

homo faber. „Czy dzisiejszy człowiek – pytał Marcel – w takiej mierze, w jakiej orzeka on śmierć Boga, co więcej, zdaje się upajać ogłaszaniem własnej śmiertelności, nie stawia siebie w sytuacji uniemożliwiającej mu dostęp do wszystkiego, co można uznać za godną tego miana mądrość” (s. 74).

Marcelowskie refleksje nad myślą Erazmiańską i jej związkami ze współczesnym humanizmem, nad pogwałceniem intymności (prowadzącej do *obumierania bycia*), karą śmierci, budzą czytelnika do współmyślenia. Nie zawsze na zasadzie przytaknięcia i zgody, często sprzeciwu i niezgody, prowokowania do zajęcia własnego stanowiska. To wszak jedno z zadań filozofa. W swym *Testamencie filozoficznym* Marcel określał główny element powołania filozofa jako czuwanie, ciągłą walkę z sennością, która przybiera w dziedzinie myśli bardzo zróżnicowane kształty: przyzwyczajenia, uprzedzenia, dogmatyzmu, obojętności. „Trzeba bronić się przed każdą nieuczciwością w myśleniu” (s. 98) – wzywał w duchu Pascala Marcel. Ku takiej nieuczciwości zdawały się skłaniać, choć z różnych powodów, wszystkie epoki. Nasza nie jest tu wyjątkiem, a jeśli nawet to w złym znaczeniu tejże wyjątkowości. Nie dać się uwieść kuszeniu przez nieuczciwość, być czujnym wobec także innych pokus i wiernym rzeczywistości, to podstawowe zasady etosu filozofa. Temu etosowi Gabriel Marcel był wierny, często w stopniu heroicznym. Jego teksty warto czytać nie tylko jako owoc przemyśleń i mądrości filozoficznej, ale także jako element świadectwa. Jego słowa, że nie napisał niczego, czego sam nie

przeżył, zdają się wskazywać na fundamentalność takiego właśnie klucza do lektury jego pism. Obyśmy doczekali się kolejnych przekładów dzieł Marcela na język polski.

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Ryszard Kozłowski, *Męstwo jako sposób spełniania się osoby. Studium antropologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2011, ss. 304.

Recenzowana książka dotyczy męstwa jako fenomenu antropologicznego, rozumianego szerzej niż tylko jako cnota moralna, a ujmowanego w perspektywie stawania się człowieka, sprostania wymogom bycia sobą i osobą ludzką. Sam autor tak pisze we *Wstępie* do swej monografii: „Książka dotyczy refleksji o naturze człowieka, który zbyt często zaprzecza swojemu powołaniu do życia w pokoju i harmonii. Zbyt często korzysta z aktów agresji, aby potwierdzić własną godność, niszcząc przy tym własne podstawy bytowe i duchowe. Idea odwagi i męstwa obecna w refleksji filozoficznej, psychologicznej i teologicznej pozwala określić sposób wychowania człowieka, który potrafi dobrze zidentyfikować i zrealizować główne wartości swojego życia” (s. 15). Powyższe słowa adekwatnie identyfikują zarówno cel rozprawy, jak i powody podjęcia tytułowego tematu oraz przyjętą w książce jego problematykę. We wstępie zabrakło jednakże jasnego określenia metody badawczej, co jest pewnym brakiem

metodologicznym. Czytelnik czuje też niedosyt w kwestii uzasadnienia wyborów tych, a nie innych myślicieli jako swoistych przewodników intelektualnych dla autora książki: J.-P. Sartre, G. Marcel, E. Stein, K. Wojtyła. Czy łączy ich wyłącznie „czas marny”, w którym przyszło im żyć? Doświadczenia kataklizmu wojen światowych, rewolucji, totalitaryzmów? Czasów, w których odwaga bycia sobą, przeciwstawiania się wiatrom historii, wymagała męstwa i to często w stopniu heroicznym. Czy jednak wątek fenomenologii jako ruchu filozoficznego zapoczątkowanego w 1900 roku przez *Logische Untersuchungen* Edmunda Husserla nie jest tu równie istotnym kluczem, uzasadniającym w koniunkcji z polem ich życiowych doświadczeń, wybór tych właśnie autorów? Wszyscy oni wszak wpisali się w paradygmat filozofowania zapoczątkowanego przez Husserla, modyfikowanego zresztą na wiele sposobów, szczególnie w filozofii francuskiej. Powstaje jednak pytanie, do którego jeszcze wrócimy, o brak w tym wyborze Martina Heideggera, który nadał fenomenologii profil egzystencjalny i wprowadził doń wątki męstwa rozumianego w sposób, który zainspirował później Gabriela Marcela czy Paula Tillicha? Sam Heidegger wykazał w swym życiu brak męstwa w stosunku do wielu trudnych sytuacji, w których przyszło mu egzystować, co też wniosłoby cenne momenty analityczne do wywodów przedstawionych w pracy. I jeszcze jedna uwaga krytyczna – czytelnik, oczekując jakiegoś wstępnego określenia rozumienia męstwa, nie będzie, niestety, usatysfakcjonowany tym, co przeczyta we wstępie.

Rozprawa składa się z czterech rozbudowanych rozdziałów podzielonych na pięć (ostatni na cztery) podrozdziałów. Rozdział pierwszy pt. *Egzystencjalne i personalne kryteria męstwa* stanowi swoiste tło dla dalszych analiz i zawiera szkice dotyczące myśli Sartre'a (*Męstwo wobec istnienia*), Marcela (*Męstwo bycia w sytuacji*), Stein (*Męstwo jako odpowiedź na wezwanie*) i Wojtyły (*Męstwo jako spełnianie się osoby w czynie*). Układ poszczególnych podrozdziałów nie jest przypadkowy – pozwolił on autorowi na nakreślenie różnych typów męstwa, poczynając od postawy męskiej wobec bycia po – akcentowane przede wszystkim w książce – męstwo jako kryterium spełniania się osoby w czynie. Rozdział drugi (*Męstwo bycia sobą i osobą*) – zbudowany według tego samego klucza strukturalnego – zgłębia naturę męstwa i kreśli jego rolę w byciu sobą. Rozdział trzeci (*Męstwo współistnienia z Drugim*), w oparciu o tych samych autorów, analizuje problem spełniania się osoby ludzkiej poprzez bycie-z-(D)drugim, bycie-we-wspólnocie, bycie-z-Bogiem. Rozdział czwarty (*Męstwo w osobowym spełnianiu się człowieka*) jest swoistą rekapitulacją całości wywodów. To autorska propozycja rozumienia męstwa w procesie aktualizacji osoby, jej spełniania się, to personalistyczna, dodajmy, że bardzo interesująca w swej istocie, wizja męstwa.

Filozoficzna analiza męstwa jest książce dokonywana z dwóch pułapów: subiektywnego przeżywania i obiektywnych struktur ontologiczno-metafizycznych, a tym samym jest próbą łączenia paradygmatu metafizyki klasycznej (zogniskowanej na przedmioto-

wości) i filozofii nowożytnej (ukierunkowanej podmiotowo). W tym sensie Ryszard Kozłowski jest wiernym uczniem Stein i Wojtyły, którzy próbowali łączyć oba porządki: metafizyczny i przeżyciowy. Egzystencjalne korzenie męstwa są dopełniane wskazaniem na ich fundamentalnie personalny charakter. Autor książki nie boi się też wychodzenia z płaszczyzny filozoficznej ku obszarom teologiczno-religijnym, a nawet mistycznym. Pokazuje on, jak porządek naturalny w wielu punktach domaga się wręcz porządku nadnaturalnego, jak jest przezeń dopełniany.

Warto podkreślić staranną redakcję książki i efektywną korektę wydawniczą. Drobne niezręczności językowe (np. na s. 13 „Prezentowana książka dotyczy filozofii...” wyrażenie „dotyczy” brzmi niezręcznie), sformułowania bezzasadne i mimowolnie wprowadzające w błąd (np. że Stein była wychowana w duchu św. Tomasza; s. 65-66), ekwiwokacja (na s. 67 ostatni akapit: słowo „dzieli” raz jest użyte w znaczeniu dzielenia, a drugi raz łączenia w odniesieniu do tej samej kwestii), nieliczne literówki i potknięcia gramatyczne, zakłócenie kolejności określeń (na s. 118 rozporządzalności wobec siebie zostaje przypisana relacyjność, a rozporządzalności wobec drugiego człowieka wsobność, a powinno być odwrotnie), dwukrotne pozostawienie w tekście głównym na s. 112 cytatów z Marcela w oryginale bez przekładu na język polski (a przecież *Le Mystere de l'Être* jest spolszczone), czy konstatacje będące chyba przeoczeniem redakcyjnym (s. 177: „Ty nie umrzesz” – jest aktywną negacją śmierci, używaniem rzuconym człowiekowi”

– czy rzeczywiście „człowiekowi”, a nie śmierci, losowi, Bogu?), czy wyraźne pogubienie się w przypisach na s. 86 numery 286-290, brak podziału bibliografii, co prowadzi do wymieszania tekstów źródłowych, opracowań, słowników językowych etc. (w bibliografii pojawia się też błąd w zapisie nazwiska Józefa Górniewicza – „Garniewicz”, co doprowadziło do dwukrotnego wymienienia jego książki: pod nazwiskiem rzeczywistym i tym z błędem na s. 286), nie zmieniają w żadnym stopniu generalnie bardzo pozytywnej konstatacji dotyczącej formalnego i strukturalnego aspektu książki.

Książka w wielu punktach skłania do dyskusji, współmyślenia z autorem, czasem na zasadzie zgody, a czasem sprzeciwu. W trakcie lektury rodzi się pytanie o specyfikację męstwa, jego ejdetykę, które nie uzyskuje niestety w trakcie lektury satysfakcjonującej odpowiedzi. Autor operuje ogólnym, by nie powiedzieć ogólnikowym, rozumieniem tej kluczowej kategorii, mając wyraźne kłopoty teoretyczne z okiełznaniem jej – zresztą w jakimś stopniu zamierzonej w książce – wieloznaczności. Klasycznie funkcjonujący w myśli filozoficznej i teologicznej sens etyczny męstwa zdecydowanie rozszerza, czyniąc z niego kategorię antropologiczną, tytułowy *sposób spełniania się osoby*. Odnoszę wrażenie, że autor nie zadbał przy tym należycie o wydobycie istoty i natury tak rozumianego męstwa oraz nie zaproponował jakiegos definicyjnego jej określenia, co można było zrobić też na sposób projektujący. Definicja zaproponowana na s. 278 jest zbyt ogólna i budzi z wielu względów zastrzeżenia. Brak unaoczniających

przykładów w książce, choćby z literatury pięknej lub z życia codziennego, może wskazywać na fakt, że autor sam ma kłopoty z operacjonalizacją zbyt ogólnikowo określonej w swej książce kategorii męstwa. Uwagi o relacji pomiędzy czynem człowieka a czynem męznym zawarte na s. 246 nie ułatwiają rozumienia czynu męznego. Powstaje bowiem pytanie, czy „punktowy”, pojedynczy czyn może być w rozumieniu autora czynem męznym, czy też określenie to jest zastrzeżone wyłącznie dla „całosobowej postawy”? Zdaje się, że w świetle wywodów przedstawionych w książce trzeba by skłaniać się ku odpowiedzi drugiej, co budzi poważny sprzeciw z etycznego, ale i potocznego, punktu widzenia. Autor, wskazując na *proprium* swej koncepcji męstwa, mówi o jej personalistycznej orientacji. Rodzi się pytanie, czy Tomaszowa wizja męstwa nie ma charakteru personalistycznego? Czy męstwo w rozumieniu Kozłowskiego ma charakter czysto formalny (w duchu etyki Kanta), czy też posiada materialne, treściowe komponenty? W trakcie lektury książki rodzi się zasadne chyba pytanie, czy męstwa w przedstawionym w pracy wywodzie nie dałoby się zastąpić inną cnotą/wartością moralną (np. odpowiedzialnością czy wiernością), która po analogicznym rozszerzeniu swej treści nadawałaby się w równej mierze jak męstwo do opisu spełniania się osoby. Mam poczucie, że dałoby się to zrobić bez większych problemów. Czy świadczy to o zamienności cnót niczym w klasycznej koncepcji transcendentaliów czy też o definicyjnych brakach w strukturze dyskursywnej? Czy teza o wyróżnionym miejscu zajmowa-

nym w aretologii rzekomo przez męstwo jest zasadna? Argumentacja merytoryczna autora nie jest w tym względzie przekonywająca, a powoływanie się na autorytety niczego tu nie zmienia (Akwinata pisał, że argumentacja z autorytetu jest najsłabszą argumentacją). Czyż w analogicznym wywodzie nie dałoby się przeprowadzić uzasadnienia dla uprzywilejowania każdej innej cnoty/wartości? Czyż wszystkie cnoty nie spełniają osoby, nie pełnią funkcji osobo-twórczej? Owszem, teza, że w realizacji siebie jako osoby w przekształcaniu trudności na drodze rozwoju w czynniki temu rozwojowi sprzyjające męstwo jest konieczne, nie budzi wątpliwości. Ale czy tylko męstwo? Czy bez innych wartości/cnót byłoby ono wystarczającym drogowskazem osobotwórczym? Nie bardzo jest też zrozumiała deklaracja autora, że męstwo rozumie jako proces spełniania się istoty w istnieniu i istnienia w istocie (s. 261). To tylko kilka szczegółowych pytań i wątpliwości, nasuwających się w związku z sygnalizowanym wyżej zagadnieniem ogólnym natury merytorycznej, ale i metodologicznej.

Każdy wybór myślicieli, których tropami podąża autor książki, jest zawsze obciążony dowolnością, pewną arbitralnością, a zatem jest dyskusyjny. Świadomy tej zasady pozwolę sobie jednak przez chwilę zatrzymać się nad wyborem autora recenzowanej książki. Co uzasadnia wybór tych, a nie innych myślicieli przy analizie męstwa jako kategorii antropologicznej? Faktem jest, jak już była o tym mowa, że wybranych przez R. Kozłowskiego myślicieli łączyło doświadczenie totalitaryzmów dwudziestowiecznych i okrucieństwa drugiej

wojny światowej. W różny sposób zostali obciążeni tym dziedzictwem, w różny sposób nań reagowali i doń się ustosunkowywali. Wszystkich ich łączyła też – choć różnie rozumiana – filozoficzna tradycja fenomenologiczna. Niestety, ten wątek ich swoistej jedności nie został przez autora w ogóle wydobyty, a zdaje się być fundamentalną racją teoretyczną, przemawiającą za dokonanym wyborem. Można też zapytać, czy wybór Martina Heideggera, szczególnie jego pism z późnego okresu twórczości, nie byłby w kontekście problematyki pracy bardziej zasadny niż wybór J.-P. Sartre’a. Czy myśl Sartre’a rzeczywiście da się interpretować w kontekście męstwa, tak jak próbuje je rozumieć autor? Męstwem jest dla Sartre’a raczej stanięcie wobec bezsensu życia i wytrzymanie tego, życie w obliczu pustki. Bycie w perspektywie nicości aksjologicznej, gdzie jedyną wartością jest wolność, która musi wybierać. Czy można mówić u Sartre’a o tożsamości osobowej? Mam wrażenie, że tylko za cenę mocnej re-interpretacji rudymentów antropologicznych francuskiego egzystencjalisty. I wreszcie, czy brak w rozprawie Emanuela Levinasa jako myśliciela Drugiego, jako radykalnie rozumianego Innego, nie jest poważnym brakiem? W kontekście analiz męstwa bycia z drugim, potrzeba spojrzenia na ten problem w kontekście drugiego jako Innego jawi się jako wręcz konieczny i dopełniający immanentne ujęcia drugiego z perspektywy *ego*. Zabrakło też pogłębionych refleksji nad propozycją męstwa bycia P. Tillicha, stanowiącą wszak istotny trop myślowy we współczesnej filozofii. Czy fakt, że nie jest on personalistą w rozumieniu przyjmowa-

nym w książce jest tu usprawiedliwieniem? Czyż Sartre był personalistą?

Poza tymi ogólnymi wątpliwościami rodzi się szereg bardziej szczegółowych pytań i wątpliwości. Czy wyraźnie realistyczna interpretacja *Einfühlung*, którym posługiwała się – zresztą za m.in. E. Husserlem i T. Lipsem – Edith Stein, jest zasadna? Czy rzeczywiście dzięki wczuciu mamy dostęp do wnętrza drugiego człowieka, jego bezpośrednie poznanie, jak chce autor recenzowanej rozprawy? Czy nie jest to w tej perspektywie zawsze dostęp wyłącznie do alter-ego, złudzenie docierania do cudzych stanów psychicznych? Tak uważał, dla przykładu, Roman Ingarden (*O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, w: tenże. *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 411-412, 417-422 i tenże, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 170nn), z którym w omawianym kontekście R. Kozłowski nie podejmuje żadnej polemiki, przechodząc nad tym do porządku dziennego. A przecież choćby dla interpretacji charakteru i natury miłości u wczesnej Stein, rozstrzygnięcie kwestii, jak rozumieć wczucie, ma charakter niebagatelny. Dyskusyjne jest też mocno aksjologiczne podejście do myśli przywoływanych filozofów. Czyż Marcel nie wyrażał dość zdecydowanych obiekcji w stosunku do myślenia według wartości? Czy odnoszenie do jego koncepcji Tischnerowskiej kategorii „ja aksjologicznego” jest zasadne i usprawiedliwione (s. 174)? Czyż rozumienie wartości przez Sartre’a nie stanowi radykalnie nowej jakości, wręcz kontrapunktu, w stosunku do wartości jako

kategorii myślenia autora recenzowanej książki? I wreszcie, czy nie należało poświęcić trochę miejsca dla przeanalizowania postaw męstwa w życiu omawianych myślicieli?

Powyższe zastrzeżenia, wątpliwości, pytania nie umniejszają istotnie wartości książki. Wszak skłanianie do dyskusji, budzenie sprzeciwów, własnych namysłów często podążających w innym kierunku niż ten obrany przez autora, to jedna z funkcji prac z szeroko pojętej humanistyki. Roman Kozłowski przedstawił rozprawę gęstą problemowo, wykazał się erudycją, warsztatem analitycznym i zdolnościami syntezy i umiejętnościami argumentacyjnymi. Wykazał się też swoistą odwagą intelektualną (męstwem?), podejmując temat trudny, analizując myśl filozofów mówiących o męstwie nie wprost, często „między wersami”, co wymagało niemałego trudu w wydobywaniu tych wątków z ich bogatej twórczości piśmienniczej. Trzeba też podkreślić przejrzystą strukturę książki, obecność wprowadzeń i podsumowania w każdym rozdziale oraz poprawny i zrozumiały język wywodów. Książka warta jest trudu czytelniczego i godna polecenia.

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Julian Baggini i Peter Stanley Fosl, *Przybornik filozofa. Kompendium metod i pojęć filozoficznych*, tłum. Dorota Chabrajka, Pax, Warszawa 2010, ss. 328.

Julian Baggini jest doktorem filozofii i pisarzem. Peter Stanley Fosl wy-

kląda filozofię w Transylwania University w Lexington, w Kentucky. Obaj napisali, również wspólnie, *Przybornik etyki. Kompendium metod i pojęć etycznych*¹. W polskiej literaturze filozoficznej brakowało takiej pozycji, która w prosty, czytelny dla studenta pierwszych lat, a nawet osób młodszych, prezentowałaby pojęcia techniczne i metody filozofii. Czym innym jest przecież podręcznik metodologii, czym innym podręcznik wstępu do filozofii, a czym innym *Przybornik filozofa*. Pierwszy przedstawia metody nauk w ogóle, nie stroniąc od formalizmu i wykładu teoretycznego. Drugi z kolei koncentruje się przede wszystkim na metodach i szkołach filozoficznych, raczej pod kątem ogólnej o nich wiedzy, niż techniki stosowania danych metod. Natomiast *Przybornik...* uzupełnia ową lukę, dając niejako gotowe narzędzia w ręce adeptów filozofii. Jedyne może, wydana po polsku po raz pierwszy przed kilkunastoma laty, praca Arno Anzenbachera stanowi wyjątek². Jednakże nie prezentuje ona tak szczegółowo wspomnianych metod i pojęć. *Przybornik filozofa...* omawia m.in. „brzytwę Ockhama”, „widły Hume’a”, redundancję, błąd kategorialny i wiele innych jeszcze stosowanych we filozofii narzędzi pojęciowych. Składa się on z sześciu tematycznych części, podzielonych na sekcje poświęcone jednemu zagadnieniu. Każdej sekcji tematycznej towarzyszy wykaz literatury szczegółowej

¹ J. Baggini, P.S. Fosl, *Przybornik etyka. Kompendium metod i pojęć etycznych*, tłum. P. Borkowski, Pax, Warszawa 2010.

² A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987.