, że *na początku lat siedemdziesiątych marksizm osiągnął niemal dominującą pozycję w życiu intelektualnym Hiszpanii* (s. 12) i że celem antologii jest poinformowanie o *głównych stylach filozofowania współczesnych marksistów hiszpańskich* (s. 52). Autor uprzedza przy tym: *Syl ten odbiega w wielu wypadkach od norm akademickich: posługuje się publicystyczną metaforą i — zgodnie z tradycją hiszpańską — preferuje literackie, eseistyczne formy wyrazu* (s. 52).

Opinię tę potwierdza lektura tekstów; nie znaczy to jednak bynajmniej, że mamy do czynienia jedynie z filozofującą publicystyką, nie mającą większych filozoficznych wartości. Przeciwnie: wszystkie prace są na dobrym filozoficznym poziomie i bez wątpienia spełniają europejskie standardy. To raczej dominacją takich języków jak angielski, francuski czy niemiecki należy tłumaczyć fakt, że interesujące wypowiedzi w innych językach nie przebijają się do szerszej publiczności.

Teksty podzielone są na dwie części. Pierwsza, zatytułowana *Zagadnienia ogólne*, zawiera między innymi prace: F. F. B u e y o tym, w jaki sposób dzisiejsi marksiści powinni traktować dziedzictwo Marksa; M. Sacristána o *Anty-Duhringu* Engelsa; A. Domènacha o marksistowskiej teorii ideologii i A. Muñoza o Lukácsu. W części drugiej, noszącej tytuł *Filozofia człowieka*, piszą między innymi: C. C. del P i n o o humanizmie, C. P a r i s o człowieku jako *zwierzęciu projektującym*, C. Gurméndez o antropologii dialektycznej, G. B u e n o o pojęciu kultury i A. Comin o dialogu marksistów — chrześcijanie.

Oczywiście nie wszystkie teksty są równie dobre. Wydaje mi się na przykład, że artykuł C. C. del P i n o o humanizmie zbytnio upraszcza wiele kwestii (o antyhumanizmie czytamy tam, że *wszystko to jest zmi-styfikowaną, zasłaniającą się irracjonalnością pseudouczonej ucieczką od*

rzeczywistych problemów. Coś, co można nazwać eskapizmem filozoficznym. Bo posługuje się filozofią, która funkcjonuje obok człowieka, nie zajmując się nim. A literatura, która nic mu nie daje, nic nie jest warta — s. 146). Nie mam też kompetencji, aby osądzić, w jakim stopniu prace te są reprezentatywne dla współczesnej marksistowskiej filozofii hiszpańskiej. Dobrze jednak, że polscy czytelnicy będą teraz mogli poznać nie tylko marksistów francuskich, niemieckich, włoskich czy angielskich, ale i uczonych hiszpańskich, którzy nawiązują do myśli Marksa.

Andrzej Miś

Martin Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Przekład i przedmowa: Bogdan Baran. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989, ark. wyd. 14, 75, 297 s., nakład 9720+280 egz. Seria: Biblioteka Współczesnych Filozofów.

W *Bibliotece Współczesnych Filozofów*, nowej serii wydawniczej PWN, jest przygotowywana rozprawa Heideggera *Bycie i czas* (*Sein und Zeit*), którą Heidegger opublikował w 1927 roku. Obecnie otrzymujemy nieco późniejszą rozprawę tego autora, opublikowaną w 1929 roku i jest to pierwsza, kompletnie przełożona praca Heideggera na język polski. Polski czytelnik nie zna jeszcze wielu dzieł literatury światowej opublikowanych przed dziesięcioleciem, a także tych, które weszły na rynek czytelniczy stosunkowo niedawno. Chciałoby się wierzyć, że nowa seria pozwoli zmniejszyć ten przepastny dystans i że nie będzie to tylko *pobożne życzenie*.

Rozprawa *Kant und das Problem der Metaphysik* zawiera wykłady, jakie Heidegger wygłosił w latach 1925—1929. Dedykował ją Maxowi Schelerowi. W 1950 roku, decydując się na drugie wydanie, wyznał, że mimo licznych głosów krytyki — nie będzie poprawiał i uzupełniał niejasnych fragmentów pierwotnego tekstu (niejasnych dla czytelnika), bowiem: *Ten, kto myśli, potrafi uczyć się na błędach*. Podobnie zareagował z okazji kolejnego wydania w 1965 roku, odsyłając czytelników w celach samokształceniowych do innych swoich prac: *Kants These uber das Sein* oraz *Die Frage nach Grundsätzen* (wydane w latach 1963 i 1962). Stąd rodzi się pytanie: skoro Heidegger polecił te prace jako *lekturę uzupełniającą*, to może warto je wydać także u nas?

W rozprawie *Kant a problem metafizyki* Heidegger przedstawił własną interpretację poglądów Kanta, gdzie Kantowska metafizyka

zyskała rangę ontologii fundamentalnej. Ontologia fundamentalna jest metafizyką ludzkiego jestestwa (*Dasein*) i jest ona, zdaniem Heideggera, *zasadniczo odmienna od wszelkiej — także filozoficznej — ontologii*. Tym samym, interpretując Kanta, którego (moim zdaniem) potraktował jako pretekst, Heidegger przedstawił własny program filozoficzny.

Bo oto, wbrew rozpowszechnionym interpretacjom, kwestionuje to, iżby Kant rzeczywistość dualistycznie dzielił na *istniejącą*, jako *rzecz samą w sobie*, oraz na *poznawaną*, jako *zjawiskową*. Zdaniem Heideggera *Zjawisko nie jest pozorem, lecz bytem samym. Ten zaś byt jest właśnie rzeczą samą w sobie. Byt daje się bowiem dwojako charakteryzować: raz jako rzecz w sobie, raz jako zjawisko. Zależy to od tego, czy ujmujemy ów byt w relacji do poznania skończonego, czy do poznania nieskończonego*. Można jeszcze dodać, że — zdaniem Heideggera — Kant błędnie rozumiał istotę proponowanego przez siebie *przewrotu kopernikańskiego* i właśnie Heidegger daje prawidłową jego wykładnię.

Tłumaczowi, Bogdanowi Baranowi, należą się słowa uznania za przekład, oraz wdzięczność za wyjaśnienia naprowadzające czytelnika na lepsze rozumienie trudnej terminologii, a tym samym całego tekstu; dzięki temu Czytelnik jakby nieco rzadziej popada w stan ostrej depresji. Inaczej mówiąc, Heidegger jest autorem wymagającym i tylko dla wtajemniczonych, albo dla tak ambitnych, że potrafią się bez reszty w lekturze jego pism zatracić, nie bacząc na to, że życie obok przemija.

(wm)

Interpretacje Wielkiej Transformacji. Geneza kapitalizmu jako genetyka współczesności. Pod redakcją Adama Czarnoty i Andrzeja Zybertowicza. Warszawa, Rada Naczelna ZSP. 1988, 417 s., nakład: 500 egz. Seria: Prace Kolegium Otryckiego.

Działające przy Radzie Naczelnej ZSP Kolegium Otryckie znane jest przede wszystkim z kilkunastu już tomów czasopisma „Colloquia Communia”. Oprócz tego jednak ta zasłużona już dla polskiej humanistyki instytucja (choć w gruncie rzeczy jest to działająca w sposób mało sformalizowany grupa młodych adeptów nauk społecznych) publikuje też pozycje książkowe, niektóre bardzo cenione i poszukiwane (nie licząc jakże potrzebnych reprintów dzieł Nietzschego, Schopenhauera, Abramowskiego). Tom wydany ostatnio pod tytułem *Interpretacje Wielkiej Transformacji* jest niewątpliwie jedną z ważniejszych

publikacji Kolegium Otryckiego. Redaktorzy książki — A. Czarnota i A. Zybortowicz — piszą w *Przedmowie: Przygotowując niniejszy tom pragnęliśmy osiągnąć dwa cele, które w najkrótszej formie sygnalizuje sam tytuł. Cel pierwszy to prezentacja ogromnego już dziś bogactwa różnych teoretycznych interpretacji procesów powstawania kapitalizmu. Cel drugi to zwrócenie uwagi, iż interpretując — w ten czy inny sposób — genezę kapitalizmu, wyjaśnia się zarazem pewne kluczowe rysy świata współczesnego* (s. 9). (Skądinąd *Przedmowa* ta jest nie tylko — jak to często bywa — zapowiedzią tego, co znajduje się między okładkami, ale interesującym artykułem traktującym, o różnych sposobach ujmowania owej Wielkiej Transformacji.) Do obu tych zamierzeń można by mieć wprawdzie drobne, ale istotne uwagi. Artykułując cel pierwszy — a więc określając także zamierzenia autorów, których teksty składają się na tom — redaktorzy zakładają, że kapitalizm jest określoną formacją społeczeństwa, następującą po feudalizmie i że idzie tylko o to, aby ukazać genezę owego tak rozumianego kapitalizmu. Otóż byli tacy historycy — na przykład Mommsen, Rostowcew, Pirenne, Braudel — którzy pojmowali kapitalizm nie jako epokę w dziejach świata, lecz jako specyficzny sposób prowadzenia działalności gospodarczej, mogący się pojawiać w różnych społecznych formacjach. Co do drugiego zamiaru: rzeczywiście często się sądzi, że wyjaśniając genezę jakiegoś zjawiska objaśnia się samo to zjawisko — ale można też uważać, że niektóre procesy są tzw. *procesami ergodycznymi*, w których stan wyjściowy w żaden sposób nie określa stanów dalszych (tak o procesie historycznym pisał Oskar Lange, uważając przy tym — według mnie nie bez racji — że referuje poglądy Marksa). Tak więc cała ta książka — choć poszczególnie autorzy prezentują niekiedy odmienne poglądy — już przez samo sformułowanie problemu rozstrzyga pewne ważne kwestie. Przyjęta optyka badawcza jest dziś jednak tak powszechnie akceptowana, że powyższe uwagi można by uznać co najwyżej za marginalne uzupełnienia — i powiedzieć, już bez żadnych pretensji, że dla zapoznania się z owym dominującym sposobem myślenia prezentowany tu tom jest bardzo dobrą okazją.

Zawiera on osiemnaście — jeśli nie liczyć *Przedmowy* — artykułów, napisanych najczęściej niedawno (najstarszy pochodzi z roku 1962), bardzo często specjalnie dla omawianej publikacji, przy czym w połowie są to tłumaczenia, a w połowie teksty autorów polskich. Wymieńmy niektóre nazwiska: D. Chirot, M. Mann, A. Czarnota, I. W e l l e r s t e i n, A. Bergesen, R. Lachmann, J. S. Cohen, M. Dobb, R. J. Holton, S. Magala, P. Marciniak, J. Markoff, A. P a ł u b i c k a, M. Kozielski. Artykuły mają różny charakter. Wszystkie dotyczą oczywiście problematyki genezy kapitalizmu — ale niektóre są

analizą materiału historycznego, prowadzoną bez próby formułowania ogólnych wniosków; inne są dyskusją z już istniejącymi koncepcjami Wielkiej Transformacji, przy czym autorzy próbują sami stworzyć konkurencyjne wyjaśnienia; wreszcie jeszcze inne zawierają krytyczną prezentację wybranych prac historycznych i metodologicznych związanych z przejściem od feudalizmu do kapitalizmu.

Nakład książki wynosi 500 egzemplarzy, trudno więc będzie do niej dotrzeć — a powinni po nią sięgnąć historycy, socjologowie, filozofowie, politolodzy. Dobrze bowiem byłoby, aby ci, którzy przyzwyczaili się do myśli, że kapitalizm powstał w efekcie niepowstrzymanego rozwoju sił wytwórczych, które dusiły się już w feudalnych pętlach, albo że jest skutkiem rozpowszechnienia się etyki protestanckiej czy też świadectwem osiągnięcia przez ludzkość umiejętności racjonalnego gospodarowania (wymieniam trzy najbardziej chyba rozpowszechnione w świadomości potocznej poglądy na temat genezy kapitalizmu) — zapoznali się na przykład z opinią Lachmanna, iż *prywatna własność i praca najemna — podstawy kapitalistycznej produkcji — zostały stworzone przez gentry w celu rozwiązania jego feudalnych problemów: konfliktu elit i klas* (s. 187). Aby dodać jeszcze jedną pochwałę — bo to przedsięwzięcie wydawnicze zasługuje na pochwały — stwierdźmy, że tłumaczenia są zrobione na ogół bez zarzutu, a całość tekstu jest dobrze zredagowana.

Andrzej Miś

Jerzy Kosiewicz: *Kultura fizyczna, osobowość, wychowanie. Zagadnienia metodologiczne*. Warszawa, Wydawnictwo AWF, 1986, ark. wyd. 12, 83, 247 s., nakład: 600 egz. Seria. Studia i Monografie.

W kręgu rozważań zawartych w książce znalazła się problematyka aksjologiczna, poszukiwanie i badanie źródła i sensu wartości w kulturze fizycznej oraz analiza treści i struktury z tą formą kultury związanej, Umieszczone zostały również zagadnienia z obszaru antropologii filozoficznej, analiza ontologiczna jednostki ludzkiej z punktu widzenia dialektyki człowieka, interpretacja podmiotu jako bytu złożonego z trzech warstw ontycznych: relacyjnej (społecznej), idealnej (psychicznej), materialnej (cielesnej). Stworzyło to podstawę do sformułowania na gruncie filozoficznej refleksji nad kulturą fizyczną koncepcji osobowości i zdrowia o statusie ontycznym i fenomenalnym, pojmowanych nie jako hipostazy, lecz jako byty, które zjawiają się lub nie, a jeżeli istnieją — to jako fakty ontyczne zapośredniczone w człowieku i w społec-

czeństwie, co oznacza, że mogą być rozpatrywane z ontologicznego punktu widzenia.

Tak rozumiane osobowość i zdrowie stanowią dla autora podstawę dla interpretacji w kategoriach filozoficznych pedagogiki kultury fizycznej, dziedziny, której celem jest kształcenie, rozwijanie i doskonalenie człowieka w myśl założonych celów i ideałów wychowania, nawiązujących do aksjologii — źródła i sensu wartości kultury fizycznej. Pedagogika kultury fizycznej zinterpretowana została w świetle założeń Hessenowskiej filozofii kultury i pedagogiki, czyli jako dziedzina realizująca założony świat wartości, zmieniająca na tej podstawie warstwy ontyczne jednostki ludzkiej, osobowości i zdrowia, tworząca i kształtująca człowieka jako podmiot kultury i cywilizacji.

W sferę zainteresowań omawianej książki weszły także zagadnienia metodologiczne, to jest analiza struktury logicznej twierdzeń optymalizacyjnych właściwych wzmiankowanej pedagogice z punktu widzenia metodologii dyscyplin praktycznych. W konkluzji autor dochodzi do wniosku, że owa pedagogika (i jej subdyscypliny) jest klasyczną dziedziną praktyczną (z przewagą praktycznie manipulowanych ciągów twierdzeń optymalizacyjnych o celach metrycznie mierzalnych), w obrębie której konstruuje się cele, zespoły wartości, ideały wychowania, osobowości i zdrowia o charakterze teleologicznym i optymalizacyjnym oraz określa sposoby ich realizacji, pola i warianty działań praktycznych.

Jerzy Kosiewicz

Stanisław Kozyr-Kowalski: *Struktura gospodarcza i formacja społeczeństwa*. Warszawa, „Książka i Wiedza”, 1988, ark. wyd. 30, 2, 696 s., nakład: 1650+350 egz. Seria: Biblioteka Stdiów nad Marksizmem.

Nowa książka St. Kozyra-Kowalskiego jest zbiorem jedenastu obszernych rozpraw poprzedzonych — także kilkudziesięciostro-nicowym — *Wstępem*. Poszczególne teksty powstawały w okresie 25 lat i były już częściowo publikowane w różnych naukowych czasopismach. Mimo to tworzą one jednak jedną całość, gdyż są to *elementy jednego dyskursu: o miejscu i roli gospodarki w procesie funkcjonowania i zmiany społeczeństw ludzkich* (s. 7) — jak czytamy we *Wstępie*.

Punktem wyjścia w tym dyskursie są pisma Marksa. St. K o z y r - Kowalski sam przedstawia się jako ortodoksyjny marksista — ale używa słowa *ortodoksja* (nawiązując do greckiej tradycji) dla oznaczenia *prawdziwej, słusznej opinii*. *Marksizm ortodoksyjny* — czytamy — *uzależnia swój stosunek do spuścizny badawczej twórców materializmu*.

historycznego od jednego tylko autorytetu: od autorytetu obiektywnej rzeczywistości. Nie uznaje natomiast żadnych innych autorytetów (s. 42). Koncepcje Marksa mogą być dobrym narzędziem interpretacji dzisiejszego świata (przecież naukową wartość mają dziś jeszcze niektóre teorie Platona i Arystotelesa) — pod warunkiem, że prawidłowo odtworzy się *globalną strukturą teoretyczną* materializmu historycznego, a więc między innymi dotrze do *kryptoteorii*, czyli zespołu milcząco przyjmowanych założeń i tez. Powiada się na przykład, że nie sprawdziły się takie czy inne prognozy Marksa. Porównując je ze stanem obecnym zapomina się jednak, że — *podobnie jak inne rzeczywiście naukowe przewidywania — odznaczają się m. in. następującymi cechami: 1) warunkowością, 2) poliposybilizmem, 3) kontrydykcyjnością, 4) praksizmem* (s. 84).

Autor zmierza więc do rekonstrukcji Marksowskich teorii społecznych — takiej rekonstrukcji, aby kategorie teoretyczne materializmu historycznego mogły zostać odniesione do nowoczesnej burżuazyjnej formacji ekonomicznej społeczeństwa. Niewiele jest natomiast odniesień do współczesnych społeczeństw socjalistycznych. Nawet we fragmencie zatytułowanym *Materialistycznohistoryczna teoria klas a społeczeństwa socjalistyczne* mówi się raczej o tym, jak należy stosować Marksowską teorię do analizy różnicowań istniejących w społeczeństwach socjalistycznych, nie przedstawia się natomiast efektów takiej analizy. Sporo miejsca zajmują też rozważania metodologiczne — o metodzie rekonstruowania rzeczywistych myśli Marksa — i polemiki z różnego rodzaju krytykami autora *Kapitału*.

Najobszerniej omówiona jest Marksowska teoria własności. Poświęcone są na to trzy rozdziały: trzeci (między innymi o konieczności różnicowania prawnej i ekonomiczno-socjologicznej teorii własności, o różnicy między własnością i posiadaniem), piąty (o sile roboczej jako obiekcie własności) i dziewiąty (o własności jako podstawie zróżnicowania klasowego — przy czym autor znacznie komplikuje i wzbogaca podręcznikowy obraz owego zróżnicowania, przypominając wiele przeoczanych dotąd wyznaczników). Pozostałe rozdziały traktują o teorii środków produkcji materialnej, o stosunku bazy do nadbudowy, o teorii klas, o pojęciu kultury klasowej i o *sposobie życia* jako kategorii materializmu historycznego.

Dla St. Kozyra-Kowalskiego poznawanie to odzwierciedlanie obiektywnej rzeczywistości, a nie — jak się to dziś mówi — kreowanie sensu. W szczególności Marksowi chodziło o *maksymalnie obiektywną analizę stosunku określonych aspektów świata przyrodniczego i społecznego, określonych decyzji i działań praktycznych do warunków egzystencji, do potrzeb i interesów klasy robotniczej oraz innych klas*

pracujących (s. 40). Toteż autor prezentowanej książki nie pyta o to, *dłaczego* Marks konstruował takie właśnie teorie, lecz o to, jaka jest ich *zawartość treściowa*. *Prawdziwy Marks* to w tej książce *Marks prawdziwy*. Moim zdaniem taka — absolutnie niezbędna — analiza immanentna powinna jednak zostać uzupełniona przez analizę — by tak rzec — genealogiczną, traktującą myśli Marksa jako reakcje na różne zjawiska społeczne (a i doświadczenia osobiste), przy założeniu, że owa reakcja nie zawsze musiała polegać na dążeniu do maksymalnie obiektywnego przedstawienia warunków działania klasy robotniczej oraz innych klas pracujących. Przyjęta przez autora postawa badawcza może bowiem prowadzić do tego, że chcąc dokładnie ustalić, co *Marks myślał naprawdę*, traci się z oczu fakt, że myśl Marksa często właśnie była — z określonych powodów, a nie przez nieumiejętność precyzyjnego wysławiania się — niestała i zmienna. Mimo to uważam, że wysiłek interpretacyjny St. Kozyra-Kowalskiego zasługuje na wielkie uznanie. Jest to *marksizm solidny* w najlepszym tego słowa znaczeniu. Książka *Struktura gospodarcza i formacja społeczeństwa* na pewno przyczyni się do obrony przed *powodzią teoretycznego pustostłowa, mniej lub bardziej wyrafinowanego i zamaskowanego kulturą literacko-humanistyczną lub logiczno-matematyczną* (s. 17) — pustostłowa, które jakże często dotyka filozofię marksistowską.

Andrzej Miś

Józef Lipiec: *Kalokagatia. Szkice z filozofii sportu*. Warszawa — Kraków, PWN, 1988, ark. wyd. 8, 50, 214 s., nakład: 1500+250 egz.

Książka jest zespołem szkiców, które powstały z tekstów pisanych i publikowanych przez Józefa Lipca w ostatnim dziesięcioleciu na łamach „Dialectics and Humanism”, „Kultura Fizyczna”, „Sport Wyczynowy”, „Zdanie”, „Pismo Literacko-Artystyczne”, „Życie Literackie” oraz w zbiorowej pracy pt.: *Duch sportu* (dwa studia). Niektóre były dyskutowane w formie referatowej na konferencjach naukowych (np. *W świetle dialektyki pokoju i wojny* na Międzynarodowym Seminarium „Sport a Pokój” zorganizowanym przez Zespół Inicjatywny „Sport dla Pokoju” w październiku 1986 roku).

Józef Lipiec nie koncentruje się na jednym tylko zagadnieniu, nie przedstawia wyników żmudnych badań, efektów pracochłonnej kwerendy bibliotecznej. Zwraca uwagę na te problemy współczesnego sportu (a więc na najbardziej spektakularną dziedzinę kultury fizycznej), które szczególnie go poruszyły jako humanistę i filozofa. Autor pisze,

że jego rozważania to jedynie szkice. Ja natomiast sądzę, iż tworzą one pogłębione studia, które mogą co prawda wzbudzić pewne kontrowersje czy w zakresie metody filozoficznej, czy opartych na niej rozważań (myślę np. o tekście: *Czy możliwy jest sport*. Porównaj: J. Kosiewicz: *Studia z filozofii i socjologii sportu*. „Kultura i Społeczeństwo 1985, nr 2, jest to omówienie specjalnego wydania „Dialectics and Humanism” 1984 nr 1, poświęconego *Studies in Philosophy and Sociology of Sport*), ale to już problem do rozważenia przez ewentualnego recenzenta.

W podtytule książki autor zaznacza, że jego wypowiedzi stanowią szkice z *filozofii sportu*. Potem jakby spłoszony powagą i wzniosłością pojęcia *filozofia* trochę się z użycia tego terminu wycofuje i stwierdza, iż lepiej byłoby — określić jego refleksje — jako *filozoficzne rozważania wokół sportu i jego doświadczeniem inspirowane*. Sądzę, iż właśnie owo uściślenie jest jak najbardziej słuszne, ponieważ filozoficzne rozważania wokół sportu nie stanowią jeszcze filozofii sportu, czy też nie są wypowiedzią z zakresu filozofii sportu, bowiem takiej dziedziny jeszcze nie ma. Jest to *dyscyplina*, która dopiero powstaje i próbuje zaistnieć zarówno w obrębie nauk o kulturze fizycznej, jak też jako jeden z działów bądź subdyscyplin filozofii w ogóle. Wprawdzie próby filozoficznego czy *quasi*-filozoficznego namysłu nad różnymi zjawiskami, doświadczeniami sportu pojawiały się i współcześnie, i w przeszłości, wprawdzie wielu światowej sławy filozofów różnych epok rozważało różnorakie jego przejawy (dotyczy to między innymi Platona, René Descartesa, Fridricha von Schillera, Kennetha L. Schmitza, Johana Huizingi, Marschala McLuhana, Eugena Finka, Jean-Paula Sartre'a, Karla Jaspersa, Gabriela Jaspersa, George'a Santayany, itd. (Patrz m. in.: *Sport and the Body. A Philosophical Symposium*. Philadelphia 1972), jednakże były to przeważnie refleksje na marginesie, odległe od głównego nurtu zainteresowań danego myśliciela (tak jest również w przypadku Józefa Lipca).

Filozofia sportu, w takim ujęciu, w jakim prezentuje ją autor omawianej książki, nie jest jeszcze tak samodzielną dziedziną filozofii, jak filozofia sztuki, filozofia nauki i inne. Zmierza dopiero do samookreślenia, wypracowania swoich właściwości i specyfiki. Jej istotną szansą jest współpraca z innymi uznanymi już dyscyplinami filozoficznymi, umożliwiającą ewentualnie wykorzystanie opracowanych i sprawdzonych wzorów dla sformułowania własnego, spójnego języka, kategorii, pojęć czy ufundowanej na ogólnych założeniach odrębnej metodologii, by opisywać i wyjaśniać w ściśle filozoficzny sposób zjawiska, fakty, doświadczenia sportowe.

Erie Lionel Mascall: *Osobowość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*. Warszawa, Instytut Wydawniczy „PAX”, 1988, ark. wyd. 19, 7, 331 s., nakład: 20 000+350 egz., tłumaczył: Sylwester Żalewski.

Erie L. Mascall (ur. 1905) reprezentuje teologię anglikańską, chociaż mówił o sobie, że jest *katolickim teologiem wyznania anglikańskiego*. Wykładał filozofię w Oxfordzie i teologię historyczną na Uniwersytecie w Londynie. Badawczo zajmuje się teologią naturalną, której przedmiotem jest to, co *człowiek może wiedzieć o Bogu bez pomocy objawienia i łaski* i przekonanie, że każdy człowiek, wierzący czy ateista, jest obdarzony *łaską dostateczną*.

Mascall utrzymuje, że religia nie ma jedynie naturalnego czy racjonalnego źródła, ale daje się ona racjonalnie badać i uzasadniać. Tym samym — teolog chrześcijański zajmujący się teologią naturalną winien uprawiać *działalność czysto racjonalną, nie odwołującą się do objawienia*.

Mascall nie jest jednak ateistą, a teologiem-racjonalistą. Nie sądzi, aby umysł mógł rozwiązać własne zagadki czerpiąc argumenty z samego siebie. Mówi więc: *Modna dziś i znana nam filozofia lingwistyczna jest po prostu rozpaczliwą próbą uniknięcia idealistycznego więzienia umysłu, wynikiem tej próby zaś jest również beznadziejne zamknięcie się w słownej pułapce analizy zdaniowej*. Nie akceptując racjonalizmu egzystencjalistów dodaje: *W przeciwieństwie do chrześcijańskich egzystencjalistów, według których do poznania Boga można dojść wyłącznie na drodze doświadczenia własnej subiektywności jako kogoś, kto odbiera sam siebie jako rzuconego w nieprzyjazny świat, i w przeciwieństwie do Austina Farrera, według którego moja własna dusza jest nie tyle jedynym, ile z pewnością najłatwiej dostępnym miejscem, w którym mogę odnaleźć stwórczą aktywność Boga, będę wskazywał na byt pozaumysłowy, a w szczególności na pozaumysłowy byt materialny, jako na to, co stanowi najbardziej zrozumiały przykład jawnej przygodności*.

Mascall stwierdza, że teizm chrześcijański rozpatruje byt naturalny inaczej, niż czynią to przyrodnicy ateistyczni (nazywa ich reprezentantami *ujęcia pogańskiego*). Według ateistów, każda rzecz jest obdarzona naturą dlatego, że jest zamknięta w sobie: natomiast badacze teistyczni traktują każdą rzecz jako twór Boga i jest to twór nieustannie stwarzany, którego natura nie jest ukończona. Takie byty, nie będąc samoistnymi, nie są *ontologicznie zamknięte*, bo są one *otwarte na stwórczą aktywność Boga i od niej zależne*. Stąd wypływa wniosek, że wszystkie byty są *otwarte ku Bogu*, zatem są nimi także ateści i innowiercy. Boska łaska uświęcająca jest obecna w każdym człowieku za pośred-

nictwem *działania człowieczeństwa Chrystusa w sakramentach*, ale działała ona także w sposób ukryty i w tych, którzy tych sakramentów nie przyjmują. Taki protestancki punkt widzenia jest — zdaniem M a s - c a l l a — dobrą płaszczyzną, na której można będzie budować pojednanie wszystkich Kościołów i wszystkich ludzi — w przyszłości.

(wm)

Krzysztof Michalski: *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*. Warszawa, PIW, 1988, ark. wyd. 11, 5, 216 s., nakład: 4700 + 300 egz. Seria: Biblioteka Myśli Współczesnej.

Przedmiotem zainteresowań badawczych Krzysztofa Michalskiego jest szeroko pojmowana filozofia fenomenologiczna (przypomnijmy opublikowaną w 1978 roku książkę *Heidegger i filozofia współczesna* oraz wydane pod redakcją tego badacza tomiki pism Heideggera i Gadamera). Tego też zakresu problemowego dotyczy ostatnia praca zatytułowana *Logika i czas*. K. Michalski omawia w niej Husserlowską teorię sensu, a raczej ewolucję poglądów H u s s e r l a na ten temat, od *Badań logicznych* po *Kryzys nauki europejskiej*.

Książka składa się z trzech rozdziałów i *Posłowia*; jest także jedna *Dygresja*, a na końcu każdego rozdziału podana jest najważniejsza wykorzystana literatura. W rozdziale pierwszym mowa jest o Husserlowskiej krytyce psychologizmu. Krytyka ta doprowadza autora *Badań logicznych* do idei fenomenologii, bowiem — jak słusznie pisze Michalski — *Husserlowska polemika z psychologizmem ma w istocie podwójnego adresata: obok psychologizmu (a więc próby redukcji sensu do faktów) zwraca się też przeciw „logicznowi” (a więc przeciw próbie ujęcia sensu jako struktury całkowicie niezależnej od empirii)* (s. 42). Sens jest nieodłączny od doświadczenia — jest jego intencją, nie można go więc wyjaśnić (przez redukcję do czegoś innego), lecz rozjaśnić, a owo rozjaśnianie sensu to właśnie fenomenologia.

Rozdział drugi poświęcony jest omówieniu stosunku Husserla do kartezjańskiej teorii sensu. Pytanie Husserla jest identyczne z pytaniem Kartezjusza: *czy i jak jest możliwe, że świat jest poznawalny?* Kartezjusz swoją tezę o poznawalności świata opiera na pewności swojej świadomości. Rozwiązanie Husserla jest podobne: świat jest według Husserla zrozumiały, gdyż jest konstytuowany przez świadomość. Ale nie jest to jedyna możliwa interpretacja myśli Husserla albo też Husserlowskie myślenie może mieć nie tylko taki sens. Można znaleźć u niego opinię, że *nieodparta oczywistość*,

z jaką uświadamiam sobie swoje „ja”, nie jest informacją o istnieniu i właściwościach jakiegoś przedmiotu. (...) Nie ma sfery absolutnej zrozumiałości, z punktu widzenia której świat jako całość mógłby wydać się niezrozumiały. W szczególności samo pytanie o sens, pytanie o prawdziwość jest jakoś motywowane — i motywacja ta współdecyduje o tym, o co w tym pytaniu chodzi (s. 153—154).

Rozdział trzeci dotyczy Husserlowskiej analizy świadomości czasu (z licznymi odwołaniami do Brentany, Jamesa, Bergsona), bo przecież aby zrozumieć, czym jest czas, trzeba dokonać analizy świadomości intencjonalnej, a chcąc pojąć istotę świadomości należy podjąć refleksję nad czasem. Okazuje się bowiem, że czas *nie jest wyłącznie następstwem chwil, lecz przede wszystkim właśnie strukturą* (...) *zjawiania się, warunkiem tego, by świat, z którym mamy do czynienia, mógł się nam w ogóle pojawić. Pytanie o świadomość czasu (...) okazuje się w konsekwencji problemem uniwersalnym: pytaniem, w którym idzie o wszystko, tym jedynym pytaniem, jakim w gruncie rzeczy jest zawsze filozofia* (s. 204).

O zaletach książki Michalskiego decyduje nie tylko dociekliwość, erudycja, znajomość rzeczy widoczna u autora — ale i specyficzny styl: tekst jest żywy, sporo w nim metafor i odwołań do kulturowych i artystycznych symboli (czasem nawet pojawiają się nietradycyjne środki wyrazu — dwa wiersze wplecione w filozoficzny dyskurs wydają się tu nie ozdobnikiem, lecz pełnoprawnym członem rozumowania). Jest sztuką pisać o Husserlu (i to rzeczywiście rozjaśniając zawiłe wywody tego jakże trudnego filozofa) bez używania husserlowskiego języka — tym większa zasługa autora. Zalety te sprawią, że książka będzie zapewne czytana tak przez fachowców, jak i amatorów filozofii, dla których seria *Biblioteka Myśli Współczesnej* jest przeznaczona.

Andrzej Miś

Battista Mondin: *Teologowie wyzwolenia*. Warszawa, Instytut Wydawniczy „PAX”, 1988, ark. wyd. 11, 6, 183 s., nakład: 20 000+350 egz., tłumaczył: Rajmund Borkowski.

Tradycyjna teologia rozumiała problem *wyzwolenia* jako wyzwolenie jednostki ludzkiej z grzechu i zła moralnego. Niektórzy współcześni teologowie uznali, że zło moralne ma także zasięg społeczny i jest związane z wyzyskiem, niesprawiedliwością i dyskryminacją rasową.

W Ameryce Łacińskiej, regionie świata szczególnie zacofanym, nędma i ucisk były dotkliwie odczuwane przez wieki, ale rozumiano je jako zjawisko naturalne. Natomiast w drugiej połowie XX wieku duchowieństwo i teologowie tych krajów wzięli na siebie obowiązek oświecenia ludzi, iż taka sytuacja jest sprzeczna z Boską sprawiedliwością i zasługuje na zniesienie, nie w zaświatach, ale w życiu doczesnym. Teologowie ci dowodzili, że kto nie działa na rzecz postępu społecznego, jest złym chrześcijaninem, bowiem Bóg dał człowiekowi prawo do kształtowania oblicza własnego życia. Tendencje te usankcjonowały oficjalne dokumenty papieża Jana XXIII: encyklika społeczna *Mater et Magistra* z 1961 roku oraz encyklika o pokoju między narodami, *Pacem in terris* z 1963 roku.

Jednak systematycznie opracowano teologię wyzwolenia po konferencji episkopatu latynoamerykańskiego w Medellin (Kolumbia) w 1968 roku. Kościół Ameryki Południowej zmodyfikował stanowisko II Soboru Watykańskiego i uznał, że ze współczesnym kolonializmem kraje biedne winny czynnie walczyć; że konfliktów społecznych i międzynarodowych powstałych na tym tle nie należy łagodzić, a je potęgować i dążyć do rewolucji społecznej; że Kościół może się odnowić wówczas, gdy czynnie włączy się do tych procesów, gdy przestanie występować tylko jako mediator i moralizator. Odrzucono zatem tzw. teologię fundamentalną, a także jej wersję egzystencjalistyczną i personalistyczną (sprowadzenie zagadnienia do indywidualium ludzkiego), na rzecz jej interpretacji politycznej i społecznej, zbliżonej do wskazań teorii socjalizmu.

Najwybitniejszymi przedstawicielami i twórcami teologii wyzwolenia z jej pierwszego okresu z Medellin byli: Gustavo Gutiérrez, urodzony w Limie w 1928 roku, od 1960 roku profesor Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu w Limie (jego pracę o teologii wyzwolenia wydano w Polsce w 1978 roku) oraz Hugo Assmann, urodzony w Brazylii w 1933 roku, od 1962 roku wykładowca teologii w uniwersytetach brazylijskich, a od 1974 roku profesor Wydziału Dziennikarstwa Uniwersytetu w San José w Kostaryce.

Dzieło założycieli teologii wyzwolenia, Gutiérreza i Assmanna, kontynuują zawodowi teologowie i przedstawiciele hierarchii.

kościelnej: Eduardo P i r o n i o, Leonardo B o f f, Juan Luis S e g u n d o, José Míguez Bonino, Helder C a m a r a i inni. Książka przynosi wyczerpujące omówienie historii i aktualnego stanu teologii wyzwolenia, wraz z omówieniem poglądów jej najwybitniejszych przedstawicieli.

(wm)

Ks. Seweryn Rosik: *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność. Studium teologiczno-moralne*. Poznań, Księgarnia św. Wojciecha, 1986, ark. wyd. 16, 50, 219 s., nakład: 3000+250 egz. Seria: Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu, Studia i Materiały, nr 2.

Od lat z górą trzydziestu w pracach teologów moralistów, powołujących się na dane socjologii, psychologii, fenomenologii, personalizmu i egzystencjalizmu istotne miejsce zajęła analiza egzystencji sytuacyjnej człowieka. W jej wyniku zrodziły się w teorii moralności koncepcje określane mianem etycznego sytuacjonizmu, przybierającego niekiedy bardzo skrajne formy, kolidujące niejednokrotnie z oficjalną nauką Kościoła katolickiego. W związku z tym Stolica Apostolska dąży do tego, aby z różnorodnych i częstokroć dwuznacznych rozważań i propozycji sytuacjonistycznych zachować te poglądy, które wniosły szczególne cenne wartości do tego względnie nowego nurtu teorii życia moralnego, dbając zarazem o ochronę tak zwanego obiektywnego fundamentu moralności. To znaczy teologowie zmiernają — zdaniem ks. Seweryna Rosika — *do wypracowania i ustalenia takiej dyspozycji moralnego działania, która zachowując pełny walor norm obiektywnych, zdolna byłaby uwzględnić niepowtarzalność sytuacyjnego momentu, tych wszystkich czynników podmiotowych, które dopełniają pełnego obrazu moralnej rzeczywistości człowieka*. Dotyczy to tak zwanej chrześcijańskiej roztropności. Właśnie tej koncepcji, a zarazem doktrynie zostały poświęcone zawarte w książce rozważania. Autor dąży do takiego wypracowania tej wykładni etycznej, by mogła ona służyć pomocą w rozwiązywaniu problemu relacji między obowiązującą powszechnie normą moralną *a wyjątkowością i zmiennością sytuacji podmiotowej, która wymyka się ze swej natury kategorii tego, co ogólne i niezienne*.

Rekomendowane studium składa się z dwóch podstawowych części poświęconych *Skrajnemu sytuacjonizmowi etycznemu* oraz *Roztropnościowemu ujęciu sytuacjonizmu etycznego*. Zostały one poprzedzone *Wstępem*, w którym ks. Seweryn Rosik przedstawił w skrócie genezę, założenia, rozwój, różnorodne kierunki głównych przedstawicieli tego nur-

tu teorii życia moralnego. Stanowi on cenne wprowadzenie w gąszcz trudnych i złożonych zagadnień, zawartych w głównej partii rozważań.

Jerzy Kosiewicz

Bertrand Russell: *Drogi do wolności*. Posłowie: Mirosław Chałubiński; Tłumaczyła: Amelia Kurland z k a. Warszawa, Klub Otrycki, 1988 (reprint wydania z 1935 roku), 240 s.

Wznowiona praca Bertranda Russella została napisana w 1918 roku. Autor, przedstawiciel brytyjskiej filozofii analitycznej, żywo interesował się doktrynami społecznymi i sam angażował się w ruchy i akcje postępowe. Książka zawiera omówienie i interpretację tych doktryn społecznych (socjalizmu, anarchizmu i syndykalizmu), które w przeciwieństwie do koncepcji konserwatywnych i wstecznych stawiały sobie za cel zbudowanie nowego porządku i ładu społecznego. Russell był zawsze zwolennikiem wolności i takiego urzędnictwa społeczeństwa, w którym jednostka mogłaby realizować się w sposób wszechstronny. Za swoją działalność pacyfistyczną był wielokrotnie więziony, także w 1918 roku.

Przypisując teorii marksizmu nadmierny determinizm ekonomiczny, sam był zwolennikiem szeroko rozumianego anarchizmu i z tego powodu, oraz z takiego punktu widzenia krytykował wszelkie formy rządów i organizacji państwowych, które ograniczały wolność jednostki. Krytyka biurokracji państwowej oraz propozycje dotyczące samorządu pracowniczego — nic nie straciły ze swojego uroku, przeto tę książkę czyta się tak, jakby to był komentarz do czasów współczesnych.

(wm)

Edyta Stein: *O zagadnieniu wczucia*. Roman Ingarden: *O badaniach filozoficznych Edith Stein*. Kraków, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, 1988, ark. wyd. 9, 5, 182 s., nakład: 7000+350 egz.

Tragiczne okoliczności śmierci Edyty Stein, zamordowanej w sierpniu 1942 roku w Oświęcimiu oraz fakt, że ta żydowska intelektualistka niemiecko-pruska stała się katolicką zakonnicą spowodowały, że jej niewielki zresztą — dorobek filozoficzny pozostaje w cieniu pism religijnych, jakie pozostawiła. Tymczasem jest to dorobek ważki. Zarówno myśli zawarte we wczesnych pracach Stein, dotyczących podwalin filozofii i metodologii fenomenologicznej, jak i rozważania publi-

kowane głównie w książce *Endliches und ewiges Sein* czy w *Untersuchung uber den Staat* zaciekawiają i fascynują ścisłością myślenia i głębią analizy, zadziwiającymi niekiedy u osoby, która nie kształciła się nigdy w naukach ścisłych. Fascynują także siłą przekonania o słuszności tego, co pisze.

Wydana w przekładzie Danuty Gierulanki i Jerzego F. G i e - r u l i praca *O zagadnieniu wczucia* jest utworem z najwcześniejszego okresu działalności Edith Stein. Jest to bowiem jej rozprawa doktorska, napisana i broniąca w 1916 roku u Husserla, a wydana w 1917 roku w Halle.

Tematem rozważań Stein jest zjawisko *wczucia*, *resp. wczucia się* (*Einführung* po niemiecku), czyli ten fenomen, który pozwala nam np. postrzegać przedmiot dzieła sztuki (np. portretowaną na obrazie lub w rzeźbie osobę), a nie to, co jest w rzeczywistości zmysłowo dane, czyli np. barwne plamy na płótnie obrazu, bądź materiał rzeźbiarski, z którego portret sporządzono. Jest to kwestia istotna w rozlicznych aspektach, głównie jednak dla estetyki; dotyka bowiem np. znanego problemu fenomenologów i nie tylko — *jak mianowicie istnieje dzieło sztuki?*

W swej rozprawie doktorskiej Edyta Stein traktuje wczucie jako pewną szczególną formę doświadczenia, pojmowanego na sposób fenomenologiczny, jak przystało na uczennicę Husserla.

Centralną sprawą książki jest, czy i jak wczuć się można w drugiego człowieka? Czy może być mi dostępny fenomen cudzego stanu psychicznego, np. czyjegoś wzruszenia? Aby rozwiązanie tej kwestii choćby zapoczątkować, Stein buduje pewną koncepcję człowieka, nader zawiłą, analizując kolejno składające się nań — czyste Ja, strumień świadomości, ciało, duszę i ducha. Rozważania te wiodą Stein do wniosku, że poznawanie cudzej osobowości istotne jest dla poznania siebie samego. Umożliwia nam to bowiem uświadomienie sobie czym nie jesteśmy, stwarzając tym samym ważny środek pomocniczy dla samooceny.

Książka Edyty Stein jest bogata w treść i precyzyjne analizy, których nie ma sensu nawet próbować streszczać w krótkiej notce. Powiedzmy więc na zakończenie wraz z Romanem Ingardenem, którego odczyt *O badaniach filozoficznych Edith Stein* zamyka tę edycję: *dzieje się Edith Stein pewna krzywdą (...) zupełnie pomija się jej dorobek wcześniejszy, jakby go w ogóle nie było. A przecież Edith Stein była filozofem-uczonym — a pozostała nim nawet w klasztorze, nie przestając pracować naukowo nawet w trudnych warunkach. Cieszyć się należy, że świetny przekład jej pierwszej pracy zaczyna uzupełniać naszą wiedzę o tej jakże ciekawej postaci.*

Adam Smith: *Teoria uczuć moralnych*. Przełożyła, wstępem i przypisami opatrzyła Danuta P e t s c h. Przekład przejrzał Stanisław Jedynak. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989, ark. wyd. 28, 546 s., nakład: 5000+280 egz.

Najgłośniejszym dziełem Adama Smitha są *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* — to przez tę książkę, wydaną w 1776 roku, Smith stał się klasykiem ekonomii. Pamięta się oczywiście o *Teorii uczuć moralnych*, wcześniejszym dziele tego autora (pierwsze wydanie z 1759 roku), wie się, że Smith zajmował na uniwersytecie w Glasgow katedrę filozofii moralnej — ale mimo wszystko w potocznej opinii Smith to jednak *ekonomista, który także zajmował się filozofią*. Sąd taki jest efektem rzutowania dzisiejszych wyobrażeń o filozofii na sytuację, która niezupełnie do nich pasuje (wyobrażenia te znajdują wyraz w instytucjach, a więc *Badania...* wyszły po polsku w 1954 roku w serii *Biblioteka Dzieł Ekonomii Politycznej*, a *Teoria...* w serii *Biblioteka Klasyków Filozofii*, przy czym za każdym razem wydawcą był PWN). Smith uprawiał tzw. filozofię encyklopedyczną: chcąc wyjaśnić ludzką egzystencję uważał, że każdą sferą ludzkiego życia rządzi podobny mechanizm — i tropił jego działanie po kolei (tak jak po sobie następują tomy w encyklopedii) w sferze stosunków moralnych i stosunków ekonomicznych (pierwsze są bezpośrednimi stosunkami między ludźmi, drugie — są zapośredniczone przez towary). Ów mechanizm najkrócej można przedstawić następująco: poszczególne jednostki (czy to powodowane chęcią zaspokojenia potrzeb, czy też sympatią) wchodzą w kontakt z innymi jednostkami; w ten sposób nawiązują się stosunki ekonomiczne czy też uczuciowe — ale nie są one bynajmniej takie, jak je sobie zaplanowali działający ludzie, gdyż ich działania zderzają się ze sobą i w efekcie powstaje samoistny mechanizm (nazywany niekiedy Naturą), mający swą własną logikę, którą można rozpoznać, ale której nie można się przeciwstawić. Poczynania gospodarcze ludzi koryguje jakaś *niewidzialna ręka*, jak Smith nazywał prawa kapitalistycznego rynku. Natomiast czynami bezpośrednio nakierowanymi na innych ludzi steruje tzw. *bezstronny obserwator* albo *arbiter wewnętrzny* (utożsamiany niekiedy z *sumieniem*). Instancja ta powstaje w ten sposób, że podejmujący jakąś inicjatywę człowiek bezustannie pyta sam siebie, jak będzie oceniany przez innych. Smith pisze, że sprawy, które *bezpośrednio dotyczą nas, naszych przyjaciół, ojczyzny, są faktami, które najbardziej nas interesują i głównie pobudzają nasze pragnienia i niechęci, nasze nadzieje i obawy, radości i smutki. Jeśliby te uczucia były zbyt silne, do czego ludzie wykazują zwykle skłonność, Natura dostarczyła właściwego remedium i sposobu na ich skorygowanie. Rzeczywi-*

sta a nawet wyimaginowana obecność bezstronnego widza, autorytet człowieka wewnętrznego zawsze jest w pogotowiu, by sprowadzić je do właściwego wymiaru i powściągnięcia ich nasilenia (s. 436). Autor *Teorii...* wie przy tym doskonale, że nie chodzi tu tylko o ewentualne oburzenie moralne: *W pogoni za bogactwem, zaszczytami i wyróżnieniami, (człowiek — A. M.) może uczynić wszystko, wyęźać wszystkie swoje siły, naciągnąć wszystkie mięśnie, by zdystansować swoich współzawodników. Gdyby jednak miał oszukiwać czy powalić jednego z nich, po-błażanie całkowicie się kończy. (...) wybuch tych wszystkich emocji mo-że w każdej chwili obrócić się przeciw niemu (s. 122—123).*

Tak rozumiana *Teoria uczuć moralnych* Smitha może być czytana jako i dziś jeszcze interesująca koncepcja moralności (Jerzy Szacki w swojej *Historii myśli socjologicznej* pisze, że teoria bezstronnego obserwatora ma wiele cech wspólnych z koncepcją jaźni odzwierciedlonej Cooleya i „uogólnionym innym” G. H. M e a d a). Ale jeśli ją czytać razem z *Badaniami nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* albo choćby na tle tego drugiego, ekonomicznego dzieła, to lektura taka może pomóc uprzytomić sobie przemiany, jakim ulegała filozofia — co dla historyka filozofii i studenta filozofii jest jednym z podstawowych obowiązków.

Dodajmy, że tekst jest bardzo dobrze opracowany przez tłumaczkę, Danutę P e t s c h. Zaś dla amatorów osobliwości przepisuję opinię Smitha o Polakach: *Ten sposób uporządkowania wydatków i umiarkowania, który u polskiego szlachcica uchodziłby za nadmierne skąpstwo, uważany byłby za ekstrawagancję u obywatela Amsterdamu (s. 302).*

Andrzej Miś

Krzysztof Stępnik: *Filozofia metafory*. Lublin, Wydawnictwo Lubelskie, 1988, ark. wyd. 16, 4, 247 s., nakład: 1700+300 egz., indeks nazwisk: Ewa Zawadzka-Mazurek. Seria: Kontrowersje filozoficzne.

Istnieje już termin *metaforologia*, są więc i metaforolodzy; przynajmniej dwa czasopisma o światowym zasięgu poświęcone są wyłącznie metaforze; różnego rodzaju bibliografie prac publikowanych na ten temat wymieniają dziesiątki tysięcy pozycji — ktoś powiedział nawet, że od lat siedemdziesiątych można mówić nawet o *metaforomanii*. Przy tym metafora interesuje dzisiaj nie tylko językoznawców czy literaturoznawców, ale także teoretyków sztuki, antropologów, psychologów, teologów i oczywiście filozofów. Liczba polskich publikacji o metaforze jest również spora. Wzbogaca ją wydana ostatnio praca Krzysztofa

Stępnika, filologa z UMCS w Lublinie, zatytułowana *Filozofia metafory*. Jest to kolejna pozycja z bardzo interesującej — zainicjowanej przez Wydawnictwo Lubelskie, a kierowanej przez Bohdana Dziemidoka — serii *Kontrowersje Filozoficzne*.

Poza *Wstępem* i *Indeksem nazwisk* książka zawiera dziesięć rozdziałów. Pierwsze trzy dotyczą ontologii metafory. Autor pisze tu o różnych sprawach związanych z kwestią znaczenia metafory, o metaforze jako obrazie i jako figurze stylistycznej. Trzy następne rozdziały poświęcone są epistemologii metafory, tzn. mowa jest w nich między innymi o metaforze jako instrumencie badawczym (*W dziejach poetyki, retoryki i filozofii traktowano przenosię jako utrudnienie poznawcze, narzędzie perswazji, innym razem porównywano z poznaniem ingenialnym, czasem zaś widziano w niej niedorzeczność lub wręcz przeciwnie, urastała ona do rangi poznania absolutnego, wnikającego w istotę rzeczy* — s. 105) i o tych rodzajach poznania, które tego instrumentu używają. W ostatnich czterech rozdziałach autor pisze o retorycznych, stylistycznych, poetyckich, estetycznych i artystycznych wartościach metafory, o problemach stylistycznych związanych z użyciem, o jej miejscu i znaczeniu w poetyce i — w rozdziale ostatnim — o metaforze w sztuce i poza sztuką. Ostatni paragraf tego rozdziału zatytułowany jest *Modele metaforyczne w filozofii, nauce i religii*; autor przypomina tu takie między innymi metafory filozoficzne, jak *jaskinia* Platona, *idole* Bacona, *posąg* Condillaca, *Lewiatan* Hobbesa, *człowiek-maszyna* La Mettriego i *nadczłowiek* Nietzschego — a z drugiej strony cytuje gwałtowne słowa Hegla, jakie ten wypowiedział przeciwko używaniu metafor w filozofii.

Jak widać, książka dotyczy mnóstwa skomplikowanych spraw — które jednak w książce o niewielkiej objętości niekiedy omówione są zbyt pobieżnie. Autor wykorzystuje ogromną literaturę, choć oczywiście można by wskazać choćby polskie bardzo ważne opracowania, które nie zostały uwzględnione.

Język książki nie jest zbyt łatwy, ale nie przez brak jasności, lecz z powodu skomplikowania zagadnień i wielkiego nagromadzenia fachowych terminów, pochodzących z różnych dziedzin humanistyki. Niski nakład wskazuje jednak, że praca przeznaczona jest dla dość elitarnego grona czytelników.

Andrzej Miś

Szkice o teologii polskiej. Pod redakcją Stanisława Celestyna Napiórkowskiego OFM. Poznań, Księgarnia św. Wojciecha, 1988, ark. wyd. 10, 50, 202 s., nakład: 2000+200 egz.

Prezentowana książka stanowi jedną z nielicznych prób określenia tożsamości teologii polskiej. Jest wyrazem podjętych dopiero niedawno gruntownych i planowo zorganizowanych badań nad obfitą spuścizną teologiczną bogatej w różnorodne i wszechstronne osiągnięcia kultury chrześcijańskiej w Polsce. Omawiana publikacja zawiera materiały przedstawiane podczas konferencji, która odbyła się 17 i 18 września 1984 roku w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie. W antologii składającej się z trzech części: 1. *Teologia Polska — regiony*, 2. *Charakterystyki ogólne — perspektywy*, 3. *Dopowiedzenia*, zwrócono głównie uwagę na korzenie teologii polskiej (ks. T. W i l s k i: *Refleksje nad historią teologii ascetyczno-mistycznej w Polsce*), jej specyficzne elementy formalne (na przykład synody polskie, liturgia, paraliturgia, kaznodziejstwo — ks. L e w a n d o w s k i: *W poszukiwaniu tożsamości polskiego kaznodziejstwa*) oraz treściowe (np. kult Najświętszej Maryi Panny, m. in. bp J. Wojtkowski: *Współczesna mariologia polska*), a także na tożsamość polskiej teologii oraz na dzieje teologii katolickiej w Polsce. W badaniach nad teologią polską nie zabrakło wypowiedzi na temat protestantyzmu, twórczo odsłaniającego nowe możliwości odczytania Słowa Bożego odmiennie interpretującego drogę do poznania tajemnicy wiary, ukazującego perspektywę myśli ewangelickiej z punktu widzenia luteranizmu (ks. J. S z e r u d a: *Tendencja ekumeniczna jako znamię teologii protestanckiej*). Autorzy inicjatywy wydawniczej, mając na względzie ukazanie jak najszerszej panoramy studiów nad omawianą dziedziną wiedzy, włączyli do materiałów pelplińskich kilka głosów szczególnej wagi tych, którzy odeszli wcześniej, m. in. ks. kard. Stefana Wyszyńskiego (*Teologia w Polsce*). Omawiana pozycja jest zbiorem szkiców, które warto polecić, szczególnie niekonfesyjnym religioznawcom i filozofom (konfesyjni przeczytają z obowiązku), ponieważ ujrzyć można pasjonujące fragmenty minionych i obecnych obrazów kultury polskiej tak istotnych dla stanowienia naszej tożsamości narodowej i państwowej. Naturalnie mamy do czynienia z ujęciem jednostronnym — to jest z teologią w oczach teologów.

Jerzy Kosiewicz

Roman Tokarczyk: *Klasyca prawa natury*. Lublin, Wydawnictwo Lubelskie, 1988, ark. wyd. 18, 8, s. 304 s., nakład 9730+270 egz. Indeks osób: Ewa Zawadaka-Mazurek, reprodukcje portretów: Andrzej Polakowski.

Prezentację nowej książki Romana Tokarczyka chciałbym rozpocząć od wygłoszenia uwagi na temat jej tytułu: otóż uważam, że termin *prawa natury* kojarzy się czytelnikowi przede wszystkim z *prawami przyrody* (fizycznymi, ekonomicznymi, biologicznymi); trzeba chwili zastanowienia, by zrozumieć, że w książce zatytułowanej *Klasyca prawa natury* chodzi o klasyczne teorie prawa naturalnego (skądinąd sam autor prawie zawsze pisze *prawo natury*, a nie *prawa natury*). Nie jest to — rzecz jasna — błąd; pewne sformułowania mogą jednak prowadzić do nieporozumień. Czytamy na przykład zdanie: *Opierający się na naturze rozum ludzki wypierał stopniowo nienaturalne dążenia mitologiczne i podążał ku coraz bardziej racjonalnym ideom prawa natury* (s. 10). Kontekst wprawdzie wyjaśnia tu co nieco, ale mimo wszystko można się zastanawiać, na czym polega *nienaturalność wyobrażeń mitologicznych* i co to znaczy, że idee prawa natury są *bardziej racjonalne*; przede wszystkim zaś być przekonanym, że mit i idea prawa natury to zupełnie co innego — i dziwić się, że w tym samym rozdziale mowa jest właśnie o Themis i Dike, bohaterach Homera i o H e z - jodzie. Powiedzmy wreszcie, że pewne wyrażenia znajdujące się w tekście są po prostu niezręczne (na przykład: *osiągnięcia filozofów... podkreślały normatywny charakter natury, praktycyzm sofistów wyrażał się w nikłym zainteresowaniu potrzebami wszechświata, skupiając uwagę na człowieku* — s. 10 i 21).

Moim zdaniem nieprawdziwa jest często wyrażana opinia (najbardziej znane są wypowiedzi Leo Straussa i Josepha Schumpetera), że nauki polityczne czy w ogóle społeczne zrodziły się wraz z utworzeniem pojęcia prawa natury i że nie mogą się one bez tego pojęcia obyć. Faktem jest jednak, że idea prawa naturalnego jest podstawą bardzo wielu teorii społecznych i w różnej postaci pojawia się także w myśleniu potocznym. Przedstawiana tu książka jest więc potrzebna, zwłaszcza że polskich publikacji na temat prawa naturalnego nie ma wcale tak dużo. Z problematyką tą muszą się przy tym zapoznać przedstawiciele wielu dyscyplin naukowych: filozofii, prawa, socjologii, ekonomii politycznej, politologii — bo przecież mówiąc o prawie natury myślano nie tylko o porządku prawnym, ale także etycznym, politycznym, ekonomicznym.

Autor podzielił książkę na osiemnaście rozdziałów i w każdym omawia albo jakąś szkołę prawa natury, albo poglądy jakiegoś wybitnego

teoretyka. Uważam, że w formie czy to wstępu czy zakończenia można było do tego historycznego materiału dołączyć jeszcze rozważania metodologiczne, porządkujące: pokazać, jak rodzi się owo rozróżnienie na istnienie i istotę (naturę), przedstawić najważniejsze typy teorii prawa naturalnego (te, które odwołują się do prawa boskiego są odmienne od tych, w których mówi się tylko o naturze człowieka), wreszcie spróbować wyszukać wątki charakterystyczne dla teorii prawa naturalnego u tych myślicieli, którzy wprost o sprawie tej nie pisali, ale w mniejszym czy większym stopniu ulegali schematom myślenia prawnonaturalnego.

Jak na nasze warunki, książka wyróżnia się poziomem pracy edytorskiej: ładna obwoluta, dobry papier i przejrzysty druk. Do tekstu podstawowego dołączony jest spis wybranej literatury i indeks osób, a poza tym publikacja zawiera też portrety niektórych omawianych myślicieli.

Andrzej Miś

Witold Tyloch: *Bogowie czterech stron świata*. Łódź, Wydawnictwo Łódzkie, 1988, ark. wyd. 17, 64, 274 s., nakład: 69 650+350 egz.

Książką, która może służyć jako popularny podręcznik do nauczania religioznawstwa w szkołach średnich, nie ogólnokształcących lecz zawodowych, jest praca Witolda Tylocha pt. *Bogowie czterech stron świata*. Owa rozprawa w przeciwieństwie do omawianej wyżej książki Kazimierza Bukowskiego — *Religie świata a chrześcijaństwo*, zawiera wartości wyłącznie poznawcze, choć o charakterze przyczynkarskim, nie wyczerpującym całości zagadnień. Nie namawia do wiary, ani też przeciw niej nie występuje. Autor pracy nie proponuje ateizmu, mimo iż jest wybitnym działaczem Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej. Nie lansuje też marksistowskiego światopoglądu, mimo iż jest współtwórcą polskiej szkoły religioznawstwa marksistowskiego, redaktorem naczelnym kwartalnika „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” i prezesem Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, które reprezentuje i propaguje marksistowską interpretację wszelkich zjawisk o charakterze sakralnym.

Co prawda, u podstaw refleksji religioznawczej Witolda Tylocha znajduje się marksizm, ale nigdy jako ideologia, lecz wyłącznie jako opcja metodologiczna. W tym sensie owa perspektywa badawcza jest tak samo (z naukowego punktu widzenia) równoprawna w sensie metodologicznym i obiektywna w sensie aksjologicznym, jak inne poza-

marksistowskie, to jest z grubsza biorąc funkcjonalne i idiogenetyczne sposoby oglądu — analizy i wyjaśniania religii.

Podstawowym celem książki jest ukazanie głównych religii, które dziś są nadal żywe i wywierają wpływ na życie obecne, na historię naszych czasów. W związku z tym autor rezygnuje z pełnego przedstawienia rozwoju wszystkich spotykanych w świecie religii, występujących w niezliczonych formach, z kompletnego opisu bogów i rytuałów. Nie omawia też dawnych mitów, minionych obrzędów łowieckich, pasterskich, inicjacyjnych i pogrzebowych czy różnych postaci magii i zaklęć. Nie charakteryzuje też religii, które niegdyś istniały w dawnych kulturach i zaginęły wraz z nimi. Ich całkowita prezentacja to stały, niekończący się nigdy proces, wypełniający kolejne biblioteki.

Witold T y l o c h zwraca przede wszystkim uwagę na religie Afryki, sinto, konfucjanizm, hinduizm, dżinizm, sikhizm, judaizm, chrześcijaństwo, buddyzm i islam. Objasnienie owych religii poprzedza rozdziałem charakteryzującym religioznawstwo (*Religioznawstwo — wiadomości podstawowe*). Wskazuje w nim na poglądy na religię i próby jej określenia oraz na pochodzenie, klasyfikację i strukturę religii, a także na światopoglądowe znaczenie religioznawstwa. Dostarcza też informacji z dziedziny porównawczej historii religii, uwzględniając obecny stan wiedzy.

Autor w końcowej partii książki zwraca uwagę — nie wyróżniając przy tym żadnej z religii — że tak istotna wielość różnych wiar jest w zasadzie świadectwem dążności człowieka do poznania prawdy, legitymizacją różnych dróg do jej osiągnięcia (*Uwagi końcowe. Różne drogi do prawdy*).

Publikacja zawiera jeszcze *Dodatek*, w którym autor omawia kontrowersje dotyczące *Daty narodzin i rodziny Jezusa*, a także *Nowy Rok i kalendarze*. Na końcu umieszczona została bibliografia, która może pomóc w procesie dydaktycznym lub ułatwić szerokiemu gronu czytelników w uzupełnieniu wiadomości poprzez dalszą lekturę.

Jerzy Kosiewicz

Alfred North Whitehead: *Nauka i świat nowożytny*. Przekład: Maciej Kozłowski i Marek Pieńkowski. Kraków, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, 1987, ark. wyd. 15, 295 s., nakład: 7000+300 egz.

Alfred N. Whitehead (1861—1947), jak wielu znakomitych filozofów współczesnych obcych narodowości, nie miał szczęścia do polskich wydawców. W 1911 roku przełożono na nasz język jego niewielką

pracę *Wstęp do matematyki*, a po II wojnie światowej tylko dwa rozdziały omawianej książki, którą Whitehead u siebie wydał w 1925 roku.

Uczony ten napisał wiele znakomitych dzieł, a wspólnie z Russellem monumentalną *Principia Mathematica* (1910—1913). Ponadto wydał takie prace filozoficzne, jak: *Science and the Modern World* (1925), *Religion in the Making* (1926), *Symbolism, Its Meaning and Effect* (1927,) *The Function of Reason* (1929), *Process and Reality* (1929), *Adventures of Ideas* (1933), *Naturę and Lije* (1936), *Modes of Thought* (1938), *Essays in Science and Philosophy* (1947).

O pracy *Nauka i świat nowożytny* H. R e a d pisał: *Jest to, być może, najbardziej doniosłe dzieło, jakie ukazało się na pograniczu filozofii i nauki od czasów Rozprawy o metodzie Kartezjusza. Na pewno jest to pierwsza próba wyjścia poza pewien sposób myślenia, obowiązujący od jego czasów. Praca ta zawiera treści rewolucjonizujące całość naszych pojęć dotyczących życia czy istnienia, i jest poszukiwaniem nowych interpretacji dotyczących nie tylko kategorii nauki i filozofii, ale nawet religii i sztuki.*

Książka przynosi omówienie takich, między innymi, problemów, jak: rodowód nowożytnej nauki, matematyka jako element w historii myśli, teoria względności, teoria kwantów, nauka i filozofia, problem istnienia Boga, religia a nauka, warunki postępu społecznego.

Całość zamyka słowniczek ważniejszych terminów filozoficznych w opracowaniu Marka Pieńkowskiego.

(wm)