

JERZY KOSIEWICZ

### KSIĄŻKI NADEŚLANE

Józef Bańka: *Filozofia cywilizacji. Cywilizacja diafroniczna, czyli świat jako praca i zysk*. T. 2, Katowice, Wydawnictwo Śląskie, 1987, 702 s., nakład 4700 egz.

Drugi tom *Filozofii cywilizacji* jest potwierdzeniem i świadectwem konsekwentnej drogi badawczej obranej przez Józefa Bańkę 20 lat temu. Autor jest filozofem tyleż wybitnym, co niezwykle płodnym, wydał bowiem oprócz innych publikacji siedemnaście, niekiedy bardzo obszernych książek. Stworzył szkołę eutyfroniczną i recentywizmu. Omawiane dzieło pozostaje w ścisłym związku z rozważaniami (równie rozległymi) pierwszego tomu, którego tematem jest *Cywilizacja diotymiczna, czyli świat jako strach i łup* (1986 r.). Przedmiotem tak pierwszego, jak i drugiego tomu nie jest badanie szczegółowych faktów historycznych ani też analiza tak zwanej historiozofii jako osobnej, uświęconej już tradycją gałęzi wiedzy humanistycznej. Autor *Filozofii cywilizacji* koncentruje się głównie na ekspozycji i uzasadnieniu, na podstawie wskazanych faktów historycznych, pewnych przekonań metodologicznych odhiesionych do systemów wartości i kodów orientacji, które kształtują życie społeczeństw ludzkich. Ukazuje też, jakie konsekwencje wynikają z przedstawionej analizy dla zrozumienia, czym jest tradycja kultury i jak funkcjonuje mechanizm tak zwanego człowieka *jednopojawieniowego* w połączeniu z kulturą człowieka *wielopojawieniowego*.

W drugim tomie *Filozofii cywilizacji* połączenie płaszczyzny historycznej i teoretyczno-filozoficznej znajduje wyraz w wielokrotnym powoływaniu się na mutację kulturową typu recens, w której podstawą mechanizmu identyfikacji człowieka *jednopojawieniowego* z kulturą człowieka *wielopojawieniowego* jest terażniejszość traktowana jako wartość centralna.

Józef Bańka badając bieg dziejów naszej cywilizacji stwierdza, iż daje się zauważyć przejście od stanów o najwyższym wskaźniku prostomyślności (sfera *thynos*) do stanów o najniższym wskaźniku prostomyślności (sfera *phronesis*). Przejście to jest widomym znakiem dekadencji

naszej cywilizacji i skłania nas do uznania, że w dziejach ludzkich kształtowały się różne typy cywilizacji.

Pierwotnym typem cywilizacji są przedstawione w tomie pierwszym cywilizacje diatymiczne (*dia-thymos*), stojące na niższym poziomie rozwoju, ale — jak uważa autor — legitymujące się przewagą pierwiastka miękkiego — czyli tymicznego. Drugi typ został przedstawiony właśnie w drugim tomie. Dotyczy on cywilizacji diafronicznych (*dia-phronesis*) czasów nowożytnych w ośmiu kręgach kulturowych, w tym także polskim. Są to cywilizacje stojące na wyższym poziomie racjonalnego rozwoju, ale odznaczające się jednostronną przewagą pierwiastka twardego, czyli fronicznego. W tym kontekście właśnie pojawia się koncepcja eutyfroniki, w myśl której prezentowany tu jej twórca postuluje trzeci typ cywilizacji, a mianowicie cywilizację eutyfroniczną. W jej obrębie pozostawałyby w zgodnej harmonii zarówno kody orientacji (sfera *phronesis*), jak i wzory godności (sfera *thymos*) określające wartość życia w poszczególnych typach cywilizacji. Właśnie rozważania nad tymi i innymi kwestiami stanowić będą — zgodnie z zamierzeniami Józefa B a n k i — podstawę trzeciego tomu *Filozofii cywilizacji*.

Omówiona książka interpretowana w kontekście pierwszego i zamierzonego trzeciego tomu może być pojmowana jako wysoce zajmująca gra teoretyczna, czy głębiej, jako próba konstytucji nowoczesnej historiozofii, odpowiadającej psychice człowieka współczesnego. Jej szeroka perspektywa może być porównywalna z przedsięwzięciami takich autorów, jak S p e n g l e r czy T o y n b e s.

*Zmierzch estetyki — rzekomy czy autentyczny?*  
Wybór i wstęp: Stefan M o r a w s k i. Warszawa,  
Czytelnik, 1987, t. 1, 548 s., t. 2, 322 s., nakład:  
10 000 egz.

Główną intencją autora zamysłu antologii jest przedstawienie świadectwa rozwijającej się samowiedzy estetyków ostatniego okresu (począwszy od roku 1963, a kończąc na roku 1979, ponieważ w tym właśnie roku Stefan M o r a w s k i rozpoczął pracę nad antologią), ich stosunku do własnego przedmiotu badań. Na ten temat pojawiają się poglądy niejednolite, wręcz kontradiktoryjne. Zaistniał spór o estetykę, o potrzeby jej uprawiania. Mówi się o kryzysie czy nawet o *zmierzchu estetyki*. Stanowiska są spolaryzowane. Z jednej strony estetykę pojmuje się jako dziedzinę ustabilizowaną, która wprawdzie niejednokrotnie poddawana wstrząsom przetrwa jednak jeszcze nie jeden, a w tym i obecny kryzys, z drugiej zaś orzeka się, iż jest to dziedzina przestarzała, która nie ma racji bytu. Między owymi skrajnymi ujęciami występuje bardzo dużo różnorod-

nych postaw i rozmaitych rozwiązań. Wypowiedzi zebrane w prezentowanej antologii eksponują i podkreślają dobitnie bogactwo koncepcji i problemów z tego zakresu.

We wstępie, który mógłby być opublikowany w postaci samodzielnej pozycji książkowej (173 s.), Stefan M o r a w s k i przedstawił następującą typologię stanowisk i postaw wobec estetyki: a) estetyka jako dyscyplina trwała i w pełni sensowna, jest wiedzą operującą właściwym jej logiczno-pojęciowym dyskursem, w pełni prawomocną, gdyż sztuka — główny przedmiot badań, stanowi trwałą i fundamentalną ekspresję umysłu ludzkiego; b) estetyka jako dyscyplina uprawiana dotąd w sposób zdecydowanie wadliwy, estetyka, którą można jednak uratować, zmieniając nastawienie badawcze i znajdując dla niej inne niż dotąd postawy; c) estetyka jako dyscyplina przestarzała i w istocie rzeczy bezzasadna oraz bezsensowna, która winna ustąpić miejsca wiedzy innego typu. Ta typologia stanowiła kryterium koncepcyjne antologii, której celem jest unacornienie niejednorodności stanowisk, ich współwystępowanie oraz opozycyjne względem siebie rozstrzygnięcia. Autor wyboru zrezygnował z chronologicznego układu materiałów, ponieważ przyjął, że we współczesnej formacji myślowej nie da się wydzielić etapów rozwoju.

Książka zawiera 42 wypowiedzi autorów z wielu stron świata, między innymi tak wybitnych, jak: L u k á c s, A d o r n o, G a d a m e r, M a r c u s e, D u f r e n n e, w tym także koncepcje zwolenników „estetyki” murzyńskiej i feministycznej oraz ostatnie manifesty niektórych radykalnych twórców i krytyków neoawangardy. Całość — zarówno ontologia, jak i poprzedzający ją *Wstęp* — umożliwia lepsze zrozumienie aktualnych perypetii estetyki, usystematyzowanie jej rozwiązań defensywnych oraz wyodrębnienie antyestetyki. Zawarte w książce rozmyślania nad zmierzchem estetyki i sztuki nie dążą — zdaniem Stefana M o r a w s k i e g o — do wytworzenia nastroju ponurej stypy, lecz są przejawem upartego szukania *przebłysków światła* w labiryncie kultury nie spełniającej już oczekiwań najwrażliwszych i najgłębiej myślących jej nosicieli. W tym sensie niniejsza książka dotyka kwestii podstawowej: co wybrać i jak żyć w epoce, kiedy — mówiąc po szekspirowsku — *świat wypada z zawiąsów*.

Jan S z e w c z y k: *O fenomenologii Edmunda Husserla*. Warszawa, Kolegium Otryckie, 1987, 147 s., nakład: 1000 egz.

Prezentowana tu książka była prawie na ukończeniu, to znaczy był już przygotowany wstęp i cztery pierwsze rozdziały, gdy Jan S z e w c z y k — uczeń Romana I n g a r d e n a — zmarł tragicznie. Pozostałe części pracy stanowią uporządkowane fragmenty materiału nagromadzo-

nego w rękopisach, które z dużym pietyzmem i znajomością filozoficznej myśli autora zostały przygotowane do druku przez Barbarę Markiewicz. Rozprawa stanowi próbę uchwycenia i oddania istoty filozofii E. Husserla, sedna jego transcendentalfenomenologii. Jednakże nie ma ona charakteru dzieła historycznego ani nawet charakteru i formy monografii, bowiem nie dąży do zaznajamiania czytelnika z fenomenologią, lecz — jak twierdzi Jan Szezyk — do jej zrozumienia, dając również pewien wgląd w ogólniejsze tajniki filozofii. Dokonuje się to w trzech etapach konstytuujących trzy główne części tej książki. Pierwszą, podstawową stanowi omówienie głównych kategorii ujęcia sensu fenomenologii Husserla w jej swoistości oraz w jej filozoficznym całości kształcie. Dopiero kiedy uchwycona zostaje istota jej odkrycia i oddane jej metafizyczne przesłanie, co ma miejsce w ostatnim rozdziale pierwszej części, następuje konfrontacja (w dwóch ostatnich częściach) idealistycznej fenomenologii z dwoma filozoficznymi stanowiskami, będącymi — *ex definitione* — niejako radykalnymi antytezami husserlianizmu w ogóle: realizmem Romana Ingardena i materializmem Karola Marksa. Owa konfrontacja uzupełnia i pogłębia analizę, wyjaśniając ostatecznie znaczenie Husserlowskiej kategorii *idealizmu*.

Karl Mannheim: *Myśl konserwatywna* (przeł. Sławomir Magala). Warszawa, Kolegium Otryckie, 1986, 127 s., nakład: 1000 egz.

Karol Mannheim przedstawia w swym rozbudowanym eseju (wywodzącym się z jego *Essays on Sociology and Social Psychology*, London 1953) historię myśli konserwatywnej. Jest ona przedstawiona za pomocą stworzonej w socjologii wiedzy koncepcji zwanej systemem myślenia. Wynikający z tej koncepcji ogląd historyczny czy typ analizy faktów teoretycznych odbiega w sposób istotny od tak zwanego sposobu narracyjnego, polegającego na ukazywaniu historii myśli poprzez jakby epicką opowieść o dziejach rozwoju idei, o przechodzeniu jej od jednego myśliciela do drugiego. Polega natomiast na ugruntowanym już w nauce badaniu odmiennych stylów myślenia, analizie ich źródła, narodzin i rozwoju zasad, kojarzenia i zaniku. Podstawę, kontekst uzasadniania, a zarazem klucz do zrozumienia peregrynacji i przeobrażeń myśli stanowi zmienne tło społeczne, a zwłaszcza zmiany zachodzące w obrębie klas i grup społecznych będących naturalnym środowiskiem, „nośnikiem” tych stylów myślenia.

Podstawową tezę formalną autora jest twierdzenie, że myśl ludzka rozwija się „stylami” oraz że odmienne szkoły myślenia dają się odróżnić dzięki odmiennym sposobom posługiwania się różnorodnymi wzorcami myślenia i kategoriami. W związku z tym możliwe jest określenie czasu

i miejsca anonimowego tekstu (podobnie jak anonimowego dzieła sztuki), jeżeli na podstawie rekonstrukcji stworzy się odpowiednią mapę historyczną stylów i odmian właściwych danej epoce oraz jednostkom. I właśnie na tej, można rzec, metodologicznej podstawie *Manheim* pragnie się przyjrzeć przedstawicielom refleksji o charakterze konserwatywnym, ich stylom myślenia tak w zakresie filozofii czy ideologii, jak też w obrębie życia politycznego. W związku z tym omawia na przykładzie konserwatyizmu niemieckiego, w kolejnych trzech częściach pracy, związek współczesnego racjonalizmu z powstaniem opozycji konserwatywnej, sens konserwatyizmu, a także strukturę społeczną konserwatyizmu romantycznego i feudalistycznego.

Krzysztof Murawski: *Jaźń i sumienie. Filozoficzne zagadnienia rozwoju duchowego człowieka w pracach Junga i Kępińskiego*. Wrocław, Ossolineum, 1987, 112 s., nakład: 15 000 egz.

We współczesnej antropologii filozoficznej podejmuje się rozmaite próby wyjaśnienia rozwoju duchowego, bada niektóre założenia w tym zakresie i sposoby rozwiązywania podstawowych kwestii. Krzysztof Murawski przedstawia i częściowo porównuje dwie koncepcje rozwoju duchowego dwóch współczesnych psychiatrów: Carla Gustawa Junga i Antoniego Kępińskiego. Jung wyjaśniając rozwój duchowy odwoływał się przede wszystkim do pojęcia *jaźń*. Kępiński zaś — do pojęcia *sumienie*. Autor książki stara się wykazać, że pojęcia te są pod wieloma względami bliskoznaczne, zwłaszcza gdy odniesie się je do konstytucyjnej warstwy psychiki człowieka, warstwy o charakterze moralnym, zdolnej do odróżnienia dobra i zła. Jung i Kępiński reprezentują oczywiście odmienne pod wieloma względami szkoły i tradycje myślenia. Ogólna struktura i kierunek ich rozważań są jednak podobne, tworzą logiczny ciąg biegnący od ontologii człowieka, przez psychologię do etyki. Występuje tu przejście od interpretacji antropologicznej i psychologicznej do refleksji etycznej. W tym więc przypadku zachodzi zbliżenie filozofii i psychiatrii, zbliżenie, które owocuje przede wszystkim określoną propozycją z dziedziny nauk o moralności, propozycją, której autor opracowania poświęca szczególną uwagę.

Józef M. Bocheński: *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych* (przeł. Bernard Białecki). Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1986, 80 s., nakład: 10 000 egz.

Książka zawiera dziesięć wykładów wygłoszonych w maju, czerwcu i lipcu 1958 roku na zaproszenie Radia Bawarskiego w Monachium. Wy-

kłady dotyczą problematyki związanej z prawem, filozofią, teorią poznania, prawdą, myśleniem, wartością, człowiekiem, bytem, społeczeństwem i absolutem. Prezentują zagadnienia filozoficzne w sposób popularny, tak aby dzięki przystępnie podanej treści, ułatwić dostęp do filozoficznego myślenia, do kluczowych zagadnień, pojęć i kategorii przede wszystkim studentom z pozafilozoficznych kierunków studiów oraz szerokiemu gronu czytelników zainteresowanych tą formą dyskursu. Głównym celem omawianej książki jest takie poprowadzenie niewprawnego w filozoficznym myśleniu czytelnika, by mógł on o filozofii nie tylko przeczytać, ale i też doświadczyć wewnątrznie filozoficznego sposobu myślenia.

Małgorzata B. Jakubiak: *Tadeusz Kotarbiński*. Warszawa, KAW, 1987, 287 s., nakład: 10 000 egz.

Z dużą satysfakcją należy odnotować fakt pojawienia się pierwszej książkowej monografii poświęconej życiu i twórczości Tadeusza Kotarbińskiego, opracowania, które z jednorocznym opóźnieniem uczciło 100-lecie urodzin znakomitego twórcy. Małgorzata B. JankowiaK rozpoczęła prezentację dorobku Kotarbińskiego od przypomnienia biografii Kotarbińskiego, charakteryzując tradycje kulturalne rodziny Kotarbińskich, młodość i pracę nauczycielską. Autorka nawiązując do przedstawionego niegdyś przez Klemensa Szaniawskiego podziału zainteresowań naukowych Tadeusza Kotarbińskiego (konkretyzm ontologiczny i semantyczny, prakseologia i ogólna teoria sprawnego działania, etyka) omówiła w kolejnych rozdziałach w sposób interesujący i przystępny jego pola działalności filozoficznej. Całość zaś zakończyła charakterystyką twórczości poetyckiej Kotarbińskiego, eksponując przede wszystkim wiersze o filozofii i niektórych problemach filozoficznych.

Florian Znanięcki: *Pisma filozoficzne*. T. 1 (oprac. i wstęp: Jerzy Wociał). Warszawa, PWN, 1987, LXXXIV 495 s., nakład: 5000 egz.

Prawdopodobnie twórca polskiej socjologii nigdy by nie został zawodowym socjologiem, gdyby nie propozycja skierowana do Floriana Znanięckiego, ówczesnego dyrektora Towarzystwa Opieki nad Wychodźcami i wydawcy miesięcznika „Wychodźca Polski”, propozycja złożona przez Williama I. Thomasa, od lat planującego poważne badania nad europejskimi imigrantami do Stanów Zjednoczonych. Wskazują na to przede wszystkim pierwsze poglądy naukowe Znanięckiego, jego

dysertacja doktorska, artykuły, pisma filozoficzne, a także książka *Cultural Reality* (Chicago 1919), którą można umownie nazwać ostatnim dziełem filozoficznym późniejszego socjologa. Umownie dlatego, że wyraźnie i programowo filozoficzne koncepcje formułuje Znaniecki nie tylko w *Upadku cywilizacji zachodniej*, ale także we *Wstępie do socjologii*, w *The Mythos of Sociology* czy też *The Social Role of the Man of Knowledge*. Tom pierwszy zbioru zawiera pisma z zakresu filozofii wartości, pisma których centralnym problemem jest, jak się zdaje, zagadnienie twórczości. Tom obejmuje teksty powstałe przed I wojną światową (począwszy od *Etyki filozoficznej i nauki o wartościach moralnych* — 1909) oraz w okresie międzywojennym. Wyjątek stanowi artykuł z 1952 roku zatytułowany: *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?*, który wywodzi się z książki *The Social Role of ...*, napisanej nieco wcześniej, bo w 1940 roku.

W problematykę filozofii Znanieckiego wprowadza obszerny i kompetentny *Wstęp*, w którym Jerzy Wocial omawia główne koncepcje, poglądy, kategorie aksjologiczne. Wskazuje na założenia humanizmu, (który został przez Znanieckiego nazwany później kulturalizmem) podstawy krytyki naturalizmu, transcendentalizmu i psychologizmu. Charakteryzuje też stosunek problematyki wartości do racjonalizmu i empiryzmu, określa jaką rolę odgrywają w aksjologii Znanieckiego relacje zachodzące między doświadczeniem, myślą i rzeczywistością, omawia także przejście od filozofii do socjologii wartości. Nawiasem mówiąc wskazany *Wstęp* jest tekstem znakomicie wyjaśniającym założenia i istotę poglądów filozofa, ale jest na tyle autonomiczny i samoistny, że może funkcjonować niezależnie od wyboru.

Wilhelm Dilthey: *O istocie filozofii i inne pisma* (przekł., wstęp, komentarz: Elżbieta Pączkowska-Łagowska). Wyd. 2, Warszawa, PWN, 1987, XXVIII+268 s., nakład: 10 000 egz.

W dorobku filozoficznym Wilhelma Diltheya można wyróżnić dwa typy rozważań, dwa typy dzieł: a) studia z dziejów kultury, a przede wszystkim z historii filozofii i literatury, oraz b) prace dotyczące zagadnień filozoficznych, występujących w obrębie podstaw różnych dziedzin kultury. Oba typy dzieł uzupełniają się, pozostają wobec siebie w stosunku komplementarnym. Ich istotną część składową stanowi historia filozofii, inaczej metafizyka, a więc refleksja nad naturą filozofii, zgłębianie jej istoty, pytania o jej funkcję i miejsce w życiu jednostki i społeczeństwa, o znaczenie wśród innych „systemów” kultury, o źródło różnorodności podstaw wobec świata i życia, o spór światopoglądów, rolę metafizyki w obrębie namysłu filozoficznego. Owa samoświadomość uzewnętrzniającej się

w pracach D i l t h e y a filozofii stanowi właśnie główną zawartość merytoryczną rozważań przedstawionych w omawianej książce.

Powstały one pod koniec życia D i l t h e y a, kiedy zakończył on wieloletnie studia badawcze nad filozofią H e g l a. Problematyce tej, określanej mianem światopoglądu, poświęcił głównie dwie rozprawy: *O istocie filozofii* (1907 r.) oraz *Typy światopoglądów i ich ukształtowanie w systemach metafizycznych* (1911 r. — nawiasem mówiąc ostatnie z tych studiów ukazało się w zbiorze prac wielu autorów, zatytułowanym — *Światopogląd*). Owe rozprawy stanowią treść dwóch pierwszych części prezentowanego tomu. Dopełnione zostały częścią trzecią, która zawiera *Dodatki i uzupełnienia z manuskryptów* dotyczące rozprawy o typach światopoglądów.

P l a t o n: *Listy* (przeł., wstęp, komentarz: Maria M a y k o w s k a). Warszawa, PWN, 1987, LVI+90 s., nakład: 24 700 egz.

Wśród wielu interpretatorów, historyków filozofii i tłumaczy, którzy wnieśli swój twórczy wkład w poznanie i popularyzację poglądów P l a t o n a, istotną rolę odegrała między innymi Maria M a y k o w s k a. W 1938 roku wydała, wraz z wnikliwym wstępem, pierwszy polski przekład *Listów P l a t o n a*. Zostały one prawdopodobnie opublikowane stosunkowo szybko po śmierci P l a t o n a wraz z pozostałą spuścizną filozofa. Pisarze starożytni wspominają o nich dość często i równie często cytują nie podważając w jakikolwiek sposób ich autentyczności. W I wieku naszej ery T r a z y l l a s, wydawca P l a t o n a w zaproponowanym przez siebie podziale pism Platońskich na tetralogie, zaliczył wszystkie przedstawione w omawianym tomie trzynaście listów do tetralogii dziewiątej.

Listy P l a t o n a można podzielić na dwa rodzaje: a) listy *sensu stricto* pisane jako prywatne wyznania do poszczególnych osób oraz b) listy pisane w formie oficjalnego orędzia czy manifestu, wysyłane do całej grupy osób, przeznaczone dla szerszego ogółu, jak np. listy VII i VIII, które można by nazwać, używając języka współczesnego, listami otwartymi. Krytycy starożytni twierdzili, że właśnie te dwa wyszczególnione wyżej mają jedynie zewnętrzne pozory listu, a tak naprawdę to powinny zostać zaliczone jako rozprawy do literatury politycznej, a nie do kręgu sztuki epistolarnej. Pozostałe zaś były adresowane do osób prywatnych: do królów, tyranów, mężów stanu, krewnych i przyjaciół D i o n a i innych osób.

Najwięcej problemów związanych z ustaleniem autentyczności sprawił list XII. Wyniknęło to z faktu, iż na jego końcu znajduje się w rękopisach następująca uwaga: *zaprzecza się, żeby pochodził od Platona*. Notatkę tę



niektórzy badacze pism wielkiego twórcy odnosili do listu następnego — XIII. Warto też zwrócić uwagę, że najbardziej kluczowe znaczenie dla filozofii Platońskiej ma zamieszczony w omawianym zbiorze list VII. W nim właśnie autor wypowiada się najwięcej i najjaśniej o drogach i metodzie poznawania idei.

Etienne Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* (przeł. Sylwester Zalewski). Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1987, 784 s., nakład: 15 000 egz.

Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich była pierwotnie wykładana i spisana w całości przez Etienne'a Gilsona w Papieskim Instytucie Studiów Mediewistycznych w Toronto. Łączy w sobie walory znakomitego wprowadzenia, podręcznika, kompendium wiedzy oraz dzieła *par excellence* naukowego o ogromnej erudycji i dojrzałości. Może służyć jako podstawa do analizy myśli średniowiecznej na przestrzeni czternastu wieków — począwszy od Justyna Męczennika (II wiek po Chrystusie) do Mikołaja z Kuzy włącznie (wiek XV) — zarówno przeciętnym czytelnikom, jak też studentom i specjalistom z określonej w tytule książki dziedziny filozofii. Gilson przekazuje odpowiednią, w miarę pełną ilość informacji o piśmiennictwie filozoficznym wskazanego okresu, ale główny nacisk kładzie na samą filozofię chrześcijańską, którą lapidarnie określa jako posługiwanie się pojęciami filozoficznymi przez autorów tamtych czasów. A zatem kładzie nacisk zasadniczo na historię idei filozoficznych i charakteryzuje je zgodnie z realiami średniowiecznej kultury chrześcijańskiej w kontekście teologii.

Z tego względu autor przyjmuje, iż podstawowym przedmiotem rozważań czy intelektualnych dociekań teologów i filozofów średniowiecznych były pisma kanoniczne, tj. księgi *Nowego i Starego Testamentu*. A ponieważ zawierają wiele terminów o filozoficznej proveniencji i konsekwencji, przeto stały się później źródłem teologicznych i filozoficznych spekulacji o różnorodnej, niejednorodnej interpretacji inicjującej spór, w którym można wyróżnić dwa podstawowe stanowiska. Relacjonują i wyjaśniają one tę samą historię i jednakowe fakty na dwa różne sposoby wynikające przede wszystkim z odmiennych poglądów na istotę chrześcijaństwa, a nie z powodu rozbieżności w zakresie metody historycznej.

Jedno stanowisko (odrzucone przez Gilsona) zostało scharakteryzowane najpełniej przez Adolfa Harnacka w jego wykładach *Das Wesen des Christentums*. Zakłada on, że począwszy od II wieku doktryny chrześcijańskie uległy za sprawą apologetów greckich postępującej hellenizacji (sformułowali oni równanie: *Logos jest Chrystusem*). Z tego punktu

widzenia wszystkie dogmaty chrześcijańskie powstały wprawdzie na podstawie Ewangelii, ale jednak pod wpływem założeń i inspiracji greckiej. Harnack uważa, iż chrześcijaństwo należy ograniczyć do faktycznej nauki Chrystusa, tj. do wypowiedzi Marka, Mateusza i Łukasza. A w związku z tym chrześcijaństwo nigdy w ogóle nie powinno stać się religijną filozofią.

Gilson natomiast przyjmuje za punkt wyjścia do charakterystyki filozofii chrześcijańskiej okresu średniowiecza stanowisko właściwe historykom katolickim, którzy ani nie zaprzeczają, ani nie pomniejszają roli, jaką filozofia odegrała w sformułowaniu i interpretacji dogmatów chrześcijańskich. Gilson, wraz z nimi, podkreśla jednak z naciskiem fakt, że to, co zostało w ten sposób sformułowane i zinterpretowane, zawsze pozostało autentyczną nauką Chrystusa, nauką, która kultywowana przez katolicką tradycję teologiczną, dotarła do nas w całości. Utrzymuje również, że żadne pojęcie *stricto* filozoficzne nigdy nie stało się elementem konstytucyjnym wiary chrześcijańskiej. A dalej, w przeciwieństwie do Harnacka, że chrześcijaństwo nigdy nie przekształciło się w religijną filozofię, lecz stało się niewyczerpanym źródłem tak teologicznych, jak filozoficznych spekulacji. Właśnie dlatego, że *zawsze pozostało religią i dokładnie tą samą religią*. Gdyby bowiem istota *Dobrej Nowiny* uległa pod wpływem świata greckiego istotnym zmianom już w II wieku, to — zdaniem Gilsona — chrześcijaństwo przestałoby wkrótce istnieć jako religia, a z tego powodu nie mogłaby zaistnieć stosowna do niej filozofia czy historia filozofii chrześcijańskiej. Nie mogłaby, ponieważ to nie filozofia utrzymywała przez wiele wieków istnienie chrześcijaństwa, lecz odwrotnie — to właśnie chrześcijaństwo nie dopuściło do obumarcia filozofii.

Książka Gilsona składa się z dwóch podstawowych części. Pierwsza omawia na wskazanej przestrzeni wieków, w porządku chronologicznym kierunki i poglądy indywidualnych filozofów. Druga natomiast, obejmująca ponad jedną trzecią dzieła, zawiera biografie, bibliografię, charakterystykę i ocenę podawanych pozycji, tradycyjne przypisy oraz indeksy, a więc informacje typu erudycyjnego, udostępniające zainteresowanym badaczom stosowny warsztat naukowy, niezbędny do ewentualnej dalszej eksploracji.

Władysław Stróżewski na łamach „Tygodnika Powszechnego” stwierdził kiedyś, (30 kwietnia 1967 r.), recenzując *Historię filozofii...*, że jest to dzieło o niezwyklej dojrzałości i pełni, zwarte, bardzo wyważone, logiczne i jasne. Wszystko w nim służy wydobyciu tego, co najbardziej istotne. Nie zawiera żadnego zbędnego zdania, a każde słowo podporządkowane jest najwłaściwшему oddaniu treści. Świadczy ó ogromie wiedzy i kompetencji Gilsona. Pozostanie na pewno jako opracowanie z za-

kresu historii filozofii długo dziełem unikatowym i nieprześcignionym. Sądzę, iż jest to opinia, która chyba w sposób trafny określa i ocenia wagę i doniosłość pracy francuskiego filozofa.

Mieczysław Gogacz: *Elementarz metafizyki*.  
Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1987,  
187 s., nakład: 10 300 egz.

Mieczysław Gogacz przekazuje w *Elementarzu metafizyki* swoje refleksje nad myślą Tomasa z Akwinu, sformułowane w wyniku przemyśleń inspirowanych przez historyków filozofii i studentów, którzy studiowali pod kierunkiem autora książki w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Znaleźli oni wspólnie w dziełach sławnego Akwinanty wskazówki dotyczące sposobów realnego kontaktowania się z pryncypiami bytu jednostkowego.

Praca zawiera dokładny opis sposobów i skutków spotkania z oddziaływającym na człowieka bytem, zawiera elementarną wiedzę o zewnętrznej i wewnętrznej zawartości oraz identyfikacji pryncypiów bytu, jest więc elementarzem wiedzy o bycie, istniejącym realnie i udostępniającym — poprzez spotkanie — dane o swej wewnętrznej budowie. Książka zatem jako elementarz, który trzeba stale ku pożytkowi studiujących poprawiać, uzupełniać, precyzować, udoskonalać, stanowi punkt wyjścia dla każdej metafizyki.

Struktura książki jest oparta na ujęciu skutków spotkania, które są źródłem poznania i przedmiotem nauk. Ich wyszczególnienie dokładnie relacjonuje dość mocno rozbudowany spis treści. *Elementarz* został napisany dość trudnym i ezoterycznym językiem i wprowadza szereg nie wszędzie znanych terminów, pojęć czy kategorii, dlatego cenną z punktu widzenia dydaktyki inicjatywą stało się opracowanie krótkiego, aczkolwiek bardzo pomocnego słownika metafizyki. Swoisty program studium metafizyki tworzy zamykająca książkę informacja bibliograficzna.

Sokrates Scholastyk: *Historia Kościoła*.  
(Przeł. Stefan Józef Kazikowski). Wyd. 2,  
Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1986,  
612 s., nakład: 10 000 egz. Wstęp: Ewa Wipszycka,  
komentarz: Adam Ziółkowski.

Dzieło Sokratesa Scholastyka, retora i prawnika bizantyjskiego (około 380—450 rok), stanowi kontynuację *Historii kościelnej Euzebiusza z Cezarei (nota bene w przygotowaniu znajduje się Historia Kościoła Ewagriusza Scholastyka)* i obejmuje lata 306—439, to jest czas

panowania kolejnych cesarzy od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza II. *Historia Kościoła* jest jedną z najlepszych relacji o epoce, w której ginął antyczny porządek, a religie starorzymskie ustępowały pod naporem religii, ideologii, filozofii i kultury chrześcijańskiej. Podstawę źródłową tej historii Kościoła połączonej z dziejami imperium stanowią nie tylko relacje świadków, ale też protokoły i końcowe uchwały zebrań biskupów, okólniki, akty prawne wydawane przez władze państwowe, korespondencja wielkich ludzi Kościoła. Jednakże mimo rozwiniętego warsztatu badawczego (autor prowadzi, choć nie zawsze, krytykę źródła) pojawiają się w tekście pomyłki różnego typu, jak na przykład: przesuwanie wydarzeń w czasie, łączenie w jeden kilku synodów odbywających się w tym samym mieście, ale w różnych latach (korekta tych i innych błędów jest podstawowym zadaniem przypisów).

Niezależnie od tego, że nie wszyscy ludzie ówczesnej epoki i innych okresów podpisaliby się pod oświadczeniami Sokratesa (żarliwe potępienie kultury i mądrości pogańskiej, przywiązywanie bez cienia krytyki do monastycyzmu, rygoryzm moralny, wyróżnienie nowacjan, a pominięcie czy co najwyżej wspomnianie mimochodem innych grup heterodoksyjnych i tak dalej), to jednak ogólnie rzecz biorąc, dąży on do prezentacji historii w sposób obiektywny. Przedstawia, zgodnie z tradycją antycznej historiografii, niejednokrotnie sprzeczne wersje tych samych wydarzeń, podkreśla chęć wyeliminowania subiektywizmu z charakterystyki takich osobistości, których poglądy zdecydowanie odrzuca. Na przykład omawiana przez niego działalność Juliana Apostaty wyróżnia się rzeczowością i niewielką ilością inwektyw, w porównaniu z innymi historykami i piszącymi o tym władcy.

Filon Aleksandryjski: *Pisma*. T. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach* (przekł., wstęp i komentarz: Leon Joachimowicz). Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1986, 276 s., nakład: 5000 egz.

Filon Aleksandryjski pochodzący z poważnej i znakomitej rodziny żydowskiej w diasporze aleksandryjskiej, wszechstronnie wykształcony, znający wspaniały rozkwit kultury greckiej, posiadał wybitny talent pisarski ukształtowany na najlepszych wzorach. Pisał w sposób jasny, poprawny, stylem wykwintnym, z poetyckim polotem. Pozostawił po sobie liczne dzieła filozoficzne, egzegetyczne, historyczno-apologetyczne i apokryficzne w większości związane tematycznie z *Biblią*, z komentowaniem *Pięcioksiągu*. Stanowią one pomost między filozofią hellenistyczną a chrześcijaństwem i neoplatonizmem.

Sensem i celem literackiej twórczości Filona — zdaniem Leona Joachimowicza — jest przede wszystkim dążenie do wykazania, że wiara żydowska oparta na objawieniu jest całkowicie zgodna, wprost identyczna z prawdziwą, jak on ją rozumiał, filozofią i że żydowskie prawa religii zawierają prawdziwą naukę o moralności. Mojżesz jest dla Filona nie tylko największym prorokiem, ale też najwybitniejszym filozofem wszystkich czasów. Najważniejsze nauki filozofii greckiej były, jak sądzi, już wcześniej znane Mojżeszowi i ogłoszone przez niego. Specyfika założeń i poglądów oraz historyczne znaczenie myśli Filona polega głównie na próbie syntetycznego połączenia żydowskiej teologii z filozofią grecką (bardzo cenił Platona).

Rabini zauważyli jednak głęboką przepaść między światopoglądem Filona a ich własnym, dlatego odrzucili jego filozofię i nie byli zainteresowani rozpowszechnianiem jego pism — skazali je na zapomnienie. Chrześcijaństwo natomiast było bardziej otwarte od całej talmudystycznej literatury na wpływy filozofii Filona. Chrześcijaństwo przejęło od niego alegoryczną egzegezę biblijną. Ojcowie Kościoła często czerpali z jego nauki i równie często go cytowali. Prezentowane w tomie pisma należą właśnie do najliczniejszej grupy dzieł o charakterze egzegetycznym.

Karol Rahner, Herbert Vorgrimler: *Mały słownik teologiczny* (przeł.: Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek). Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1987, XXV+578 s., nakład: 50 000 egz. Słowo wstępne: Alfons Skwronek.

Z pewnym zainteresowaniem, między innymi ze względów ścisłe religioznawczych, należy powitać wydany ostatnio *Mały słownik teologiczny* pióra jednego z najwybitniejszych teologów współczesności Karla Rahnera oraz jego ucznia i współpracownika Herberta Vorgrimlera. Zawiera on ponad 600 haseł z zakresu niemal wszystkich działów teologii i historii teologii. Przekładu dokonano na podstawie wydania dziesiątego, a więc wydania znacznie przez autorów poprawionego oraz uzupełnionego o szereg nowych artykułów o wydźwięku interdyscyplinarnym, w opracowaniu Kuno Füssela. Uwzględniono też dokumenty Soboru Watykańskiego II, a także odpowiednie kanony obecnego *Kodeksu Prawa Kanonicznego*. W *Słowniku* postawione są również problemy i pytania dotyczące i interesujące chrześcijan niekatolickich.

Wydaje się jednak, że duży popyt jakim się cieszy (15 wydań od 1976 roku — 150 tys. egz.) wywołany jest w znacznej mierze chyba nazwiskiem głównego autora, ponieważ nie jest to słownik godny wyróżnienia wśród wielu innych, które zostały opublikowane na Zachodzie.

Michel Foucault: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* (przekł. Helena Kęszycka). Warszawa, PIW, 1987, 600 s., nakład: 20 000 egz. Wstęp: Marcin Czerwiński.

Michel Foucault wybitny francuski humanista, pisarz, filozof, psycholog i historyk jest szczególnie docieklwym badaczem dziejów i wzorów kultury oraz społecznych poglądów. Pisał o historycznych koncepcjach szaleństwa, więziennictwa, płci, o sposobach pojmowania i zasadach traktowania tych spraw oraz o strukturze wiedzy przednaukowej i nauce. *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* jest dziełem o wielkim znaczeniu, które przyniosło mu światowe uznanie. Jest udokumentowanym esejem historyczno-filozoficznym, opowiadającym o wielorakich i różnorodnych powiązaniach obłądzenia z historią społeczeństw. Przedstawia różne sposoby widzenia obłądzenia: jako stanu cechującego się wyższymi zdolnościami psychicznymi (stany nawiedzenia, jako kondycji godnej pogardy, nawet kary na równi z grzechem, a więc kondycji o charakterze penalnym i ekspulsywnym), czy też stanu traktowanego jako przejaw choroby psychicznej. Owe ujęcia są o tyle istotne, że wyznaczają odrębne, autonomiczne paradygmaty w pojmowaniu szaleństwa, a może nawet epoki czy odrębne światy mentalne. Ich ekspozycja i rozróżnienie nie prowadzi ani do stwierdzenia, że w zmianach stosunku do szaleństwa można dostrzec stygmaty postępu w rozpoznawaniu prawdy o błędzie, ani do interpretacji zakładającej, iż owe zmiany wiążą się z moralnym udoskonaleniem traktowania obłąkanych.

Świadczy o tym rozziw między dwoma wizjami obłąkania, przejście od jednego paradygmatu do drugiego, zmiana, która dokonała się w okresie klasycyzmu. Europejczycy przestali wtedy traktować szaleństwo w kategoriach nawiedzenia — grzechu — w myśl których można było pozostawić obłąkanych w świecie psychicznym właściwym całej wspólnoty, a więc zarówno im, jak i całej reszcie ludzi — a uczynili z niej chorobę, wymagającą według mniemań ówczesnych, ścisłej izolacji, wykluczenia z uniwersum ludzi jako wielce niebezpiecznych. W związku z tym Foucault między innymi pokazuje — pisze we wstępie Marcin Czerwiński — że ludzie w różnych momentach swoich losów odmieniali zasadnicze kategorie, w ramach których odbywało się porządkowanie stosunków między nimi a rzeczywistością, że zmieniali *epistémé* określając w tym i siebie i rzeczywistość dla siebie. W konsekwencji pojawia się znamieny postulat dotyczący zmiany opcji tak w nauce, jak w filozofii, zacierający przeobrażenia i przewartościowanie stosunku do naszej kultury, wskazujący, iż ludzie są więźniami określonego horyzontu epistemologicznego właściwego danemu okresowi (*nota bene* można to stwierdzenie porównać z Kuhnowską koncepcją paradygmatu). Foucault proponuje zmianę płaszczyzny

oglądu kultury z immanentnej na transcendentálną, wyższą i zewnętrzną w stosunku do badanej, proponuje krytykę *tej epistemologii, która wcieloną jest w jakąkolwiek kulturę, w jakiegokolwiek formy kultury, a przede wszystkim w kulturę własną badacza*. O ile mi wiadomo podobną koncepcję prezentuje René Girard w omawianej poniżej książce: *Kozioł ofiarny*.

René Girard: *Kozioł ofiarny* (przekł. Mirosława Goszczyńska). Łódź, Wydawnictwo Łódzkie, 1987, 327 s., nakład: 19 650 egz.

Twórczość René Girarda — Francuza pracującego od wielu lat na uniwersytetach amerykańskich — nie daje się zaliczyć do jakiejś ściśle wyodrębnionej dziedziny wiedzy, ponieważ w swych utworach porusza zagadnienia z kręgu religioznawstwa, socjologii i historii literatury, nauki o mitach, antropologii kulturalnej, psychologii czy filozofii. Autor książki należy dziś do najgłośniejszych i najbardziej kontrowersyjnych przedstawicieli współczesnej myśli humanistycznej.

Zainteresowanie Girardem nie pojawiło się zbyt szybko, rosło stopniowo. W 1961 roku dał się poznać jako autor krytycznej pracy *Mensonge romantique et vérité romanesque*, książki, jak się później okazało, kładącej podwaliny pod całą teoretyczną refleksję, uzupełnioną dziełami bardziej dojrzałymi — *La Violence et Le Sacré* (1972), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) oraz *Le Bouc Emissaire* (*Kozioł ofiarny* 1982) — to jest rozprawami, które wywołały prawdziwy ferment wokół osoby Girarda.

Oceniana tu, a zarazem ostatnia jego książka jest rozszerzeniem teorii religii i kultury pojmowanych jako forma zakłętego koła przemocy i *sacrum*, stanowi też swego rodzaju ich podsumowanie oraz istotną dla René Girarda apologię własnych badań, odnoszącą się do licznych adwersarzy wywodzących się przede wszystkim z kręgu tradycyjnej i współczesnej strukturalistycznej etnologii i psychoanalizy.

René Girard twierdzi, że mechanizm kozła ofiarnego wynika z nie-uświadomionej (bądź uświadomionej) skłonności do irracjonalnego tłumaczenia czyjaś winą wszelkich domniemanych lub rzeczywistych przeciwności losu, nieszczęść i konfliktów. Jest odwetem lub próbą zapobieżenia złu poprzez poświęcenie bądź krwawą rozprawę z wytypowanym indywiduum lub grupą osób.

Kozioł ofiarny ma być nie tylko symbolicznym, ale często i bezpośrednim działaniem mającym na celu zneutralizowanie źródła zła, zarazy, jest efektem zaślepienia, hysterii i zwykłego strachu, wynikającego z przekonania tłumów, że domniemane źródło masowych zgonów, dżumy,

pojawiło się w efekcie zadziałania jakiegoś człowieka lub grupy osób. XIV-wieczna masakra, o której pisze Guillaume de Machaut jest przecież wydarzeniem autentycznym, uzasadnionym w oczach tłumu. Impulsem do masakry były pogłoski o zatrutych przez Żydów źródłach i lęk przed straszną chorobą. Zdarzało się, że masakry Żydów wybuchały już w momencie pierwszych pogłosek o szerzeniu się w okolicy zarazy.

Poświęcenie kozła ofiarnego jako forma zadośćuczynienia, spełnienia symbolicznego gwałtu, powodowała samouspokojenie, wstrzymanie wszelkich działań obronnych. A ponieważ ofiara była w efekcie postępowaniem pośrednim, iluzorycznym, skierowanym jedynie przeciw domniemanemu, a nie rzeczywistemu źródłu zła, przeto wstrzymanie się od wszelkich innych przeciwdziałań narażało zbiorowość objętą nieszczęściem na niebezpieczeństwo zaostrzenia skutków negatywnych zjawisk. Ludzi ogarniała niemoc tak zupełna, że stwierdzenie faktycznego stanu rzeczy nie byłoby równoznaczne z decyzją stawienia czoła sytuacji, lecz raczej z poddaniem się jej dezorganizującym efektom, z rezygnacją z pozornie normalnej egzystencji. W takie zaślepienie popadała dobrowolnie cała ludzkość. A to wynikające z rozpaczki postępowanie, sprzyjało polowaniom na kozła ofiarnego. Ludzie bowiem — głosi Girard — przejawiają nieświadomą skłonność do obciążania winą za wszelkie przeciwności losu kogokolwiek, tylko nie siebie samych. Jest to jakby podstawowy mechanizm motywujący, pobudzający do szukania kozła ofiarnego. Wprawdzie wyszukana i wytypowana na tej podstawie osoba jest istotą niewinną, lecz trudno o tym przekonać społeczeństwo, święcie zadufane w trafność diagnozy i terapii, zwłaszcza gdy zachodzi przypadkowa odmiana sytuacji. Wtedy następuje, zdaniem zbiorowości, potwierdzenie więzi przyczynowo-skutkowej (nieszczęście efektem działalności zdemaskowanego indywiduum) lub bezpośredniej korespondencji między boską transcendencją a ofiarą, co nadaje kozłowi ofiarnemu wydzwięk sakralny, a społeczeństwu złudzenie możliwości oddziaływania na siły nadprzyrodzone, zdolność manipulowania lub „wymuszania” pożądaných decyzji za pomocą symbolicznej, rytualnej, krwawej ofiary.

Pojęcie *koziół ofiarny* jest rozszerzone również — w koncepcji Girarda — o sferę rzeczywistych złoczyńców, którzy występują przeciw ogólnie przyjętym normom kulturowym w obrębie danego społeczeństwa (dzieciobójstwo, kazirodztwo, skrytobójstwo), ich ofiara nie jest przypadkowa i ma na celu zniesienie rzeczywistego, a nie domniemanego zła. Uzasadnienie potrzeby przemocy na zdemaskowanym indywiduum czy unicestwienie wskazanej ofiary ma charakter *stricte* racjonalny i prowadzi może do rzeczywistego zmniejszenia zła. W tym przypadku zbrodnia popełniona na kozle ofiarnym jest merytorycznie uzasadniona i nie ma nic wspólnego z wiarą w moc oddziaływania na siły tajemne.



Nawiasem mówiąc autor *Kozła ofiarnego* stwierdza, że wprawdzie w tekstach z okresu średniowiecza i epoki nowożytnej *sacrum* ulega osłabieniu, lecz nie zanika całkowicie. Natomiast w mitach rola *sacrum* nie słabnie. Wskazuje się, iż po przekroczeniu pewnego progu wiary kozioł ofiarny jest traktowany nie tylko jako odbiorca, medium transcendentalnych sił zła, ale także jako wszechmocny manipulator, jedyna przyczyna plagi, posiadająca magiczną moc kreacji.

René Girard analizując motywy i rozmaite formy, stereotypy prześladowań wynikających z mniej lub bardziej irracjonalnych potrzeb stwierdza, że bez względu na zróżnicowania kulturowe fenomen kozła ofiarnego można określić za pomocą jednego uniwersalnego schematu: a) akty gwałtu są autentyczne; b) kryzys jest autentyczny; c) ofiary zbrodni są wybierane nie na podstawie przypisywanych im zbrodni, lecz na zasadzie znaków ofiarniczych — wszystkiego, co sugeruje pokrewieństwo owych zbrodniczych znaków z kryzysem; d) sensem tej operacji jest zrzucenie na ofiary odpowiedzialności za ów kryzys i zadziałanie nań poprzez unicestwienie ofiar lub co najmniej wyrzucenie ich ze wspólnoty, którą skałały.

*Nota bene* istnienie wskazanego schematu potwierdzają historycy badający różne społeczności. Natomiast etnologowie nie dostrzegają tego typu aktów prześladowczych, wobec których można zastosować metodę i formę analizy wypracowaną przez Girarda. Obala on także tezę, iż brak jest odpowiednich tekstów kultury, które mogłyby być poddane temu typowi analizy, że jakoby jedynie dokumenty historyczne w postaci słowa pisanego spełniają wymogi formalne. Girard obala ten pogląd poddając analizie mity społeczeństw mityczno-rytualnych. Jest to jego kluczowe założenie metodologiczne, a zarazem udana próba swoistego przewrotu Kopernikańskiego, przewartościowania założeń i środków badawczych w etnologii. Girard jest całkowicie przekonany co do trafności swojej koncepcji i prorokuje, że *Nadejdzie dzień, w którym nieodczytanie mitu o Edypie w taki sam sposób, w jaki czyta się Guillaume'a de Machaut, wyda się tak samo śmieszne, jak może się wydać śmieszne zestawienie tych dwóch tekstów. W tymże samym dniu zniknie ów dziwny, stwierdzony przez nas dysonans pomiędzy interpretacją mitu osadzonego w kontekście mitologicznym i tegoż samego mitu przeniesionego w kontekst historyczny.*

Agostino Trapé: *Święty Augustyn. Człowiek — duszpasterz — mistyk* (przeł. Jan Sulowski). Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1987, 359 s., nakład: 10 000 egz.

W niniejszym tomie zebrane zostały owoce trudu, wnikliwości i wytrwałości wieloletnich studiów nad życiem i twórczością świętego Augustyna.

styn a. Autor dążył do ukazania optymalnie pełnego obrazu wielkiego Rzymianina jako człowieka, duszpasterza i mistyka. Są to bowiem — zdaniem Agostino Trapé — trzy główne aspekty tworzące bogatą osobowość świętego Augustyna. Natomiast inne aspekty osobowości augustyńskiej zostały w całości albo częściowo pominięte. Niewiele zostało powiedziane o Augustynie jako myślicielu i pisarzu, tyle ile wydawało się konieczne do wyjaśnienia działalności pasterskiej i życia wewnętrznego. Właściwie nic poza skromnymi i rzadkimi uwagami nie pisze autor na temat stosunku Augustyna do wcześniejszej patrystyki, jak też o wpływie twórczości Augustyna na kierunki późniejsze. Jednakże mimo założonej redukcji, koniecznej z obiektywnych objętościowych względów, publikacja jest pozycją godną uwagi. Daje świadectwo w jaki sposób można i powinno się — mając na względzie olbrzymi postęp studiów, pośród wielu odmiennych i nie zawsze pochlebnych interpretacji — rozumieć złożoną i wybitną postać biskupa z Hippony. Warto przypomnieć, że Augustyn wywierając głęboki, a zarazem ustawiczny wpływ na świat zachodni, podlegał przeróżnym interpretacjom podsuwanym z wieku na wiek przez problematykę i okresowe zainteresowania scholastyki, reformacji, jansenizmu, iluminizmu, modernizmu. Prezentowana książka przedstawia, jak się zdaje, wersję najbardziej prawdopodobną.

Marek Jędraszewski: *Filozofia i modlitwa*.  
Poznań, „W drodze”, 1986, 229 s., nakład: 10 000  
egz.

Pomysł książki wywodzi się z chęci pokazania pewnej jedności tego, co zwykle rozdziela się w życiu codziennym, a mianowicie jedności myślenia filozoficznego z modlitwą. Zrodził się on na łamach miesięcznika „W drodze”, pisma poświęconego życiu chrześcijańskiemu, gdzie opublikowano wiele esejów, zamieszczonych później w książce. Pomysł kojarzenia myślenia *stricte* filozoficznego, racjonalnego o charakterze ściśle poznawczym z rozważaniami o wydzwiku konfesyjnym (wyznaniem wiary) może budzić wątpliwości, ale nie wtedy, gdy obejmuje swym zasięgiem Bacona, Descartesa, Pascala, Malebranche’a, Leibniza, Kierkegaarda, Cieszkowskiego, Bergsona, Bubera, Teilharda de Chardina, Marcela, Levinasa czy Wojtyły. Książd Marek Jędraszewski próbuje też wypełnić ukazaną niegdyś (1982 r.) dość jaskrawo przez Gerda Hoefnera (artykuł: *Theologie und Philosophie*) lukę w obecnej refleksji humanistycznej, swoistą białą plamę określoną w sposób radykalny za pomocą następującego stwierdzenia: *współczesna filozofia zbyt mało poświęca uwagi modlitwie, traktując ją jako problem zgoła peryferyjny*.

Stanisław Tokarski: *Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu*. Wrocław, Ossolineum, 1987, 282 s., nakład: 10 000 egz.

Praca Stanisława Tokarskiego stanowi bardzo cenną, rzetelnie udokumentowaną rozprawę poświęconą przede wszystkim recepcji tradycyjnych nurtów myśli i praktyk religijnych dzisiejszych Indii w kontekście *kultury anglojęzycznej*. Autor, nie mogąc wyczerpać bogatej problematyki nadającej się właściwie do opracowania wielotomowego, ograniczył się do charakterystyki jedynie tych postaci, które z uwagi na wpływ na współczesną euroamerykańską i nowoindyjską kulturę odegrały rolę najistotniejszą.

Kolejne rozdziały książki odsłaniają i charakteryzują etapy szczególnie ważne i znamienne w najnowszej historii relacji zachodzących między Indiami i Zachodem, opisują ich refleksy i trwałe wpływy pojawiające się w odmiennych cywilizacjach orientalnych i euroamerykańskich, oddziaływania wykształcające nowe oryginalne wzorce, otwierające — jak twierdzi autor — drogi autentycznego rozwoju. Jest rzeczą charakterystyczną, że owe wpływy, wzorce i świadomość potoczna wiążą się zarówno z neohinduizmem (zwłaszcza Indie), jak też „eksplozją” jogi (przede wszystkim) na Zachodzie, choć nawiasem mówiąc zakresy obu terminów są różnie pojmowane w przeróżnych środowiskach naukowych, filozoficznych i religijnych.

Każda z postaci omówionych w odrębnych rozdziałach stanowi wydarzenie najwyższej wagi w historii neohinduizmu i szeroko pojętej jogi, zyskując jednocześnie ze względu na osobisty przykład, prestiż, filozofię i wiarę mocną pozycję na Zachodzie w fali tak zwanej recepcji joginicznej. Nazwiska Ramany Maharishiego, Ramakrishny i Virekandy Krishnamaurtiego, Śri Aurobindo, Tagore i Mahatmy Gandhiego stanowią rodzaj horyzontu zakreślającego krąg złożonej i wielostronnej działalności zwanej na Zachodzie *cywilizacją alternatywną*. Przegląd ich życiorysów, poglądów, eksperymentów, małych szkół, wspólnot, aśram i dyskusji z zachodnimi uczniami oraz prób eskalacji ich osiągnięć na szerszą ogólnindyjską skalę obrazuje zarówno kolejne etapy kształtowania się nowej tożsamości Indii, jak też świadectwo realnego zderzenia Orientu z nowoczesnością Zachodu.

Konrad Waloszczyk: *Wola życia. Myśl Pierre'a Teilharda de Chardin*. Warszawa, PIW, 1986, 248 s., nakład: 10 000 egz.

*Wola życia* stanowi chyba jedno z bardziej kompetentnych omówień myśli francuskiego jezuitę. Konrad Waloszczyk bowiem należy do

grona nielicznych polskich teilhardystów (*nota bene* jest doktorem teologii i filozofii) żywo uczestniczących w zgłębianiu i prezentacji poglądów wybranego twórcy tak w kraju (liczne publikacje), jak i za granicą — między innymi poprzez coroczne uczestnictwo w międzynarodowych kongresach poświęconych Teilhardowi de Chardin. Nie oznacza to jednak, że dana praca stanowi pierwszą czy ostatnią próbę przybliżenia życia i twórczości wskazanego myśliciela. Dorobek jego jest tak rozległy i skomplikowany, że zawsze pozostawia możliwość pisania o nim rzeczy, jeżeli nie nowych i odkrywczych to z pewnością odmiennych, uzupełniających obraz sylwetki filozoficznej.

Przedstawione w pracy rozważania nad Teilhardowską wizją świata, kosmosu, tajemnicy życia, człowieka, godności i woli życia czy nad wizją przyszłości ludzkości ukazują, iż poważna część jego refleksji zwłaszcza kosmologia i futurologia są to ekstrapolacje budzące wątpliwości, mało sprawdzalne, o niewielkim stopniu naukowej ścisłości. Jednakże — podkreśla Konrad Waloszczyk — można stwierdzić, że w miarę, jak się je potraktuje poważnie, to wynikają z nich istotne konsekwencje etyczne, wskazania moralne służące pokojowi i *byciu czymś więcej ludzkości*.

Werner Heisenberg: *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu* (przeł. Kazimierz Napiórkowski). Warszawa, PIW, 1987, 310 s., nakład: 20 000 egz., słowo wstępne Carl Friedrich von Weizsäcker.

Einstein, Bohr, Heisenberg, to trzech przedstawicieli nauki, którzy dokonali rewolucji na terenie fizyki w pierwszej tercji dwudziestego wieku. W konsekwencji ich odkryć nastąpiły daleko idące przeobrażenia techniczne, ale jeszcze większego znaczenia nabiera dla dziejów świata, związana z odkryciami teoretycznymi i przeobrażeniami technicznymi, przemiana myślenia, przewartościowanie refleksji o świecie, człowieku i społeczeństwie. Powiada się, że czołowi fizycy tamtych lat zostali jakby mimo woli wtrąceni w ontologię, w rozważania filozoficzne. Wszyscy wyżej wymienieni nie mogliby dokonać swoich odkryć bez podważenia niektórych ustalonych założeń z zakresu teorii bytu, bez najwyższego wysiłku filozoficznego. Namysł filozoficzny nie tylko legł u podstaw zasady nieoznaczoności czy mechaniki kwantowej Heisenberga, ale też rozwinął się i pogłębił w wyniku badań z dziedziny fizyki. Podjął się on bowiem filozoficznej interpretacji podstaw fizyki współczesnej, jak na przykład w wydanej w przekładzie polskim książce: *Fizyka i filozofia*. Również i w omawianym tomie, który charakteryzuje rozwój fizyki w ciągu 50 lat (do roku 1969) pojawiło się wiele wypowiedzi w całym tego słowa znaczeniu filozoficznych, takich jak: *Pierwsze spotkanie z teorią atomową* (1919—

1920), *Pojęcie rozumienia w fizyce współczesnej* (1920—1922), *Pierwsze rozmowy na temat stosunku między nauką a religią* (1927), *Mechanika kwantowa i filozofia Kanta* (1930—1932), *O odpowiedzialności badacza* (1945—1950), *Pozytywizm, metafizyka i religia* (1952) czy też *Cząstki elementarne i filozofia platońska* (1961—1965). Wszystkie one, podobnie jak inne fragmenty książki, zostały napisane w formie dialogu z ludźmi, którzy kiedyś naradzali się wraz z Heisenbergiem nad interpretacją wspólnie zaprojektowanych i przeprowadzonych eksperymentów, dialogu, który ma również na celu poddanie na nowo pod dyskusję możliwie najszerszemu kręgowi ludzi podstawowych założeń i problemów filozoficznych, etycznych i politycznych związanych ze współczesną fizyką atomową.

Konrad Lorenz: *Regres człowieczeństwa* (przeł. Anna Danuta Tauszyńska). Warszawa, PIW, 1986, 205 s., nakład: 30 000 egz.

Konrad Lorenz, absolwent medycyny i filozofii (uzyskał doktoraty w tych dyscyplinach), wybitny specjalista z zakresu etologii porównawczej, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny i filozofii (1973 r.) jest autorem bardzo wielu prac naukowych, a także książek eseistycznych, które (kilka z nich przełożono na język polski: *Tak zwane zło, I tak człowiek trafił na psa, Odwrotna strona zwierciadła*) w sposób często kontrowersyjny prezentują problemy nurtujące współczesne społeczeństwa. Kazimierz Szewczyk — autor wielu publikacji na temat Lorenza — twierdzi (*Duch ludzki, kultura i cywilizacja w ujęciu Konrada Lorenza*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 10, s. 83), że austriacki uczony swą twórczością wyraźnie nawiązuje do nurtu myślicieli, którzy krytycznie, a zarazem diagnostycznie oceniają przejawy współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Lorenz podkreśla niemalże we wszystkich swoich pismach skierowanych nie tylko do etologów, ale i do szerszego grona czytelników, że zachodnia kultura jest chora, że trzeba zneutralizować i zniszczyć przyczyny zakłóceń o charakterze patologicznym, które ujemnie wpływają na tak zwany system czy jednię biologiczno-kulturową.

Najpełniejszy przegląd objawów owej patologii zawarty był jak dotąd w pracy austriackiego etologa pt. *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit* (München 1973). Właśnie do tej problematyki nawiązuje w sposób mniej lub bardziej bezpośredni prezentowany w tej nocy *Regres człowieczeństwa*. Autor chce w sposób radykalny przestrzec ludzkość przed przyszłością o nieuchronnym wydzwisku apokaliptycznym. Wskazuje, że ludzkość najprawdopodobniej szybko zginie samobójczo od broni jądrowej. A jeżeli to nie nastąpi — pisze Lorenz — to grozi jej samounicestwienie, powolna śmierć wskutek zatrucia i innych form niszczenia środowiska.

Autor podkreśla jeszcze bardziej skrajność pesymistycznej wizji orzekając, że gdyby nawet ludzie potrafili w porę powstrzymać swoje nieprawdopodobnie ślepe i niewiarygodnie głupie działanie, to zagraża im nieodwołalnie stopniowy regres wszystkich cech i osiągnięć stanowiących o ich człowieczeństwie. Konrad Lorenz, w przeciwieństwie do wielu myślicieli, którzy dostrzegli negatywne zjawiska, traktuje wyniszczenie środowiska, upadek kultury, regres człowieczeństwa jako chorobę, którą trzeba leczyć. Poszukuje, jak Aldous Huxley, przyczyn choroby i ewentualnych środków zaradczych.

Igor S. Kon: *Odkrycie „ja”* (przekł. Larysa Syniugina). Warszawa, PIW, 1987, 279 s., nakład: 30 000 egz.

Igor S. Kon — profesor Uniwersytetu Leningradzkiego, znany filozof, socjolog i psycholog kojarzy w prezentowanej pozycji wiedzę z zakresu wymienionych specjalności. Zarówno książka, jak i wiele innych publikacji odznaczają się lekkością pióra, oryginalnością i rozmachem erudycyjnym, penetrują główne bolączki współczesnej humanistyki. *Odkrycie „ja”* jest kontynuacją i pogłębieniem z perspektywy filozoficznej i psychologicznej *socjologii jednostki*.

W oryginalnym wydaniu autor rozważa problem „ja” w kolejnych trzech rozdziałach z odpowiednich trzech punktów widzenia: a) odkrycie „ja” jako naukowy problem w filozofii i socjologii; b) odkrycie „ja” w historii kultury europejskiej; c) odkrycie „ja” przez jednostkę, geneza indywidualnej samoświadomości. W polskim wydaniu zaś omawiana książka została wzbogacona o następny, czwarty rozdział dotyczący *Kategorii „ja” w psychologii*. Jest on istotnym uzupełnieniem pierwszego rozdziału, uaktualnieniem charakteryzowanych zagadnień, ponieważ autor ukazuje w nim najnowsze osiągnięcia w tej dziedzinie tak w Związku Radzieckim, jak i na świecie.

Autor uważa, iż ludzkie „ja” jest zjawiskiem o charakterze społecznym i psychicznym, nie ma natury przyrodniczej, mimo iż podstawą jego zaistnienia jest przyroda. Stosownie do tego definiuje ściśle ze sobą powiązane trzy aspekty problemu „ja”: tożsamość, *ego* i obraz „ja”. Następnie przedstawia tę sprawę, to znaczy wyobrażenia o naturze „ja”, w ujęciu historycznym nawiązując między innymi do poglądów Kartezjusza, Hume'a, Kanta, Fichtego, Feuerbacha, Marksa i dochodzi do wniosku, że w odróżnieniu od teorii filozoficznych, które rozważają zagadnienie „ja” w ogólności, psychologia usiłuje na użytek badań eksperymentalnych wyodrębnić części składowe problemu. Nawiązuje w związku z tym do freudyizmu, któremu na kartach książki poświęca wiele uwagi.

Twierdzi, że wyodrębnienie się jednostki i proces rozwoju jej świadomości jest procesem historycznym, społeczno-kulturowym. Ludzie (i ich „ja”) nigdy nie byli jednakowi, ponieważ oddziaływały na nich „systemy” kultury, które nigdy nie odzwierciedlały całości rzeczywistości społecznej. Kultura preferuje różne typy osobowości, podnosi je do rangi wzorca. Z tego względu zwracający się ku psychologii historycznej Kon, podkreśla znaczenie takich źródeł, jak: mit, bajka, epos bohaterski, w których odzwierciedla się proces wyodrębniania jednostki z rodu i odbicie tego procesu w samoświadomości.

Kon wiele publikacji (których nie tylko echa, ale i konkretne koncepcje dostrzec można i w *Odkryciu „ja”*) poświęcił problemom z zakresu psychologii etnograficznej, kulturoznawstwa, mitoznawstwa, literaturoznawstwa i folklorystyki, a więc z kręgu tych dyscyplin, które niegdyś tworzyły zręby znanej formacji kulturalnej złożonej z humanistów tej klasy co Propp, Mielecinski, Łoziew, Awieriucew, Guriewicz, Lichaczew (i Kon).

Adam Kuper: *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922—1982* (przeł. Katarzyna Kaniovska). Łódź, Wydawnictwo Łódzkie, 1987, 286 s., nakład: 9650 egz.

Niniejsze wydanie jest poprawioną i uzupełnioną po dziesięciu latach drugą wersją książki opublikowanej po raz pierwszy w 1973 roku. Stanowi ona krytyczne omówienie sześćdziesięcioletniej historii współczesnej brytyjskiej antropologii społecznej, odzwierciedlającej w znacznym stopniu przemiany w humanistycznym myśleniu o człowieku, jakie zaszły w XX wieku na całym świecie. Adam Kuper poświęcił pierwszych siedem rozdziałów (stanowiły one podstawę pierwszego wydania) omówieniu poglądów i dorobku antropologów tej miary, jak na przykład: Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Leach, Gluckman czy Lévi-Strauss. Scharakteryzował również dokonujące się w obrębie brytyjskiej antropologii przeobrażenia takie, jak przejście od funkcjonalizmu do strukturalizmu i neostrukturalizmu. W następnych dwóch rozdziałach omówił lata siedemdziesiąte oraz rozważył dylematy teoretyczne, które w coraz większym stopniu nękają antropologię kulturalną.

Wprawdzie początek współczesnej brytyjskiej antropologii społecznej można by osadzić w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia i związać z twórczością W. H. R. Riversa kojarzonego w równym stopniu tak z funkcjonalizmem, jak ewolucjonizmem czy dyfuzjonizmem, jednakże za cezurę podstawową autor opracowania przyjął datę śmierci Riversa —

1922 rok — co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze był on mocno krytykowany nawet 20 lat po śmierci przez swojego pierwszego ucznia — Radcliffe-Browna. Po drugie dlatego, że jest to rok przełomu, rok, w którym ukazały się pierwsze ważniejsze prace Malinowskiego i Radcliffe-Browna zapoczątkowujące nowy kierunek, nazywany później funkcjonalizmem.

Zbigniew Drozdowicz: *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej. Wybrane postaci*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 1987, 166 s., nakład: 520 egz.

Rozprawa przedstawiona w książce dotyczy niektórych postaci intelektualizmu oraz naturalizmu, postaci, które pojawiły się w filozofii francuskiej od końca XVI do początku XX wieku. Autor skoncentrował uwagę przede wszystkim na tych wersjach, które zdają się być reprezentatywne dla poszczególnych epok kulturowych i które wpłynęły na dokonujące się w tych epokach przewartościowania poznawcze, światopoglądowe i tym podobne. Zbigniew Drozdowicz przedstawia intelektualizm oraz naturalizm jako kierunki filozoficzne o charakterze: a) dynamicznym, bo przechodzą w swojej historii wiele istotnych odmian, b) wielorakim, ponieważ przybierają istotnie różniące się postaci, c) niejednorodnym, dlatego że pojawiają się pod wpływem różnych determinant, d) wieloaspektowym, bo składają się z wielu różnych warstw, poziomów i tak dalej, e) wzajemnie opozycyjnym, skoro przeciwstawiają się sobie na wielu różnych płaszczyznach. Autor odrzucił jednak jako niewykonalną możliwość przebadania wszystkich postaci intelektualizmu i naturalizmu, rezygnując z ukazania w pełnym świetle ich historycznej zmienności oraz uwarunkowań, rozmaitych aspektów i opozycji. Przedstawił jedynie te stanowiska, które uznał za najbardziej istotne.

Zbigniew Drozdowicz w przyjętym w pracy rozumieniu traktuje intelektualizm, zgodnie ze słownikowym ujęciem, jako pogląd przypisujący intelektowi podstawowe znaczenie w procesie poznawczym. Autor podkreśla, że tak pojmowany intelektualizm jest pokrewny racjonalizmowi, ale tej jego odmianie, która swoją tożsamość filozoficzną określa między innymi za pomocą opozycji w stosunku do naturalizmu. Z kolei mianem naturalizmu autor określa kierunek filozoficzny dążący do wyjaśnienia rzeczywistości przyczynami naturalnymi, tłumaczący całość zjawisk zachodzących w świecie działaniem praw przyrody (czasem odwołujących się również do spraw boskich), zawsze mający na uwadze przyrodę, pozostający w opozycji do intelektualizmu. Pokazanie i uzasadnienie tej opozycji intelektualizmu i naturalizmu jest właśnie jednym z głównych celów tej



pracy. Analizowane w książce, a ujęte w tytule przeciwstawienie jest jedną z wielu podstawowych opozycji występujących w filozofii francuskiej. Jej wybór spośród innych (na przykład teizm i naturalizm, teizm i deizm i tak dalej) jest podyktowany koncepcją zakładającą analizę pewnego fragmentu bogatej kultury i filozofii francuskiej, prezentację jej dorobku z określonego, częściowego punktu widzenia stanowiącego przyczynek do całościowego oglądu tak francuskiej, jak europejskiej kultury filozoficznej wskazanego okresu.

Ryszard Manteuffel: *Filozofia rolnictwa*.  
Warszawa, PWN, 1987, 264 s., nakład: 1600 egz.

*Filozofia rolnictwa* zawiera refleksje nad ogólnym sensem, istotą i rozwojem rolnictwa — rolnictwa polskiego. Jest wypowiedzią znakomitego ekonomisty rolnego, odznaczającego się cenną umiejętnością łączenia cech naukowca i praktyka. Filozofia rolnictwa jest pojęciem, które nie było w ogóle stosowane. Ryszard Manteuffel wprowadził je po to, aby stało się użyteczne w procesie budowy nauki o zasadach, podstawach, cechach, efektach dobrego gospodarowania w rolnictwie. Jednakże przedstawione w książce rozważania nad sensem i istotą pracy na roli czy też rozwojem i perspektywami rolnictwa polskiego zawierają niewiele (może poza refleksjami nad *Etyką zawodu rolniczego*) filozofowania *sensu stricto*, to jest filozofii w ogólnie przyjętym rozumieniu tego słowa.

Stanowią raczej swoistego rodzaju próbę uporządkowania wiedzy o rolnictwie w ogóle z punktu widzenia człowieka doświadczonego, który całe życie był związany z tą dziedziną teorii i praktyki ludzkiej, który jest zdania, że jego wypowiedź przyczyni się w połączeniu ze sprawdzonymi przez wielowiekową praktykę zasadami biologiczno-technicznymi oraz ekonomiczno-organizacyjnymi do postępu w rolnictwie, chroniąc go przed degradacją, jeśli już nie przed zniszczeniem.

*Marksizm — myśl katolicka — filozofia egzystencjalna. Materiały źródłowe z filozofii*. Cz. 1, Wrocław, Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej. 1986, 184 s., nakład: 2000 egz.

Autorzy skryptu: Aleksandra Żukrowska przy współpracy Elżbiety Kałuszyńskiej, Wojciecha Małuszyńskiego i Andrzeja Raciborskiego, skoncentrowali uwagę, przy wyborze tekstów, na jednej tylko z wielu tradycji współtworzących współczesną myśl filozoficzną, by usytuować ją w takim — jak to określili — *układzie odnie-*

sienia, który umożliwi odkrycie źródeł zewnętrznych, wpływów i inspiracji istotnych dla treści i kształtu rozważanej tradycji. Nawiasem mówiąc nie można w ograniczonym zakresie — wyznaczonym przez program (tematyka zajęć i coraz mniejsza ilość godzin przeznaczonych na zajęcia dydaktyczne) nauczania filozofii dla pozafilozoficznych kierunków studiów wyższych — stworzyć za pomocą wypisów reprezentatywny obraz współczesnej filozofii społecznej, który mógłby dawać zadowalające wyobrażenie o całokształcie kontrowersji w myśli społecznej XIX i XX wieku. A poza tym stanowisk, koncepcji i problemów jest zbyt dużo, by można było je ująć w ramach jednej, nawet bardzo obszernej, antologii.

Większość tekstów dotyczy lewicowego nurtu katolickiej refleksji społecznej, reprezentowanej w tym wyborze przez sześć (na trzynaście) fragmentów wypowiedzi, z których trzy dotyczą Pierre'a Teilharda de Chardin, dwa Emmanuela Mouniera i jeden Jacquesa Maritaina. Wspomniany na wstępie kontekst teoretyczny tworzą dwa teksty klasyków marksizmu, dwa Jeana Paula Sartre'a i fragmenty pism Maxa Schelera oraz Martina Heideggera.

Mamy w tym przypadku do czynienia z tekstami standardowymi, typowymi dla poglądów wskazanych klasyków filozofii, z rozważaniami, które można również spotkać w innych antologiach. *Novum* wyboru polega między innymi na tym, że pojawiły się one w odmiennej niż zwykle, trafnej i dobrze uzasadnionej przez autorów konfiguracji oraz że znalazł się wśród nich tekst ściśle literacki Tadeusza Brezy (*Rezonans myśli Teilharda*) oraz fragment syndykalistycznej koncepcji filozofującego eseiisty Denisa de Rougemonta z jego książki *Przyszłość jest naszą sprawą*. Z zainteresowaniem należy oczekiwać następnej zapowiedzianej części materiałów źródłowych.

Ryszard Palacz: *Klasyki filozofii*. Warszawa, KAW, 1987, 350 s., nakład: 20 000 egz.

Ryszard Palacz przedstawił w prezentowanej książce poglądy kilkudziesięciu myślicieli (począwszy od Jończyków, a na Miquelu de Unamuno kończąc), których określił mianem klasyków filozofii (nawiasem mówiąc wyrażam wątpliwość czy do tej niepełnej i dość arbitralnie wybranej, ale znakomitej przecież galerii filozoficznej, w której równie dobrze można by pomieścić portrety kilkudziesięciu innych, należało wprowadzić Mikołaja Kopernika, co prawda wielkiego uczonego i astronoma, ale nie filozofa, a jeżeli już — to raczej miernego). Omawiane opracowanie jest pozycją potrzebną, która spotka się wśród czytelników z dużym zainteresowaniem, zwłaszcza wśród młodzieży szkół średnich oraz tak zwa-

nej inteligencji czytającej między innymi „Argumenty” (na łamach tego tygodnika zrodził się pomysł prezentacji biografii intelektualnych zawartych w książce). Zaletą *Klasyków filozofii* jest niewątpliwie krótkka i zwięzła prezentacja życia, twórczości na tle epoki i poglądów poszczególnych myślicieli; wadą zaś brak śródtytułów, wyszczególniających charakteryzowane teorie czy koncepcje. *Nota bene* przy kolejnych wydaniach warto by usunąć z książki takie sformułowania, jak na przykład: *Kartezjusz jednakże nie podejmował antyscholastycznych krytyk, bardziej był związany z filozofią Odrodzenia i sceptycyzmem Monteskiusza* — to jest stwierdzenia, które — jak powyższe — mogą się przyczynić do dezinformacji (K a r t e z j u s z zmarł w 1650, M o n t e s k i u s z urodził się w 1689 roku).

*Wstęp do filozofii. Wybór tekstów* (wybór tekstów i opracowanie Jan S z m y d). Kraków, Wydawnictwo Naukowe WSP, 1986, 440 s., nakład: 1000 egz.

Zebrałe w tym tomie fragmenty tekstów różnych filozofów (dominują myśliciele europejscy z pierwszej połowy XX wieku) zostały podporządkowane — jak podkreśla autor wyboru — zdobyciu wyjściowej i elementarnej wiedzy intelektualnej zwanej filozofią, to jest poznaniu i zrozumieniu podstawowych jej zagadnień, problemów, pojęć i kategorii umożliwiających ewentualne dalsze, bardziej szczegółowe i analityczne studia filozoficzne. Teksty zostały podzielone na sześć działów: 1. *Filozofia i wiedza potoczna i naukowa*; 2. *Główne stanowiska i orientacje w historii filozofii*; 3. *Działy i specjalizacje filozofii*; 4. *Światopogląd filozoficzny i kultura filozoficzna*; 5. *Ważniejsze koncepcje filozofii i sposoby jej uprawiania*; 6. *Marksizm — koncepcja filozofii — podstawowe tezy materializmu dialektycznego i historycznego*. Zawierają one odpowiedzi na zasadnicze pytania stawiane przez osoby wkraczające w świat problematyki filozoficznej. Jednakże mimo to należy być przygotowanym na pewne niedogodności i utrudnienia w postaci powtórzeń rozmaitych pojęć, twierdzeń i interpretacji oraz rozlicznych i dość istotnych rozbieżności w rozumieniu tych pojęć, a także w pojmowaniu podstawowych zagadnień filozoficznych, w sposobie ich stawiania i rozwiązywania. Wynika to z tego, że autorzy tekstów posługują się często różnymi językami o specyficznej terminologii i aparaturze pojęciowej, reprezentują odmienne szkoły czy orientacje filozoficznego myślenia. W związku z tym wskazane byłoby przed lekturą tekstów uważne przeczytanie poprzedzającego je opracowania pod tytułem: *Wstęp do filozofii jako przedmiotu studiów*, dlatego że zawarty jest w nim szereg niezbędnych informacji mogących ułatwić lekturę.

Bartłomiej Kozera: *Przewodnik po filozofii*.  
Opole, Wydawnictwa Skryptowe WSP w Opolu,  
1987, 54 s., nakład: 540 egz.

Skrypt jako przewodnik po filozofii jest w istocie skromnym aczkolwiek istotnym zbiorem wskazówek i informacji metodycznych, określających, w jaki sposób oraz jakie zagadnienia i problemy należy zaproponować studentom podczas edukacji filozoficznej na pozafilozoficznych kierunkach studiów (w tym przypadku w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Opolu). Jednakże owe informacje metodyczne i ich merytoryczny kontekst uzasadniania nie są na tyle odkrywcze, aby zasługiwały na wydanie nawet w formie skryptu.

Dotyczy to między innymi rozważań wstępnych *O pożytkach płynących z poznania filozofii* oraz tak zwanych omówień poszczególnych tematów utrzymywanych na zbyt dużym poziomie uogólnienia i z taką ilością uproszczeń i powierzchownych skojarzeń, że raczej nie powinno się ich polecać uwadze tak studentów, jak i osób prowadzących zajęcia.

Dotyczy to także dość istotnych błędów, które dyskwalifikują nawet studenta podczas egzaminu z filozofii. Na przykład Bartłomiej Kozera zalicza Augustyna Aureliusza, twórcę na wskroś antycznego, żyjącego u schyłku państwa rzymskiego, do okresu filozofii średniowiecznej. Dalej autor przewodnika proponuje, aby do filozofii XVII wieku włączyć twórczość Georga Berkeley'a (zmarł w 1753 roku), przedstawiciela oświecenia angielskiego publikującego swoje dzieła od 1709 roku do lat czterdziestych XVIII wieku. W wyszczególnionej przez Bartłomieja Kozere filozofii oświeceniowej nie można znaleźć ani Locke'a ani Berkeley'a. W ogóle nie wspomina o żadnym filozofie angielskim.

Z zestawu lektur obowiązkowych wynika, że autor nie zawsze zdaje sobie sprawę ze zdolności percepcyjnych przeciętnego studenta na pozafilozoficznych kierunkach studiów. Świadczy o tym na przykład propozycja zawarta przy temacie zajęć poświęconych Heglowi. W myśl zaleceń autora skryptu słuchacz powinien przeczytać oprócz opracowań (lektury uzupełniające) jeszcze kilkadziesiąt stron (około 40) niezmiernie trudnych, wymagających specjalistycznej, bardzo czasochłonnej i skomplikowanej egzegezy tekstów źródłowych z *Fenomenologii ducha*, *Nauki logiki*, czy też z *Wykładów z filozofii dziejów*. Przy zajęciach zaś dotyczących Locke'a autor skryptu zalecił jedynie osiem stron z nieporównywalnie łatwiejszych w odbiorze *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*. Można też zapytać Bartłomieja Kozere, czy rzeczywiście nauczanie filozofii bądź historii filozofii powinno się kończyć na przedstawieniu poglądów Ludwika Feuerbacha.

Jarosław Ładosz: *Socjalizm i komunizm*. Warszawa, Iskry, 1986, 313 s., nakład: 9750 egz.

Głównym zamierzeniem Jarosława Ładosza jest przedstawienie popularnego wykładu marksistowskiej teorii socjalizmu i komunizmu poczynając od klasycznego dorobku, a kończąc na współczesnych problemach. Jest to wykład zakładający pozytywną prezentację owej teorii, pozbawiony w zasadzie polemik z konkretnymi autorami (wyjątek stanowi polemika z socjologiem Jerzym J. Wiatrem czy ekonomistą węgierskim Istvanem R. Gaborem).

Autor twierdzi, że w tradycji marksistowskiej występuje systematyczna, zamierzona nieprzypadkowo dwuznaczność terminów *socjalizm i komunizm*. Są one prawomocnie, właściwie użyte, gdy odnoszą się do tego ruchu politycznego (i inspirującej go ideologii), który efektywnie prowadzi do zniesienia kapitalizmu i do kształtowania się socjalizmu i komunizmu jako ustroju społecznego następującego prawidłowo (zgodnie z założeniem M a r k s a) i bezpośrednio po kapitalizmie.

Rozdział pierwszy poświęcony jest właśnie analizie owej dwuznaczności w kontekście historycznych i obecnych ruchów socjalistycznych i komunistycznych oraz związanych z nimi doktrynami i programami politycznymi. Natomiast pozostałe części książki stanowią wykładnię marksistowskiej teorii formacji socjalistyczno-komunistycznej, prawidłowości oraz dróg jej kształtowania i rozwoju.

Nawiasem mówiąc dość interesującą kartę tej pracy stanowi historia jej wydania. A mianowicie: Jarosław Ładosz napisał omawianą książkę tuż przed wydarzeniami sierpniowymi 1980 roku. Potem pod wpływem wydarzeń społecznych opóźnił jej wydanie i wprowadził do sformułowań pewne modyfikacje. Skierował do druku w lipcu 1982 roku. Książka pojawiła się w księgarniach dopiero pod koniec 1986 roku. Może zawinił w tym przypadku długotrwały cykl wydawniczy?

Włodzimierz Lebedziński: *Tischnerowska metoda krytyki socjalizmu*. Warszawa, Książka i Wiedza, 1987, 277 s., nakład: 9650 egz.

Autor wziął pod uwagę i poddał krytycznej analizie jedynie dwie prace — z bogatego dorobku księdza Józefa Tischnera, profesora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie — a mianowicie *Etykę solidarności* oraz *Polski kształt dialogu*. Wystarczyło to, aby z pozycji marksistowsko-leninowskich określić poglądy ks. Józefa Tischnera jako antymarksistowskie, antysocjalistyczne i antykomunistyczne. Książka jest swoistym orężem, formą walki z przeciwnikiem wyznającym skrajnie odmienne poglądy ideologiczne i polityczne. Prezentowana praca wydaje się

interesująca — przede wszystkim z jednego istotnego względu — może służyć jako podstawa do studiów nad zarzuconą chyba już obecnie zbyt radykalną i bezpardonową formą rozprawy z wyznawcą odmiennych poglądów dotyczących założeń życia społecznego.

Witold Mackiewicz: *Człowiek miarą wszechrzeczy. Słynne sentencje filozofów*. Warszawa, KAW, 1987, 261 s., nakład: 10 000 egz.

*Człowiek miarą wszechrzeczy* to jedna z nielicznych pozycji, która w ciągu zaledwie pięciu lat doczekała się już drugiego wydania. Świadectwem żywego odbioru i dużego zainteresowania problematyką filozoficzną w niej zawartą był dość szeroki rezonans wśród młodzieży wrażliwej na treści humanistyczne. Uwidocznił się on zwłaszcza podczas rozmów i dyskusji o dialogach, do których został zaproszony autor na antenie Polskiego Radia w cyklu audycji emitowanych w latach 1982—1983. O ich merytorycznej i nośnej w konsekwencje wartości świadczą liczne uzupełnienia dokonane w obrębie wielu szkiców (1, 4, 5, 8, 9, 12, 13, 15, 17) oraz nowe, włączone po raz pierwszy, rozważania o Przybyszkim, o „filozofii życia” oraz o hermeneutyce.

*Słynne sentencje filozofów*, są — zgodnie z intencją autora, opracowaniem popularnym przeznaczonym zwłaszcza dla młodzieży i osób interesujących się filozofią. Witold Mackiewicz nie dążył do napisania podręcznika czy też książki przeznaczonej dla środowiska akademickiego bądź wąskiego grona specjalistów zajmujących się filozofią zawodowo. Nie to było jego celem, zdecydował się na tę formę wypowiedzi po to, by uprzyścić i upowszechnić najbardziej wysublimowaną postać wiedzy humanistycznej, by w efekcie przekonać do filozofii jak najszersze kręgi czytelników.

Przedmiotem zamieszczonych szkiców uczynił autor niektóre słynne aforyzmy filozoficzne, wypowiedziane przez tych myślicieli, których poglądy w sposób istotny wpłynęły na styl filozofowania ich epoki i rzutowały na późniejszą tradycję kulturową. Szkice te, oprócz wyżej wymienionych, dotyczą: Heraklita, Demokryta, Pitagorasa, Sokratesa, Arystotelesa, Świętego Augustyna, Kartezjusza, Pascala, Kanta, Hegla, Marksa, Nietzschego, Brzozowskiego, Bergsona, Sartre'a i Gadamera.

Dzięki takiemu projektowi i wynikającej z niego konstrukcji merytorycznej czytelnik ma możliwość prawie całościowego, choć w dużym skrócie, oglądu filozofii (z wyjątkiem myśli średniowiecznej) za pomocą sentencji największych czy uznanych myślicieli. Zamierzeniem Witolda Mackiewicza było posłużenie się aforyzmem jako najbardziej charakterystycz-

nym hasłem wywoławczym, celem przedstawienia najbardziej istotnych poglądów, które się za aforyzmem kryją, które stanowią jego najważniejszy i możliwie najbliższy w sensie merytorycznym kontekst. Autor nie dążył ani do gruntownego, ani nawet do podstawowego omówienia poglądów wybranych filozofów. Referował jedynie myśl, pod kątem przytoczonej sentencji, co w efekcie musiało prowadzić do z góry założonych uogólnień, upraszczających z konieczności poglądy prezentowanych filozofów. Ujęcie przedstawionych koncepcji miało na celu zachęcenie czytelników do pogłębionej lektury i namysłu krytycznego nad prezentowanym tekstem. Aby to osiągnąć W. Mackiewicz zastosował interesujący chwyt dydaktyczno-literacki posuwając się do sprowokowania i ujawnienia różnicy zdań, odmiennych postaw, dróg ideologicznych i światopoglądowych. Dlatego też świadomie unikał konstrukcji zamkniętej i celowo niektórych swych szkiców nie kończył, pragnąc pobudzić wyobraźnię i dociekliwość czytelników, dążąc jakby do intelektualnego dialogu — wspólnego, naprzemianstronnego spisywania, a nawet uzupełniania drogą dalszej bibliotecznej kwerendy, jakby niedokończonych uwag i przemyśleń.

Wprawdzie poszczególne szkice stanowią autonomiczne całości, to jednak — zgodnie z życzeniem autora — dobrze byłoby ze względu na historyczną ciągłość i pewną ewolucję myśli filozoficznej, czytać je w ustalonej w książce kolejności. Istotnym ułatwieniem tak w bieżącej lekturze, jak w pogłębianiu uzyskanych wiadomości są niewątpliwie opracowania i teksty źródłowe, do których W. Mackiewicz odsyła w tekstach oraz zestaw literatury zamieszczony na końcu książki.

Między innymi z wyżej wymienionych powodów, a także ze względu na przejrzysty język, komunikatywny sposób stawiania problemów, umiejętnie pobudzający wyobraźnię czytelników, książka stanowi rzadki, niemalże wzorcowy przykład popularyzacji problematyki filozoficznej. A ponieważ znakomicie uczy myślenia i krytycyzmu, może zostać z powodzeniem wykorzystana przez nauczycieli do prowadzenia lekcji z propedeutyki w szkołach średnich.