

NOTY O KSIĄŻKACH

Stefan Amsterdamski: *Tertium non datur? Szkice i polemiki.* Warszawa, PWN, 1994, 208 s.

Najnowsza książka Stefana Amsterdamskiego jest zbiorem tekstów w większości znanych już czytelnikom, tyle że rozproszonych, nierzadko w renomowanych wydawnictwach, trudno dostępnych dla czytelnika polskiego. Ukazaniu się każdej pracy wybitnego uczonego towarzyszy zawsze szeroki rezonans społeczności głównie naukowej, choć istnieją wśród nich takie publikacje, które godne są polecenia jak najszerszej publiczności — i z całą pewnością omawiana książka do takich należy. Praca ta zawiera zapis intrygujących polemik, jakie autor prowadził z koryfeuszami współczesnej nauki i filozofii. I tak z René Thomem (*Wstrzymać oskarżenia, wyciszyć nadzieje*) spiera się Stefan Amsterdamski o zależność racjonalnej refleksji naukowej od twierdzeń ściśle deterministycznych. W tytułowej polemice z Leszkiem Kołakowskim autor stara się przezwyciężyć, jak mi się zdaje: skutecznie, przekonania epistemologiczne, jakim w swoich ostatnich pracach daje wyraz autor *Jeśli Boga nie ma? W myśl tych przekonań nie ma pośredniej drogi pomiędzy absolutyzmem (poznawczym, aksjologicznym itp.), którego prawomocność ma gwarantować Bóg, a skrajnym relatywizmem (poznawczym, aksjologicznym itp.).* Rekomendowany zbiór zawiera również pierwsze oficjalne wydanie, znanego dotąd z wydań drugiego obiegu, swoistego kryminału naukowego pt. *O patologii życia naukowego: casus Lysenko.* Całość dopełniają teksty, będące analizą wybranych tendencji współczesnej filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki obecności aksjologii w nauce oraz przemian, jakim ta obecność ulega w ostatnich dziesięcioleciach. Główną osią sporów współczesnych metodologów i filozofów nauki jest pytanie o to, czy wraz z kresem „czasów spokojnego sumienia”, uczeni powinni ponosić jakąś specjalną odpowiedzialność moralną za rezultaty ich badań. Autor stara się sprawiedliwie rozstrzygnąć racje, stojące za przekonaniem artykułowanymi współcześnie przez rozmaitych badaczy oraz organizacje społeczne, domagające się nałożenia embarga na niektóre zagadnienia podejmowane przez współczesnych uczonych. Choćby przez wzgląd na te ostatnie kwestie książka jest warta chwili uwagi.

Grzegorz Trela

Jonathan Barnes: *Arystoteles.* Przekład: Magdalena Siury. Warszawa, Wydawnictwo Michał Urbański, 1995, 104 s.

Książka Jonathana Barnes'a jest popularnym opracowaniem twórczości Arystotelesa, tym bardziej interesującym, że, mimo wielkiego filozoficznego znaczenia

Stagiryty, w języku polskim odnaleźć można niewiele prac popularyzujących jego działalność. Być może wiąże się to z faktem, że w historii filozofii trudno o większego erudyte od Arystotelesa, tego „skryby Natury, który zanurzył w Myśli swoje pióro”, jak czytamy w księdze Suda. Arystoteles był bowiem myślicielem o tak wszechstronnych zainteresowaniach, iż tylko niewielką przesadą jest stwierdzenie, że pisał o wszystkim. Katalog jego dzieł znajdujący się w *Żywotach sławnych filozofów* Diogenesa Laertiosa obejmuje 150 pozycji i jest niepełny. Wśród pism filozofa Diogenes Laertios wzmiankuje tak różnorodne dzieła jak: *Tablice anatomiczne* w VII księgach, *Sporne miejsca u Homera* w VI księgach, *O kamieniu magnezyjskim*, *Zwycięzcy olimpijscy*, *Przysłowia*, *O rzece Nil*. Olbrzymi zakres aktywności filozofa wydaje się zatem przyczyną, dla której więcej w literaturze jest prac szczegółowych poświęconych jego działalności, niż opracowań popularnych.

Z tym szerokim polem zainteresowań filozofa harmonizuje książka napisana przez Barnesa. Zawiera bowiem bardzo szeroki zasób wiadomości na temat Arystotelesa — poczynając od informacji o tym, że na palcach nosił pierścienie, że miał bardzo chude łydki, a włosy obcinał krótko — aż po wykład filozofii pierwszej, czyli metafizyki, analizującej „byt jako byt”. Jasność wykładu zapewnia bardzo przejrzysta struktura. Opracowanie składa się bowiem z 20 krótkich rozdziałów omawiających szczegółowe zagadnienia wybrane z tej niezwykle bogatej twórczości filozofa. Znajdujemy zatem w książce rozdziały poświęcone jego życiu, „empiryzmowi”, „sztukom” etc., omawiane samodzielnie, a nie w zakresie większych jednostek tematycznych, takich jak: metafizyka, etyka czy teoria poznania. Narracja prowadzona jest zrozumiale i logicznie. Barnes potrafi umiejętnie powiązać w całość wykład myśli filozofa ze swoim własnym komentarzem. Opisuje bowiem dokonania Arystotelesa ani nie popadając w przesadę, cechującą zapalonego arystotelika, ani też nie poddając się pedantyzmowi właściwemu historykowi, ale ocenia zachowując rozumny dystans. Autor nie próbuje przy tym rozstrzygać naprędce wielu spornych kwestii związanych z interpretacją niektórych wątków myśli arystotelejskiej, ale mówi wprost o kłopotach ze zrozumieniem tekstu i jego egzegezą. Barnes nie przedstawia zatem myśli Arystotelesa jako systemu skończonego, w pełni zinterpretowanego, o skostniałej strukturze. Przyznaje natomiast, że pewne wątki pozostają niejasne. Na przykład nie waha się określić słynnego ustępu z traktatu *O duszy*, który poświęcony jest rozumowi czynnemu i biernemu, jako „najbardziej niezrozumiały ze wszystkich” (s. 75).

Barnes, omawiając poglądy Stagiryty, zwraca szczególną uwagę na pragnienie wiedzy. Nawet tam, gdzie, według współczesnego stanu wiedzy, Arystoteles mylił się, Barnes potrafi ukazać wielkość tego, co zostało zbadane. Śmiało wskazuje błędy Arystotelesa pisząc o kosmologii: „Arystotelesowa teoria świata leży w gruzach...” (s. 76). Opisuje śmieszny z punktu widzenia współczesnej biologii odpowiedź Arystotelesa na pytanie: „dlaczego węże nie mają jąder?”. Wskazuje na takie elementy i argumentacje, które spotykają się w późniejszej tradycji z krytyką. Największą jednak zaletą książki jest to, że Barnes zadaje pytania, jakie może zadać człowiek współczesny, który próbuje Arystotelesa zrozumieć. I odpowiada na nie w sposób przekonujący, nie zapominając o tym, że Arystoteles był człowiekiem osadzonym w takiej, a nie innej epoce, od której dzieli nas już blisko 25 wieków.

Ktoś poszukujący braków książki Barnesa mógłby zauważyć, że przedstawia on Arystotelesa w sposób charakterystyczny dla tradycji anglosaskiej, z czym wiąże się podkreślanie osiągnięć Arystotelesa w dziedzinie nauk przyrodniczych, logiki i teorii nauki, przy pewnego rodzaju spłaszczeniu i pominięciu metafizyki i etyki. Nie znajdujemy zatem u Barnesa przedstawienia arystotelejskiej teorii bytu ani też omówienia koncepcji „aureum medium” czy idei człowieka wielkodusznego. Gdy pisze się jednak o Arystotelesie, nieuniknione jest dokonanie pewnego wyboru w tym arystotelejskim *embarras de richesse*.

Książkę kończy bardzo użyteczne zestawienie bibliograficzne zawierające polskie przekłady i wybór opracowań.

Zbigniew Nerczuk

Bohdan Chwedeńczuk (red.): *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia umysłu*. Warszawa, Fundacja ALETHEIA — Wydawnictwo SPACJA 1995, 326 s.

Bohdan Chwedeńczuk (red.): *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia percepcji*. Warszawa, Fundacja ALETHEIA — Wydawnictwo SPACJA, 1995, 266 s.

Trudno napisać recenzję w normalnym sensie z tych pozycji, bo nie są pomyślane jako książki, z którymi należałoby prowadzić polemiki czy dyskusje. Tarniki z serii *Fragmety filozofii analitycznej* (wcześniej ukazał się wybór dotyczący filozofii języka) mają funkcjonować jako wypisy ze współczesnej filozofii i równocześnie przeglądy odnośnej problematyki w oparciu o tłumaczenia z literatury obcojęzycznej. Tego rodzaju zbiorów artykułów u nas zdecydowanie brakuje.

Może warto zdać sobie sprawę ze szczególnej wartości takowych przeglądów na naszym rynku księgarskim. Z punktu widzenia globalnej sytuacji bloku „realnego socjalizmu”, Polska była niewątpliwie anomalią z punktu widzenia dostępności zachodniej literatury filozoficznej, zarówno w oryginałach jak i tłumaczeniach. Przekładów było rzeczywiście sporo. Wszelako sytuacja ta była odczuwana jako nienormalna i to dyktowało politykę tłumaczeń, zarówno po stronie tych, którzy proponowali książki do wydania, jak i samych wydawców. Poczucie pewnej prowizorki („może jutro to się wszystko skończy”) jak i, nie ma co ukrywać, obawa przed podpadnięciem u jednych, czy realizm polityczny u innych, dostarczały narzędzi selekcji propozycji wydawniczych. Narzędzi nienormalnych. Skutek był zaś taki, że kierowano się dążeniem do tłumaczenia dzieł i autorów wybitnych i ważnych. Nie było, by tak rzec, klimatu dla przeglądówek i wypisów, zdających sprawę ze stanu filozofii współczesnej, bo przy całym polskim liberalizmie, każdy przegląd był jednak oceniany wedle „ilości marksizmu” w nim obecnej. Tedy, pojawiło się szereg dzieł ważkich dla specjalistów, a zbyt trudnych dla studentów lub nawet początkujących filozofów. Nie sprzyjało to, rzecz jasna, wyrobieniu właściwego obrazu stanu filozofii współczesnej wśród polskiej publiczności filozoficznej. Dziś pora na odrobienie owych zaniedbań. Właśnie za pomocą pozycji takich jak *Fragmety filozofii*

analitycznej. Wszelako myślę, że *Filozofia umysłu oraz Filozofia percepcji* zasługują na specjalną wzmiankę, albowiem dotyczą dziedzin dość zaniedbanych w naszej literaturze, nie tylko przekładowej, ale i monograficznej. Polscy studenci nie mają wiele do poczytania o odnośnej problematyce. Popularne podręczniki nie wykraczają poza tradycyjne zagadnienia tzw. problemu psychofizycznego w kwestii umysłu czy realizmu naiwnego i krytycznego w związku z filozofią percepcji. Problematyka filozofii umysłu nie doczekała się żadnej przeglądowej monografii po polsku (nie jest nią *Czym jest umysł* Ryle'a, bo jest to prezentacja poglądów autora), a monografia Hempolińskiego *Problemy percepcji* jest po pierwsze niedostępna a po drugie już przestarzała w pewnych punktach. Tak więc oba tomiki wypełniają dość dotkliwą lukę w naszej literaturze filozoficznej.

Można oczywiście dyskutować, czy teksty w obu antologiach zostały dobrane optymalnie. W tej materii redaktor obu wyborów lojalnie uprzedza, że treść dałaby się zaprojektować inaczej. Na pewno, nie da się zaspokoić wszystkich potrzeb. Niemniej jednak poczuwam się do obowiązku wskazania, że wedle mego pojmowania sprawy brakiem tomiku o umyśle jest nieobecność w nim problematyki intencjonalności (pojawia się natomiast w drugim zbiorku), oraz zbyt szczupłe odniesienia do nauk kognitywnych i sztucznej inteligencji. Artykuł Turinga (znakomity zresztą; przy okazji wspomnę, że był już kiedyś opublikowany po polsku) jest już przestarzały, a Searle'a niezupełnie reprezentatywny. W ogólności, tom ten zbyt faworyzuje problem stosunku ciała i umysłu, kosztem innych kwestii. Z punktu widzenia aktualności, *Filozofia percepcji* prezentuje się lepiej. Ale powtórzę: nie da się zadowolić wszystkich potencjalnych czytelników jakiegokolwiek wyboru tekstów. Zgłosiłbym też pewne zastrzeżenia co do tłumaczeń. Zbyt wiele w nich dosłowności, a często i powtórzeń tych samych słów, dopuszczalnych w języku angielskim, ale niezbyt ładnych w polskim. Wszystko to jednak rzeczy drugorzędne wobec faktu, że oba zbiory są na pewno bardzo pożyteczne dla polskiego czytelnika.

Z kronikarskiego obowiązku odnotuję, że treść *Filozofii umysłu* obejmuje: J. Wisdom: *Czy zdarzenia cielesne wywołują zdarzenia mentalne?*; P. Churchland: *Problem umysłu i ciała*; J. Fodor: *Czym nie są stany psychiczne?*; A. Ayer: *O poznaniu cudzych stanów psychicznych*; D. Dennett *Osobowy i subosobowy poziom wyjaśniania*; B. Russell: *Własności zjawisk mentalnych*; B. Williams: *Czy osoby to ciała?*; Th. Nagel: *Umysł i ciało*; H. Putnam: *Umysł a ciało*; R. Rorty: *Identyczność ciała i umysłu*; J. Smart *Doznania a procesy mózgowy*; W. Quine: *Stany umysłu*; A. Turing: *Maszyna licząca a inteligencja* i J. Searle: *Umysły, mózgi i programy*. *Filozofia percepcji* zaś — B. Russell: *Miękkie i twarde dane*; G. Moore: *Status danych zmysłowych*; H. Price: *To, co dane*; M. Black: *Język danych zmysłowych*; G. Ryle: *Percepcja*; A. Quinton: *Problem percepcji*; A. Ayer: *Percepcja*; R. Chisholm: *Fenomenalizm*; R. Hirst *Fenomenalizm*; D. Armstrong: *Odrzucenie fenomenalizmu*; A. White: *Kauzalna teoria percepcji*; W. Quine: *Treść empiryczna* i J. Searle: *Intencjonalność percepcji*.

Jan Woleński

Arthur Cotterell: *Słownik mitów świata*. Przekładu z języka angielskiego dokonali: W. Ceran, M. Dąbrowska, R. Fołtyn, P. Krupczyński i J. Skowroński. Łódź, Wydawnictwo Łódzkie, 1993, 460 s. i 17 nlb.

Spośród publikacji książkowych Wydawnictwa Łódzkiego na prezentację zasługuje *Słownik mitów świata*. Książka składa się ze *Wstępu* i siedmiu działów (rozdziałów) odpowiadających terytorialnemu podziałowi świata: 1. Azja Zachodnia (starożytny Egipt, Sumer, Babilon, Kanaan, Azja Mniejsza, Persja, Arabia), 2. Azja Południowa i Środkowa (Indie, Sri Lanka, Tybet), 3. Azja Wschodnia (Syberia, Mongolia, Chiny, Japonia, Azja Południowo-Wschodnia), 4. Europa (Grecja, Rzym, Ziemia Celtyckie, Północna i Zachodnia Europa), 5. Ameryka (Ameryka Północna, Ameryka Środkowa, Ameryka Południowa), 6. Afryka (Sahara, Zachodnie Wybrzeże, Afryka Wschodnia i Południowa, Madagaskar), 7. Oceania (Polinezja, Melanezja, Mikronezja, Australia). Każdy z tych działów poprzedza wstęp, w którym autor, profesor Uniwersytetu w Oxfordzie, omawia historię ludów zamieszkujących wymienione tereny, ich cywilizację oraz jej związek z wyznawanymi przez nie religiami i wierzeniami.

Słownik mitów świata wychodzi naprzeciw polskim opracowaniom z religioznawstwa i filozofii religii. Jego autor przedstawia bogów, bóstwa i idee buddyzmu i hinduizmu, mity i bóstwa plemion afrykańskich oraz kontynentów obu Ameryk. Wydawca polskiej wersji wzbogacił książkę licznymi ilustracjami związanymi z omawianą problematyką oraz szczegółowym indeksem (opracowanym przez J. Głowackiego) i bibliografią (uzupełnioną przez W. Cerana). Bibliografia zachowuje podział tematyczny w wydaniu angielskim, ale została rozszerzona o pewną liczbę książek, jakie ukazały się w innych językach, także polskim. M. in. w bibliografii (na s. 434) figuruje cenne opracowanie Andrzeja Nowickiego: *Zarys krytyki religijnej. Starożytność* (Warszawa 1986). Zamieszczony na końcu *Słownika* indeks ułatwia czytelnikowi poszukiwanie wybranych wierzeń i bogów wśród ponad tysiąca haseł.

Trudno nie zgodzić się z autorem *Słownika mitów świata*, który dochodzi do wniosku, że stara tendencja przydawania ważnym osobistościom znaczenia mitycznego wcale nie zanikła w świecie nowożytnym. Natomiast wątpliwości budzi przekonanie o demitologizującej roli współczesnego przemysłu i wytworów współczesnej technologii. A. Cotterell, opowiadając się za znaną skądinąd tezą, że w społeczeństwach wysoko rozwiniętych pod względem przemysłowym, siła mitu należeć będzie do przeszłości—sam popada w mitomanię. I zdaje się nie dostrzegać nowych zjawisk społecznych i irracjonalnych zachowań ludzi (jak choćby rozwijające się przeróżne sekty religijne), które zwiastują niechybną eksplozję mitów właśnie w nadchodzącym XXI wieku.

Józef A. Dobrowolski

Jan Dębowski: *Człowiek i świat. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego.* Olsztyn, Wydawnictwo WSP, 1995, 184 s.

Książka poświęcona jest przemianom, jakie dokonały się, i dokonują nadal, w Katolickim Kościele Posoborowym, co uwidoczniło się w nowym spojrzeniu na wiele trudnych problemów współczesności. Przewartościowanie, jakich dokonano w katolickich programach, proponujących rozwiązania tych problemów, zasługują na analizę i ocenę. Autor z wielką kompetencją, metodycznie i w oparciu o bogaty materiał źródłowy docieka zarówno przyczyn tych zmian, ich charakteru, przejawów, jak i konsekwencji dla Kościoła i nie tylko.

Książka składa się z dwóch części. W części I, na którą składa się dziesięć rozdziałów, omówione zostały kolejno następujące zagadnienia: personalizm chrześcijański, zagadnienie pracy ludzkiej, teologia przyrody, problematyka wojny i pokoju, katolicka teoria kultury, teologia feministyczna, katolicka koncepcja dialogu ze światem, w tym zwłaszcza ze współczesnym ateizmem, zagadnienie relacji pomiędzy *Ewangelią* a postawami kreowanymi przez współczesny kapitalizm oraz katolicki program nowej ewangelizacji świata, będący w zamyśle Kościoła praktyczną formą realizacji założeń chrześcijańskiego humanizmu. Część II zawiera wybór stosownych źródeł odnoszących się do kwestii zawartych w części I. Stanowią one cenne uzupełnienie do prezentowanego przez autora materiału, umożliwiają też jego konfrontację z fragmentami zarówno historycznych już dokumentów Kościoła, jak i wypowiedziami osób, podejmujących próbę interpretacji przesłań teoretycznych Kościoła. Najczęściej przytaczane są tu fragmenty encyklik i wypowiedzi Jana Pawła II oraz oświadczeń Synodu Biskupów. Teksty te, niekiedy trudno dostępne, mogą stanowić dogodną podręczną pomoc np. na zajęciach konwersatoryjnych ze studentami.

Książka zawiera też obszerną bibliografię rozpraw i artykułów (z prasy polskiej i obcej) poświęconych problemom zawartym w poszczególnych dziesięciu rozdziałach książki.

R. Jadczyk

Ignacy Stanisław Fiut: *Filozofia ewolucyjna Konrada Zachariasza Lorenza. Studium problemowe i historyczne.* Kraków, Oficyna Wydawnicza Krakowskiego Klubu Artystyczno-Literackiego, 1994, 228 s.

W polskim środowisku filozoficznym bogatą twórczością K. Z. Lorenza interesowali się zwłaszcza Kazimierz Szewczyk, Aldona Pobjewska oraz I. S. Fiut. Ten ostatni został właśnie autorem pierwszej w Polsce monografii poświęconej austriackiemu badaczowi. Podążył w niej m. in. tropem wyznaczonym przez wyżej wzmiankowanych oraz poniekąd za inspiracjami zawartymi w pracy F. W. Wuketitsa (*Konrad Lorenz. Leben und Werk eines großen Naturforschers*, 1990), uznawanego powszechnie za najbardziej wytrawnego „lorenzologa”.

K. Lorenz nie zajmował się filozofią jako specjalista w tej dziedzinie. Jego refleksje w tym zakresie były nazbyt oczywiste, wręcz trywialne czy naiwne. Tworzył przede wszystkim na gruncie zoopsychologii, etologii czy humanoetologii. W obrębie rozważań z tego zakresu pojawiały się spostrzeżenia, przemyślenia głębokie, wartościowe, oryginalne o wydźwięku filozoficznym, które dopiero badacz myśli Lorenza musiał zlokalizować, określić, zinterpretować. Na tym polegała podstawowa trudność metodologiczna. Trzeba było bowiem oddzielić to, co nośne filozoficznie, od kontekstu szczegółowych problemów badawczych. Właśnie w taki sposób postępował I. S. Fiut, dążąc w swojej pracy do rekonstrukcji założeń filozoficznych badanej twórczości.

Jednakże autorowi nie chodziło o prezentację całościową. Świadomie wprowadził założenia redukcjonistyczne. Pomiął wiele ważnych — jego zdaniem oraz zdaniem lorenzologów — wątków filozoficznych. Skupił bowiem uwagę przede wszystkim na Lorenzowskiej „idei ewolucyjnego ujmowania świata” oraz jego krytycznym stosunku „do idei idealizmu transcendentального Immanuela Kanta”. Ograniczył zaś rozważania nad zagadnieniem agresji, problemami moralno-etycznymi oraz nad kwestiami związanymi z „antropologiczno-socjologiczną wizją człowieka”.

Praca składa się z następujących ośmiu rozdziałów, których tytuły w pełni oddają filozoficzny zamysł projektu badawczego: 1. *Od etologii do ewolucyjnej teorii poznania* (s. 11-34); 2. *Fulguracja — podstawowa kategoria filozoficzna Lorenza* (s. 35-56); 3. *Inne kategorie filozoficzne Lorenza* (s. 57-60); 4. *Lorenzowska propozycja epistemologii* (s. 61-84); 5. *Lorenzowska ontologia warstwowa* (s. 85-114); 6. *Człowiek — wartości — społeczeństwo* (s. 115-147); 7. *Współczesność i tradycja filozoficzna a myśl Lorenza* (s. 149-200); 8. *Zakończenie: czy Lorenz dokonał „Trzeciego przewrotu kopernikańskiego” w filozofii* (s. 201-205).

Odpowiadając podsumowująco w ostatnim rozdziale na pytanie postawione w jego tytule, I. S. Hut stwierdza wymijająco, że obecnie jednoznaczna wypowiedź w tym zakresie nie jest możliwa, a o tym, czy był to „przewrót kopernikański”, czy też nie, przesądzi być może dalszy rozwój nauki i historia. Przyjmuje jednak, niezależnie od trudności w sformułowaniu powyższej oceny, iż Lorenza można uznać za prekursora nowego stylu myślenia, rozwijającego refleksję tak, by jednocześnie ujmować w niej wyniki nauk przyrodniczych w sprzężeniu zwrotnym z naukami o duchu ludzkim i kulturze.

Całość pracy opartej na rzetelnej kwerendzie bibliotecznej obniża dysonans wywołany niezbyt fortunnym wierszem (pod znamienym tytułem: *Konrad Lorenz*) zamieszczonym na początku książki. Z wiersza przebija bowiem, po pierwsze, nie tyle fascynacja badaczem, ile brak wobec niego odpowiedniego dystansu; a po drugie — co ważniejsze — niedostatek talentu poetyckiego, m. in. wtedy, gdy autor stwierdza pompacyjnie, że Lorenz jest to „geniusz duszy człowieka”. Nb. autorem wiersza jest właśnie I. S. Fiut

Stefan Harassek: *Filozofia a ethnos*. Lublin, Wydawnictwo UMCS, 1994, 198 s.

Publikacja zawiera dwa studia Stefana Harasska, będące reprintami z czterech zeszytów „Kwartalnika Filozoficznego”: 1) *Piotr Duhem i Max Scheier o cechach narodowych nauki i filozofii* (z 1931 r.) oraz 2) *Trentowski o filozofii narodów europejskich* (z 1935 r.).

Rzecz została wydana dla upamiętnienia półwiecza istnienia filozofii w Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej, a oba studia najściślej wiążą się z kwestią: „filozofia — etniczność”. Publikację poprzedziło *Słowo wstępne* autorstwa Stefana Symotiuka. Przypomniat w nim postać Stefana Harasska (1890-1952), który ostatni okres swego życia spędził w Lublinie, jego drogę do filozofii, dorobek filozoficzny i podstawowe zręby poglądów. Kanwą zainteresowań historyczno-filozoficznych S. Harasska była konfrontacja intelektualna dwu kręgów myślowych: polskiego i niemieckiego. Harassek był też dziejopisem i analitykiem polskiej myśli „narodowo-filozoficznej”. Włączył się bardzo aktywnie do dyskusji na temat istnienia filozofii narodowej, będąc przekonany, „że należyte rozwiązanie problemu, jaki stosunek zachodzi między filozofią a psychiką i całą kulturą narodu, że rozwikłanie złożonego problemu tzw. «filozofii narodowej» przyczyni się niemało także do zrozumienia należytego tych wartości, jakie się kryją w polskiej tzw. «filozofii narodowej», ocenianej dotąd kategoriami zbyt jednostronnymi” (s. 96-97). S. Symotiuk zauważył na wstępie, że czytając S. Harasska stale mamy do czynienia z napięciem, przenikającym jego postawę badawczą: między uniwersalizmem a etnicznością, między różnego typu powołaniami i zadaniami, które dla myśliciela z tego kontekstu wynikają (s. 10). W swoim ustosunkowaniu się do prądów płynących z Zachodu był jednak zawsze wierny idei prawdy, która nie może być naruszona przez żadne inne wartości, ważne dla intelektualisty.

R. Jadczak

Otfried Hoffe: *Immanuel Kant*, tłum. A. M. Kanioński. Warszawa, PWN, 1995, 336 s.

To już druga praca znanego niemieckiego filozofa polityki O. Hoffa, wydana w ostatnich latach w Polsce (poprzednia to *Etyka państwa i prawa*).

Mimo że w polskiej literaturze filozoficznej jest sporo publikacji poświęconych Immanuelowi Kantowi i jego filozofii, to omawianą pracę można uznać za najpełniejszą jej prezentację. Posiada ona wiele walorów popularyzatorskich, a błyskotliwy i lekki styl pisarski autora czyni z Immanuela Kanta wbrew obiegowym i mocno rozpowszechnionym opiniom postać barwną i interesującą dla szerokiego kręgu czytelników.

W pracy przytoczono sporo doniesień o ostatnich badaniach nad dziedzictwem I. Kanta, które weryfikują szereg utrwalonych przekonań, oraz w szerszej perspektywie ukazują wpływ „Mędrca z Królewca” na naszą kulturę i nasz sposób myślenia.

Książka rozpoczyna się następującymi słowami: „Kant należy do największych myślicieli świata zachodniego i mocniej niż ktokolwiek inny wycisnął piętno na filozofii nowożytnej. Ale przecież także Galileusz i Newton uchodzą w swej dziedzinie za nader wybitnych uczonych. Mimo to dziś reprezentują oni minioną postać fizyki, która została jednoznacznie zdystansowana przez teorię względności i teorię kwantów. Czy tak samo rzecz się ma z filozofami? Czy Kant jest reprezentantem wyróżniającej się, niemniej zdystansowanej już przez inne, postaci ludzkiego myślenia?”.

Grzegorz Trela

Ks. Stanisław Kowalczyk *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej.* Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1994, 324 s.

Omawiana książka jest pewnym zwrotem w zainteresowaniach autora, który jako badacz o uznanym autorytecie w zakresie antropologii filozoficznej (napisał m. in. *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna* na. Warszawa 1987); *Zarys filozofii człowieka*. Sandomierz 1990; *Człowiek w myśli współczesnej*. Warszawa 1990) poświęcił swoją ostatnią obszerną pracę rozważaniom dotyczącym filozofii społecznej. Do zmiany orientacji badawczej przyczyniła się niewątpliwie sprawowana od kilku lat funkcja kierownika Katedry Nauk Społecznych na KUL. Jednakże owa reorientacja jest w istocie zmianą pozorną, ponieważ autor przychyła się do poglądu (i konsekwentnie go realizuje), że filozofii społecznej nie należy traktować zbyt redukcjonistycznie, zbyt wąsko. Uważa bowiem, że we wskazanej dziedzinie nie powinno zwracać się uwagi wyłącznie na analizę kategorii społecznych, lecz rozszerzać ją o wszechstronne omówienie tych różnorodnych relacji, jakie zachodzą pomiędzy człowiekiem a społeczeństwem.

Ks. S. Kowalczyk przedstawia związki dotyczące społeczeństwa i człowieka w perspektywie personalizmu społecznego. Ów personalizm społeczny, wywodzący się z klasycznej filozofii chrześcijańskiej Augustyna Aureliusza i Tomasza z Akwinu, autor łączy z elementami głównych nurtów filozofii współczesnej: fenomenologią, egzystencjalizmem, hermeneutyką, aksjologią i filozofią dialogu. Służy to wyeksponowaniu wymiaru transcendentno-duchowego osoby ludzkiej w kontekście społecznym. W związku z tym jego filozofia społeczna ma charakter personalistyczno-integralny. Personalizm społeczny o orientacji chrześcijańskiej pozwala, zdaniem autora, stwierdzić, że społeczność jest nie tylko kategorią ontologiczną, ale też aksjologiczną, uznającą organiczną więź ontycznych struktur życia społecznego z uniwersalnymi wartościami moralnymi, różniącymi się w sposób zasadniczy tak od liberalizmu, jak i od marksizmu. Owa forma społeczno-aksjologicznego personalizmu nie tworzy i nie zaleca żadnych konkretnych koncepcji — modeli polityczno-państwowych, dąży jedynie do wyeksponowania tych ontologicznych i aksjologicznych założeń i własności, których pielęgnowanie sprzyjać będzie nie tylko ochronie życia społecznego przed deformacją rodziny, narodu, państwa, ludzkości czy też życia jednostek, przed dehumanizacją i depersonalizacją, ale przede wszystkim sprzyjać będzie rozwojowi i doskonaleniu osób i społeczeństw.

Praca składa się z trzech podstawowych części: 1. *Teorie życia społecznego* (s. 9-105); 2. *Osoba ludzka podstawą życia społecznego* (s. 107-210); 3. *Ontologia bytu społecznego* (s. 211-314) oraz krótkiego *Wstępu i Zakończenia*. Pierwsza z nich posiada profil głównie idiograficzny, historyczny, przedstawia panoramę najważniejszych teorii życia społecznego, takich jak przyrodniczo-empiryzujące, teoria kolektywistyczna, socjologizm, liberalizm, egzystencjalizm, fenomenologia i nurt humanistyczno-aksjologiczny. Część druga pracy traktuje o osobie ludzkiej jako podstawie życia społecznego. Ma charakter postulatywny, wskazuje bowiem na potrzebę zachowania równowagi pomiędzy uprawnieniami oraz obowiązkami indywidualnych ludzi i społeczności. Autor omawia w tej części następujące zagadnienia: koncepcję osoby, społeczną naturę człowieka, idee wolności, równości i miłości jako podstawy życia społecznego. Ostatnia część książki stanowi analizę węzłowych problemów życia społecznego, dotyczących: formowania bytu społecznego, natury społeczności, idei dobra wspólnego, struktury społeczności politycznej, zasad życia społecznego, typów bytu społecznego, komparacji społeczności naturalnej i religijnej, idei społeczności międzynarodowej.

Omawiana książka stanowi nawiązanie m. in. do klasycznych już w literaturze polskiego personalizmu poglądów M. A. Krąpca, M. Gogacza, A. Rodzińskiego, K. Wojtyły na temat związków człowieka ze społeczeństwem. Jednakże z punktu widzenia własnej orientacji antropologicznej autor eksponuje i uzasadnia tezę, że personalistyczna filozofia społeczna stanowi integralną część antropologii filozoficznej, z tego względu, że bada ona „ontologiczny fundament fenomenu społeczności” w relacjach do człowieka jako osoby i jego istotnych komponentów.

Jerzy Kosiewicz

Zbigniew Kuderowicz: *Filozofia o szansach pokoju. Problemy wojny i pokoju w filozofii XX wieku*. Białystok, Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, 1995, 190 s.

W roku 1992 Zbigniew Kuderowicz opublikował książkę *Polska filozofia pokoju: historia idei pokoju w kulturze polskiej do 1939 roku*. Prezentowana tu publikacja świadczy o trwałości zainteresowań problematyką rozpatrywaną w pierwszej książce.

Nikogo chyba nie trzeba przekonywać, że problem wojny i pokoju jest bardzo ważny. Poszczególne jego aspekty badają różne nauki społeczne, ale w tę „polemologiczną” refleksję włącza się też często filozofia. Co ją do tego skłania? Otóż nie najgorsze jest chyba takie określenie zadań filozofii: chce ona przedstawić położenie człowieka w świecie — opisać kondycję ludzką, jak to się niekiedy powiada. Jeśli to zaakceptujemy, i jeśli zgodzimy się (a po doświadczeniach XX wieku nie powinniśmy się wahać), iż wojna jest jednym z największych, a może największym zagrożeniem dla ludzkiego losu, to wniosek nasuwa się sam: wojna musi się stać ważnym, a może najważniejszym tematem filozoficznych rozmyślań. Taka byłaby forma *nowoczesnej teodycei*, z pytaniem centralnym: jak w ludzkim—tj. rozumnym

i opartym na godnych skądinąd szacunku wartościach — świecie możliwe jest zło tak totalne, będące zaprzeczeniem rozumności i negacją wszelkich wartości, jak wojna? Oczywiście w obrębie takiej refleksji pojawiłyby się również inne doniosłe pytania, które autor wymienia we *Wstępie*: „związek wojny z uniwersalnymi wartościami człowieka, z jego naturą i psychiką; źródła wojny, przyczyny agresywności w zachowaniu jednostek i zbiorowości; ocena wpływu wojny na postawy indywidualne i na instytucje społeczne; związek wojny z postępem technicznym i naukowym, z rozwojem cywilizacji; kryteria wojny sprawiedliwej; miejsce wojny w polityce, w działalności politycznej związanej z trwałością państwa i legitymizacją władzy państwowej (prawomocność stosowania przemocy wobec jednostek, narodów i grup społecznych); moralna prawomocność środków osiągania pokoju między narodami i skutecznych gwarancji zabezpieczenia trwałego pokoju; szanse utrzymania pokoju w przyszłości (wybór właściwych metod, pozwalających wyeliminować wojny lub ich unikać)”. Wcale nie przesadzona wydałaby mi się taka opinia, że jeśli jakaś filozofia, mająca ambicje systemowe, nie pozwala nam wyjaśnić, dlaczego ludzie masowo się zabijają (wyjaśnienie nie musi być podane bezpośrednio, ale na gruncie danej teorii powinno być możliwe), to nie jest to dobra filozofia. Sądzę, krótko mówiąc, że przedstawiając filozoficzną refleksję nad problemem wojny i pokoju, Zbigniew Kuderowicz pokazuje niezwykle istotny aspekt dwudziestowiecznej myśli filozoficznej.

W książce przedstawiono poglądy najważniejszych myślicieli dwudziestowiecznych, jacy się wypowiadali na temat wojny i pokoju. Wymieńmy ich nazwiska, gdyż pokaże to zasięg analiz: Freud, Bergson, Huizinga, Witkiewicz, Toynbee, Ortega y Gasset, Plessner, Russell, Znaniecki, Lorenz, Fromm, Aron, Jaspers, Maritain — by pozostać tylko przy największych, którym poświęcono osobne rozdziały czy paragrafy. Czego tu może brakuje, to omówienia etyki *non-violence*; wprawdzie nazwiska Gandhiego czy Schweitzera pojawiają się w tekście przy różnych okazjach, ale według mnie ten ruch — z dzisiejszymi jego przedłużeniami — zasługiwałby na osobne omówienie. Oczywiście życzeń takich można by mieć więcej. Na przykład zakładając, że filozoficzna refleksja nad problemem wojny niekoniecznie musi się ograniczać do pytań o wojnę międzynarodową, taką jak I i II wojna światowa, ale powinna też objąć i takie sytuacje, kiedy grupa ludzi chce siłą zawładnąć inną grupą albo ją po prostu fizycznie zlikwidować — można by wysunąć postulat, aby opracowanie takie jak tu prezentowane objęło też wypowiedzi o prześladowaniach rasowych, ideologicznych, religijnych itd., czyli o antysemityzmie, gułagach, czystkach etnicznych itd. Jest to jednak w gruncie rzeczy prośba o jakąś „*summae theodiceae*”, której książka tu prezentowana mogłaby być pierwszym tonem. Kontynuację badań zapowiada zresztą sam autor w ostatnim zdaniu: „*Studia nad stosunkiem najnowszej filozofii do problemu wojny i pokoju powinny być kontynuowane, by nie zagubić tych myśli, które mogą mieć znaczenie zarówno dla filozofii politycznej, jak i politycznej rzeczywistości*”.

Andrzej Miś: *Filozofia współczesna. Główne nurty*. Warszawa, Wydawnictwo Scholar, 1995, 249 s.

Pisanie podręcznika filozofii współczesnej obarczone jest wielostronnym ryzykiem i trudno sobie wyobrazić, aby jakiegokolwiek ujęcie mogło być pozbawione momentów dyskusyjnych, czy nawet mocno kontrowersyjnych. Andrzej Miś, decydując się na napisanie takiego podręcznika, programowo nie próbuje sprostać wszelkim możliwym oczekiwaniom, lecz świadomie tworzy opracowanie autorskie, odwołujące się do jasno sformułowanego przekonania, wyznaczającego kontury tego, co oznacza współczesność filozofii. We *Wstępie* pisze on mianowicie: „za filozofię współczesną uważam te koncepcje filozofii, które przez dzisiaj żyjącego człowieka mogą być uznane za artykulację jego wizji świata i człowieka, które (najczęściej w fragmentach i w zniekształceniach) funkcjonują w naszej świadomości potocznej (przy czym ci, którzy wyznają takie czy inne poglądy, niestety rzadko kiedy wiedzą, kto je pierwszy sformułował i z jakiego dzieła filozoficznego one pochodzą)” (s. 10).

Ujęcie to z pewnością nie rozwiewa wszelkich możliwych wątpliwości odnośnie wyboru takich, a nie innych postaci i kierunków filozofii współczesnej, ale przynajmniej ogranicza zakres wstępnych nieporozumień, związanych z tym wyborem. Autor ujawnia ponadto swoje rozumienie samej filozofii. Wbrew różnorodnym interpretacjom, wysuwającym na plan pierwszy czy to problematykę epistemologiczną, ontologiczną, czy też społeczną, bliskie okazują się mu spojrzenia na filozofię z punktu widzenia jednostki, szukającej rozwiązań kryzysu komunikacji człowieka z bytem. Filozofia jest naturalnie tylko jednym z możliwych sposobów znalezienia się wobec tego kryzysu, ale płyną stąd ważne implikacje dla jej statusu: „Filozofię można bowiem określić jako próbę zażegnania owego kryzysu — próbę polegającą na tym, że chce się myślowo rozświetlić sytuację człowieka w świecie i w ten sposób przywrócić zagubionej jednostce pewność siebie, pewność co do tego, kim jest, co może zrobić i czego dokonać” (s. 7).

Jak widać, ujęcie to pozostaje w zgodzie z najnowszymi tendencjami filozofii (głównie z postmodernizmem), gdyż zwraca się tu uwagę na fundamentalne przesłanki filozofowania. One to właśnie rzucają światło na status filozofii i jej zadanie. Nie wystarcza zatem bezpośrednia znajomość poglądów danego filozofa, lecz nieodzowne jest jeszcze rozumienie tego, do jakich przedzałożeń odwołują się jego rozmyślenia. Wyrażając to inaczej, Andrzej Miś wpisuje w rozważania filozoficzne wątki metafizyczne, pogłębiając dzięki ternu lekturę poszczególnych propozycji współczesnego filozofowania. Omawiane przez niego koncepcje (pozytywizm, filozofia Marksa, egzystencjalizm, filozofia życia, psychoanaliza, filozofia chrześcijańska, fenomenologia, poglądy Heideggera, dekonstrukcjonizm Derridy) nie przywołują jakiegokolwiek ściśle określonej systematyzacji współczesnych zjawisk filozoficznych, a której dla każdego z nich wskazana byłaby jednoznaczna pozycja. Nie oznacza to jednak, by prezentacja poszczególnych nurtów sprawiała wrażenie jakiegoś chaosu. Autor proponuje bowiem pewną ogólną klasyfikację kierunków filozofii współczesnej. Chodzi tu, jak sam zaznacza, o klasyfikację najważniejszych

paradygmatów myślenia filozoficznego, przy czym paradygmaty te realizowane są na różne sposoby przez poszczególnych filozofów.

Wyróżnione dwa paradygmaty odwołują się do odróżnienia dwu przeciwstawnych sposobów rozwiązania kwestii komunikacji. Zgodnie z pierwszym, bardziej rozpowszechnionym, w świecie istnieje pewien porządek, którego rozpoznanie pozwala człowiekowi na odzyskanie utraconej komunikacji z bytem i odczucie swego zadomowienia w świecie. Reprezentanci drugiego z paradygmatów przeczą natomiast istnieniu obiektywnego porządku lub przynajmniej możliwości wiedzy na jego temat, co prowadzi do różnorodnych możliwości interpretacji tej sytuacji.

Ideą, która ujawnia się już po przeczytaniu spisu treści, jest wyraźne wyeksponowanie przez autora problematyki humanizmu. Rozdział pierwszy rozpoczyna się od rozważenia stosunku myśli pozytywistycznej do humanizmu, zaś rozdział ostatni bada odniesienia do humanizmu u Jacquesa Derridy. Pomysł ten uważam za bardzo interesujący, gdyż problematyka humanizmu rzeczywiście może się stać kluczem do rozumienia współczesnej filozofii. Tym bardziej, że autor prezentuje głęboko filozoficzne rozumienie humanizmu. Zastosowanie humanistycznego klucza do omawiania pozytywizmu odległe jest ponadto od obiegowych ujęć i okazuje się nader interesujące. Szkoda może, że nacisk na zagadnienia humanizmu nie jest obecny w toku omawiania poglądów niektórych filozofów, którzy sami do zagadnień tych nawiązują w sposób bezpośredni. Mam tu na myśli np. Maritaina, którego poglądy na człowieka omówione są w sposób w pełni zadowalający, ale pojęcie humanizmu nie jest tam użyte. Humanizm w ujęciu Heideggera omówiony jest zaś w sposób bardzo skrótowy, a i to dopiero przy okazji przedstawiania dekonstrukcjonizmu Derridy.

Uwagi te świadczą o pewnych wahaniach autora w trakcie przygotowywania podręcznika do druku. Andrzej Miś chciał jakby uniknąć zdecydowanego wyboru pomiędzy w pełni autorskim spojrzeniem na filozofię współczesną, gdyż przeczyłoby to idei podręcznika, który z natury musi być nastawiony na przedstawienie najbardziej charakterystycznych elementów dokonań danego filozofa, a referowaniem ogólnie przyjętego odczytania poszczególnych koncepcji.

Sądzę, że w przypadku podręcznika brak zdecydowanego wyboru pomiędzy tymi opcjami jest zaletą omawianego przeze mnie opracowania. Łączy ono bowiem walory opracowania naukowego, odwołującego się do niebanalnego i głębokiego potraktowania niektórych tematów (świadczy o tym duża liczba odwołań do współczesnej literatury przedmiotu oraz fakt, że niektóre z rozdziałów stanowią uproszczoną formę wcześniejszych publikacji autora książki) z walorami podręcznika, który umożliwia rozumienie wielu zjawisk współczesnej filozofii. Zaletą dydaktyczną omawianej pracy jest dołączenie do książki not biograficznych i bibliograficznych, odnoszących się do kilkudziesięciu spośród omawianych i wspomnianych w książce filozofów. Łącznie rzecz biorąc, omawiany podręcznik z pewnością wzbogaca istniejącą literaturę przedmiotu i stanowi przydatną pomoc dydaktyczną zarówno dla prowadzących zajęcia z filozofii współczesnej, dla studentów, jak i osób w sposób luźny zainteresowanych stanem współczesnej filozofii.

Włodzimierz Lorenc

Leonard Nelson in der Diskussion. „Sokratische Philosophieren“. Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie Herausgegeben von **Silvia Knappe, Dieter Krohn, Nora Walter**, Band I Herausgegeben von **Reingard Kleinknecht i Barbara Neißer**. Dipa-Verlag Frankfurt am Main, Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme, 1994, 184 s.

Książka została przygotowana z inicjatywy Akademii Filozoficzno-Politycznej założonej w Bonn w 1922 r. jeszcze przez Ludwika Nelsona jako instytut naukowo-wychowawczy, którego pierwotnym zadaniem miało być tworzenie teoretycznych przesłańek dla pracy politycznej, związanej z działalnością Międzynarodowej Organizacji Młodzieży. Obecnie jest to placówka o profilu *stricte* naukowo-dydaktycznym.

Do zamierzenia wydawniczego zostali zaproszeni badacze poglądów L. Nelsona, przedstawiciele różnych środowisk akademickich z Niemiec, Austrii, Polski: S. Knappe, D. Krohn, N. Walter, R. Kleinknecht, B. Neißer, H. Franke, H. Gronke, U. Siebert, G. Raupach-Strey, Ch. Westermann, J. Schroth, E. Hoffmann, G. Heckmann oraz P. Waszchenko z Krakowa. Stanowi ono świadectwo wzrastającego coraz bardziej zainteresowania filozofią Leonarda Nelsona, który podjął kontynuację „krytycznej filozofii” I. Kanta i J. F. Riesa i zaznaczył się oryginalnym dorobkiem w zakresie epistemologii, etyki, teorii prawa i wychowania.

Autorzy, którzy podjęli badania na temat twórczości L. Nelsona (jego dorobek w Polsce jest prawie nieznan), stawiają w swoich wypowiedziach problem sposobu rozumienia przez Nelsona funkcji i znaczenia teorii poznania, charakteryzują podstawowe pojęcia jego analiz epistemologicznych (m. in. uzasadnienie, dowód, regresja, dedukcja, asercja, abstrakcja), poddają analizie fundamentalną dla jego refleksji teoriopoznawczej koncepcję „poznania bezpośrednio”, pierwotnego i nieredukowalnego, wskazują na Nelsonowskie założenia niemożliwości konstrukcji teorii poznania w ujęciu pozytywnym. Nawiązują też do stawianego częstokroć L. Nelsonowi zarzutu psychologizmu; określają przyczyny inspiracji i fascynacji poglądami Jacoba Friedricha Friesa oraz przyczyny i podstawy polemiki z poglądami H. Cohena oraz E. Husserla. Podkreślają w konkluzjach, iż podjął się on próby reorientacji racjonalizmu Kantowskiego, wskazania możliwości nowego rozumienia Kanta, tradycji kantowskiej, neokantyzmu, rozumienia ukierunkowanego realistycznie i przeciwstawnego idealistycznemu transcendentalizmowi; że uwieńczeniem tego stanowiska było inspirowane myślą J. F. Friesa sformułowanie oryginalnej koncepcji rozumu i idei filozoficznej.

W książce zwraca się uwagę, że istotną cechą wyróżniającą filozofię L. Nelsona jest zastosowana przez niego metoda sokratyczna, która w jego ujęciu nie jest sztuką uczenia filozofii, lecz sztuką filozofowania, nie jest sztuką uczenia o filozofach, lecz sztuką czynienia z uczniów filozofów. Wskazuje, iż sądził on, że „kto chce poważnie przekazać rozumienie filozoficzne, może uczyć jedynie sztuki filozofowania, może swym uczniom tylko pokazać, jak sami mogą pokonać uciążliwą drogę wstecz, która — i jedynie ona — zapewnia wejście w pryncypia. Jeśli zatem ma w ogóle istnieć

coś takiego, jak kształcenie filozoficzne, to może być to jedynie kształcenie we własnym myśleniu, dokładniej: w samodzielnym władaniu sztuką abstrahowania”.

Leonard Nelson został określony przez uczestników przedstawionej w książce dyskusji jako twórca współczesnej szkoły sokratycznej, która łączy tradycje kantowskie z ideą wychowania i kształcenia w duchu Sokratesa. Wskazują oni zgodnie, że bez zastosowania metody sokratycznej, filozofowania właściwego i Sokratesowi, i Platonowi, nie można zbliżyć się do istoty myśli Kanta — pojąć w pełni jej sensu, że prawda zawarta w abstrakcyjnych, metodycznych badaniach Kanta nie może być pojęta i przyjęta; że przed L. Nelsonem „nie dostrzeżono, że w krytycznej metodzie Kanta odkrywa się odrodzenie filozofowania sokratyczno-platońskiego, że krytykę czystego rozumu trzeba uważać za «traktat o metodzie», tak jak rozumiał tę krytykę — o czym świadczą jego własne słowa — sam jej twórca”.

Jerzy Rosiewicz

Kai Nielsen: *Wprowadzenie do filozofii*. Przeł. Zbigniew Szawarski. Warszawa, Książka i Wiedza, 1995, 527 s.

Wznowiona przez wydawnictwo „Książka i Wiedza” *Wprowadzenie do filozofii* (pierwsze wydanie w języku polskim — Warszawa 1988) oparte jest na cieszących się uznaniem wykładach autora w ogólnoamerykańskiej sieci telewizyjnej. Kai Nielsen należy do najwybitniejszych współczesnych przedstawicieli filozofii analitycznej. Przez wiele lat był profesorem Uniwersytetu w Calgary w Kanadzie, a także prezydentem Kanadyjskiego Towarzystwa Filozoficznego i redaktorem prestiżowego „Canadian Journal of Philosophy”. Dorobek naukowy Nielsena to kilkanaście książek i kilkaset artykułów, dotyczących rozmaitych kwestii filozoficznych, od filozofii języka do krytycznej analizy pojęcia filozofii i współczesnych teorii sprawiedliwości. W języku polskim ukazała się również inna jego praca, pt. *Moralność i wiara* (tłum. Z. Skirczyńska-Masny).

Prezentowana książka obejmuje 31 rozdziałów i swoją tematyczną kompozycją różni się wyraźnie od znanych nam podręczników drukowanych w Polsce pod analogicznymi tytułami. Autor — w kręgach profesjonalistów znany głównie z dociekliwych i krytycznych szkiców dotyczących filozofii religii, filozofii moralnej i społecznej — programowo unika prób historycznego zarysu rozwoju myśli filozoficznej czy rozszerzonej ekspozycji głównych systemów filozoficznych. Dla K. Nielsena sama historia filozofii nie ma większej wartości, jeśli nie została poprzedzona zrozumieniem istoty refleksji filozoficznej, i jeśli brak wycucia swoistości jej problematyki. Jego zdaniem równie bezcelowe byłoby zmuszanie studentów do zapoznawania się z systemami filozoficznymi, gdyby wcześniej nie uświadomili sobie, jakiego to rodzaju trudności pojęciowe doprowadziły do powstania owych systemów. Dlatego też Kai Nielsen zamiast zaczynać pisanie *Wprowadzenia do filozofii* od pojęcia mądrości, postanowił przedstawić analizę pięciu podstawowych pojęć: człowieka, wolności, Boga, moralności oraz wiedzy. Jeśli bowiem — stwierdza Nielsen na s. 17 — mamy w ogóle osiągnąć jakąś moralność albo przynajmniej

zrozumieć na czym ona polega, musimy uchwycić najpierw jasno znaczenie tych pojęć.

W ocenie filozofii, jej zalet i wad, Nielsen zajął stanowisko krytyczne. Sądzi na przykład, że zajmowanie się wyłącznie filozofią może prowadzić po jakimś czasie do intelektualnego wyjałowienia. Filozofia, nie mając własnego przedmiotu badań, winna czerpać inspirację z nauk ścisłych, a także z psychologii, antropologii, historii, moralności, sztuki i religii. Znajomość pojęć, jakimi operują inne dyscypliny, a zwłaszcza ich znaczenia i funkcji, jest podstawowym warunkiem rzetelnego uprawiania filozofii. W przeciwnym wypadku—konkluduje kanadyjski filozof— studia filozoficzne nie mają żadnego sensu. Gwoli prawdy wypada przyznać słusność autorowi, kiedy stwierdza, że sama filozofia, tzw. czysta filozofia, tworzy przemądrzalców i dziwaków.

Na podkreślenie zasługuje znakomity przekład angielskiego tekstu, mnóstwo uzupełniających przypisów oraz szata graficzna książki.

Józef A. Dobrowolski

Jerzy Ochman: *Średniowieczna filozofia żydowska*, tom 2. Kraków, Universitas, 1995, 512 s.

Omawiana książka stanowi część drugą, po *Starożytnej filozofii żydowskiej* (Kraków 1992), zaprojektowanej na sześć tomów pełnej historii filozofii żydowskiej, a więc zamierzenie w literaturze polskiej unikatowe, niezmiernie cenne, oczekiwane.

Jerzy Ochman przedstawił w swojej książce przegląd najważniejszych koncepcji filozofii żydowskiej od II do połowy XVIII wieku, przyjmując własną, jednakże dyskusyjną koncepcję periodyzacji dziejów, znacznie przekraczającą powszechnie uznane ramy czasowe. Ale jest ona efektem świadomej decyzji autora, której punktem wyjścia było uznanie, że mentalność w obrębie judaizmu stanowi pewną ciągłość od roku 72 n. e. (upadek państwowości i zburzenie Drugiej Świątyni), aż do powstania Haskali (oświecenia) w połowie XVIII w. Takie postawienie problemu wynika stąd, że filozofię tego okresu charakteryzują właściwości religijne, ideowe i filozoficzne, które w znacznym stopniu różnią się od filozofii późniejszej, nowożytnej, współczesnej, niezależnie od podobnych wątków, cech myślowych, które są wspólne dla poglądów wszystkich tych epok. J. Ochman wyróżnił w średniowieczu judaistycznym trzy podstawowe orientacje filozoficzne: racjonalizm (rozd. I, *Filozofia racjonalizmu żydowskiego*, s. 15-58), neoplatonizm (rozd. II, *Żydowski neoplatonizm średniowieczny*, s. 59-131) i arystotelizm (rozd. III, *Żydowski arystotelizm średniowieczny*, s. 133-215) oraz późną filozofię żydowską (rozd. IV, *Filozofia żydowska od XIV do XVIII w.*, s. 217-283); omówił też *Związki średniowiecznej filozofii żydowskiej z ówczesną nauką* (rozd. V, s. 285-328), tj. przede wszystkim medycyną, matematyką i astronomią

Istotną wartością tej obszernej, erudycyjnej pozycji jest fakt, iż omawia ona w sposób przystępny i kompetentny główne założenia każdego kierunku i każdej szkoły, poglądy wybitnych i mało znanych twórców, daje zrozumienie specyfiki filozofii żydowskiej, jej znaczenie w refleksji humanistycznej Zachodu. Recepcji zawartej w książce problematyki sprzyjają słowniki terminów hebrajskich i ara-

mejskich, filozoficznych i religioznawczych, a także indeks nazwisk i indeks nazw geograficznych. Przeszkadzają jednak niezbyt klarowne założenia metodologiczne, konstrukcyjne. Przypominają właściwie Tatkiewiczowi i Fullerowi sposoby prezentacji historii filozofii, co można uznać zarazem za wadę i zaletę książki. Z jednej strony szatkuje się bowiem filozofią na zbyt drobne podrodziały, z drugiej zaś naśladuje sprawdzone w znacznej mierze, uznane koncepcje klasyków. Przydałyby się może bardziej Coplestonowskie czy Kuksewiczowskie syntetyzujące reminiscencje, ujęcia i interpretacje. Jest to jednak już kwestią autorskiego wyboru, który jednym może wydać się zasadny, innym nie.

Jerzy Kosiewicz

Zdzisław Pawlak: *Filozoficzne interpretacje koncepcji religii Mircea Eliadego*. Włocławek, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, 1995, 231 s.

Mircea Eliade wywodzi zjawiska religijne bezpośrednio z potrzeb ludzkich, doszukując się w nich rodowodu wierzeń i obrzędów, archetypów przeżyć psychicznych oraz zachowań indywidualnych i zbiorowych. Stara się on nadać religii status idiogenetyczny, własny i nierozkładalny. Podjęte przezeń zabiegi hermeneutyczne w dociekaniach religioznawczych, prowadzą przeto do zakwestionowania partykularyzacji wyznań i skonstruowania pierwotnego, spójnego wewnętrznego fenomenu świętości. Jego teoria *sacrum* stanowi więc próbę określenia pozaempirycznej i ponadhistorycznej, a więc transcendentalnej i uniwersalnej istoty religii. Symbol religijny nie powstaje, zdaniem Eliadego, z żadnych uogólnień empirycznych, organizuje się wokół sakralnego żywiołu wydarzeń zatrzymujących upływ czasu, przemijania, potocznego świeckiego życia. Analiza symbolu mitycznego stanowić ma dla autora *Historii wierzeń i idei religijnych* podstawę poznania i zrozumienia utajonych, protoinicjalnych wartości świata oraz przeddyskursywnego sensu przeżyć psychicznych.

Doświadczenia religijne wyrastają i trwają w micie, praktykach jogi i szamana, przechowują się często w nieświadomej, zniekształconej, zastępczej postaci jako literatura, sztuka, obyczajowość. Eliade bada i odsłania ich rodowód sakralny, próbuje na tej podstawie określić i odtworzyć faktyczne tworzywo dziejowego sensu religii.

W tej perspektywie religioznawczej, akcentując potrzebę wglądu w historyczne, etnograficzne, psychologiczne, kulturoznawcze bądź socjologiczne treści mitów, rytuałów, symboli czy dogmatów, zawarta jest świadomie zaprojektowana orientacja filozoficzna i metodologiczna Eliadego o charakterze hermeneutycznym. Jej celem ma być dotarcie do źródła symbolu religijnego oraz ustanowienie reguł badania, a także skodyfikowanie postaci i odmian znaków sakralnych.

Owe założenia nie są efektem badań religioznawczych, lecz wprost przeciwnie, tezami bardziej pierwotnymi, wyznaczającymi perspektywę dla dalszych dociekań. Na podstawie tych przesłanek Eliade badał folklor i tradycje ludowe, europejskie i azjatyckie, analizował religie archaiczne i współczesne, określał morfologię i strukturę mitów, czas święty i ideę wiecznego rozpoczynania na nowo, interpretował rytę, symbole niebieskie, symbolikę więzów i wiązania, obrzędy inicjacyjne, doktryny

alchemiczne, praktyki jogów, szamańskie techniki ekstazy, rozpatrywał urbanizację przestrzeni sakralnej itd.

Recepcja twórczości Eliadego przebiegała w powojennej Polsce w sposób powolny, bez rozgłosu. O małym zasięgu i słabym rezonansie jego myśli decydował w znacznej mierze brak zainteresowania jej popularyzacją ze strony dwóch głównych nurtów badawczych w refleksji nad religią w naszym kraju, tzn. religioznawców marksistowskich oraz konfesyjnych czy parakonfesyjnych o proweniencji katolickiej. Obecnie tłumaczy się niemalże wszystkie dzieła z olbrzymiego dorobku rumuńskiego twórcy — traktaty naukowe, prozę, pamiętniki. Jego myśl, wprawdzie z opóźnieniem, lecz na trwałe, wrosła w refleksję nad religią i w świadomość religioznawczą naszego kraju. Jednak w dalszym ciągu niewiele jest w miarę pełnych, sumujących, syntetycznych opracowań dorobku Eliadego. Książka Zdzisława Pawlaka stanowi dopiero drugie (polskiego autora) książkowe opracowanie poglądów wielkiego polihistora (pierwszej prezentacji dokonał S. Tokarski: *Eliade i Orient*. Wrocław 1984), nie licząc wprawdzie ważnych, ale przecież przyczynkarskich wypowiedzi na jego temat T. Margula, L. Kołakowskiego, S. Kowalczyka, Z. Zdybickiej czy A. Bronka.

Z. Pawlak omówił syntetycznie i skrótowo Eliadowską koncepcję historii religii, stałe argumenty oraz aczasowy, ahistoryczny, powszechny charakter struktur religijnych. Wskazał też na naturę archetypicznego doświadczenia religijnego, symboliczne funkcje mitu, istotę, miejsce, dialektykę, przestrzeń i czas objawiającego się (hierofania) *sacrum*; a także założenia Eliadowskiej koncepcji człowieka — *homo religiosus* — zapośredniczonego i zakorzenionego w religii.

Powstała rozprawa charakteryzuje w sposób bezstronny, mimo że z konfesyjnego punktu widzenia, główne założenia poglądów Eliadego, filozoficzną wykładnię koncepcji religii, jego uniwersalny i niepodważalny wkład Eliadego w badania nad istotą idei i wierzeń religijnych. Praca nie rości sobie pretensji do pełnego wykładu i omówienia wszystkich tez filozoficznych Eliadego, stanowi raczej próbę wskazania wyłącznie na główne zagadnienia właściwe projektowi religii rumuńskiego badacza, i jest w tym względzie opracowaniem spójnym, kompetentnym metodologicznie.

Jerzy Kosiewicz

Josef Pieper: *O trudnościach wiary dzisiaj. Rozprawy i mowy*. Przekład, nota wydawnicza, wykaz skrótów, indeks osób i ważniejszych pojęć: Tadeusz Kononowicz i Piotr Waszczenko. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1994, 243 s.

Josef Pieper zastanawia się w swej książce nad trudnościami, jakie napotyka wiara w dobie obecnej. Wskazuje na dwa jej podstawowe aspekty, tzn. po pierwsze — na doświadczenia o wydźwięku ściśle poznawczym i teoriopoznawczym i na doświadczenia dotyczące rozważań w obrębie samego rozumu, zatem aktów poznania ściśle związanych ze sobą w procesie wyjaśniania świata; oraz po drugie — na sferę wiary religijnej, na to, iż przeżycie religijne, czy nawet doświadczenie

ekstazy mistycznej nie stanowią obecnie żadanego pewnego argumentu na rzecz istnienia Absolutu. Opiera się ono bowiem wyłącznie na irracjonalnej wierze w prawdę doświadczenia poręczyciela i świadka, czyli bezpośredniego uczestnika aktu zjednoczenia mistycznego. Kościół katolicki odrzuca owo jednostkowe subiektywne przeżycie mistyczne, jako argument potwierdzający definitywnie istnienie Absolutu chrześcijańskiego. Bierze bowiem pod uwagę możliwość zaistnienia w tym względzie aberracji psychicznych.

Również przypadek Objawienia w formie zapisów skrypturystycznych opiera się wyłącznie na wierze w rzetelność i prawdziwość zapisów pośredników—proroków, którzy doświadczyli przeżycia mistycznego i na podstawie kontaktu bezpośredniego z Absolutem przekazali słowo im przez Niego objawione. W związku z tym trzeba przyjąć potrójne założenie, tj. wierzyć, że po pierwsze: oni i tylko oni zostali wybrani przez Boga jako medium, podmiotowy środek przekazu, że doświadczyli albo łaski, która ich wyróżniła ze względu na szczególne osobowe przymioty, albo że zostali wybrani inaczej, np. w sposób przypadkowy, bez żadnego określonego powodu, tzn. nie zabiegając o ową łaskę, przy założeniu, że na tego typu łaskę w żaden sposób nie można zasłużyć. Po drugie: że doznane przez nich Objawienie rzeczywiście zaistniało; oraz po trzecie: że słowo Boże, przekaz biblijny rzeczywiście wywodzi się ze wskazanego sakralnego, transcendentnego źródła.

J. Pieper niestety nie nawiązuje w tym fragmencie rozważań do Augustyńskiego traktatu *Contra academicos*, w którym biskup z Hippony poddaje oglądowi zagadnienie wiary religijnej. Wskazuje on w nim, że dany problem można rozwiązać, odwołując się do autorytetu. W przypadku wiedzy o świecie można — jego zdaniem — zaufać, czyli uwierzyć (lub nie) określonemu znawcy danej kwestii, dotyczącej np. geografii czy historii. Jednakże jego znawstwo czy autorytet, tzn. wiedza odnosząca się do świata doczesnego są zawsze wątpliwe, mogą (ale nie muszą) ulec w wyniku nowych informacji, nowej sytuacji teoriopoznawczej, odrzuceniu. Natomiast na gruncie wiary chrześcijańskiej, Objawienie jest zawsze niepodważalne jako autorytet ostateczny. Augustyn Aureliusz ustanawia bowiem w sposób bezwzględnie absolutny prawomocność łaski, iluminizmu, przeżycia mistycznego, tj. daru Stwórcy, który nawiedza, przekonuje i sankcjonuje, który nie może, jak złośliwy Kartezjański demon, wprowadzać w błąd. Z tego punktu widzenia chrześcijańska wiara religijna posiada w sensie genetycznym, funkcjonalnym, epistemologicznym i soteriologicznym własność niezachwianej pewności i oczywistości, tj. wartość prawdy obiektywnej i absolutnej o statusie ontologicznym, zapośredniczonej w Bogu i ukonkretnionej w Objawieniu oraz w ludzkiej jaźni w postaci idei wrodzonych oraz iluminacji.

J. Pieper nie potwierdza — jak sądzę — wiary religijnej jako stanowiska ściśle teoriopoznawczego. Wiara religijna sytuuje się bowiem, w jego ujęciu, poza wszelką epistemologią. Przyjmuje poniekąd, choć o tym nie pisze, za punkt wyjścia pogląd Hume'a, wskazującego, że skoro Absolutu nie da się doświadczyć w życiu doczesnym, przeto nie można mieć pewności co do jego istnienia. Ale też nie można wykluczyć, że rzeczywiście bytuje. Przyjęcie możliwości jego istnienia jest jedynie intuicyjnym, intencjonalnym, nie uwarunkowanym rozumowo, aktem wiary. Nie daje więc żadnej pewności.

Wydaje się, że książka J. Piepera, zawarte w niej poszczególne rozprawy, skłania się ku Marcelowskiej refleksji wskazującej, że trudności związane z wiarą można przezwyciężyć poprzez przyjęcie założenia, że wiara, w tym także wiara religijna, wyklucza pewność jako taką. Pewność istnienia Absolutu wyklucza potrzebę wiary. Staje się ona w zasadzie jednym ze stanowisk o wydzwiku teoriopoznawczym, a nie aktem wiary. Pewność znosi wiarę. Wiedzie do negatywnego dla religii optymizmu teoriopoznawczego. Zanika rozwój religii i wiary, a pojawiają się tylko przy czynkarskie badania dopełniające jedynie wiedzę o świecie, którego źródła, przyczyny i cel — a więc to, co najważniejsze—już są z góry znane.

Jerzy Kosiewicz

John Rawls: *Teoria sprawiedliwości*. Przekł. A. Romaniuk. Warszawa, PWN, 1994, XVIII + 869 s.

W bibliotekach polskich czytelników coraz mniej zawstydzających braków, i to zarówno w zakresie literatury pięknej, poradnikowej jak i humanistyki. Wydawnictwo Naukowe PWN ma swój stały i niesłabnący udział w przyswajaniu nam najgłośniejszych dzieł światowej humanistyki.

Tym razem jest to praca współczesnego filozofa polityki, profesora Harvard University, Johna Rawlsa. *Teoria sprawiedliwości* pierwszy raz ukazała się w 1971 roku, odbijając się szerokim echem we wszystkich dyscyplinach nauk społecznych, mając od tego czasu kilka wznowień i tłumaczeń. Wydanie polskie jest o tyle interesujące, że zaopatrzone jest w autorską przedmowę do czytelnika polskiego, których Rawls przy innych przekładach zazwyczaj unikał.

Celem, który sobie stawia J. Rawls w swojej pracy, jest zbudowanie systematycznej alternatywy wobec utylitaryzmu, dominującego w anglosaskiej (i nie tylko) myśli politycznej. Alternatywy takiej, zdaniem Autora *Teorii sprawiedliwości*, trzeba poszukiwać, albowiem doktryna utylitarystyczna stanowi zbyt słabą podstawę dla instytucji demokratycznych, ze szczególnym uwzględnieniem niedostatecznych gwarancji praw i swobód *obywateli jako wolnych i równych osób*.

Koncepcja J. Rawlsa odwołuje się do — nieco zapomnianych we współczesnej myśli politycznej — teorii umowy społecznej J. Locke'a, J. J. Rousseau i I. Kanta. Rzecz jasna truizmem jest zwrócenie uwagi na szczególną doniosłość i aktualność pracy J. Rawlsa w perspektywie dokonujących się w naszym kraju przekształceń ustrojowych.

Grzegorz Trela

Artur Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. Tom I. Przekł. Jan Garewicz. Warszawa, PWN, 1994, 822 s.

Sytuacja recenzenta przy prezentacji tego rodzaju dzieł jest całkowicie rozpaczliwa. Oto bowiem udostępniono czytelnikowi polskiemu jeden z kamieni węgielnych nowożytnej kultury europejskiej (tak, tak—tak pompatycznie trzeba pisać

o tej książce!), a raczej „zaledwie” pierwszy jego tom, liczący ponad osiemset stron, co stawia nas w sytuacji uprzywilejowanej w stosunku do wielu krajów naszego kontynentu. Niemniej trzeba sobie jasno powiedzieć, że uprzywilejowania tego nie da się przełożyć na najbardziej nawet ulotne jednostki miary. Lektura tej książki nie daje bowiem żadnych specjalnych szlifów erudycyjnych, jakie można pozyskać przy obcowaniu z innymi cennymi, choć trudnymi w odbiorze publikacjami. Również, całkiem liczne grono, sympatyków A. Schopenhauera znających go z błyskotliwych i pełnych finezji *Aforyzmów o mądrości życia*, trudno zachęcać do **studiowania** głównej pracy gdańskiego mędrca”.

W przedmowie do niniejszej książki Schopenhauer pisze m. in.: książka ta „ma przekazać jedną jedyną myśl. Ale mimo całego wysiłku nie znalazłem do jej wyłożenia krótszej drogi niż ta cała książka. (...) Chcąc przyswoić sobie treść zawartą w tej książce trzeba ją przeczytać dwa razy. (...) Pierwsza lektura wymaga cierpliwości, czerpanej z pewności, że przy drugiej ujrzy się wiele lub wszystko w zupełnie innym świetle. (...) Drugi wymóg jaki stawiam czytelnikowi polega na znajomości wprowadzenia do tej książki, jakim jest praca *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej* (Warszawa 1904 — przyp. G. T.), której treść zakłada się tu tak jakby była w książce zawarta. (...) Trzeci wreszcie wymóg pod adresem czytelnika można by właściwie milcząco założyć: chodzi bowiem o znajomość najważniejszego stanowiska, jakie od dwóch tysięcy lat miało miejsce w filozofii, a tak niedawnego: mam na myśli głównie dzieła Kanta (...) Ale już zniecierpliwił się moi czytelnicy i wysuwają długo i z trudem hamowany zarzut, jakim prawem ośmielał się przedkładać publiczności książkę pod wymogami i warunkami, z których dwa pierwsze są bezczelne i nader nieskromne. (...) Ponieważ nie mam nic do powiedzenia na takie zarzuty, więc tylko liczę na wdzięczność tych czytelników, że zawnoczu zostali ostrzeżeni i nie tracą ani godziny na książkę, której czytanie bez spełnienia podstawowych wymogów nie może przynieść owoców i dlatego powinni go w ogóle zaniechać”.

Mówiąc szczerze nie sądzę, aby udało mi się skłonić choćby jednego czytelnika tej noty do, płynącej z wspaniałomyślności, lektury rekomendowanej książki. Natomiast **pojawienie się możliwości czytania** tej pracy w naszym języku niepomiernie poszerza przestrzeń naszego myślenia—wdzięczni bądźmy tłumaczowi za jego trud, a Ministerstwu Edukacji Narodowej za wspaniałomyślną dotację.

Grzegorz Trela

Jędrzej Stanisławek: *Etyka. Poradnik dla nauczyciela szkoły podstawowej*. Warszawa, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1993.

O restrukturyzacji modelu polskiego szkolnictwa nie przestaje być głośno: o tym, że potrzeba, że należy, że jak najszybciej. Problem nauczania etyki jest jedną ze składowych c Jego tego — jak najbardziej zresztą potrzebnego — zamieszania. Etyka powoli, z oporem niestety, sadowi się w naszych szkołach i z tego powodu wymaga tym bardziej szczególnej opieki i zainteresowania. Dlatego niezmiernie cieszą publikacje takie, jak *Etyka. Poradnik dla nauczyciela szkoły podstawowej*,

autorstwa Jędrzeja Stanisławka. Jak wyjaśnia już sam tytuł — jest to propozycja pomocy dla nauczyciela. W trzech częściach autor dość szczegółowo wyklada swą koncepcję etycznej edukacji (mającej trwać przez ostatnie pięć klas szkoły podstawowej).

Pierwsza część książki zawiera uwagi metodyczne do zajęć. Autor bardzo słusznie podkreśla specyfikę nauczania etyki w szkole. Właśnie ta odrębność od innych zajęć daje prowadzącemu o wiele większe możliwości urzeczywistnienia celów wychowawczych, jednocześnie jednak stawiając przed nim wyższe wymagania. By łatwiej było sprostać temu wyzwaniu, autor ustala listę zadań, których spełnienie ma być celem zarówno nauczyciela, jak i uczniów. Przede wszystkim jednak postuluje dużą elastyczność nauczającego i otwartość na zainteresowania uczniów, które także winny dyktować przebieg zajęć. Nauczyciel etyki, wedle wizji Stanisławka, to ktoś, kto wywiera duży wpływ na uczniów: kształtuje prawidłowe postawy, pokazuje świat, pomaga w kłopotach. Na przykładzie kilku tematów (*jak postępować zarazem rozumnie i właściwie? dlaczego człowiek cierpi? czy warto być kimś?*) autor obrazowo przedstawia sposób i cel przygotowania zajęć, ukazując zarazem ich podwójny aspekt, jak też prezentuje sformułowane przezeń dyspozycje (pedagogiczną i logiczną), tzn. zalecenia, jak najlepiej przeprowadzać lekcje etyki. „Każda lekcja etyki ma swój aspekt praktyczny (w określony sposób wpływa na ucznia) i teoretyczny (prezentuje pewne twierdzenia). Przygotowując się do lekcji, obydwie aspekty należy uściślić, tzn. określić (w aspekcie praktycznym) cele zajęć oraz (w aspekcie teoretycznym) uświadomić sobie strukturę logiczną rozważanych problemów. Ustalenia, jakich w ten sposób dokonamy, określą konstrukcję zajęć oraz ich późniejszy przebieg. W zasadzie każda lekcja etyki pozwala urzeczywistnić liczne cele dydaktyczne i wychowawcze. Oferta pedagogiczna etyki, bogatsza niż biologii lub matematyki, które poświęcone są przede wszystkim przekazowi wiedzy, obejmuje zarówno: a) informację o świecie, b) kształtowanie mądrego spojrzenia na życie, jak i c) kształtowanie postaw oraz d) analizę problemów ucznia. Nie da się osiągnąć wszystkich celów jednocześnie, dlatego za każdym razem należy ustalić 1. Zakres wiadomości, jakie przekażemy bezpośrednio, w formie wykładu (pogadanki), lub pośrednio, dzięki dyskusji; 2. Własności świata, które chcemy uświadomić; 3. Wartości etyczne, warte propagowania; 4. Kłopoty uczniowskie, w przewyciężeniu których można pomóc.

W części drugiej autor przedstawia trzydzieści sześć tematów lekcji przewidywanych przez program. Wybór problemów, których one dotyczą, dokonany został i dostosowany do pięciu grup wiekowych. Są to najogólniej problemy, jakie człowiek spotyka w życiu, zwłaszcza sprawy wyboru celu i sposobu postępowania. „Wielkie kwestie etyczne: pytania o naturę zła, o sposób usunięcia go ze świata albo o hierarchię wartości, pojawiają się kontekstowo”. Wyodrębniono tu trzy dziedziny tematyczne. Dział pierwszy — *Człowiek wobec świata*, dotyka kwestii możliwie najogólniejszych, jednak — jak sugeruje tytuł — człowieka przede wszystkim. I tak, próbuje się znaleźć odpowiedź na pytanie, jaki jest byt ludzki, zaznajomić uczniów z budową psychofizyczną człowieka, pokazując jednocześnie aksjologiczny wymiar jego miejsca w świecie. Te pierwsze lekcje (prawie czysto informacyjne) mają swój ważny cel. Stanowią swoisty elementarz i punkt wyjścia do następnych (bardziej

„etycznych”) rozważań. Te natomiast, to na razie sformułowane w formie pytań (*czy warto się starać i dążyć do czegoś w życiu? czy dostosować się do otoczenia? czy działać tylko dla osobistych korzyści?*) zagadnienia wprowadzające do *Kwestii wyboru etycznego* (autorytetu, celu życia, metod postępowania). Natomiast drugi dział (*Wielkie sprawy człowieka*) jest w głównej mierze aksjologiczny i dotyczy podstawowych wartości człowieka. (...) Dział trzeci wreszcie (*Główne troski człowieka*) finalizuje programowy kurs etyki w szkole podstawowej: „Zamyka wzorcową drogę — od szczegółu (klasy 4, 5) do ogółu (klasy 6, 7) — a stąd do praktyki (klasa 8)”. Szczególnie teraz właśnie wiedza zdobyta dotychczas ma zaowocować jako konkretna pomoc w codziennych kłopotach młodych ludzi. (...) Wspomnieć jeszcze należy, że program Stanisławka przewiduje także kontakty z poważną literaturą filozoficzną. Zachęca się prowadzącego do czytania uczniom fragmentów np. Arystotelesa, Seneki, Augustyna, Fromma, Sartre’a, Ajdukiewicza i innych. Zamysł to chyba godny realizacji. (...)

Autor dodaje, że „Czytelnik może odrzucić sugestie autora i poprowadzić kurs etyki na własną rękę. Najważniejsze, aby zrobił to porządnie, z pożytkiem dla ucznia”.

Agata Macioszek

Tadeusz Szkołut (red.): *Nowoczesność i tradycja*.
Lublin, Wydawnictwo UMCS, 1995, 221 s.

Odrzucić przeszłość i zbudować coś radykalnie nowego, czy też — przeciwnie — uciec (choćby w myśli) od terażniejszości i powrócić do „starych, dobrych czasów”? I jedna, i druga możliwość jest wyłącznie ideologiczną mrzonką. Toteż — jak pisze Tadeusz Szkołut, redaktor prezentowanej książki — powoli toruje sobie drogę kompromisowe stanowisko, głoszące, że w warunkach autentycznego postępu cywilizacyjnego niekoniecznie musi być zerwanie ciągłości tradycji: i odwrotnie — przywiązanie do dziedzictwa kulturowego nie jest identyczne z zanegowaniem wszystkich bez wyjątku haseł, celów, ideałów epoki Nowoczesności. Otwartą kwestią pozostaje natomiast to, jakie nurty niejednorodnej przecież tradycji kultury europejskiej, liczącej ponad dwa i pół tysiąca lat, zasługują na podtrzymanie i rozwijanie w dobie współczesnej; które spośród nich powinny stać się przedmiotem naszej świadomej «woli dziedziczenia»? ”.

O tym właśnie jest ta książka: jakie zmiany zachodzą we współczesnej kulturze, co pozostało z tradycji i co warte jest pielęgnacji, a co trzeba odrzucić — i jaka ma być ta nowa kulturowa rzeczywistość, którą teraz kształtujemy? W kolejnych częściach książki, zatytułowanych odpowiednio: *Tradycja — wartości — edukacja; Sztuka i wychowanie w dobie współczesnej; W kręgu wartości i antywartości; Nowe spojrzenia na cielesność i płciowość* — trzynastu autorów omawia pod tym kątem widzenia poszczególne regiony kultury: edukację, sztukę, filozofię (ze szczególnym uwzględnieniem etyki). T. Szkołut w tekście *Edukacja wobec prawdy i wolności — współczesne kontrowersje*, tak kończy swe wywody: Jeśli zgodzimy się z H. Arendt, iż edukacja z samej swej istoty nie może obyć się ani bez autorytetu, ani bez tradycji (L. Kołakowski zaś dodaje, że nie może się ona również wyrzec pewnego stopnia

«indoktrynacji», pojmowanej jako nawiązanie do zasobów pamięci historycznej danej wspólnoty), to podstawowy kłopot z edukacją polega na tym, iż mimo wszystko musi ona toczyć się w świecie nieodwołalnie zróżnicowanym — w świecie pozabawionym niepodważalnego autorytetu i nie zespolonym wspólnie przeżywaną i aprobowaną tradycją; krótko mówiąc — w świecie postmodernistycznym”. Warto zderzyć tę wypowiedź z fragmentem artykułu Anny Kaczor, zatytułowanym *Poglądy Jana Pawła II na sztukę*: „W epoce głębokiego kryzysu moralnego sztuka staje przed szczególnie ważnym zadaniem: jej twórcy obowiązani są poprzez swe dzieła pełnić szeroko pojętą misję wychowawczą. (...) W oczach papieża zyskuje uznanie tylko taka twórczość artystyczna, która niesie sobą wartości nieprzemijające, uniwersalne, humanistyczne, interpretowane w duchu chrześcijańskim. Należą do nich: prawda, dobro, piękno, wolność. One mają stanowić punkt odniesienia w pokazywaniu, jak powinny kształtować się stosunki między ludźmi”. Kościół katolicki nie tylko w myśleniu o sztuce, ale w każdej innej sprawie odrzuca i zwalcza relatywizm, o czym pisze Lesław Hostyński w artykule *O wartościach i relatywizmie etycznym. Na marginesie najnowszych dokumentów Kościoła*. O ciekawym (i wcale nie marginesowym) problemie, do którego dziś podchodzi się całkiem inaczej niż kiedyś, pisze Barbara Smoczyńska w artykule *„Kobiecość” i „Męskość” jako kategorie kulturowe. Płeć w perspektywie aksjologicznej*. Czytamy tam między innymi: „Nowy typ męskości może powstać dopiero wtedy, gdy mężczyzna uzna swą podwójność, gdy zaakceptuje tkwiącą w nim *kobiecość*. (...) Tradycyjna symboliczna konstrukcja *kobiecości* deprecjonuje, podporządkowuje i ogranicza rolę kobiet w społeczeństwie. Androgyniczne podejście do problemu płci daje każdemu szansę bycia sobą bez stereotypowych definicji *kobiecości* i *męskości*”. W innych artykułach Ewa Klimowicz i Krzysztof Polit piszą o przemianach, zachodzących w etyce lekarskiej; Jadwiga Mizińska i Teresa Pękala pytają o stan i funkcje sztuki współczesnej; Paweł Bytniewski i Zdzisław Cackowski zastanawiają się, czy tradycja, dziedzictwo, jakie przekazali nam nasi przodkowie, jeszcze coś dla nas znaczy; Cezary Mordka opisuje ujęcie „problemu Boga” w filozofii Kołakowskiego; Anna Łukowska stawia pytanie o możliwość struktury zła; wreszcie Stanisław Jedynek przypomina postawy prawosławnych dysydentów w ZSRR w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych.

Andrzej Miś

Włodzimierz Tyburski: *Seweryna Smolikowskiego obrona metafizyki i krytyka niemieckiej filozofii pesymizmu. Toruń, Courier, exe, 1995, 102 s.*

Autor na wstępie zauważa, że twórczość filozoficzna Seweryna Smolikowskiego (1850-1920) stanowiła do niedawna zupełnie zapomnianą kartę w dziejach polskiej kultury i intelektualnej II połowy XIX wieku. Tymczasem nie była to postać tuzinkowa. Jego działalność na polu filozofii, której apogeum przypada na lata 80., budziła wówczas żywe zainteresowanie. Większość jego prac zostało poświęconych niemieckiej filozofii pesymizmu oraz krytyce poglądów A. Comte’a. Był on też twórcą

koncepcji nazwanej „filozofią uniwersalizmu”, nawiązującej do tej wersji niemieckiego teizmu spekulatywnego, jaką nadał mu H. R. Lotze.

Zasługą W. Tyburskiego jest dokonanie wszechstronnej analizy twórczości Smolikowskiego, na podstawie niezwykle bogatej, a trudno dziś dostępnej, nawet dla historyków filozofii, literatury przedmiotu. Realizacja takiego zamierzenia wymagała bowiem także usytuowania twórczości Smolikowskiego w klimacie intelektualnych dyskusji, jakie toczyły się w latach 70., a zwłaszcza 80. ubiegłego wieku.

Tom składa się z pięciu rozdziałów, z których dwa pierwsze dotyczą niemieckiej filozofii pesymizmu i stosunku ruchu pozytywistycznego w Polsce do tego zjawiska. Pozostałe rozdziały poświęcone zostały dokonanej przez Smolikowskiego recepcji niemieckiej filozofii pesymizmu. Szczególną uwagę poświęca się tu filozofii A. Schopenhauera, E. Hartmanna i Ph. Meiländera. Przez „recepcję” rozumie przy tym Tyburski wszelkie reakcje na docierające z zewnątrz idee i poglądy, a więc nie tylko nastawienie pozytywne, adaptacyjne, ale także odniesienia negatywne, utrzymane w tonie dezaprobaty i krytyki (s. 8).

Mimo ogromu informacji zawartych w niniejszej publikacji, rzecz czyta się z przyjemnością, co jest zasługą jasnego i przystępnego języka, jakim posługuje się autor.

R. Jadczak

Włodzimierz Winclawski (red.): *Tożsamość uniwersytetu. Antologia tekstów Profesorów Uniwersytetu Mikołaja Kopernika*. Toruń, UMK, 1994, 155 s.

Tom wydany został z okazji jubileuszu Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu (uczelnię powołano 24 sierpnia 1945 roku). Zawiera on wypowiedzi rektorów i profesorów (ze wstępem wojewody toruńskiego, Bernarda Kwiatkowskiego) tego ważnego ośrodka akademickiego: Tadeusza Czeżowskiego, Artura Hutnikiewicza, Mariana Grabowskiego, Sławomira Kalembki, Stanisława Dembińskiego, Witolda Wróblewskiego, Jana Kopcewicza, Andrzeja Jemiołkowskiego. Mówią oni o swoim uniwersytecie, ale przecież te wypowiedzi mają znaczenie ogólne: dotyczą kwestii często dzisiaj dyskutowanej — kryzysu instytucji uniwersytetu, stojących przed nim zadań, struktur organizacyjnych i powinności, jakim muszą sprostać ludzie uniwersytetu (wykładowcy, pracownicy pomocniczy i studenci). Pisał Tadeusz Czeżowski w roku 1946: „Jako punkt zwrotny i początek nowoczesnej organizacji uniwersytetów należy przyjąć wprowadzenie z końcem XVIII wieku dwóch zasad organizacyjnych. Pierwsza z nich to zasada wolności głoszenia z katedry przekonań naukowych profesora; druga (...) ustala podwójny charakter uniwersytetu jako instytucji badawczej, a zarazem szkoły najwyższej. Oparty na tych zasadach uniwersytet nowoczesny posiada zadania, które dają się ująć w trzy zasadnicze punkty: 1) badania naukowe, 2) kształcenie badaczy, 3) kształcenie zawodowe. Do tych trzech zadań dołącza się, jako dodatkowe, zadanie czwarte — rozpowszechnianie wyników badania naukowego drogą ich popularyzacji. Wszystkie te zadania są ze sobą ściśle zespolone, każde z nich daje się wykonać jedynie w ścisłym połączeniu z innymi”

Myśląc o niepokojących przemianach, jakie zachodzą dziś na uniwersytetach (stają się one wręcz zlepkiem nie powiązanych ze sobą szkół wydziałowych), warto też przywołać następną uwagę Profesora Czeżowskiego: „Uniwersalność jest zasadą wyrażającą się już w nazwie uniwersytetów. Uniwersytety średniowieczne nosiły nazwę *studium generale*, termin zaś uniwersytet pochodzi pierwotnie od *universitas magistrorum et scholarium*, co oznaczało społeczność szkolną w odróżnieniu od *universitas civium*, społeczności obywateli państwa. Jednakże już w związku z przemianą, jakiej uniwersytety podlegały w czasach Odrodzenia, pierwotne znaczenie zostało przekształcone na *universitas scientiarum*. Wyraża się w tej zasadzie okoliczność, że wszystkie nauki pozostają ze sobą w wielorakich związkach. Wszystkie bowiem dążą do zbudowania jednolitego poglądu na świat i wzajemnie wspierają się w tym dążeniu. Wyniki badań w pewnych dziedzinach wiedzy tworzą podstawę dla innych dziedzin, pewne nauki są pomocniczymi dla znów innych, istnieją między naukami działy graniczne, różnym naukom wspólne. Stąd i uprawianie ich wymaga łączności, łączność taka jest nie tylko teoretycznie, lecz także historycznie uwarunkowana”. I ostatni cytat, z wypowiedzi Artura Hutnikiewicza, wspominającego czasy swej studenckiej młodości na Uniwersytecie im. Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1934-1939 — dla tych, którzy chcieliby porównać dzisiejszy tryb studiowania z dawniej u nas obowiązującym: „Studia były wolne. O ich przebiegu decydował sam student, on je sobie organizował i on ponosił wszelkie konsekwencje za ich niepowodzenie. Student dowiadywał się oczywiście już na początku o tym, jakie zajęcia będzie musiał w toku studiów zaliczyć i jakie zdać egzaminy, ale przebieg studiów zależał wyłącznie od niego. To on decydował i on określał, na jakim roku i w jakiej sesji egzaminacyjnej przystąpić do danego sprawdzianu swojej wiedzy, on też wybierał sobie egzaminatora, którym z reguły bywał profesor, pod którego kierunkiem studiował”. Pozostałe teksty również stwarzają okazję do refleksji na temat sytuacji wyższych uczelni — refleksji jakże potrzebnej, kiedy zamierza się (i zresztą musi) dokonać dość radykalnej reformy szkolnictwa wyższego w Polsce.

Andrzej Miś

Władysław Witwicki: *Psychologia uczuć i inne pisma*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, 438 s.

Pozycja ta wyszła w ramach Biblioteki Klasyków Psychologii, serii prezentującej wybitne prace psychologiczne, polskie i zagraniczne, które ukazały się do 1939 r.

Wybór pism Witwickiego jest autorstwa Teresy Rzepy, która wchodzi w skład komitetu redakcyjnego BKP. Ona też dokonała naukowej redakcji tomu oraz przygotowała przedmowę, notę o autorze, bibliografię prac Witwickiego i o Witwickim. Przedmowa zawiera charakterystykę twórczości tego autora, m. in. w odniesieniu do dorobku orientacji zwanej Szkołą Lwowsko-Warszawską, do której należał. Wykorzystując m. in. fragmenty korespondencji Witwickiego, podejmuje T. Rzepa próbę nakreślenia jego portretu psychologicznego.

Teksty Witwickiego, pomieszczone w zbiorze, mają znaczenie zarówno dla psychologii, filozofii, jak i estetyki. Pochodzą z różnych okresów jego twórczości. Pogrupowane zostały w trzy działy. Dział pierwszy (*O psychologii światowej*) obejmuje prace o charakterze krytycznym, w których autor odnosi się do głównych nurtów ówczesnej psychologii i filozofii (m. in. do dokonań W. Wundta i W. Jamesa). Do drugiego działu (*Jak uprawiać psychologię*) należą prace metodologiczne. Znajdujemy tu zarówno inauguracyjny referat Witwickiego, wygłoszony na II Polskim Zjeździe Filozoficznym w 1923 r., jak i teksty poświęcone krytyce metody tekstów, a opowiadające się za metodami psychologii opisowej. Najobszerniejszy dział trzeci (*Psychologia uczuć*) zawiera prace dokumentujące najważniejsze teorie, wypracowane przez Witwickiego, takie jak teoria kratyizmu, teoria uczuć i psychologiczna zasada sprzeczności (w tym fragmenty *Wiary oświeconych*). Na podkreślenie zasługuje niezwykła staranność, z jaką tom został zredagowany i wydany.

R. Jadczyk

W kręgu filozoficznych problemów dialogu. Pod redakcją Zenony Marii Nowak. Opole 1994, 108 s.

Ta skromna objętościowo książeczka zawiera bardzo interesujące teksty poświęcone różnym aspektom dialogiczności. We wprowadzeniu Z. M. Nowak przedstawia przejawianie się wątków dialogicznych w dziejach myślenia europejskiego. Zauważa też, iż *gros* kierunków współczesnej filozofii (egzystencjalizm, fenomenologia, hermeneutyka, ekofilozofia, teoria uczestnictwa i miłości K. Wojtyły, filozofia spotkania J. Tischnera), w różnym wprawdzie stopniu, ale przynależą do nurtu, który reprezentuje filozofię dialogu.

W siedmiu szkicach poszczególni autorzy starają się ująć dialog w różnych jego aspektach. T. Olewicz (*Dialog jako metoda filozoficznego poznania i sposób życia*) uzasadnia tezę, że specyfiką filozofii jest pluralizm myślenia, a dialog koncepcji filozoficznych jest uniwersalną metodą poszukiwania prawdy. G. Francus (*Fenomenologia Husserla a problem dialogiczności poznania*) próbuje odpowiedzieć na pytanie: czy w oparciu o fenomenologiczną teorię wiedzy możliwy jest dialog. A. Kaczor (*Człowiek w dialogu istnienia*) poświęca swe rozważania krytyce kartezyjskiego dualizmu duszy i ciała, oddzielenia świata wartości od świata rzeczy. S. Kijaczko (*Co znaczy być człowiekiem?*) czyni przedmiotem swych rozważań problem uprzedmiotowienia myślenia i wychowania oraz reifikacji życia ludzkiego z punktu widzenia ontologii fundamentalnej M. Heideggera. J. Krasicki (*Dialog z głębią*), skupił się na zagadnieniu medytacji, jako metody odślaniania prawdy, dowodząc że jest ona pozasłownym dialogiem z tym, co najbardziej Rzeczywiste. B. Kozera (*Spotkanie z Bogiem*) docieka, biorąc za podstawę filozofię religii R. Otta, czy możliwa jest fenomenologiczna analiza religii jako spotkania człowieka z *sacrum*. J. Sarna (*Człowiek i śmierć*) pyta o sens czy bezsens śmierci oraz ukazuje różne „strategie” przewyżczania śmierci.

R. Jadczyk

Andrzej L. Zachariasz: *Filozofia, jej istota i funkcje*. Lublin, Wydawnictwo UMCS, 1994, 257 s.

W książce tej autor nie stawiał sobie za zadanie systematyzacji istniejących stanowisk filozoficznych. Nie było też jego celem polemizowanie z poglądami innych filozofów na tematy z zakresu epistemologii, etyki, religii czy też filozofii kultury. Formułowane tu sądy mają być w zamiarze autora pewną teoretyczną propozycją rozumienia filozofii, zaś powoływanie się na sądy i konkretne koncepcje innych jest raczej formą eksplikacji własnego stanowiska. Autor twierdzi, że człowiek jest nie tylko istotą świadomą, lecz także samoświadomą; nie tylko posiada wiedzę, ale jednocześnie wiedzę tej wiedzy. Filozofia jest tą dziedziną, która docieka innych dyscyplin kultury, będąc jednocześnie jedną z nich. Ważne jest więc określenie zadań i istoty filozofii.

Książka Andrzeja Zachariasza zawiera dwie części. Pierwsza, zatytułowana *Filozofia i jej definicja*, składa się z dwunastu rozdziałów. Rozdział pierwszy przedstawia filozofowanie jako uniwersalny sposób bycia człowieka i filozofię jako konieczny element kultury i zawiera tezę: „Najprościej byłoby stwierdzić, że *uniwersalny* to taki, który występuje *powszechnie* (...). Zgodnie z tym można przyjąć, że dla uznania filozofii za uniwersalny sposób bycia człowieka *bycie filozofem* jest wystarczająco częste, aby mogło zostać uznane za zjawisko *powszechne*. (...) Człowiek bowiem pracując myśli, a więc należałoby dodać, że filozofuje, (...) w rezultacie filozofii i filozofowania nie sposób uniknąć”. Rozdział drugi zawiera definicję filozofii, którą autor uznaje za poznanie, którego celem jest poszukiwanie prawdy o sobie samej. Wcześniej cytuje definicje: Pitagorasa, Hegla, Comte’a, Bergsona, a także innych filozofów, aby dowieść, jak niejednolite jest pojmowanie filozofii. Rozdział trzeci, zatytułowany *Filozofia jako racjonalizacja rzeczywistości a problem perennis philosophiae*, jest refleksją nad pytaniem, „czy w sytuacji różnorodności nie tylko formułowanych przez filozofów systemów, ale również i stanowisk filozoficznych, można mówić o jakimś zbiorze tez czy też zasad, które można określić rdzeniem lub podstawą tego rodzaju działalności”. Rozdział czwarty: *Filozofia a mądrość i wiedza*, ukazuje odwieczne powiązania filozofii z tymi dwiema dziedzinami. Autor pisze, czym jest mądrość, czym jest wiedza, jak ewoluowały te pojęcia na przełomie dziejów i jaki miały wpływ na filozofię. „Filozofia jako mądrość — pisze A. Zachariasz — nie przestaje być wiedzą, choć wobec wiedzy potocznej, religijnej, moralnej, artystycznej, politycznej, ekonomicznej, erotycznej czy też naukowej stosuje się jako ponadwiedza”.

Rozdział piąty zatytułowany jest: *Sposób filozofowania a problem wyrażania prawdy filozoficznej*. Czy filozofia może dochodzić do prawdy, a jeżeli tak, to jaka droga jest najlepsza? Pytanie to budziło kontrowersje między racjonalizmem, empiryzmem, irracjonalizmem. Powoduje spory między filozofami współczesnymi. Rozdział szósty opisuje *system* jako *formę wyrażania prawdy* w filozofii. Autor dokonując dość dalekiego uogólnienia wyróżnił dwa sposoby wyrażania, do których zalicza *system* oraz *myślenie asystemowe*. „System mimo wszystkich ograniczeń, jakie wynikają z warunków poznania teoretycznego, jest właśnie formą, w której

swój wyraz znajduje prawda o rzeczywistości”. *Filozofia a problem jej założeń i idea filozofii bezzałożeniowej*, to temat, jaki Zachariasz podejmuje w rozdziale siódmym. Założenia wyjściowe i problem z nimi związany były zawsze akcentowane w historii filozofii. Już w starożytności zagadnienie założeń wyjściowych podjął Arystoteles, zaś późniejsi filozofowie też niejednokrotnie powracali do tego tematu. „Każda koncepcja filozoficzna, w tym także i ta, której twórcy przypisują nowatorstwo, zakłada pewną dotychczasową rzeczywistość teoretyczną czy też nawet kulturową”, pewne systemy pojęć wraz z właściwymi im regułami logicznymi, semantycznymi, także przekonania światopoglądowe, religijne, polityczne itp. „Fakt wnoszenia lub zakładania tego rodzaju sądów przez określoną koncepcję filozoficzną prowadził do określenia tego rodzaju tez, sądów itp. mianem założeń. Próba ich eliminacji z myślenia filozoficznego była jednoznaczna z dążeniem do sformułowania tzw. bezzałożeniowej koncepcji poznania teoretycznego” (np. Ingarden, Husserl). W przypadku formułowania filozofii bezzałożeniowej powstaje kwestia założeń zewnętrznych, które obok założeń immanentnych opisuje autor w rozdziałach ósmym i dziewiątym. Pozycja filozofii, jeśli chodzi o kwestię zapośredniczeń kulturowych, nie jest wyjątkowa. Jest to, jak w przypadku innych dziedzin, stan permanentnego zapośredniczenia wszelkich działań i ich rezultatów w kulturze. Odwołując się do metafory, można pokazać to jako sytuację człowieka wstępującego na szczyt i chcącego równocześnie dotrzeć do linii horyzontu. Założenia immanentne są natomiast założeniami o charakterze teoriopoznawczym, ontologicznym, metodologicznym, etycznym lub nawet estetycznym. Rozdział dziesiąty: *Struktura filozofii a problem filozofii pierwszej*, jest poświęcony ontologii, nazywanej także filozofią pierwszą lub metafizyką. Autor zaznacza rangę tej dziedziny: „(...) teoria poznania pojęta zarówno jako poznanie lub refleksja nad istniejącą wiedzą, jak i metafizyka poznania jest faktycznie ontologią w etymologicznym znaczeniu tego słowa”. Rozdział jedenasty, zatytułowany *Filozofia a postęp wiedzy filozoficznej*, głosi tezę, że „postęp jest nie tylko pojęciem wewnętrznie skomplikowanym, ale w wersji r jest to kategoria meta-systemów, w których została sformułowana. Niemniej jednak jej analiza w proponowanej tutaj idei uprawiania filozofii wykazuje, że jest ona narażona na zarzut wewnętrznej sprzeczności. Uzasadnienie jej wymagałoby bowiem znajomości przyszłości, a nawet celu dziejów. Przyszłość natomiast jest możliwa do pojęciowego ujęcia jedynie jako nasza projekcja. Poza projekcją przyszłości ocieramy się o nicosć. Prawda jako cel dziejów jest poza możliwością jej poznania”. Rozdział dwunasty, w którym Zachariasz opisuje filozofię jako działanie, dowodzi, że filozofia sama będąc dziedziną rzeczywistości kulturowej, wpływa swą dynamiką na kształt pozostałych dziedzin kultury. W tym znaczeniu sama kultura jest owocem filozofii.

Część druga, pod tytułem *Filozofia, jej miejsce i funkcje w kulturze*, jest porów-

naniem filozofii z najbliższymi dziedzinami kultury. Tematyce tej poświęconych jest osiem rozdziałów, w których autor zajmuje się kolejno stosunkiem filozofii do nauki, ideologii, światopoglądu, myślenia mitycznego i mitu, religii, moralności, sztuki, cywilizacji. Zachariasz pisze o powiązaniach filozofii i nauk szczegółowych, zwraca też uwagę na praktyczną stronę filozofii, przez którą rozumie dość szeroki zakres działań materialnych i kultury duchowej.

W książce zostało pokazane oblicze filozofii jako dziedziny ściśle powiązanej i współdziałającej z innymi, lecz zajmującej miejsce wyróżnione, ponieważ pełni ona funkcję samoświadomości pozostałych działań kulturowych. Dodatkowym atutem książki jest to, że nie jest ona wyłącznie wykładem, lecz osobistym spojrzeniem autora na problem

Bogusława Rusinek

Życie wartości. Biblioteczka Res Humana (Zeszyt 3). Warszawa-Lublin 1994, 67 s.

Problematyka wartości jest tyleż intrygująca i chętnie podejmowana (szczególnie przez polityków o aksjologicznym zacięciu), co w znacznym stopniu tajemnicza i niezbadana. Znamionym tego stanu rzeczy wyrazem jest fakt, że jedna z bardziej klasycznych rozpraw poświęconych problematyce wartości, a napisana przez Romana Ingardena, jest zatytułowana *Czego nie wiemy o wartościach?*

Książeczką, której poświęcona jest niniejsza nota, wpisuje się dość dobrze w problematykę podejmowaną już od kilku lat na Ogólnopolskim Seminarium Filozoficznym, prowadzonym na Uniwersytecie Jagiellońskim przez Józefa Lipca, a zatytułowanym *Ontologia i epistemologia wartości.*

Książeczkę otwiera artykuł Zdzisława Cackowskiego *Dwanaście dyskusyjnych tez o wartościach i WARTOŚCIACH*, który zasadność swego tytułu wspiera na mottocie: „Prawdy niedyskusyjne mogą zasadnie głosić tylko ci, co mają armię, policję lub...” (W. P. Klap).

Zdaniem autora tego tekstu (a inni autorzy zdają się nie mieć zasadniczych zastrzeżeń do takiego rozpoznania „stanu wartości”), wartości jakoś, i w różny sposób istnieją, odgrywając ważną rolę w życiu jednostek oraz całych społeczności. Ich fundamentem bytowym jest ciało ludzkie (lub jego składowe). W świecie ludzkim stale i niezmiennie mamy do czynienia z elementami (wartościami) korzystnymi dla człowieka, jak i niesprzyjającymi mu. Z. Cackowski rozróżnia „wartości” — konkretne wartości powiązane z podmiotem wartościującym walorami jednostkowymi, oraz „WARTOŚCI” — które można nazwać wyższymi, ogólniejszymi czy też imponderabiliami. Rzeczywistość wartości ujawnia się w aktywności człowieka, który w sposób nieuchronny wspiera się na ludzkich postawach wartościujących. Niezwykle często realizacja jednych wartości kładzie kres możliwości realizacji innych wartości. Ludzie (podmioty ontyczne wszelkich wartości) mają nieuchronną skłonność do budowania hierarchii wartości, które z kolei charakteryzują się wielką niestałością, uzależnioną bardzo często od stopnia zaspokojenia danej potrzeby (wartości).

Za słabość tego tekstu wypada uznać sięganie po następującego rodzaju środki narracyjne: „WARTOŚCI, ŚWIĘTOŚCI, czerpią swe żywotne soki z dna ludzkiego nieszczęścia”.

Czesław Matuszewicz, autor tekstu „*Logika*” wartości, mimo poczynionych zastrzeżeń oraz opatrzenia słowa „logika” jak najbardziej stosownym cudzym słowem, dokonał swoistego nadużycia, opatrując swoje refleksje aksjologiczne takim właśnie tytułem. Zasadnicza myśl tego artykułu sprowadza się do zadumy nad swoistym, dla

interesującej nas tutaj problematyki, zjawiskiem „irradiacji wartości”, a więc promieniowania na skojarzoną z nimi (tj. wartościami) rzeczywistość, powodującego wzbogacenie teje o cząstkę „dobra” czy „piękna” niesioną przez daną wartość.

Kolejne dwa artykuły (Włodzimierza Szewczuka *Hierarchizacja wartości* oraz Józefa Lipca *Kryteria hierarchizacji wartości*) zdają sprawę z nieuchronnych czynności porządkujących wartości wedle kryteriów możliwych do akceptacji jako obiektywnych, a nadto realnie dotyczących rzeczywistości życia ludzkiego. Hierarchia ta, zdaniem W. Szewczuka, mogłaby przedstawiać się następująco: wartości witalne (bytowe), wartości erotyczne (miłość), wartości poznawcze (orientacja w świecie), wartości moralne, wartości estetyczne. Na marginesie warto odnotować pewną ciekawostkę socjologiczną. Mianowicie dla studentów lubelskich uczelni hierarchia wartości przedstawiałaby się w sposób radykalnie odmienny (na podstawie cytowanych przez W. Szewczuka badań ankietowych): Wartości święte, moralne, poznawcze, hedonistyczne, witalne i estetyczne.

Najbardziej interesującym, a także inspirującym wystąpieniem jest praca Tadeusza Tomaszewskiego pt. *Wartości i możliwości jako regulatory aktywności człowieka*. Autor wskazuje na dotychczas ignorowane w literaturze aksjologicznej znaczenie możliwości dla takich a nie innych strategii życiowych (a co za tym idzie także aksjologicznych). „Aktywność człowieka określana jest nie tylko przez jego system wartości, ale także przez jego możliwości. Ludzie robią w zasadzie to, co warto i co można, nie podejmują natomiast działań w trzech innych przypadkach, gdy sądzą, że ani nie warto, ani nie można, że można, ale nie warto i że warto, ale nie można”. Ludzie modyfikują swoje zachowania nie tylko pod wpływem zmian w systemie przekonań, ale także (może nawet przede wszystkim) wtedy, gdy pojawiają się nowe dotychczas nieznanne możliwości.

Z kolei tekst Janusza Sztumskiego *Autorytet i prestiż jako wartość*, przynosząc kilka interesujących uwag poświęconych tytułowej kwestii, wprowadza — poprzez swoje nowatorskie konwencje terminologiczne — także sporo zamieszania w, i tak już zagmatwaną, problematykę ludzkiej racjonalności.

Wreszcie ostatni artykuł, autorstwa Dionizego Tanalskiego: *Nowy „KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO”* — to tekst ze wszech miar zagadkowy. Nawet kilkukrotna jego lektura nie ułatwia zrozumienia, jakie intencje powodowały autorem: czy tekst jest raportem, polemiką czy też może apoteozą nowego katechizmu. Żadna z wymienionych a konkurencyjnych interpretacji nie jest dość uzasadniona.

Podsumowując należy stwierdzić, że omawiana książeczka jest stosunkowo przystępnie napisana i godna polecenia wszystkim tym czytelnikom, którym życie wartości nie jest obojętne. Tytułem wyjaśnienia tej być może zaskakującej konkluzji jest fakt, że zastrzeżenia, którym dałem wyraz, stanowią zapis niemal wszystkich usterek niniejszej publikacji, zaś liczne jej zalety czytelnik z łatwością rozpozna.