

izotropowe itp. A zatem współczesna nauka nie przesądza jednoznacznie sprawy na rzecz eternizmu.

Krótko o pojęciach związanych z wolnością woli. Eilstein rozróżnia *libertarianizm* i *libertyzm*. Pierwszy z nich to pogląd, że człowiek ma wolną wolę w tym sensie, iż rzeczywiście może wybierać, może manipulować otwartymi możliwościami. Pogląd ten, dość przecież powszechnie przyjmowany, autorka poddaje krytyce, upatrując w nim nawet wewnętrzną sprzeczność! Jej argumenty nie wydają się przekonujące, nie będziemy ich jednak tu rozważać. Drugi pogląd, *libertyzm*, uznaje, że wolność woli to po prostu możliwość działania na podstawie własnych decyzji, a nie przymusu pochodzącego z zewnątrz. Tak rozumiana wolność jest do pogodzenia z fatalizmem, albowiem nasze decyzje mogą być predeterminowane, ale uznawane będą za wolne, gdy są własne. Nie wydaje się wszakże, iżby o to chodziło, gdy mówimy o wolnej woli.

Nie mogąc tu omawiać wszystkich terminów wprowadzonych w książce, wspomnę jeszcze tylko o pojęciach zawartych w jej tytule. Jest tam przeciwstawienie życia kontemplatywnego, czyli filozofowania, życiu praktycznemu, czyli działaniu. W działaniu wszyscy jesteśmy transjentystami i possybilistami, wtedy jednak, gdy zajmujemy się fizyką teoretyczną, a zwłaszcza teorią względności i opartą na niej filozofią, winniśmy raczej opowiedzieć się za eternizmem i fatalizmem. Sympatyzując z tymi stanowiskami, autorka stale nazywa je wszakże *metafizycznymi hipotezami*, zaznaczając w ten sposób, że nie można ich dowieść — jak zresztą żadnego stanowiska w zakresie metafizyki (czy też ontologii, jak bym wołał powiedzieć). Z tym, oczywiście, zgadzam się w pełni, chodzi tylko o to, jaki pogląd wydaje się bardziej prawdopodobny na podstawie całokształtu danych nauki.

Nawet jednak, gdy się przyjmuje odmienną opcję ontologiczną, trzeba uznać, że książka Heleny Eilstein jest niezmiernie pouczająca i inspirująca.

Recenzował Władysław Krajewski

Karl Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przełożyła Dorota Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, 371 s.

Filozoficzna egzystencja Nietzschego

W ujęciu Jaspersa, filozoficzne dzieło Nietzschego przypomina skalną ścianę, która została rozsadzona, aby z jej kamieni mogła powstać jakaś budowla. Rzecz w tym, że za życia Nietzschego nie zdążyła ona przybrać swego ostatecznego kształtu, stąd też trud każdego interpretatora jego myśli z konieczności polega na nieustannym porównywaniu z sobą ułomków i na próbach zbudowania z nich spójnej całości. W pracy tej nie można zauroczyc się jakimś pojedynczym fragmentem, lecz ze wszystkich okruszków myśli trzeba stworzyć budowlę, której wznoszeniem zajmował się niegdyś sam Nietzsche. Jest to praca niezwykle trudna, ale też intrygująca, jako że „ogromne zwałisko gruzów kryje w sobie zagadkę nieprzeniknionej głębi istnienia i myślenia Nietzschego” (s. 10).

Rekonstruując owo myślenie, należy wziąć pod uwagę wszystko, co filozof ten napisał, ponieważ „główne dzieło nie istnieje”, a „istota jego rozmyślań widoczna jest również właśnie w tym, co wydaje się przypadkowe i przygodne” (s. 11). Aby nie dać się zwieść pozorną przystępnością tej filozofii (zob. s. 13), Jaspers stosuje następującą metodę rekonstrukcji: najpierw zajmuje się *życiem* Nietzschego, potem odkrywa jego *zasadnicze myśli*, a w końcu odtwarza *całość sposobu myślenia* Nietzschego w jego egzystencji (zob. s. 19). Już na wstępie zaznacza jednak, że czytając teksty Nietzschego, nie należy ulegać jego autorytetowi i chcieć stawiać się jego uczniem. Myśliciel ten jest bowiem swoistym prorokiem, który „w przeciwieństwie do wszystkich innych proroków *każdego odsyła do siebie samego*” (s. 24). Niejako *ex definitione* należy więc „stawiać się sobą w procesie przyswajania Nietzschego” (s. 25).

Pierwszy etap polega na zapoznaniu się z życiem naszego filozofa, ponieważ „zajmowanie się myślą Nietzschego bez zaznajomienia się z jego życiem mogłoby doprowadzić do niewłaściwego jej zrozumienia” (s. 27). Szkoda tylko, że realizując to zamierzenie, Jaspers nie miał dostępu do współcześnie opublikowanych, nie zafalszowanych materiałów na temat życia Nietzschego. W rezultacie musiał opierać się przede wszystkim na pracach Elisabeth Förster-Nietzsche (siostry Fryderyka) oraz na biograficznej książce Bernoulliego o przyjaźni Nietzschego z Overbeckiem. Na szczęście jednak w porę spostrzegł, że nakreślony tam wizerunek filozofa nie jest wystarczająco obiektywny (zob. s. 33). Nie odzwierciedla on m. in. zasadniczej cechy Nietzschego, jaką jest jego „wyjątkowość”, polegająca na tym, że pozostawał on niezależny od ówczesnych uwarunkowań, od specyfiki swego zawodu i środowiska w którym funkcjonował, nie zawarł też małżeństwa i nie zgromadził uczniów. Utracił natomiast swoje stałe miejsce zamieszkania i błdził z miejsca na miejsce, jakby szukając czegoś, czego i tak nie da się znaleźć. Jaspers uważa, że „ta egzystencja wyjątku jest sama substancją, jest formą całej filozofii Nietzschego” (s. 36).

Z filozoficznego punktu widzenia proces dokonywania się tej egzystencji wyjątku przebiega na drodze *duchowego rozwoju*, w *przyjaźniach* oraz w *chorobie*. Nietzschego „droga ku mądrości” wiedzie (por. z trzema przemianami ducha z *Zaratustry*) od uwielbienia dla autorytetów (Ritschl, Wagner, Schopenhauer) i „dźwigania” tego, co ciężkie, poprzez krytykę wszystkiego, co dotąd uwielbiane i napawanie się niezależnością wolnego ducha, aż do przyjęcia postawy twórczej afirmacji, już bez zależności od Boga i człowieka, ale w poczuciu odpowiedzialności i niewinności. Te trzy etapy jego rozwoju, czy też „trzy kroki”, spięte są jakąś zadziwiającą klamrą egzystencjalnego osamotnienia. Już „młody” Nietzsche z okresu profesury w Bazylei pisze o własnym życiu jako o straszej samotności ostatniego człowieka i ostatniego filozofa. Faktycznie pozostawał on samotnikiem, a jego nieliczne przyjaźnie (np. z Rohdem i Wagnerem) przechodziły zmienne koleje losu. Zdaniem Jaspersa, Nietzsche pozostawał samotny z uwagi na życiowe posłannictwo: „Treść myśli Nietzschego zawarta w jego egzystencji wymusza wbrew jego woli oderwanie się od innych, by realizować zadanie bycia wyjątkiem. Jego myśli muszą odstraszać innych, gdziekolwiek je wypowiada” (s. 71). Tworzy się ogromna przepaść między tym, czego pragnie on jako człowiek, a tym, czego pragnie jako wykonawca zadania. Z jednej więc strony Nietzsche uskarża się na samotność, a z drugiej potrzebuje jej.

Próba przerwania tego zakłętego kręgu samotności jest „nowa wola komunikacji” z pokrewnymi mu duszami, doświadczającymi tego samego co on. Dlatego Nietzsche nieustannie poszukuje człowieka, z którym mógłby się porozumieć, jednak „nie spotyka

nigdy nikogo, kto dorównałby mu charakterem i rangą" (s. 73). W rezultacie samotniczą egzystencję pieczętuje choroba, której *nota bene* nie sposób jednoznacznie nazwać, jednak „jeśli ktoś domaga się diagnoz, to choroba umysłowa końca 1888 roku jest najprawdopodobniej paraliżem" (s. 83). Tak czy inaczej, życie Nietzschego okazuje się „ruiną”, a to z tego powodu, że rozwój duchowy nie osiągnął swego zwieńczenia w gotowym dziele, nie spełnione przyjaźnie doprowadziły do samotności, a choroba przerwała tę utrudzoną egzystencję. Choroba, sama w sobie będąca złem, jawi się jednak w tym wypadku bardzo ambiwalentnie, jako że „bez choroby nie moglibyśmy wyobrazić sobie życia i twórczości Nietzschego" (s. 95). Ona więc w jakimś sensie to życie rozwijała i stanowiła „część natury” naszego filozofa.

Aby zrozumieć Nietzschego, trzeba poznać główne cechy dynamiki jego myślenia oraz treści, jakie w nim dominują. Wśród nich daje się zauważyć kwestię, stanowiącą nieustannie obecny problem jego świadomości, który polega na poszukiwaniu drogi „z dna negacji do afirmacji” (s. 97). Nietzsche jest niezadowolony ze współczesnego człowieka, ale jednocześnie tęskni za człowiekiem autentycznym. Ma odczucie znikomości człowieka wobec nieskończoności wszechświata, jednak widzi w człowieku „jeszcze nie ustalone zwierzę”, a więc istotę zdolną do nieskończonej przemiany. Ze względu na wnikliwość obserwacji, Jaspers uznaje Nietzschego za mistrza „psychologii *demaskującej*” (s. 106), umiającego dostrzegać i oceniać to, co istotne, jak też rozpoznawać i przetwarzać działające popędy. Z tej perspektywy nasz filozof przeprowadza atak na moralność, ale czyni to tylko w tym celu, aby wskutek zwiększonych roszczeń, wymusić na człowieku wzniesienie się na wyższy poziom. Stara się więc „uchwycić autentyczne bycie człowieka, stawiając *nowe wymagania*” (s. 112). Odtąd dawna (w znaczeniu: rzekoma) wolność przekształca się w jego filozofii w twórczość, powinność w przyrodę, zbawcze działanie Boga w niewinność stawania się, powszechnie obowiązujące normy w dziejącą indywidualność.

Najwyższym wymogiem, z jakim człowiek jest konfrontowany, a jednocześnie właściwym bytem i przyczyną wszelkiego istotnego działania, jest twórczość. Jednak istoty twórczości nie można bliżej określić, gdyż jest to „jeden z owych znaków filozofii Nietzschego, które nie stały się pojęciem — podobnie jak życie, wola mocy, wieczny powrót” (s. 123). Wydaje się, że człowiek tworzy przede wszystkim samego siebie i owo tworzenie dokonuje się w duchu wolności od Transcendencji. Nowa wolność człowieka, której symbolicznymi etapami są postaci człowieka wyższego i nadczłowieka, ostatecznie prowadzi jednak do „śmierci człowieka” (s. 137). Wraz z nią również wszelkie dotychczasowe wartościowania stają się co najmniej wątpliwe. W tej sytuacji Nietzsche zaczyna pytać o sens prawdy w ogóle i o możliwości poznawcze ludzkiego rozumu. Dochodzi do wniosku, że naukowe poznanie rzeczy nie jest tożsame z poznaniem *Dasein*, a pewność naukowa z pewnością egzystencjalną, tj. z poczuciem bezpieczeństwa w tym, co istotnie jest ważne. (Niezmienna) prawda w sobie przekształca się teraz w rodzaj (rozwijającej się) prawdy dla nas, ponieważ „jej istotnym sensem filozoficznym jest to, kim człowiek *dzięki niej się staje*” (s. 153).

Prawda taka jest nieprzekazywalna pojęciowo, dlatego jej najwyższym wyrazem musi stać się *śmiech*, idący w parze z lekkością tańca i wyrażający zwycięstwo nad dawną ciężkością rozumu. Bez-rozumność okazuje się wszakże niebezpieczna, czego dowodem są już mityczne symbole (np. Edyp), w których Nietzsche dostrzegł „zjednoczenie ostatecznego poznania z pogrążeniem w straszną czeluść *niszczącej sprzeczności z naturą*” (s. 178-179). Prawda jest rodzajem labiryntu (Ariadną), w którym gubią się

wszyscy jej poszukiwacze (z Tezeuszem na czele). Jedynym wyjściem z tej pułapki jest Dionizos, uosobienie nowej prawdy, bowiem „Nietzsche jako Tezeusz zgubił się co prawda w labiryncie Ariadny, ale jako Dionizos przemienia się w prawdę, wykraczającą poza śmierć i życie” (s. 181). Jednak Dionizos staje się zagadką dla Ariadny, staje się labiryntem labiryntu. Tak więc ostatecznie jasna i oczywista pozostaje tylko śmierć. Jej symbolem jest też Zaratustra, skazany na zgubę po obwieszczeniu światu najwyższej prawdy. Jaspers uważa, że „niepodobna wyjaśnić tej przepastnej dwuznaczności śmierci w prawdzie i prawdy w śmierci u Nietzschego” (s. 182).

Będąc filozofem pokantowskim, Nietzsche rozumie człowieka jako istotę nie tyle poznającą świat, ale raczej ten świat interpretującą. Poszukiwana prawda staje się tutaj wprost prawdą samej egzystencji, która w spełnionej świadomości dziejów, odczytuje świat jako swoisty szyfr. Prawda ta nie jest jednak *stricte* subiektywna, ponieważ jest ona „moją” prawdą i zarazem *nie tylko moją* prawdą; stała się ona bowiem, po pierwsze, *prawdą dziejową* jako to, w czym znajduję się wraz z bytem; po drugie, jest ona samym bytem — nazwanym przez Nietzschego wolą mocy — w sposób, w jaki *staje się egzystującą jako «ja»*” (s. 230). Problem *woli mocy* intrygował go od bardzo dawna, ale nigdy nie pojmował owej woli jako pędu do zdobywania przewagi czy poczucia wyższości nad innymi. Dostrzegał natomiast jej skrytą obecność we wszystkich zjawiskach, a więc w jego rozumieniu musi ona jakoś istnieć u podłoża wszystkiego, stanowiąc rodzaj ostatecznego fundamentu. W swej metafizyce woli mocy Nietzsche nie przyjmuje tradycyjnie metafizycznej teorii dwóch światów, jaką rozwijano od Parmenidesa, przez Platona, po chrześcijaństwo i Kanta włącznie. Ów drugi, rzekomo prawdziwy świat, byłby bowiem w rzeczywistości „tylko *jeszcze jednym światem pozornym*”, a takie „podwojenie jest *zbyteczne*” (s. 251). Prawdziwość tamtego świata oznaczałaby ponadto nieprawdziwość naszego i pociągala za sobą moralne roszczenia wobec rzeczywistości, w której żyjemy. Można powiedzieć, że „*skutkiem rozróżniania dwóch światów jest więc zniesławienie świata i życia*” (s. 252).

Po zniesieniu możliwości istnienia dwóch światów, pozostaje tylko stawanie się, życie i przyroda, pojmowane jako coś nietrwałego i niemalże niewyobrażalnego. W rzeczywistość tę wpisana jest w naturalny sposób śmierć, nie będąca już odtąd przeciwstawieniem życia. Jednak w obliczu równoważności śmierci, życie nie podlega relatywizacji, a nawet pozwala na nowo postawić pytanie o sens i wartość wszelkiego istnienia. Tak oto odżywa dawne i częściowo zapomniane pytanie teodycei, które znalazło swój głęboki wyraz najpierw w *Prometeuszu* Ajschylosa i w *Księdze Hioba*, a potem w zracjonalizowanej postaci w filozofii Leibniza. Dzięki podjęciu tej kwestii przez Nietzschego, „człowiek, jak się zdaje, nabiera *prawdziwej powagi*” (s. 261). Nasz myśliciel uważa, że do takich stanów, jak szczęście, spokój czy panowanie nad sobą, nie można dążyć jak do założonego celu. Kwestia ta jest zresztą przedmiotem jego szczególnych doświadczeń, jako że „przemawia on z głębi swoich stanów i czytelnik nie zbliży się do żadnej jego myśli, by niezauważenie nie znaleźć się również w stanie, w jakim Nietzsche ją rozważa” (s. 266). Najwyższym stanem afirmacji istnienia jest dla niego stan tragiczno-dionizyjski. Uprzypatniając sobie taki stan, Nietzsche dąży do zjednoczenia elementów najbardziej zmysłowych z najbardziej duchowymi. Osiągając to, co duchowo najwyższe, natychmiast zanurza się w najgłębszym, żywiołowym upojeniu, „popuszcza cugle swemu myśleniu do tego stopnia, że zanikają wszelkie rozróżnienia — podobnie jak u mistyków, ale w radykalnie odmiennym medium” (s. 272).

Egzystencjalnie najdonioślejszymi myślami Nietzschego są te, „które jak żadne inne wstrząsają nim i go wypełniają” (s. 274). Są nimi idee *stającego się bytu* i *wiecznego powrotu* oraz idea *amor fati*, wyrażająca jego stosunek do stającego się bytu. Jednak człowieka nie są w stanie „poruszyć” treści, na które w jakiś sposób nie wyraża zgody jego własna istota. Dlatego, jak twierdzi Jaspers, Nietzsche nie dotarł do głębi mitów, ani też do głębi chrześcijańskiej teologii. Stwierdza nawet, że Nietzsche „nie uprzytomnił sobie, nie odnowił ani nie przyswoił sobie właściwie żadnych mitów — z pozornym wyjątkiem mitu dionizyjskiego, ale ten brak pod innym względem staje się jego mocną stroną” (s. 291). Ową mocną stroną jest to, że nasz filozof nie przyjmuje nieautentycznych mitów, a więc takich, które mogą stać się jedynie „kostiumami”, a nie „istotą”. Jego postawa jest uczciwa, dlatego akceptuje tylko te mity, które przenikają do niego jako do egzystencji. Dlatego w filozofii Nietzschego pojawia się mityczna rzeczywistość przyrody, stanowiąc jakby tło jego myśli. W niej zaś pojawia się Dionizos, mityczna postać, dzięki której zamierza on zespolić wszelki byt. Osiągnięta jedność nie może być już jednak myślą, lecz jest tylko (aż) symbolem, na inny sposób wyrażającym filozoficzne treści. Stąd też Dionizos nie jest bogiem oczekującym modlitw czy sprawowania kultu. W jego ujęciu bóg ten jest uosobieniem nowego filozofa, „który nadchodzi, albo którym on sam (tj. Nietzsche — H. B.) się czuje” (s. 296).

Jaspers jest zdania, że zanim dotrzemy do zrozumienia filozofii Nietzschego, musimy postawić sobie pytanie, jak on rozumie swoją myśl i siebie samego. Badając jego samorozumienie zauważa, iż nie jest ono czymś niejako dodanym do filozoficznego myślenia, ale jest rozumieniem kreującym. Ogarnia ono, „po pierwsze, podstawę jego poznania w jego życiu, po drugie, logiczną formę jego myślenia, po trzecie, możliwość jego przekazu, po czwarte, sens jego całego istnienia” (s. 302). Kim w rezultacie jest Nietzsche dla samego siebie? Okazuje się, że Nietzsche nie uświadamia sobie w jednoznaczny sposób, kim właściwie jest. Dlatego też w jego wypowiedziach nieustannie przeplata się pewność siebie z poddawaniem siebie w wątpliwość. Pewność siebie wynika zaś jedynie ze świadomości zadania, jakie ma on do spełnienia. Jest to zadanie niebagatelne, gdyż polega na przygotowaniu chwili (*wielkie południe*), w której ludzkość w najintensywniejszy sposób dookreśli samą siebie i swój status w kontekście całości czasu i całości istnienia.

Siłą realizowanego przez Nietzschego „filozofowania na granicy” jest to, że „przed niczym się nie cofa i wyciąga ostateczne konsekwencje” (s. 343). Wydaje się jednak, że podążając jego śladami, nie dotrzemy do żadnego wymiernego celu, gdzie moglibyśmy powiedzieć, że oto tutaj spełniło się to, czego pragnęliśmy. Z jego ideami jest inaczej, bowiem Nietzsche „zmusza do pójścia dalej, gdziekolwiek chcielibyśmy ogarnąć jakąś prawdę jako tę ostateczną, jedną prawdę” (s. 347). Jest to *filozofia eksperymentalna*, stwarzająca i próbująca (Nietzsche jako *duch kusiciel*) różne koncepcje myślowe. Filozofia ta jest odzwierciedleniem „walki substancji przeciwko marności” (s. 348), która jest niby niewidoczna i niesłyszalna, a jednak rozgrywa się w duszy jednostek i narodów. Nasz filozof okazuje się ofiarą tej walki, ale jednocześnie osiąga szczyty, na które nikt inny nie byłby w stanie się wznieść. Mocą swych najwyższych roszczeń potwierdza swoją egzystencjalną autentyczność i upodabnia się do niszczycielskiego ognia (czyżby echa Heraklitejskiej pożogi świata?), a płomień ten „trawi w nim wszystko i nie pozostawia żadnej nie spalonej reszty istnienia i własnej woli, podczas gdy jego egzystencja znika w pozabawionym komunikacji ukryciu” (s. 350).

W rezultacie także my nie możemy z całą pewnością powiedzieć, kim Nietzsche był i do czego w swym filozofowaniu zmierzał. Wydaje się, że był on jakby wiecznym początkiem, ponieważ w zadaniu, jakiego się podjął, najważniejszy jest stający się człowiek, a nie końcowe dzieło. Jego filozofia zawierała się więc w nim samym, a przez to jest w pewnym sensie nieprzetłumaczalna i nie stanowi jednoznacznego punktu odniesienia. Dlatego też filozofia Nietzschego „przemawia, nie wskazując drogi, jest, nie będąc wzorem” (s. 351). Chcąc ją właściwie usłyszeć, należy spróbować nawiązać z jej twórcą komunikację, która pobudzi naszą egzystencję i uchroni przed popadaniem w jałową sofistykę. Droga filozoficznych doświadczeń Nietzschego może doprowadzić nas do nas samych i pozwolić każdemu stać się sobą. Jaspers uważa, że „ostatnim filozofem, który mógł to sprawić w całym zasięgu możliwości bytu, w źródłach i granicach człowieka, jest Nietzsche” (s. 354). Powinniśmy więc wraz z nim ćwiczyć się w samowychowywaniu myśli za pośrednictwem współogarniającego myślenia, jakie sami jesteśmy w stanie wnieść do jego myślenia. Oznacza to, że nie mamy go naśladować, ale — być może akurat na odwrót — oczyszczać własne istnienie w ogniu jego myślenia. Autentyczne istnienie egzystencjalne ma bowiem istotowe odniesienie do Transcendencji, a więc nie może zamknąć się w obrębie bytu wewnątrzświatowego.

Tak przedstawia się w wielkim skrócie i z pominięciem wielu szczegółowych, równie interesujących wątków, Jaspersowska interpretacja Nietzschego oraz jego filozofii. Książka, o której mowa, a która należy do kanonu najlepszych prac o Nietzschem, ukazała się w oryginale bardzo dawno temu, bo już w 1935 roku, jednak taki upływ czasu wcale jej nie zaszkodził. Jest ona dzisiaj chyba równie „wciągająca” i „dająca do myślenia”, jak w chwili, kiedy po raz pierwszy ukazała się w witrynach księgarskich. Wydaje się ponadto, że zwłaszcza dzisiaj, w dobie mody na różne (intelektualnie podejrzane) postmodernistyczne dekonstrukcje, warto zapoznać się z naprawdę dobrą (niezależnie od tego, czy do końca się z nią zgadzamy), filozoficzną rekonstrukcją *Nietzsche* Jaspersa gwarantuje nie tylko doskonałą lekturę, ale przy jej „okazji” można także dużo dowiedzieć się o sobie samym i o własnym myśleniu w egzystencjalnej perspektywie.

Recenzował Henryk Benisz

Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

„Blisko dwudziestoletni poślizg, z jakim książka ukazuje się w polskim tłumaczeniu (we Francji została po raz pierwszy opublikowana w roku 1979), pozwala przypuszczać, że to, co jeszcze w latach osiemdziesiątych mogło wyglądać na osobliwości kultury zachodniej, dziś dotyczy już także sytuacji, z jaką mamy lub zaczynamy mieć do czynienia w Polsce. Niniejszy przekład, choć w sensie kalendarzowym spóźniony, w istotniejszym sensie jest więc może dopiero teraz «na czasie»”.

Nie bez powodu zacząłem od zacytowania ostatnich słów wstępu napisanego przez Małgorzatę Kowalską. Inna książka J.-F. Lyotarda, *Le Différand*, która nie została jeszcze niestety przetłumaczona w całości na język polski, a jest z pewnością pod względem