

Bardzo udanym pomysłem jest reprodukcja na okładce portretu Tarskiego namalowanego przez Witkacego. Widzimy tam głowę otoczoną kłosami zboża. I słusznie, albowiem plon dany światu przez Tarskiego był obfity, od najbardziej wyrafinowanych rezultatów w podstawach matematyki do prac takich jak *Wprowadzenie do logiki*.

I na koniec taka oto refleksja. Książka Tarskiego wcale nie była pomyślana jako uniwersytecki podręcznik logiki. Była to raczej lektura uzupełniająca dla wszystkich interesujących się tą dziedziną i jej zastosowaniami. Była też adresowana do licealistów. Daje to wyobrażenie o poziomie nauczania logiki w Polsce w latach trzydziestych. Seria *Oxford Logic Guides*, której numerem 24 jest czwarta edycja angielska, na pewno nie jest przeznaczona dla licealistów. Warto ten fakt przypomnieć w setną rocznicę powstania szkoły lwowsko-warszawskiej, której Alfred Tarski był przedstawicielem najświetniejszym. Rocznicą ta przeszła niestety bez szerszego publicznego echa i w cieniu postmodernistycznego jazgotu z upodobaniem reklamowanego przez codzienne publikatory. Może Tarskiego *Wprowadzenie do logiki* przyczyni się do odwrócenia tego stanu rzeczy.

Recenzował Jan Woleński

Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press 1994, s. 451.

Już parę razy w historii nowoczesnej filozofii lektura *Fenomenologii ducha* Hegla stworzyła okazję do określenia nowego kształtu filozoficznego myślenia, wyznaczyła nowe punkty orientacyjne. Wystarczy wspomnieć tutaj o roli, jaką we współczesnej filozofii odegrała praca Alexandra Kojève'a. Spostrzeżenie to wydaje się potwierdzać także wydana właśnie praca Terry'ego Pinkarda.

Na wstępie zastrzega autor, iż nie ma to być „jeszcze jedna” książka na temat *Fenomenologii ducha* czy filozofii Hegla w ogóle. Lektura *Fenomenologii ducha*, która jest podstawą zaprezentowanych w tej pracy rozważań, powinna stworzyć, według niego, „dobrą okazję”, żeby przyswoić sobie dzisiaj to, co Hegel chciał nam powiedzieć.

Właśnie pojawiła się taka możliwość. Złożyły się na to, jak sądzi Pinkard, dwie okoliczności. Pierwsza, to przygotowany przez niemieckich badaczy Hegla grunt do badań nad jego filozofią — ustalenie podstawowego kanonu tekstów, zbadanie ich autentyczności i wiarygodności. Dodajmy jeszcze, że pozwoliło to na rewizję wielu obiegowych i mocno zakorzenionych mitów związanych z filozofią Hegla. Druga okoliczność dotyczy sytuacji, jaka wytworzyła się, zdaniem Pinkarda, w filozofii anglo-amerykańskiej. Była ona dotąd zdominowana przez tradycję analityczną. Jednak dynamika rozwoju owego nurtu sprawiła, iż publiczność

filozoficzna tego kręgu kulturowego została przygotowana do nowego sposobu myślenia o filozofii Hegla. Stała się ona zdolna, jak sądzi Pinkard, spojrzeć na nią świeżym okiem, nie traktując jej jedynie jako niebezpiecznego, prowadzącego na manowce sposobu myślenia, czy muzealnego zabytku. Jak się wydaje, swoją pracę poświęconą Heglowskiej fenomenologii traktuje Pinkard jako swoistego rodzaju test. Ma ona być sprawdzianem tego, czy filozofia Hegla rzeczywiście posiada istotną wartość dla współczesnego myślenia, czy może się ono przez nią wyrazić. Z drugiej jednak strony, jak mi się wydaje, jest to również sprawdzian dla samego tego myślenia. Stwarza okazję zbadania, czy jest ono w stanie zmierzyć się z takim dziełem jak *Fenomenologia ducha*.

W tej perspektywie bardziej zrozumiały staje się zaproponowany przez autora sposób czytania *Fenomenologii ducha*. Nie jest to ani komentarz, ani parafraza. Proponuje natomiast rekonstrukcję Heglowskiej centralnej tezy i centralnej linii rozumowania przedstawionej w tym dziele, czy raczej rodzaj heglowskiej analizy Heglowskiego tekstu. W efekcie, gdyby odwołać się do terminologii z zakresu sztuki filmowej, otrzymaliśmy coś, co można by nazwać „remake” *Fenomenologii ducha*. I jeśli nawet, jak zwykle w takich wypadkach, wdychamy, że oryginał jest niedościgniony, to od razu trzeba stwierdzić, iż wersja zaproponowana przez Pinkarda, choć z innymi aktorami i w innej scenografii, nie zagubiła fascynującej głębi oryginału.

Ta nowa wersja stworzyła przede wszystkim okazję do reinterpretacji podstawowych kategorii filozofii Hegla takich jak: duch, duch absolutny, negatywność, dialektyka, fenomen i historia. Warto, jak sądzę, poświęcić nieco więcej uwagi zaproponowanej przez Pinkarda interpretacji heglowskiego ducha. Duch w jego ujęciu traci przypisywany mu najczęściej wymiar metafizyczny. Terry Pinkard polemizuje przy tej okazji z interpretacją zaproponowaną przez Ch. Taylora. Charakterystyczne, iż zarówno tę, jak i wszystkie inne polemiki i odwołania umieszcza w przypisach, które potraktować można jako „didaskalia” w stosunku do głównego tekstu.

Według Pinkarda duch to fundamentalna relacja między osobami, zapośredniczona przez ich samowiedzę: „„Spirit’ therefore denotes for Hegel not a meta-physical entity but a fundamental relation among persons that mediates their self-consciousness, a way in which people reflect on what they have come to take as authoritative for themselves” (s. 8). Tak więc duch w tej nowej inscenizacji *Fenomenologii ducha* występuje jako „społeczna rozumność”, przejawiająca się także jako samowiedna forma życia. Poszczególne odsłony dzieła stają się w ten sposób „przedstawieniami” różnych, historycznych form życia, ich sprawdzaniem w procesie refleksyjnej praktyki. To właśnie samowiedza staje się, według Pinkarda, podstawą rozwoju społecznej praktyki: „... a self-conscious form of life — that is, it is a form of life that has developed various social practices for reflecting on what it takes to be authoritative for itself in terms of whether these practices live up to their own claims and achieve the aims that they set for themselves” (s. 8).

Zwróćmy przy tym uwagę, iż odwołując się w swej interpretacji do pojęcia praktyki społecznej nie wspomina Pinkard o wywodzącej się z marksizmu tradycji (Lukács, szkoła frankfurcka) czytania Hegla właśnie z tego punktu widzenia. Praktyka, o którą mu chodzi, nie ma bowiem charakteru ontologicznego, nie jest zakorzeniona w stosunkach produkcji. Jest to raczej sieciowe powiązanie jednostek, które muszą ze sobą żyć bez wdawania się w wyjaśnienia dlaczego. Konieczność przebywania razem wytwarza pewnego rodzaju rozum substancjalny, który zyskuje sankcję autorytetu.

Odkrycie takiego wymiaru społecznej praktyki pozwala autorowi omawianej tu pracy wprowadzić na scenę *Fenomenologii ducha* jeszcze jednego aktora. Jest on, jak sądzi Pinkard, obecny w *Fenomenologii ducha*, choć widoczny staje się dopiero z perspektywy jego własnej interpretacji. Chodzi mianowicie o zaczerpnięte od Jay Rosenberga pojęcie „social space” — przestrzeni społecznej — które u Pinkarda pełni rolę „metaforycznego ujęcia ducha”. W ujęciu J. Rosenberga przestrzeń społeczna to coś w rodzaju pliku wnioskowań o charakterze formalnym i materialnym. Zdaniem Pinkarda postaci ducha u Hegla mają także strukturę logiczną. Na jej ujawnianiu polega przede wszystkim działalność samowiedzy. Odwołanie się w kontekście ducha do pojęcia przestrzeni społecznej stwarza Pinkardowi szansę racjonalnego wyjaśnienia jednej z najbardziej zmystyfikowanych kategorii Heglowskich — ducha absolutnego ujmowanego jako absolutna wiedza: „Absolute knowing in the form of the historical practices and modern institutions of philosophy is the form of reflection on that «social space» in which the kinds of reason and legitimations of the «ground rules» — of what is authoritative for us in thought and action and whether they can be authoritative for us — are rationally reconstructed to see if they can indeed affirm for us our sense of who we are” (s. 265).

Zainteresowanych sposobem wyjaśnienia innych Heglowskich pojęć, a także całościowym projektem nowej *Fenomenologii ducha* odsyłam do książki Terry Pinkarda. Lektura to interesująca i sprawiająca dużą satysfakcję, tak typową dla naszej współczesnej kultury, płynącą z rozpoznania „tego, co stare, w tym, co nowe”. Choć jest to zupełnie innego rodzaju satysfakcja niż ta, jakiej doznajemy czytając parodię Heglowskiej *Fenomenologii ducha* przedstawioną przez Roberta Menassa jako *Phanomenologie der Entgeisterung* (1995).

Chciałabym jeszcze tylko wspomnieć, iż wbrew tytułowi książka Pinkarda nie ogranicza się jedynie do reinterpretacji *Fenomenologii ducha* czy przystosowania jej do myślenia współczesnego, pozostającego wyraźnie pod wpływem języka i kategorii informatyki. Autor realizuje zamiysł bardziej ambitny. Nowe ujęcie *Fenomenologii ducha* staje się dla niego punktem wyjścia do nowej interpretacji całego systemu Hegla. Według niego, Hegel w późnym okresie swojej twórczości rozwijał jedynie projekt zarysowany w *Fenomenologii ducha*. Dlatego także tę jego późną filozofię traktuje Pinkard jako „post-fenomenologiczną”. Jak się wydaje, określenie to pasuje nie tylko do dojrzałego systemu filozofii Hegla.

W ujęciu, które prezentuje Pinkard, można je zastosować do całej filozofii nowoczesnej. *Fenomenologia ducha* ustanowiła, jak sądzi Pinkard, nowy model refleksji: „The «Phenomenology of Spirit» is thus the philosophical reflection on who we are in modern life. It is the explanation of how we came to be the people for whom «absolute knowing» — what is the human community's coming to a reflective non-metaphysical understanding of what it must take as authoritative grounds for belief and action — is not just a possibility but something that essentially characterizes our self-understanding” (s. 267). Ten rodzaj refleksji, który za Heglem nazywa on historią pojęciową, staje się, zgodnie z jego przekonaniem, nie tylko paradygmatem nowoczesnej filozofii, ale przede wszystkim paradygmatem nowoczesnej formy życia.

Post-fenomenologiczna filozofia wpisana jest zatem w istotową strukturę nowoczesnego życia, którego koniecznym elementem okazuje się jego własny projekt teoretyczny, inaczej samowiedza. W *Fenomenologii ducha* projekt ten ograniczony był jeszcze tylko do europejskiej wspólnoty, do kultury Zachodu. W dojrzałym okresie swej twórczości, w filozofii post-fenomenologicznej, rozszerzył go Hegel na całą ludzkość. Świadczy o tym, zdaniem Pinkarda, uwzględnienie przez Hegla nowej formy ducha — ducha świata (*Geist der Welt*). Pojęcie to oznacza, według niego, ludzką wspólnotę wziętą w całości (s. 335).

Post-fenomenologiczny projekt filozofii wpisuje się w ten sposób, choć autor zdaje się tego nie dostrzegać, w kulturę post-modernizmu. Hegłowska *Totalität* okazuje się jedynie splotem różnych historycznie ukształtowanych „społecznych przestrzeni”, wzbogacona o świadomość ich koniecznego współistnienia. Wydaje się, iż Pinkard, jak i my wszyscy, żywi nadzieję, że właśnie świadomość tej konieczności stanie się istotnym elementem nowoczesnej post-fenomenologicznej samowiedzy.

Recenzowała Barbara Markiewicz

Czesław Głombik, *Český novotomismus třicátých let*,
Olomouc (Ołomuniec) 1995, s. 220.

Czytelnik czeski nie miał dotąd zbyt licznych okazji do poznania rodzimego nurtu neotomistycznego. Do dyspozycji miał albo podręcznik Josefa Krála (1882–1978) — należący już do historii, gdyż powstał przed z górą półwieczem — albo mógł się odwołać do opracowań wprawdzie nowszych, bo udostępnionych w latach 60., lecz obarczonych podstawowymi błędami ówczesnych opracowań historyczno-filozoficznych, które z pozycji uproszczonych marksistowskich schematów interpretacyjnych przystępowały do krytyki filozofii katolickiej. Niektórzy autorzy czeskich (czechosłowackich) podręczników akademickich pomijali neo-