

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

HUMANISTYKA W POSZUKIWANIU ZGUBIONEJ MĄDROŚCI

Anna Grzegorzczak, *Humanistyka i Obecność*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, s. 292.

Współczesna humanistyka przeżywa głęboki kryzys i dotyczy on nie tylko humanistyki polskiej, lecz przede wszystkim humanistyki europejskiej i amerykańskiej. Przez humanistykę nie rozumiem tutaj poszczególnych nauk humanistycznych, takich jak historia, etnografia czy socjologia, te bowiem uprawiane są w zasadzie zgodnie z właściwymi dla siebie zasadami metodologicznymi i podlegają własnym trendom rozwojowym, lecz humanistykę w sensie ogólnego namysłu nad naturą ludzką oraz sferą intelektualnej i duchowej aktywności człowieka. Tak pojmowana humanistyka stanowi część wspólną metafizyki i antropologii filozoficznej. Pod wpływem postaw postmodernistycznych filozoficzna humanistyka stała się grą bez reguł na pustych słowach. W tej sytuacji każde pojawienie się dzieła bogatego treściowo i zawierającego głębokie przemyślenia jest wydarzeniem o wielkim znaczeniu. A za takie właśnie dzieło uważam tekst Anny Grzegorzczak *Humanistyka i Obecność*.

Profesor Anna Grzegorzczak jest autorką szeregu książek, z których każda stanowi rezultat przemyśleń głębokich i oryginalnych. W ciągu ostatnich dziesięciu lat na szczególną uwagę zasługują: *Filozofia nieoczekiwanego* (2002) analizująca wyczerpywanie się racjonalnych źródeł europejskiej kultury; *Filozofia światła Edyty Stein* (2004) ukazująca zasady filozofii rozwoju duchowego jako nowej, tworzącej się dyscypliny humanistyki, w swych założeniach i celach nawiązującej do starożytnego rozumienia filozofii jako ćwiczeń duchowych; *Ponad kulturami* (2010) i *Obecność wartości* (2010), w których formułowana jest propozycja wyjścia z sytuacji kryzysowej poprzez powrót do metafizycznych źródeł naszej cywilizacji, wejście w sferę Tajemnicy z nadzieją dojścia do Wartości Absolutnej. Posługując się metodą właściwą fenomenologii, ale korzystając też z ujęć hermeneutycznych, Anna Grzegorzczak bardzo wyraźnie ukazuje ograniczenia metody fenomenologicznej, niezdolnej do wyjścia poza sferę czystej świadomości, i proponuje własne, choć inspirowane Edyty Stein metodą wczucia, podejście umożliwiające wyjście poza czystą świadomość w wymiarze ludzkim i wkroczenie w sferę świadomości Absolutnej. Nowa książka, *Humanistyka i Obecność*, jest zasadniczym rozwinięciem i pogłębieniem tych wątków.

Ten dość obszerny tom składa się z szesnastu rozdziałów zawierających analizy kwestii dla humanistyki najistotniejszych. Część z nich była już wcześniej publikowana, teraz jednak stały się częściami spójnej całości. Omawianie kolejnych rozdziałów zbyt daleko wykraczałoby poza ramy recenzji, więc sformułuję jedynie ocenę podsta-

wowych aspektów autorskiego wywodu. Zresztą uwagi szczegółowe, które mógłbym poczynić, miałyby charakter nie omówienia krytycznego (gdyż w zasadzie podzielam stanowisko Autorki i przyjęty przez nią sposób i kierunek analizy), lecz dyskusji, a nie uważam, aby takie było zadanie recenzenta (może przecież napisać tekst polemiczny). To, co uważam za najistotniejsze i co stanowi, moim zdaniem, o wartości tomu, można wymienić w następujących pięciu punktach.

Po pierwsze, na uznanie i szacunek zasługuje przyjęta przez Autorkę perspektywa rozważań. Można ją określić jako perspektywę mądrościową. W sytuacji, gdy dominujące w ostatnich latach postawy filozoficzne oparte są na subiektywnych odczuciach, którym nadaje się rangę ogólnie obowiązującą, powrót do takiej postawy staje się po prostu koniecznością, jeżeli nie chcemy zatracić własnej tożsamości cywilizacyjnej. Anna Grzegorzczuk uzasadnia to ukazując z całą wyrazistością konieczność powrotu do postawy odpowiedzialności i uczciwości intelektualnej.

Po drugie, szczególnie cenne jest wyraziste uzasadnienie, jak bardzo odejście od podstawowych wartości filozoficznych i humanistycznych naszej cywilizacji i łączące się z tym zatracenie właściwych kategorii opisu zagraża całej humanistyce, uniemożliwiając zrozumienie świata i człowieka. Anna Grzegorzczuk przejrzyście i przekonująco argumentuje (ta argumentacja przewija się przez całość książki), że bez odzyskania zatraconego odczucia wartości czeka nas tragedia aksjologiczna prowadząca do utraty ludzkiej godności.

Po trzecie, tok wywodów charakteryzuje się tym, co bardzo rzadko występuje w polskiej humanistyce filozoficznej, a mianowicie połączeniem osobistego zaangażowania badawczego (więcej: bardzo emocjonalnego podejścia do rozważanej problematyki) z dużą kulturą logiczną. Emocjonalne ujmowanie danych kwestii zazwyczaj prowadzi do subiektywizacji i nieliczenia się z logiką; tutaj mamy do czynienia z logicznymi wywodami, a podejście osobiste wyraża temat i zarazem wciąga czytelnika w dyskurs z Autorką.

Po czwarte, na podkreślenie zasługuje erudycja Autorki. Chodzi nie tylko o liczne odwoływania się do poszczególnych twórców, ale przede wszystkim o wyraźnie uwidocznioną znajomość treści. Autorka nie powołuje się po prostu na tego czy innego myśliciela, lecz ukazuje jego stanowisko w sposób umożliwiający uchwycenie istoty jego poglądu. W sytuacji, gdy mamy do czynienia z obfitością przekazów jedynie powielających cudzą myśl, takie wnikliwe i rozumiejące przedstawienie jest bardzo cenne, a przede wszystkim może stanowić rzeczywiste wsparcie własnych ustaleń.

Po piąte wreszcie, omawiane dzieło prezentuje myśl własną Autorki. Uważam, że jest to najważniejszy argument uzasadniający uznanie tej książki za wybitną. Chciałbym być dobrze zrozumiany, więc wyrażę się wprost i bezpośrednio. Otóż w zdecydowanej większości współczesne polskie teksty filozoficzne ograniczają się do omówienia jakiegoś zachodniego (z reguły angielskiego lub amerykańskiego, rzadziej francuskiego czy niemieckiego) żyjącego filozofa bądź do powielenia po raz kolejny tego, co już zostało powiedziane o tym czy innym klasyku. Zazwyczaj w tekście nie znajdujemy niczego, co pochodziłoby od jego autora. Anna Grzegorzczuk odwołuje się do autorów pierwszorzędnych (Husserl, Heidegger, Edyta Stein, Ricoeur, z polskich autorów Kołakowski czy Stróżewski) nie po to, by o nich opowiadać, lecz aby wskazać na podstawę bądź inspirację swoich ustaleń. To nie jest powielenie czy choćby nawet jakieś rozszerzenie cudzych myśli, lecz ukazanie i uzasadnienie własnego stanowiska. Świadczy to nie tylko o poziomie rozważań, lecz także o poziomie naukowym Autorki. Z całym

przekonaniem twierdzą, że Anna Grzegorzczak jest pierwszoplanową postacią polskiej humanistyki filozoficznej.

To ogólne wartościujące opisanie książki jako całości chciałbym dopełnić wskazaniem tych fragmentów bądź aspektów, które oddziaływały na mnie szczególnie. Będzie to oczywiście wskazanie subiektywne, ale dlatego właśnie uzasadniające dodatkowo moją ocenę. Poprzez takie wskazania zarazem ocenę kolejne rozdziały. Przede wszystkim chcę z aprobatą podkreślić, że przyjęta przez Autorkę perspektywa mądrościowa jest zarówno dobrym punktem wyjścia, jak i podstawą dla formułowanych diagnoz i ocen (zob. rozdz. I i II). Zgadzam się z twierdzeniem, że źródłem kryzysu kultury jest zerwanie z Mądrością, co przejawia się w wielu wymiarach, m.in. w zagubieniu myślenia symbolicznego; zarazem z uznaniem odnotowuję fakt, że Autorka godzi owo myślenie symboliczne z realizmem metafizycznym. Sądzę też, że ma ona rację, upatrując w takiej zgodności warunek konieczny wykraczania poza sferę czysto ludzką i wkraczania w sferę Transcendencji. I chyba się nie mylę sądząc, że stanowi to, wedle Autorki, warunek konieczny odrodzenia humanistyki; jeśli tak, to zgadzam się w pełni. Dodam tylko na marginesie, że w tym kontekście zbytnio dowartościowana została postawa Z. Baumana; ale być może takie odczytanie bierze się z moich uprzedzeń. Nie jestem też w stanie ocenić, na ile semiotyka Greimasa (rozdz. III) może tutaj pełnić rolę wyjaśniającą, ale to z kolei bierze się z moich ograniczeń (nie znam tej teorii wystarczająco dobrze); niewątpliwie jednak odczytanie metody Greimasa jako przechodzenia od analizy semiotycznej do fenomenologicznej jest inspirujące.

Duże wrażenie wywarły na mnie rozdziały od IV do VIII włącznie. Rozważania w nich zawarte należą formalnie do estetyki, ale tutaj zyskały jakby nowy wymiar – kategorie, którymi posługuje się Autorka, ukazują piękno w różnorodności jego przejawów jako czynnik kreatywny myślenia, a tym samym jako czynnik głębokiego rozwoju humanistyki. W szczególności uważam za bardzo głębokie ujęcie ikony jako medium poznania absolutnego, jak też wskazanie, że degeneracja ludzkiego wymiaru świata dokonuje się w procesie zastępowania ikony idolem. Pozwolę sobie ocenić, że te rozdziały będąc tekstami o pięknie, same w sobie są piękne. Tutaj przy okazji chciałbym zaznaczyć, że na pochwałę zasługuje dobór materiału ilustracyjnego oraz jego kompozycja edytorska.

Dość trudno jest mi się ustosunkować do rozdziału IX, poświęconego językoznawstwu transcendentnemu Anny Wierzbickiej, a to dlatego, że mam inną ocenę tej autorki. Niemniej jednak chciałbym podkreślić adekwatność przedstawienia stanowiska Wierzbickiej, a szczególnie wskazać na zastanawiającą i inspirującą interpretację językoznawstwa jako humanistyki obecności.

Rozdziały X i XI zawierają, moim zdaniem, najtrudniejszy wymiar rozważań. Problem ujęcia w swoistej jedności dochodzenia do Prawdy – które to dochodzenie ja rozumiem (jak sądzą, w zgodzie z Autorką) jako przekraczanie ograniczeń prawdy ludzkiej z miłością człowieka skierowaną ku drugiemu człowiekowi i realizującą się w niesieniu pomocy – mieści w sobie zbyt wiele treści, aby można go było ująć w ściśle wyznaczone ramy tematyczne. Dlatego za trafne uważam ograniczenie się do jego wymiaru praktycznego. Pełniejsze opisanie wymagałoby odrębnej monografii, do napisania której gorąco namawiałbym Autorkę. Ograniczenie się do wymiaru praktycznego nie uniemożliwia jednak przejścia do kwestii zasadniczych, a dokonane to zostaje (w rozdz. XII i XIII) poprzez ukazanie heroicznego postawy Edyty Stein godzącej się na złożenie ofiary cierpienia z intencją zbawienia własnego narodu. Sposób, w jaki

Anna Grzegorzcyk odczytała i zinterpretowała postawę Edyty Stein, pozwala czytelnikowi zrozumieć, na czym polega osiągnięcie najwyższego stopnia poznania poprzez ofiarę z siebie złożoną Bogu. W tej interpretacji odsłania się głębia chrześcijańskiej prawdy o Odkupieniu i Zbawieniu. Koncepcja *metanoi* poprzez cierpienie jest głęboka i wstrząsająca zarazem. Dopelnieniem tych rozważań jest dokonana (w rozdz. XIV) swoista, bardzo głęboka interpretacyjnie, konfrontacja Edyty Stein ze św. Teresą z Avila – będąca analizą dwu dróg prowadzących do tej samej Mądrości.

Bardzo odkrywcze jest skonfrontowanie postawy duchowej (jeśli tak można powiedzieć) Edyty Stein z postawą filozoficzną Heideggera (w rozdz. XV). Autorka ukazuje tutaj (nie zawaham się tego tak określić) duchową wyższość Edyty Stein nad zamkniętym w swej narracji filozoficznej Heideggerem. W istocie Edyta Stein przeciwstawia się Heideggerowi w dwu podstawowych aspektach: swoje otwarcie przeciwstawia jego zamknięciu, a swoje oparcie w Bycie przeciwstawia jego mówieniu o byciu. Postawa Edyty Stein to postawa dialogu; postawa Heideggera to postawa monologu. Dlatego to Edyta Stein może stać się źródłem odrodzenia humanistyki, a nie Heidegger. Tak przynajmniej rozumiem zamysł Anny Grzegorzcyk, a jeśli właściwie rozumiem, to szkoda, że teza ta nie została bardziej wyraźnie wyakcentowana, mam bowiem wątpliwości, czy nie narzucam na omawiany tekst własnego widzenia.

I wreszcie z całkowitym przekonaniem akceptuję wyrażone przez Autorkę (w rozdz. XVI) przeświadczenie, uzasadniane przecież w całym toku rozważań, że podstawą ludzkich egzystencji we wszystkich kulturach stanowi paradoksalna z pozoru jedność horyzontalności i wertykalności. Ludzkie życie w perspektywie przyszłości doczesnej i ludzkie dążenie do transcendencji muszą stanowić egzystencjalną jedność, aby możliwe było życie godne człowieka, a więc aby tym samym możliwa była kultura jako przestrzeń tych działań, które wynoszą człowieka ponad naturę. Bez tej jedności kultura albo w ogóle jest niemożliwa, albo degeneruje się w miarę jak ta jedność zanika. I bardzo bym pragnął, aby Anna Grzegorzcyk miała rację utrzymując, że współczesna kultura i towarzysząca jej humanistyka powróci do tej utraconej jedności, stając się znów przestrzenią otwartą na Mądrość. Nie twierdzę, że to nierealne, ale nie ma we mnie tyle optymizmu. Zdaję sobie jednak sprawę, że jeśli powrót do tej jedności okaże się niemożliwy, oznaczać to będzie kres naszej cywilizacji.

Powyższe uwagi dalece nie wyczerpują bogactwa treści omawianej książki. Są jedynie odzwierciedleniem osobistego stosunku recenzenta do przedstawianych i uzasadnianych tez. Ich celem było uzasadnienie i potwierdzenie wysokiej oceny wystawionej książce. Z pełną odpowiedzialnością twierdzę, że w ostatnim ćwierćwieczu nie ukazała się w Polsce praca z zakresu filozoficznej humanistyki o tej randze i znaczeniu. Nie mogę więc porównać jej z inną pracą. Jeśli miałbym wskazać na jej odpowiedniki, to widziałbym je w tekstach francuskiego filozofa Paula Ricoeura. Nie chodzi mi o to, że Anna Grzegorzcyk ma dość wyraźne nastawienie hermeneutyczne i do myśli Ricoeura często się odwołuje; bardziej ważkie są u niej wpływy fenomenologii, szczególnie w wersji Edyty Stein. To, co jakby łączy P. Ricoeura i A. Grzegorzcyk, to swoisty rodzaj filozoficznego wczucia rodzący osobiste zaangażowanie emocjonalne połączone z wnikliwością i logicznością analizy. Mam nawet wrażenie (choć oczywiście należałoby je bliżej uzasadnić), że to dzięki bliskości z postawą Ricoeura i poprzez jego nastawienie filozoficzne Anna Grzegorzcyk zaczęła odczytywać myśl Edyty Stein i tą myślą się inspirować, jak też to sprawiło, że nie stała się jedynie komentatorką niemieckiej filozofki, lecz zaczęła kroczyć własną drogą filozoficzną. Jest oczywiście pewna

różnica o charakterze bardziej metodologicznym: Ricoeur pisał swoje teksty wyłącznie w dyskursie filozoficznym, w zasadzie nie posługując się aparaturą krytyczną, podczas gdy teksty Anny Grzegorzcyk są tekstami naukowymi, stworzonymi zgodnie z regułami warsztatu badawczego. Ta różnica nie ma jednak znaczenia w aspekcie filozoficznego pokrewieństwa. Można byłoby uznać, że omawiany tekst należy przyrównać do książek tak znanych polskich humanistów, jak Kołakowski i Bauman (z uwzględnieniem oczywiście wszelkich różnic). Jednak uważam, że zachodzi tu zasadnicza różnica, która czyni takie porównania mało zasadne, mianowicie głośne teksty zarówno Kołakowskiego, jak i Baumana są eseistyką filozoficzną, podczas gdy teksty Anny Grzegorzcyk mają charakter tekstów naukowych. Dlatego z przekonaniem twierdzę, że książka Anny Grzegorzcyk wyróżnia się tak dalece, że nie da się jej porównać z publikacjami z ostatnich kilkunastu lat.

JERZY KOPANIA
(Białystok)

FILOZOFIA JEZUITÓW NA ZIEMIACH POLSKICH POD ZABORAMI

Roman Darowski, *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, wyd. Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 390.

Niniejsza pozycja dopełnia lukę w historii filozofii jezuitów w Polsce. Brakowało właśnie tylko opracowania filozofii jezuickiej na naszych ziemiach w XIX wieku. Dzięki Romanowi Darowskiemu mamy już domkniętą historię filozofii jezuickiej od XVI do XX wieku w Polsce, a więc od początku powstania zakonu. Poprzednio ukazały się następujące książki R. Darowskiego związane z filozofią jezuitów: *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994; *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998; *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, Kraków 1999; *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001. A całościowe opracowanie historii filozofii jezuitów w Polsce jest ważne, bo po pierwsze, zakon prowadził różnorodnie szkoły i kształcił elity, szeroko oddziaływał na społeczeństwo, a po drugie, wydał wybitne postaci na polu szeroko pojętej filozofii, by wspomnieć tylko Skargę, Śmigleckiego, Morawskiego, Siwka czy Ślipkę. Zaznaczmy także, iż na początku XIX stulecia działał jeszcze sławny jezuicki astronom – Marcin Poczobut uwieczniony przez Mickiewicza w *Panu Tadeuszu*, a w pierwszej połowie XX wieku do odnowy duchowej zakonu przyczynił się polski generał jezuitów Włodzimierz Ledóchowski.

Praca składa się z trzech części: próby syntezy filozofii jezuitów na ziemiach polskich pod zaborami, słownika pisarzy i wykładawców, który zawiera biografie oraz bibliografie podmiotowe i przedmiotowe, jak również omówienie i ocenę ich poglądów, oraz antologii tekstów, z tym, że antologia dotyczy ważniejszych postaci i nie jest zamieszczona na końcu książki, lecz po omówieniu poszczególnych jezuitów. W części słownikowej, najobszerniejszej, umieszczone są też podstawowe wiadomości o wykładawcach filozofii, których dorobek do tej pory nie był znany. Dział ten obejmuje nie tylko jezuitów polskich, ale również zagranicznych, którzy wykładali na naszych zie-

miach w tamtym okresie. W części końcowej zamieszczony jest też rozdział dotyczący publikacji jezuitów zagranicznych, które zostały przełożone na język polski. Książka zawiera na końcu obszerne streszczenie w języku angielskim (s. 357–373). Dedykowana jest pierwszemu papieżowi z zakonu jezuitów – Franciszkowi.

Generalnie praca obejmuje wiek XIX, jednak w przypadku kilku autorów sięga wieku XX (Cozel, Nuckowski, Schaaf, Mika). Niektóre biografie są dłuższe, inne zaś krótsze, w zależności nie tyle od ważności dorobku danego jezuita, co od dostępności źródeł i zaawansowania prac o nim. Szczególnie dużo miejsca poświęca autor Marianowi Morawskiemu, którego uważa za najwybitniejszą postać jezuitską w XIX wieku. Mimo wielu opracowań, myśl Morawskiego wymaga dalszych, pogłębionych studiów.

R. Darowski wyróżnia jezuicką filozofię związaną z nauczaniem oraz filozofię pozaszkolną, która ma jednakże swe źródła w nauczaniu. Filozofię szkolną rozpatruje zaś od strony teorii, dokonując głównie przeglądu przepisów dotyczących jej nauczania (*Ratio studiorum* oraz inne dokumenty kościelne i zakonne), oraz od strony praktyki, czyli ukazując, jak to nauczanie wyglądało w rzeczywistości.

Teoria nauczania filozofii opierała się głównie na wytycznych zawartych w *Ratio studiorum*, które w 1832 roku zostały, w stosunku do tych z 1599 r., znacznie zmienione. Celem studiów filozoficznych teraz nie było jedynie przygotowanie do studiów teologicznych, ale także przygotowanie słuchaczy do innych dziedzin, rozwój intelektualny i doskonalenie woli. Na pierwszym roku należało zapoznać słuchaczy z logiką, metafizyką i matematyką, na drugim – z fizyką (filozofią przyrody) i etyką, na trzecim zaś poruszyć te zagadnienia z metafizyki i fizyki, które opuszczono poprzednio lub które wymagają pogłębionych studiów. Zalecano również zapoznanie się z wyższą matematyką. Logikę zaleca się poprzedzić wprowadzeniem do filozofii wraz z krótką jej historią. Obszerniej należy zająć się w logice kryteriami prawdy. Metafizykę podzielono na ontologię, kosmologię, psychologię i teologię naturalną. W obrębie fizyki należy poruszyć zagadnienia właściwości ciał, dynamikę, mechanikę, hydrostatykę, hydraulikę, aerostatykę, pneumatykę, elementy astronomii, wiadomości o świetle, ciepłe, elektryczności, magnetyzmie, a także podstawy chemii. Można także dać podstawowe informacje z historii naturalnej. Trzeba nauczać teorii, ale też praktyki przez stosowanie doświadczeń i informować o nowych odkryciach. Na etyce należało poruszyć zagadnienia celu człowieka, prawa naturalnego, prawa publicznego, moralności ludzkich czynów, powinności wobec Boga, bliźniego i siebie samego. A zatem przedmiotem wykładów nie jest już, jak dawniej, *Etyka* Arystotelesa. W pewnym zakresie nastąpiło też odejście od wykładania filozofii według Stagiryty i otwarcie się na nowsze prądy filozoficzne i wyniki nauk przyrodniczych. Profesor filozofii ma nie odstępować od nauki, jaką przyjmują powszechnie akademie.

W końcu XIX wieku nastąpiło, po ogłoszeniu przez papieża Leona XIII encykliki *Aeterni Patris* (1879), ożywienie filozofii i teologii tomistycznej. W wyniku tego powstał neotomizm, który upowszechnił się w nauczaniu kościelnym. W odrodzeniu tomizmu, jeszcze w I połowie XIX wieku, uczestniczył polski jezuita Józef Alojzy Dmowski, a w II połowie XIX wieku także Marian Morawski.

Głównym ośrodkiem edukacyjnym na terenie zaboru rosyjskiego było Kolegium Połockie (od 1782 r. zorganizowano tam studia filozoficzne dla jezuickich kleryków), które w 1812 r. zostało przekształcone w akademię. Inicjatorem i fundatorem kolegium był Stefan Batory, a pierwszym przełożonym Piotr Skarga, równocześnie rektor Akademii Wileńskiej. W kolegium pobierały nauki osoby świeckie, a także klerycy jezuitcy,

zaś w akademii także bazylianie oraz klerycy i księża diecezjalni. Z roku 1810 pochodzi ciekawy zbiór tez z całości filozofii: *Propositiones ex universa philosophia*. Jeden znany egzemplarz tego druku znajduje się w Archiwum TJ w Krakowie. W związku z tym został w całości reprodukowany w książce (s. 26–45). Zbiór liczy 74 tezy, z czego 62 tezy dotyczą szeroko rozumianej fizyki ogólnej i szczegółowej oraz matematyki, a pozostałe 12 tez dotyczy logiki, metafizyki ogólnej i szczegółowej. W ramach matematyki czystej są np. tezy związane z rachunkiem różniczkowym. Zaś w obrębie filozofii ścisłej gł. nacisk położony jest na kryterium prawdy: czy możemy coś w ogóle na pewno wiedzieć i w jaki sposób możemy to poznać. Do poznania prawdy konieczna jest *vera evidentia* (prawdziwa oczywistość), która posiada różne odmiany: oczywistość uzyskiwaną poprzez zmysł wewnętrzny w przypadku przedmiotów wewnętrznych oraz oderwanych od charakterze intelektualnym; oczywistość pozyskiwaną przez zmysły zewnętrzne, na które oddziałują zewnętrzne przedmioty; oczywistość opartą na powszechnej zgodzie rozumu ludzkiego, czyli osąd natury wspólnej wszystkim (dotyczy gł. życia moralnego) i wreszcie oczywistość, która odwołuje się do autorytetu ludzkiego. Metafizyka kontempluje byty „nadmysłowe”, które są dane jako ogólne właściwości bytów, wyodrębnione z nich poprzez abstrakcję, a także byty istniejące w rzeczywistości, które jednak nie są dostępne naszemu zmysłowemu poznaniu. Metafizyka dzieli się na ogólną, która mówi o bycie w ogóle, czyli o zasadach dotyczących wszystkich bytów oraz szczegółową, która zajmuje się określoną dziedziną bytów. Byt zaś można rozpatrywać z trojakiego punktu widzenia: jako byt sam w sobie (ontologia), jako byt będący przyczyną dla innych bytów lub będący skutkiem działania przyczyny – uprzączynowany (etiologia), jako byt realnie istniejący (kosmologia). W obrębie psychologii, która stanowiła dział metafizyki szczegółowej, zwracają uwagę głównie twierdzenia dotyczące duszy ludzkiej. Zastanawiające jest to, iż brakuje tez z etyki, która wszakże była wykładana. W tezach z całości filozofii rzucają się zrazu w oczy dwie sprawy: ograniczenie spekulacji na rzecz zagadnień przyrodniczych oraz odniesienia do filozofii Kanta, z którym się polemizuje i podejmuje próby odpierania i zwalczania jego poglądów. Jak widać, student podchodzący do obrony tez (dysputy) musiał być wszechstronnie przygotowany. Tendencje ogólnoeuropejskie, ale także rosyjskie przepisy szkolne preferujące praktyczne umiejętności, spowodowały ograniczenie zagadnień teoretycznych.

Akademia Połocka zasadniczo podlegała generałowi zakonu, który wówczas rezydował w Połocku, ale władze carskie miały też wpływ na program studiów. Akademia posiadała trzy wydziały: Teologiczny, Nauk Filozoficznych i Wyzwolonych oraz Języków (starożytnych i nowożytnych). Wydział Nauk Filozoficznych i Wyzwolonych składał się z czterech klas: 1. Logika i Metafizyka, 2. Fizyka, 3. Matematyka stosowana, 4. Wymowa. Akademii przysługiwało prawo nadawania stopnia doktora w zakresie teologii, prawa kanonicznego i prawa cywilnego. Kadra wybitnych wykładowców, która przybyła do Połocka po kasacie zakonu z różnych zachodnich krajów, zapewniała wysoki poziom nauczania. Wraz z usunięciem jezuitów z Białej Rusi (1820) zamknięto Akademię. Gmach przekazano pijarom, a zbiory przewieziono do Petersburga.

Ze względu na historyczne i kulturowe znaczenie Krakowa, jezuici dążyli do otwarcia domu w tym królewskim mieście. W wyniku kasaty zakonu w 1773 r. utracili trzy duże placówki w Krakowie. W 1868 r. kupili posiadłość przy ul. Kopernika w dzielnicy Wesoła i rok później przenieśli się do istniejących tam budynków, uprzednio przystosowanych do ich potrzeb. To zapoczątkowało powstanie *Collegium Cracoviense*

Societatis Jesu. Studia filozoficzne jezuitów miały różne, zmienne dzieje, stąd krótko, czasami znów dłużej odbywały się w Starej Wsi, Chyrowie, Tarnopolu czy Nowym Sączu. Od 1926 r., z przerwą w okresie II wojny, kiedy gmach kolegium był przeznaczony na szpital wojenny, studia filozoficzne są realizowane w Krakowie przy ul. Kopernika.

Do znaczących filozofów jezuickich wieku XIX R. Darowski zalicza M. Morawskiego, pioniera neotomizmu, którego *Wieczory nad Lemanem* przełożono na siedem języków, dalej J. A. Dmowskiego, autora *Institutiones philosophicae*, które obejmowały całość ówczesnej filozofii, a także W. Buczyńskiego, J. Angioliniego i F. Kautnego. W treści przeważała filozofia w duchu arystotelesowsko-tomistycznym, z wątkami esencjalistycznymi, egzystencjalnymi i nielicznymi suarezjańskimi. Morawski twierdził, iż przedmiotem filozofii jest wszechbyty, który obejmuje byt w sobie (*ens ontologicum*), byt w wiedzy (*ens logicum*) oraz byt w woli (*ens morale*), którym to bytom odpowiadają trzy dziedziny: metafizyka, logika i etyka. Wedle Morawskiego metafizyka dzieli się na ogólną (ontologię) i specjalną, która z kolei obejmuje teodyceę (naukę o Bogu) oraz naukę o świecie. Ta ostatnia zaś dzieli się na naukę o świecie duchowym (pneumatologię lub psychologię) i naukę o świecie materialnym (kosmologię). Morawski odrzucał raczej teorię hylemorfizmu i skłaniał się ku swoistej odmianie koncepcji atomistyczno-dynamicznej.

Aby zorientować się w treści filozofii jezuickiej końca XIX wieku, warto przyglądnąć się tezom z całości filozofii, które ukazały się drukiem w 1894 r. Owe *Theses ex universa philosophia*, pomieszczone niemalże na 70 stronach, były broniene w publicznej dyspacie w Kolegium Krakowskim przez scholastyka jezuickiego Piotra Stopę. W omawianej książce R. Darowski zamieścił przegląd treści tez, natomiast w 2007 r. wydał osobno reprint tego rzadkiego druku z 1894 r. Druk zawiera 190 tez łącznie z podstawowych dziedzin filozofii (logiki z teorią poznania, ontologii, kosmologii, psychologii, teologii naturalnej i etyki). Zaskakuje duża liczba tez i ich bogactwo tematyczne. Dziełko prezentuje filozofię neotomistyczną z niewielką ilością wątków suarezjańskich. W tezach z logiki i teorii poznania mówi się np., iż za prawdy podstawowe i pierwotne, pierwsze zasady poznania, które nie wymagają dowodzenia, ponieważ są same przez się oczywiste i prawdziwe, uznaje się trzy prawdy: „pierwszy fakt”, czyli własne istnienie; „pierwszą zasadę”, czyli zasadę niesprzeczności oraz „pierwszy warunek”, czyli zdolność umysłu do poznania prawdy. Przyjmuje się zasadę realizmu bezpośredniego, uznając zmysły zewnętrzne za zasadniczo wiarygodne źródło poznania. W tezach z psychologii mówi się np. o tym, iż zarówno dusza jak i ciało stanowią wewnętrzne „składniki” osoby ludzkiej. Dusza jest formą ciała i jest ona cała w całym ciele ludzkim i cała w jakiegokolwiek jego części.

Na zamieszczonych w książce ilustracjach przedstawiono znaczące postaci tamtego okresu, 8 stronicowy dyplom doktorski M. Morawskiego wystawiony przez generała jezuitów oraz XIX i XX wieczne (dla porównania) wizerunki Akademii Połockiej i Kolegiów jezuickich, w których jezuiti prowadzili studia filozoficzne. Rzucą się w oczy nie najlepsza strona techniczna niektórych ilustracji.

Oprócz indeksu osobowego autor pomieścił też indeks nazw geograficznych, co ułatwia lekturę tekstu. Dokładna bibliografia (często z sygnaturami) umożliwia łatwe dotarcie do materiałów źródłowych.

Dyskusyjne zdaje się być stwierdzenie autora jakoby M. Morawski był „najwybitniejszym filozofem polskim XIX w.” (s. 267). Owszem, był bez wątpienia wybitną postacią, filozofem i teologiem, ale czy najwybitniejszym filozofem polskim? W XIX

stuleciu działali wszakże także wybitni uczniowie Hegla: Libelt i Cieszkowski, ponadto Wiszniewski, Wroński, Struve, Mahrburg, Pawlicki.

Jasna struktura książki, reprodukcje rzadkich druków, słownik i antologia czynią z tej książki potrzebną, cenną i oczekiwaną pozycję wypełniającą lukę w działalności filozoficznej jezuitów w Polsce. I słowa uznania dla R. Darowskiego, który podjął się niełatwego przecież zadania opracowania całości dziejów filozofii jezuickiej na naszych ziemiach. Autor opracowania ma pełną świadomość tego, iż niejeden problem w omawianej książce należałoby dopracować, dopełnić czy ulepszyć. Ale to zostawia już młodszemu jezuitom, świadomy tego, że stworzył pewne podwaliny pod przyszłe badania. A w następnych opracowaniach należałoby pokusić się m. in. o obszerniejszą ogólną syntezę filozofii jezuitów w XIX wieku na ziemiach polskich pod zaborem oraz pokazanie miejsca tej filozofii w kontekście krajowym i europejskim. Chociaż, jak powiada autor, nie będzie to łatwe, bo „wszelkie próby uogólnień, mniej lub bardziej zniekształcają rzeczywisty jej obraz”.

JERZY SADOWSKI
(Kraków)

PRZEDMIOT POCZWÓRNY

Graham Harman, *Traktat o przedmiotach*, przeł. M. Rychter, przedmową opatrzył S. Wróbel, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 234.

Powstanie realizmu spekulatywnego to prawdopodobnie najgłośniejsze wydarzenie w ostatniej dekadzie historii filozofii najnowszej. Po wyczerpaniu się paradygmatu postmodernistycznego głód nowości na filozoficznym rynku idei był tak silny, że każda koncepcja próbująca wnieść powiew świeżości mogła liczyć na życzliwe zainteresowanie. Trudno więc dziwić się, że propozycja przywrócenia przedmiotowi rangi centralnej kategorii ontologicznej, która wyszła od kilku myślicieli wywodzących się ze stosunkowo różnych formacji intelektualnych, odbiła się szerokim echem w środowisku filozoficznym. Wśród realistów spekulatywnych prym wiedzie Graham Harman. Wydawnictwo Naukowe PWN zdecydowało się zapoznać polskich czytelników z jego koncepcją, publikując *The Quadruple Object* (2011) w przekładzie Marcina Rychtera. W polskim tłumaczeniu książka nosi tytuł *Traktat o przedmiotach*.

Harman w recenzowanej pozycji przedstawia własną teorię przedmiotu. Sytuuje swoją koncepcję w obrębie tradycji stworzonej przez Kazimierza Twardowskiego, Alexiusa Meinonga i Edmunda Husserla, starając się połączyć ją z filozofią Martina Heideggera. Sednem tej koncepcji jest idea „poczwórnej struktury” przedmiotu, którą Harman rozwija w dziesięciu rozdziałach *Traktatu o przedmiotach*.

Rozdział pierwszy krytykuje dwa podstawowe podejścia do przedmiotu, jakie według Harmana występują w filozofii. Pierwsze z nich określa on jako „podkopywanie”, ponieważ zakłada ono, że przedmioty stanowią jedynie powierzchniowy efekt, pod którym czai się jakaś głębsza siła (np. arche lub substrat). Drugie podejście Harman nazywa „rozpraszaniem”, gdyż przyjmuje ono, że przedmioty są zbędnymi dodatkami do właściwości i relacji, które są czymś bardziej ewidentnym (s. 11–16). Autor *Traktatu o przedmiotach* dystansuje się od obu tych stanowisk ze względu na ich redukcjonizm.

Według niego spotykamy zawsze jednostkowe przedmioty. Harman ma tu na myśli nie tylko przedmioty rzeczywiste, lecz także przedmioty fikcyjne, zbiorowe, symboliczne. Harman podkreśla jednak, że pomimo tej różnorodności wszystkie przedmioty posiadają taką samą strukturę (s. 17–20). Jej pierwszą osią jest odmienność przedmiotu od jego własności. W opinii Harmana odkrycie tego rozróżnienia zawdzięczamy Platonowi, który jednak umieścił je nie w obrębie przedmiotu, lecz opisywał jako podział na sferę indywiduów i idei (s. 27). Dopiero Arystoteles umieścił ową „szczelinę” (*riff*) wewnątrz samego przedmiotu. Tak też Harman widzi w tym względzie swoje ujęcie przedmiotu jako należące do arystotelesowskiej tradycji substancji. Odrzuca jednak takie cechy substancji jak prostota, naturalność czy niezniszczalność (s. 28–29).

W rozdziale drugim, rekonstruując problemy fenomenologii w wydaniu Husserla, Harman omawia konflikt między przedmiotami intencjonalnymi a ich nieustannie zmieniającymi się własnościami (s. 39). Harman zaznacza, że zamiast mówić o przedmiotach intencjonalnych woli określać je jako „zmysłowe”, co bardziej sugestywnie pokazuje, że mamy dostęp do tych bytów. Harman wprowadza tu również pojęcie „własności ejdetycznych”, które definiuje jako konieczne, przeciwstawiając je „własnościom zmysłowym” jako akcydensowym (s. 41). Te pierwsze nigdy nie są dostępne w ludzkim poznaniu. Należałoby je porównać do kałtuba, dzięki któremu statek płynie, choć jako zanurzony pod wodą jest zawsze przed nami skryty (s. 44).

Rozdział trzeci przedstawia pojęcie „przedmiotu rzeczywistego”, który stanowi rewers przedmiotu zmysłowego (s. 53). Harman wyjaśnia to rozróżnienie, odwołując się do Heideggerowskiej koncepcji narzędzia. Kluczowa dla niego jest odmienność dwóch możliwych sposobów istnienia narzędzia: obecność i poręczność (s. 59). W teorii Harmana przedmiot rzeczywisty cechuje obecność, zaś przedmiot zmysłowy poręczność. Tę ostatnią Harman rozumie jako zniekształcanie przedmiotu przez relacje, w jakie wchodzi on z innymi bytami. Relacje odnoszą się bowiem zawsze tylko do określonego aspektu danego przedmiotu, przez co dokonują jego uproszczenia. Harman podkreśla, że to zjawisko zachodzi także w relacjach między bytami nie-ludzkimi (np. ogień nawiązuje relację z łatwopalnością bawełny) (s. 65). Natomiast przedmiot rzeczywisty, podobnie jak własności o tym statusie, pozostaje zawsze ukryty w próżni (s. 70). Zatem na początkową strukturę przedmiotu składa się oś lewa, gdzie mamy przedmiot rzeczywisty (PR) i przedmiot zmysłowy (PZ) oraz oś prawa, którą tworzą własności rzeczywiste (WR) i własności zmysłowe (WZ). Można też ją scharakteryzować stwierdzając, że wymiary rzeczywisty (z rozbięciem na przedmiot i własności) i zmysłowy stanowią oś górną i dolną (s. 74).

W rozdziale czwartym Harman rozwija interpretację „jedynej myśli” Heideggera, którą jest według niego problem napięcia między nieobecnością (poręcznością) i obecnością, czyli odpowiednio napięcia między narzędziem i zepsutym narzędziem (s. 75–79, 84–88). Według Harmana, gdy narzędzie się psuje, wtedy zwraca naszą uwagę i staje się obecne dla naszej świadomości. Wówczas nie mamy do czynienia z przedmiotem rzeczywistym, ponieważ występuje on poza wszelkimi relacjami (s. 76–78). Harman stwierdza tu również, że Heidegger nie przedstawia teorii czasu, ponieważ dla niego istnieje wyłącznie zbiór pojedynczych chwil, bez jakiegokolwiek ciągłości. Najpełniejszy wyraz znajduje to w jego koncepcji „okamgnienia” (s. 83). Końcowa część rozdziału przedstawia krytykę podstawowego założenia korelacionizmu (nazywanego też przez Harmana „filozofią dostępu”), zgodnie z którym posiadamy dostęp wyłącznie do obiekt-

tów znajdujących się w myślach i możemy wypowiadać sądy jedynie o nich, nigdy o samych bytach (s. 88–99).

Rozdział piąty omawia zagadnienie „przyczynowości niebezpośredniej”. Harman przedstawia tę koncepcję porównując ją do teorii okazjonalizmu, głoszącej, że rzeczy nie oddziałują na siebie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem Boga. Autor *Traktatu o przedmiotach* modyfikuje ją, przyjmując, że w kontakt wchodzi ze sobą tylko przedmioty zmysłowe, ponieważ Harman zakłada, że przedmiotowi rzeczywistości przysługuje pełna autonomiczność. Nie mogą więc oddziaływać na niego żadne inne przedmioty, jak jest w przypadku przedmiotów zmysłowych. Jednak one, zgodnie z teorią okazjonalizmu, są zapośredniczone przez podmiot, który je odbiera, sam będąc przedmiotem rzeczywistym (s. 106–108). Harman podkreśla asymetrię kontaktu między przedmiotem rzeczywistym i zmysłowym, zgodnie z którą w danej relacji zawsze tylko jeden przedmiot jest rzeczywisty: ten, który odbiera daną rzecz. Nie wyklucza to, że ów odbierany przedmiot też może być rzeczywisty, wymaga to jednak zaistnienia drugiej, odwrotnej relacji (s. 109–112).

Rozdział szósty poświęcono interpretacji Heideggerowskiej czwórni. Harman kładzie nacisk na to, że jej składowe nie oznaczają czterech rodzajów bytu (s. 122). Według niego ziemia i bogowie reprezentują to, co skryte, zaś niebo i śmiertelni to, co jawne. Harman wprowadza również drugie, komplementarne, ujęcie czwórni, odnoszące się do podziału na jedność i wielość. Ziemia w takim ujęciu stanowiłaby pojedynczą i zarazem jednolitą siłę, śmiertelni doświadczaliby całości życia w horyzoncie śmierci, zaś bogowie symbolizowałyby wielość jako taką, a niebo ukazywałoby mnogość widocznych dzięki niemu przedmiotów (s. 124–125). Harman rekonstruuje ten schemat już u wczesnego Heideggera, odwołując się do jego pracy z 1919 roku, i uznaje go za bardziej interesujący niż ten przedstawiony w 1949 roku (s. 127).

Harman uważa Heideggerowską czwórnię za niewystarczającą do właściwego opisu przedmiotu, dlatego w rozdziale siódmym przedstawia „nową czwórnię”. Stanowi ona rozwinięcie koncepcji Heideggera, uzupełnionej założeniami wywiedzionymi z fenomenologii Husserla. Na nową czwórnię składają się następujące wymiary: „czas” (oś PZ-WZ), stanowiący konflikt między przedmiotem zmysłowym a wielością „jego skrzących się na powierzchni” zmysłowych cech; „przestrzeń” (oś PR-WZ), będąca napięciem między przedmiotami rzeczywistymi, które znajdują się poza dostępną nam sferą, a ich własnościami zmysłowymi, które istnieją tylko wtedy, gdy są napotykanne; „istota” (oś PR-WR), która to relacja nigdy nie jest dana w doświadczeniu; oraz „eidos” (oś PZ-WR), odpowiadający za rozpoznawanie tego, czym dany przedmiot jest (s. 140–144). Na ten konstrukt Harman narzuca ponadto sieć „rozszczepień i fuzji”, którymi są „powab”, „konfrontacja”, „przyczynowość” i „teoria” (s. 151–153).

Rozdział ósmy wprowadza koncepcję „psyche”. Harman sądzi, że psychika nie przysługuje wyłącznie zwierzętom (w tym człowiekowi), lecz wszelkim przedmiotom. Nie oznacza to jednak, że każdy stosunek do świata zewnętrznego przypomina widzenie lub odbiór intelektualny (s. 157). Harman sygnalizuje związek swojej koncepcji z tradycją panpsychizmu. Łączy je to, że odrzucają wyróżnioną rolę człowieka w uniwersum metafizycznym, uznając odmiennność jego ontologicznego statusu za przesąd. Według ontologii wróconej ku przedmiotom, relacja człowieka do świata pod żadnym względem nie jest uprzywilejowana (s. 168). Każdy przedmiot, odnosząc się do innego przedmiotu, dokonuje bowiem jego karykaturalnego uproszczenia, jak przedstawiono to w rozdziale trzecim (s. 172, por. 65). Harman preferuje jednak posługiwanie się

pojęciem „polipsychizmu”, aby podkreślić, że choć wiele bytów wykazuje psychiczne odniesienie do rzeczywistości, to jednak nie u wszystkich można je stwierdzić. Nie chodzi w tym przypadku o wykluczenie takich przedmiotów jak kurz lub plastikowe kubeczki, lecz przedmioty „uśpione”, znajdujące się poza wszelkimi relacjami (s. 174). Harman nie przedstawia tu jednak żadnych przykładów tego rodzaju przedmiotów.

W rozdziale dziewiątym Harman prezentuje swój projekt jako „ontografię”, która „wyznacza punkty orientacyjne i szczeliny tektoniczne we wszechświecie przedmiotów” (s. 177). Uruchamia tu jeszcze jedno porównanie służące lepszemu wyrażeniu sedna jego teorii. Jest to paralela z kartami do grania. Harman odwołuje się do ich podziału na figury i kolory. W przypadku jego poczwórnej struktury mielibyśmy dwa „kolory”, czyli przedmioty i własności oraz cztery figury należące do tych dwóch kolorów. W rezultacie możemy mówić o psie jako o: psie trefl (przedmiocie zmysłowym), psie karo (jego zmysłowych własnościach), psie pik (przedmiocie rzeczywistym), oraz psie kier (jego rzeczywistych własnościach) (s. 178–184).

Rozdział dziesiąty szkicuje portret realizmu spekulatywnego. W opinii Harmana jego tożsamość wyznacza w głównej mierze sprzeciw wobec korelacionizmu (s. 193). Jak podkreśla jednak Harman, przedstawiciele realizmu spekulatywnego nie zajmują zgodnego frontu we wszystkich kwestiach. Istnieją między nimi na przykład jednak różnice odnośnie Kantowskiej koncepcji rzeczy samej w sobie. Harman, w przeciwieństwie do Quentina Meillassoux, popiera ją, choć lokuje niedostępność przedmiotu nie na płaszczyźnie epistemologicznej, lecz ontologicznej (s. 195). Autor *Traktatu o przedmiotach* zaznacza, że jest to bardzo pobieżny zarys realizmu spekulatywnego, którego dokonuje po to, aby pokazać, że nie jest on szkołą w ścisłym tego znaczenia, lecz raczej żłobkiem, z którego wyrastają różne trendy filozoficzne (s. 196). Ich wspólną ambicją jest dowartościowanie relacji przedmiot-przedmiot, która jest znacznie rzadziej współcześnie opisywana niż relacja podmiot-przedmiot (s. 198). Harman podsumowuje swoje rozważania, mówiąc, że interesują go nie materia czy własności przedmiotów, lecz same przedmioty. Jego projekt jest jednak nie tylko filozofią przedmiotów, lecz również „filozofią rozdwojeń” (s. 200). Ponadto jego ujęcie przedmiotu nie redukuje go do żadnego z jego czterech wymiarów jak inne koncepcje, lecz „zbiera ziarna prawdy obecne we wszystkich tych koncepcjach” (s. 202).

W ocenie książki zaczęte od najpoważniejszego zarzutu, jaki moim zdaniem można jej postawić. Jest to brak klarowności w przedstawianiu podstawowych założeń. Paradoksalnie to właśnie uporządkowana konstrukcja wyводу Harmana pozwala dostrzec jego braki. Trudno znaleźć w nim miejsca, gdzie faktycznie znaleźlibyśmy pogłębione charakterystyki przedmiotu rzeczywistego i zmysłowego oraz własności zmysłowych i ejdetycznych. Autor *Traktatu o przedmiotach* przedstawia wiele metafor mających przybliżyć wizję poczwórnej struktury, jednak większym pożytkiem dla czytelnika byłoby przedstawienie ściślejszych definicji składających się na nią poszczególnych konceptów. Ponadto Harman wprowadza wiele nazw typów relacji, które pojawiają się w jego rozważaniach właściwie raz czy dwa (jak np. „powab”), choć zostają zilustrowane diagramami (zob. s. 153). Są to zabiegi efektywne, ale niezbyt efektywne. Harman stwierdza co pewien czas odnośnie swoich założeń, że „powinny być już jasne” (s. 43). W mojej opinii takie nie są.

Wątpliwe jest też zastosowanie rozwiązań zaproponowanych przez Harmana w opisie poczwórnej struktury przedmiotu. Należy podkreślić, że problemem nie jest tu odstępstwo od ortodoksji studiów Heideggerowskich, ale naginanie koncepcji Hei-

deggera do uzasadnienia własnych tez, nieraz wprost przeciw samemu autorowi *Bycia i czasu*. Chodzi przede wszystkim o całkowite utożsamienie przez Harmana koncepcji różnicy ontologicznej (bytu i bycia) z problemem skrytości i nieskrytości, które w dodatku odniesiono do różnicy w obrębie samego przedmiotu. Ta z kolei jest przedstawiona w niezbyt przejrzysty sposób w kontekście pojęć poręczności i obecności oraz zależności i niezależności, które Harman, nadawszy im odwrotny sens niż Heidegger, stosuje w trudno zrozumiały sposób. Równie dyskusyjne jest uznanie, że w Heideggerowskiej czwórni można zobaczyć podział na ontologiczną jedność i wielość (zob. 76–79).

Harman często podkreśla posthumanistyczny wymiar swojej filozofii, zgodnie z którym człowiek nie posiada wyróżnionego – mówiąc po Schelerowsku – stanowiska w kosmosie. *Traktat o przedmiotach* niweluje różnice ontologiczne między człowiekiem i resztą bytów. Warto jednak podkreślić, że zasadniczym dążeniem współczesnego posthumanizmu jest taka transformacja wizji uniwersum ontologicznego, która pociągnie za sobą zmianę w dotychczasowej etyce i obejmie jej prawami ogół bytów. Na podstawie książki Harmana trudno jednak byłoby stwierdzić, na czym miały polegać *ethos* świata przedmiotów.

Graham Harman wydaje się bardzo specyficzną osobą. Na przykład z przedmowy do wydania angielskiego jego autorstwa dowiadujemy się o perypetiach wydawniczych wiążących się z publikacją *The Quadraple Object* oraz o stopniowym zyskiwaniu przez niego sławy (s. 3–6). Ten narcyzm łączy się z przekonaniem o odkrywczości własnej koncepcji i górnolotnością w jej przedstawianiu.

Abstrahując od postaci Harmana i jego teorii warto zwrócić uwagę na specyfikę polskiego wydania *Traktatu o przedmiotach*. Przedmowa pt. *Otchłań przedmiotu. O filozofii, która nie jest już strażniczką bytu* autorstwa Szymona Wróbla w kompleksowy sposób przedstawia nurt realizm spekulatywnego, omawiając jego krytykę korelacyjizmu i ujęcie substancji, czyniąc to w sposób, jak mi się wydaje, bardziej wnikliwy niż sam autor *Traktatu o przedmiotach*. Tak też próby przybliżenia poczwórnej struktury przedmiotu są przekonujące i przystępne, być może nawet bardziej zrozumiałe niż ma to miejsce w pracy Harmana.

Również komentarz tłumacza książki Marcina Rychtera, filozofa związanego ze środowiskiem czasopisma „Kronos”, wyjaśnia bardzo wiele. Widoczna jest w nim sympatia do Harmana, która przejawia się w dużej dozie wyrozumiałości wobec jego nawet najbardziej nietrafionych poczynań, które Marcin Rychter określa eufemistycznie – np. jako „karkołomne” (s. 220). W posłowie Rychter odnosi się do najbardziej kontrowersyjnej kwestii związanej ze swoim przekładem, którą jest tytuł książki. Rychter pisze, że nie przetłumaczył go dosłownie jako „poczwórnego przedmiotu”, ponieważ mógłby się on kojarzyć z czymś poczwarnym (przypominającym poczwagę). Nie zgadzam się z tym zastrzeżeniem i sądzę, że tytuł *Przedmiot poczwórny* podkreślałby silną inspirację Heideggerem, nawiązując do wypracowanego w polskim uzusie translatorskim tłumaczenia *Geviert* jako „czwórni”. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że tłumaczenie Rychtera nie stosuje się konsekwentnie do terminologii polskich przekładów Heideggera. Pisze np. o „istnieniu”, a nie „byciu” (s. 65), sygnalizując ten zabieg, ale go nie uzasadniając (s. 26). Ponadto niewłaściwe wydaje się odsyłanie czytelnika do angielskiego przekładu dzieła Heideggera zamiast do niemieckiego oryginału, gdy nie ma polskiego tłumaczenia (zob. s. 54). Odnosnie przekładu terminologii Harmanowskiej, Rychterowi przysługuje prawo pierwszeństwa. Jego rozwiązania translatorskie wydają się trafione,

choć nie wszystkie są oczywiste, jak np. tłumaczenie *polarity* jako „rozdwojenia”, a nie „polaryzacji”.

Porównując polskie wydanie z oryginałem nie sposób nie zwrócić uwagi na prze wagę rodzimego wydania, które charakteryzuje bardzo ciekawa szata graficzna, m.in. sposób paginacji, która, jak się domyślam, ma podkreślać nowatorski charakter *Traktatu o przedmiotach*. W recenzjach książek filozoficznych rzadko wspomina się o ich okładkach, jednak tu warto to uczynić, ponieważ okładka zaproponowana przez Wydawnictwo Naukowe PWN jest bardzo estetyczna, zwłaszcza w porównaniu z nijaką okładką oryginału.

Traktat o przedmiotach stanowi element współczesnego dyskursu filozoficznego. Nie oznacza to jednak, że jest on przez to poznawczo wartościową pozycją. Dlatego sądzę, że można sięgnąć po *Traktat o przedmiotach*, lecz należy to uczynić ze sporą dozą sceptycyzmu.

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ
(Kraków)