

NOTY O KSIĄŻKACH

Józef Bańka: *Traktat o czasie. Czas a poczucie dziejowości istnienia w koncepcjach recentywizmu i prezentyzmu*. Katowice. Uniwersytet Śląski, 1991, 191 s.

Obfita twórczość Józefa Bańki jest przykładem tego, na jakie niebezpieczeństwo naraża się myśliciel, który pragnie stworzyć jakąś oryginalną koncepcję teoretyczną i dla jej artykulacji używa wymyślonych przez siebie terminów albo też starym pojęciom nadaje specyficzne znaczenia. Skutek jest taki, że czytelnicy muszą przedzierać się przez terminologię, z którą niedostatecznie się oswoili, a to utrudnia im lekturę i dotarcie do głoszonych przez autora tez. Na szczęście książka, którą tu anonsujemy, jest wyjątkowo przejrzyste skomponowana, tytuły poszczególnych rozdziałów (i podrozdziałów, nazywanych tu *artykułami*) to wręcz kolejne tezy rozwijanej koncepcji.

Książka jest porównaniem recentywizmu — filozoficznej koncepcji tworzonej przez Józefa Bańkę — i prezentyzmu. Recentyzm jest swoistym *kultem terażniejszości*: recentywista ontologiczny twierdzi, że cokolwiek jest, jest teraz (*ens et recens conventuntur*), recentywista epistemologiczny zaś głosi, iż poznajemy zawsze z punktu widzenia *teraz* i że "opis jakiegoś zjawiska nie jest prawdziwy we wszystkich czasach, lecz tylko w czasie terażniejszym" (s. 10). Zwłaszcza to ostatnie sformułowanie kojarzy się nam z prezentyzmem — dlatego powstała ta książka: "porównawcze studium stanowisk filozoficznych prezentyzmu i recentywizmu, stanowiących dwie koncepcje pojmowania czasu terażniejszego" (s. 9). Wyniki studiów przeprowadzonych w rozprawie dadzą się przedstawić w postaci trzech tez: recentywizm *nie jest* metodą historyczną — prezentyzm *Jest* metodą historyczną; recentywizm *Jest* teorią prawdy — prezentyzm *nie jest* teorią prawdy; recentywizm *nie jest* pragmatyzmem — prezentyzm *jest* pragmatyzmem.

Książka jest przeznaczona przede wszystkim dla czytelników zainteresowanych filozofią recentywizmu — ale również dla tych, którzy zajmują się filozoficznymi problemami czasu, prezentyzmem jako stanowiskiem metodologicznym czy filozofią pragmatyzmu.

Andrzej Miś

XX wiek — przekroje. Praca zbiorowa. Tłumaczył Ireneusz Kania, Kraków, Oficyna Literacka, 1991, 355 s.

Książka ta — przetłumaczona na język polski dzięki pomocy Ministerstwa Kultury Republiki Francuskiej — jest wyborem esejów, zamieszczanych na łamach pisma „Esprit”. Komponujący tom redaktorzy kierowali się — jak piszą — trzema kryteriami: "chęcią zrozumienia naszej rzeczywistości intelektualnej i duchowej, rolę wybitnych postaci francuskiego życia untelektualnego, wreszcie Chcieliśmy uwydatnić pewne kluczowe momenty, które przyczyniły się do głębokich przemian w sferze myśli" (s. 4). Teksty składające się na książkę należą do gatunku pisarstwa rzadko u nas uprawianego: są to obszernie, rozbudowane omówienia jakiejś książki czy serii książek, ale omówienia nie ograniczające się do zaprezentowania samej recenzowanej publikacji, lecz osadzające ją w szerszym kontekście prądu myślowego czy ogólnej sytuacji duchowej. Autorami są postaci wybitne, jak Paul Ricoeur czy Jean-Francois Lyotard, ale również myśliciele mniej znani: Y. Bertherat, M. Daraki, G. Delannoi, J. H. Grisward. J. -M. Heimonet, O. Mongin, J. Roman, P. Thibaud. J. Verdès-Leroux.

Czy książka ta jest rzeczywiście — jak głosi tytuł — przekrojem XX wieku, czy przedstawia to, co w dziedzinie myśli wydarzyło się najważniejszego w naszej epoce? Oczekiwania takie byłyby przesadne. Po pierwsze jest to raczej szkic intelektualnej historii Francji, po drugie zaś zarysowano w nim najważniejsze tylko wydarzenia; nie trzeba też zapominać, że autorzy są wprawdzie różnorodni, ale teksty były jednak drukowane w jednym piśmie, zachowującym określoną linię programową.

O czym więc traktują poszczególne eseje? O Borysie Suwarinie, pierwszym sowietologu, jak twierdzi J. Verdès -Leroux. O Kolegium Socjologii i jego głównym twórcy, zapomnianym dziś Jules Monnerot. O myśli politycznej Hanny Arendt i Merleau-Ponty'ego. Dalej o Lacanie, Ericu Weilu, Sartrze, Aronie, Dufrenne, Ricoeurze, Lévi-Straussie, Foucault, Dumezil. Niektóre spośród tych postaci przedstawia się jako "mistrzów myślenia", godnych naśladowania (na przykład Ricoeur czy Dumézil), innym nie szczędzi się krytyki (Sartre, Foucault). Wszystkie teksty napisane są z francuską wirtuozerią i lekkością, czyta się więc je dobrze, choć sprawy, które poruszają, są skomplikowane i wymagają głębokiego namysłu, jeśli chce się je rozumieć.

Andrzej Miś

Henryk Elzenberg: *Z filozofii kultury*, wybór, opracowanie i wprowadzenie Michał Woroniecki. Kraków, ZNAK, 384 s.

Staraniem Społecznego Instytutu Wydawniczego ZNAK w Krakowie ukazał się zbiór rozpraw Henryka Elzenberga pod wspólnym tytułem *Z filozofii kultury*, zapowiadany jako I tom pism tego uczonego.

Tom zawiera bardzo różny materiał, tak co do charakteru, formy jak i czasu, w jakim powstały poszczególne teksty.

W części pierwszej przedstawiono w całości, wydany w 1965 roku, tom szkiców krytycznych Elzenberga z literatury, głównie francuskiej, noszący tytuł *Próby kontaktu*. Część druga zawiera eseje i artykuły mniejsze Elzenberga, drukowane wcześniej w różnorodnych czasopiśmie naukowych i literackich.

Na uwagę zasługuje opublikowanie przez M. Woronieckiego dotąd nie znanych tekstów Elzenberga, pochodzących z Archiwum PAN w Warszawie. Są to głównie szkice artykułów, notatki i lapidarne zapiski, które jednak wiele mówią zarówno o poglądach Elzenberga, jak i o jego warsztacie pracy. Oto one: *O okazywaniu niechęci lub braku niechęci jako czynnikach politycznych wobec słabości i wobec siły* (z 1910 lub 1911 roku). 2. *Do Religii i mistyki* (1937), 3. *Kilka uwag w związku z lekturą "Welterlebnis" Holzapfla* (1942), 4. *Aksjologiczne pojęcie sensu* (1942), 5. *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy* (1952), 6. *Uwagi o pogardzie dla moralności* (1952), 7. *Czy tak zwany sens może być życiu nadany?* (1957).

R. Jadczał

Ryszard Jadczał: *Kazimierz Twardowski — twórca szkółki lwowsko-warszawskiej*. Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek, 1991, 142 s.

Już od dziesiątków lat w Polsce brakuje wybitnych indywidualności w zakresie filozofii, takich, które mogłyby skupić wokół siebie znaczne grono uczniów, kierować jakimś zespołem i programem badań, być niekwestionowanym autorytetem. Na autorytety przyszedł zły czas, ludzie są mądrzejsi, krytyczni i mniej ufni, większość pragnie prowadzić prace badawcze na własny rachunek bez odczuwania na sobie ciężącego i karcącego wzroku "mistrza". O czym to świadczy? Także i o tym, że jako społeczeństwo staliśmy się bardziej ambitni, ale — na skutek rozproszenia sił — także bardziej przeciętni, a w wielu dziedzinach nawet mniej niż przeciętni.

Taka świadomość doskwiera. Dla polepszenia nastrojów, a zapewne i z wielu innych względów, choćby np. z szacunku dla dawnych i bliższych luminarzy naszej nauki, sięgamy do ich dorobku poszukując wzorców postępowania, albo pocieszenia poprzez śledzenie ich problemów i niepowodzeń. Zapewne monografia

Ryszarda Jadczaaka spełni takie swoje zadanie, mimo że ukazała się w niewielkim nakładzie 350 egz. Ale kto jej szuka, ten znajdzie. Autor przybliży czytelnikowi postać Kazimierza Twardowskiego, omawia jego poglądy psychologiczne, epistemologiczne, metodologiczne, etyczne i dydaktyczne. Całość zamyka *A-neks*, w którym pomieszczono fragmenty niektórych odczytów, przemówień i rękopisów Kazimierza Twardowskiego.

(wm)

Antoni Jarnuszkiewicz SJ: *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*. Kraków, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Seria: Teksty i Studia” 23, 1990, 322 s.

Antoni Jarnuszkiewicz SJ, wykładający filozofię na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, w Papieskiej Akademii Teologicznej i Uniwersytecie Jagiellońskim, inspiruje się w swej twórczości filozoficznej myślą Lévinasa i od niej wychodząc proponuje metodę, którą nazywa *fenomenologią kontemplacyjną*. Służy Mu ona do analizy fundamentalnych problemów metafizycznych, albo lepiej: fenomenu metafizycznego, który "zanim jest problemem, przedmiotem nauki (...), jest cudem, tajemnicą, misterium czy *enigmą*, przedmiotem mądrości (filozofii właśnie). (...) Zagadnienia więc *metafizyczne*, pytania o *nature*, o to co *istotne*, o *strukturę konstytutywną* rzeczywistości, o jej właśnie *metafizyczny* (...) czy *istotny* wymiar — nie są moim wymysłem. Są mi one jakby zadane z rzeczywistością; sama rzeczywistość niesie te odpowiedzi (...)" (s. 17) — jak czytamy w ostatnio wydanej książce, zatytułowanej *Miłość i bycie*.

Książka ma — oprócz wstępu i zakończenia — trzy rozdziały. Pierwszy, zatytułowany *Enigma metafizyki*, jest prezentacją fenomenologii kontemplacyjnej jako metody uprawiania metafizyki. Autor wie bowiem, że — po Kancie, Heglu, Kiekegaardzie, po *mistrzach podejrzliwości* Nietzschem, Feuerbachu, Freudzie i Marksie, po Husserlu, Heideggerze i Lacanie — trzeba nowej metody, aby móc odpowiedzialnie uprawiać ten rodzaj rozmyślań filozoficznych, który nazywamy *metafizyką* albo *filozofią pierwszą*. Jaka więc metafizyka jest dzisiaj możliwa? Przedstawioną w książce odpowiedź trudno zawrzeć w jakiejś jednej syntetycznej formule. Zasygnalizujemy więc tylko, że projektowana metafizyka nie ma być wiedzą pojęciową, którą gromadzi się z umiłowania jakiejś neutralnej i abstrakcyjnej mądrości, lecz Mądrością Miłości (stąd tytuł książki): „Musi być myśleniem na poziomie fenomenu pierwszego czyli właśnie *mądrości a miłości*, która to Miłość jawi się właśnie jako *fenomen pierwszy*” (s. 31), gdyż jest "eidosem, metafizyczną ośnową, istotą rzeczywistości czy jej strukturą konstytutywną" (s. 35). Autor zakłada, że każdy z nas ma metafizyczne doświadczenie Miłości — chodzi tylko o to, aby umieć je sobie uświadomić i wypowiedzieć. Umożliwia to właśnie metoda fenomenologii kontemplatywnej: "Ta droga czy metoda lepiej

respektuje naturę myślenia istotnego, które chce być mądrością właśnie, teorią czy inaczej mówiąc kontemplacją a nie spekulacją" (s. 34);

Rozdział drugi, zatytułowany *Bycie*, poświęcony jest analizie fenomenu Bycia jako Miłości, gdyż w pragnieniu metafizycznym "Bycie jawi się nie jakoś abstrakcyjnie, neutralnie, ale jako bycie miłości" (s. 96).

Trzeci rozdział, noszący tytuł *Miłość*, to refleksja nad fenomenem Miłości. Mowa tu jest między innymi o pięknie metafizycznym jako fenomenie dostępnym tylko miłości oraz o dobroci jako metafizycznej prawdzie bycia we właściwym tego słowa znaczeniu.

Na zakończenie jest fragment zatytułowany *Zamiast zakończenia*, gdyż nie jest on klasycznym podsumowaniem i przypomnieniem najważniejszych ustaleń, lecz próbą zastosowania uzyskanych wyników do analizy pewnego praktycznego zagadnienia psychiatrycznego, tzw. symptomu "divided self".

Książka nie jest objętościowo wielka, Autor odwołuje się do ogromnej ilości lektur, a u czytelnika zakłada też znajomość tradycyjnej metafizyki jak i filozofii Lévinasa. Wszystko to sprawia, że tekst jest bardzo "gęsty", lektura wymaga sporego wysiłku, ale nawet ci, którzy nie zostaną przez Autora przekonani, odniosą z czytania korzyści, bo zapoznają się z nowoczesną, *postkrytyczną propozycją myślenia metafizycznego*.

Andrzej Mii

Janusz Kuczyński (red.): *Pokolenie przełomu*. T. I: *Istota i wizje młodego człowieka*. T. II: *Młodzieżowe kultury świata: jedność i różnorodność*. Warszawa, Uniwersytet Warszawski, Program Badań Uniwersalizmu, 1991, t. I 232 s., t. II 220 s.

W wydawanej przez Program Badań Uniwersalizmu (działający na Uniwersytecie Warszawskim, a kierowany przez Janusza Kuczyńskiego) serii "Biblioteka Dialogu" ukazała się praca zbiorowa pt. *Pokolenie przełomu*. W informacji *Od Redakcji* czytamy: "Książka ta ukazała się pierwotnie w Tokyo, wydana przez Uniwersytet Narodów Zjednoczonych (United Nations University) pt. *Perspectives on Contemporary Youth* w 1988 r. Była ona i jest wynikiem międzynarodowych badań porównawczych, prowadzonych przez uczonych z 10 krajów (...)" (s. 5).

Książkę otwiera obszerna rozprawa redaktora naukowego, Janusza Kuczyńskiego, zatytułowana *Powołanie młodego człowieka*. Autor proponuje stworzenie "filozofii młodości" i projektuje jej najogólniejsze zarysy czy też może formułuje najważniejsze jej problemy, gdyż wprawdzie "wielu filozofów zajmowało się problemami młodości i młodości, by wymienić najważniejszych: Platon, Rousseau, Comte, Mill, Ortega y Gasset, Whitehead i Maritain, Dilthey i Bloch — żaden jednak nie zostawił systematycznej filozoficznej pracy na ten temat, choć niektórzy badali różne aspekty młodości" (s. 10). Pozostali autorzy piszą o mło-

dych ludziach jako uczestnikach procesu gospodarczego, o stosunku młodzieży do tradycji, o psychologii młodości, o młodych w literaturze, o sytuacji młodzieży w różnych społeczeństwach i kulturach. Jak widać, są to rozważania wielonurtowe, głos zabierają filozofowie, socjologowie, kulturoznawcy, historycy, ekonomiści. Niekiedy kwestionowano potrzebę i sensowność pisania o zróżnicowaniach pokoleniowych, gdyż — jak mówiono — różnica wieku jest jedynie faktem biologicznym i nie pociąga za sobą konsekwencji ekonomicznych, świadomościowych itd. Ta książka pokazuje natomiast, że fenomen młodości może się stać przedmiotem interesujących badań; nie mogą one, rzecz jasna, zastąpić analizy innych (i moim zdaniem ważniejszych) zróżnicowań społecznych, ale są w pełni uprawnione i potrzebne.

Andrzej Mii

Hans Küng: *Projekt Weltethos*. München, Piper, 1990, 192 s.

Hans Küng w swej książce *Projekt Weltethos* stawia trzy śmiałe, choć zapewne dla wielu czytelników dyskusyjne tezy, stanowiące zarazem trzy części recenzowanej książki:

- I. Ludzkość nie rna możliwości przetrwania na świecie bez światowego etosu.
- II. Nie może być pokoju na świecie, jeśli nie będzie pokoju i zgody między religiami.
- III. Nie może być pokoju i zgody między religiami, jeśli między nimi nie będzie prowadzony autentyczny dialog.

Teza pierwsza jest punktem wyjścia dla całej pracy Hansa Künga. Autor jednak ma świadomość — akcentowaną w wielu miejscach całej książki — iż jest rzeczą niezwykle trudną wypracować, ustalić, a nade wszystko wcielić w praktykę etos światowy. Stawia on zresztą także dodatkowe pytania i formułuje dodatkowe wątpliwości. Dla przykładu: czy etos światowy musi być koniecznie związany z jakąś religią czy religiami? Czy nie wystarczy tutaj czysto naukowe i do pewnego stopnia zdroworozsądkowe podejście? Ewentualnie jaką szczególną rolę mogłoby odegrać chrześcijaństwo w ustaleniu i wprowadzeniu etosu światowego?

Autor wyraża też swój niepokój o to, że dotychczas wiele religii jest wrogo nastawionych do siebie nawzajem lub też do ludzi niewierzących i wolnomyślicieli. Hans Küng domaga się w tym względzie niejako "koalicji" pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi.

Autor prezentowanej książki zdaje sobie w pełni sprawę ze złożoności i ambiwalentnego charakteru różnych religii. Podchodzi on więc do problemu zgody i pokoju pomiędzy religiami bardzo ostrożnie. Wychodząc najpierw ze zjawisk bardziej ogólnych, oddzielnie omawia on stosunek różnych religii do wojny oraz ich zaangażowanie na rzecz światowego pokoju, ilustrując swe rozważania kon-

kretnymi przykładami. Za główną przesłankę ekumenicznej strategii uważa Hans Küng samokrytykę różnych religii przekonanych często bezkrytycznie o swej nieomyślności i "prawdziwości"; zaś za zasadnicze kryterium, na które mogłyby przystać wszystkie religie, uważa to, co ludzkie (*Das Humanum*). W tym kontekście w sposób szczególny akcentuje autor godność ludzką, uznając ją za postawę ekumenicznego działania.

Hans Küng ma również co do tezy trzeciej pewne wątpliwości, gdy pyta: jak w ogóle mogą prowadzić ze sobą dialog różne religie — bez uszczerbku dla ich tożsamości — o tak różnej proveniencji i charakterze, a zwłaszcza owe trzy bardzo różniące się między sobą bloki religii: blok religii monoteistycznych ukształtowany na terenach Bliskiego Wschodu, religie Indii oraz religie Chin?

Autor daje jednak i w tym przypadku propozycje mające na celu wypracowanie takiej teologii ekumenicznej, która byłaby w stanie doprowadzić do zgody i pokoju między religiami. Ustala on też pewne imperatywy, które mają mieć zastosowanie w dialogu między religiami. Zasadniczym warunkiem skutecznego dialogu ma być świadomość, iż dialog ten nie może mieć miejsca wyłącznie w gronie specjalistów — teologów. Winien on objąć wszystkie zbiorowości ludzkie: polityków, ekonomistów, naukowców różnych specjalności, zwolenników wszystkich religii i kościołów. Dialog ten powinien też być prowadzony na wszystkich płaszczyznach: ma być widoczny w życiu codziennym, na płaszczyźnie oficjalnej i nieoficjalnej, w ramach dociekań naukowych i duchowych rozważań.

Kwintesencją całej publikacji uczonego z Tübingen, stanowiącą główne jego "credo", jest wyznanie: "W ostatnich latach dochodzę do coraz to silniejszego przekonania, że ten jedyny świat, w którym żyjemy, ma tylko wtedy szansę przetrwania, kiedy na jego obszarze przestaną egzystować bardzo zróżnicowane, często sprzeczne albo nawet zwalczające się nawzajem systemy etyczne. Ten JEDEN ŚWIAT potrzebuje JEDNEGO ETOSU. Nie jest dziś ludzkości potrzebny ujednolicony system religijny, ani też jednolita ideologia, ale wspólne, łączące wszystkich i obowiązujące wszystkich normy, wartości, ideały i cele" (s. 14)

Władysław Paubicki

Włodzimierz Lorenc: *Spór o naturę filozofii a uniwersalizm. Od Kanta po Marksa*. Warszawa, Uniwersytet Warszawski, Program badań Uniwersalizmu, 1991, 209 s.

Czy każdy człowiek ma — w takiej czy innej formie — jakieś poglądy filozoficzne? Czy miłość mądrości zapisana jest w naturze człowieka, jak to głosił Arystoteles? Dzisiaj coraz częściej — i to wśród filozofów — słyszy się negatywne odpowiedzi na te pytania. Filozofia — pisze Włodzimierz Lorenc w swojej książce — powstała w określonej kulturze, jest wyborem pewnego sposobu życia: życia opartego na rozumie. Ale czy już w obrębie filozofii ów rozum poj-

mowany jest jednakowo, czy można — inaczej to ujmując — mówić o uniwersalizmie rozumu filozoficznego? Wiadomo, że filozofowie głosili różne tezy, czasem sobie przeciwstawne, a niekiedy — co chyba jeszcze gorsze, gdy myśli się o jedności filozofii — zupełnie ze sobą niewspółmierne. Lecz — czytamy w prezentowanej książce — istnieje coś takiego jak *uniwersalność w sensie formalnym*. Filozofia jest w tym sensie uniwersalna, gdyż jest „potencjalnie dla każdego dostępna”, filozof zakłada, że rozum jest „udziałem wszystkich ludzi, a zatem u każdego może być rozbudzony do swej aktywności. Tezy filozoficzne uzyskują swe potwierdzenie wyłącznie w toku komunikacji. Intersubiektywność należy do istotnościowych określeń filozofii (...) Filozofia jest zatem *wspólnotową miłością mądrości, dążeniem do wspólnego posiadania prawdy*” (s. 16).

Wokół takich pytań i w oparciu o takie odpowiedzi W. Lorenc buduje swoje wywody, egzemplifikacje czerpiąc z historii nowożytnej filozofii — od Kanta po Marksa, jak głosi podtytuł pracy. Analiza obejmuje więc nie tylko całość filozoficznego dorobku Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla i Marksa, lecz — by tak rzec — ich poglądy *metafilozoficzne*, podejmowane przez nich próby ugruntowania uniwersalności rozumu filozoficznego. Rzecz cała rozpoczyna się od Kanta, gdyż to on pierwszy zwrócił uwagę na kwestię jedności rozumu spekulatywnego i praktycznego: „rezultaty Kantowskiej filozofii są bezpośrednią przesłanką poszukiwań jego następców” (s. 31) — czytamy, W. Lorenc zakłada więc, że to wielcy filozofowie tworzą filozofię: stawiają problemy, przedstawiają kolejne rozwiązania, które prowokują dalsze dyskusje — i tak rozwija się filozofia. Można by tymczasem powiedzieć (w duchu Hegla), że filozofowie są jedynie wyrazicielami samorozwijającego się ducha filozoficznego, albo (w zgodzie z Marksem) że teorie filozoficzne odzwierciedlają przemiany sytuacji ekonomiczno-społecznej. Jest to sprawa ważna dla samoświadomości filozoficznej, ale jej takie czy inne rozstrzygnięcie nie rzutuje na ocenę zaprezentowanych w książce W. Lorenca analiz. Kończą się one następującą konkluzją: "Siedzenie ciągu rozwojowego filozofii od Kanta po Marksa przekonuje, iż pogodzenie cennych osiągnięć tego nurtu z ideą uniwersalizmu możliwe jest wyłącznie dzięki nawiązaniu do rozumu dialektycznego. Rozum ten nie zapewnia gotowego wymiaru uniwersalistycznego filozofii pokantowskiej, ale tylko na jego gruncie jesteśmy w stanie podążać ku uniwersalizmowi" (s. 204). Cała zaś książka zamyka się rozważaniami na temat *Filozofia współczesna a uniwersalizm*. Dzisiejszy człowiek — czytamy — często rezygnuje z filozofii, tzn. neguje ideę uniwersalnego rozumu; jednak z drugiej strony "ludzie z uwagi na swe realia życiowe (por. np. problemy ekologiczne, techniczne, militarne, naukowe itd.) coraz to bardziej myślą na sposób uniwersalistyczny" (s. 208), a więc tworzą się realne przesłanki do odrodzenia filozofii.

Max Scheler: *Problemy socjologii wiedzy*. Przełożyli i przypisami opatrzyli S. Czerniak, E. Nowakowska-Sołtan, M. Skwiciński, A. Węgrzecki, Z. Zwoliński. Wstępem opatrzyli S. Czerniak i A. Węgrzecki. Seria "Biblioteka Klasyków Filozofii". Warszawa, PWN, 1990, 366 s.

Max Scheler jest — obok Karla Mannheim — twórcą nowoczesnej socjologii wiedzy. Książka *Problemy socjologii wiedzy jest* najbardziej systematycznym wykładem poglądów Schelera w tej dziedzinie. S. Czerniak (autor wydanej w roku 1981 pracy *Socjologia wiedzy Maxa Schelera*) i A. Węgrzecki (również znawca Schelera) przedstawiają we *Wstępie* miejsce rozważań Schelera nad społecznymi uwarunkowaniami wiedzy w całości kształcie jego myśli, słusznie pisząc, że uprawiał on swe badania w dwóch postaciach: raz traktując je jako część socjologii, a kiedy indziej jako fragment filozofii. Zwracają też uwagę na to, że Schelerowska socjologia wiedzy swój kształt — a więc i swe ograniczenia — zawdzięczała przynależności Schelera do szkoły fenomenologicznej.

Problemy socjologii wiedzy rozpoczynają się od określenia istoty socjologii kultury; między innymi szkicuje tu Scheler prawo porządku oddziaływania czynników idealnych i realnych. Dalej przedstawione zostają naczelnne zasady socjologii wiedzy i naczelnne rodzaje wiedzy, a następnie Scheler rozważa kwestie z zakresu socjologii religii, socjologii metafizyki, socjologii nauki oraz pisze o zależnościach między rozwojem wiedzy a rozwojem politycznym, polityką zewnętrzną i wewnętrzną. Można te teksty traktować jako szkołę socjologii wiedzy, bo Scheler rzeczywiście korzysta z bardzo wielu *metod* badawczych, wykorzystywanych później przez jego następców. Można jednak czytać Schelera dla osiągniętych przez niego *wyników* badawczych, bo znaleźć tu można bardzo dużo interesujących spostrzeżeń. Oto na przykład próba wyjaśnienia istoty metafizyki europejskiej i różnicy między myśleniem europejskim i indyjskim: „Podczas gdy *indyjska* metafizyka jest metafizyką «lasów» (...), zakłada zupełnie bezpośredni kontakt z *naturą*, odczucie jedności i zanurzenie się duszy we wszystkim, co ożywione, oraz niemal metafizyczną świadomość demokratycznej jedności człowieka również z tym, co żyje na poziomie od niego niższym (...)

— to prawie cała metafizyka *Zachodu* jest produktem myślenia *miejskiego*. Fakt ten pozwala zrozumieć również to, że opiera się ona na zupełnie innej samoświadomości i na zupełnie innym pojmowaniu siebie przez myślącego człowieka jako istoty *panującej nad całą przyrodą* (s. 139-140). Uważam, że jest to myśl głębsza niż Heideggerowskie sformułowanie o "zapomnieniu bycia", jakie się ponoć dokonało w metafizyce europejskiej.

Andrzej Miś

Andrzej Szostek MIC: *Natura — Rozum — Wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*. Lublin, Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1990, 362 s.

Książka Andrzeja Szostka jest poświęcona omówieniu sporu, jaki toczy się w kręgach katolickich intelektualistów, dotyczącego sprawy sumienia i wzajemnego związku pomiędzy naturą ludzką, rozumem i wolnością. Kwestie te w swoim czasie stały się przedmiotem kontrowersji pomiędzy Watykanem a współczesnymi uczonymi katolickimi i teologami, szczególnie w zakresie statusu tzw. przyrodzonych praw człowieka zawartych w *Dekalogu*. Rezultatem tego sporu było ukształtowanie się wyraźnej formacji intelektualnej w łonie Kościoła, zwanej "nową teologią moralną". Wedle jej reprezentantów rozum nie tylko rozpoznaje normy moralne, ale także je ustanawia, będąc sumieniem kreatywnym, twórczym. Innymi słowy, praca dotyczy ważkiego problemu wolności człowieka w świetle Prawa Bożego, z uwzględnieniem teologicznej interpretacji prawa naturalnego i uzasadniania norm moralnych.

Rozdział pierwszy został poświęcony prezentacji głównych stanowisk i koncepcji filozoficznych w powyższej kwestii. Rozdział drugi przynosi szerokie omówienie stanowisk krytycznych kierowanych pod adresem "nowej teologii moralnej", których jednym z głównych argumentów jest zarzut obiektywizacji problemów moralnych. Rozdział trzeci — to rozwinięcie "antropologicznych postaw tej odmiany subiektywizmu".

Czytelnik znajdzie w tej pracy wiele interesujących rozważań dotyczących teorii ewolucji gatunku ludzkiego, próby określenia osoby ludzkiej, dobra moralnego i pozamoralnego, relatywizmu i uniwersalizmu norm moralnych. Całość zamyka obszerna *Bibliografia* i *Indeks osobowy*.

Władysław Tatarkiewicz: *O doskonałości* (Wybrane eseje). Lublin, Daimonion, 1991, 66 s.

Na dość ubogim ostatnio rynku książek filozoficznych pojawiła się kilka miesięcy temu pierwsza pozycja w nowej serii wydawniczej. Jest nią drugie wydanie (I wyd. PWN, Warszawa 1976) wyboru esejów Władysława Tatarkiewicza *O doskonałości*. Tomik zawiera następujące szkice: *Wyraz i pojęcie*, *Paradoksy doskonałości*, *Doskonałość moralna*, *Doskonałość estetyczna*.

Pozycja ta wyszła w serii "Wszechniczy Myśli Etycznej", sygnowanej przez Instytut Wydawniczy Daimonion w Lublinie. Redaktorem całej serii jest Paweł J. Smoczyński, który też załączył do wspomnianego tomiku notę o W. Tatariewiczzu.

Ponownym wydaniem wyboru esejów Tatariewiczza zainicjowana więc została druga już obecnie seria wydawnictw etycznych, obok wychodzącej we Wrocławiu "Biblioteki Etycznej", w której ukazały się pisma etyczne T. Kotarbińskiego, T. Czeżowskiego, M. Fritzhanda (także pod redakcją Pawła J. Smoczyńskiego).

W serii lubelskiej zapowiada się wydania w kolejności: K. Wojtyły *Osoba i miłość* oraz M. Ossowskiej *Wzór demokracji. Cnoty i wartości*.

Na podkreślenie zasługuje niezwykła staranność redakcyjna i edytorska, z jaką przygotowano pierwszy tomik Daimoniona. Należy życzyć redakcji serii realizacji założonego planu wydawniczego. W dużej mierze zależy to będzie od wielkości środków gromadzonych na ten cel poprzez "Fundację Biblioteki Etycznej" w Lublinie.

R. Jadczyk

Anna Zeidler-Janiszewska (red.): *Adorno: między moderną a postmoderną. Rozprawy i szkice z filozofii sztuki*. Seria „Wokół przełomu postmodernistycznego”. Warszawa — Poznań, Fundacja dla Instytutu Kultury, 1991, 198 s.

Jest to pierwsza książka z serii wydawniczej "Wokół przełomu postmodernistycznego", zainicjowanej przez badaczy z Instytutu Kultury MKiS i Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. W notce anonsującej serię czytamy, że kolejne publikacje (w tym także przekłady prac obcych) mają przedstawić wybrane wątki debaty toczzonej wokół przełomu postmodernistycznego. Bardzo to potrzebne przedsięwzięcie, gdyż postmodernizm jest dziś przedmiotem rozległych dyskusji w całym świecie.

Często w owych dyskusjach pojawia się nazwisko Theodora W. Adorna. "Do Adorna — pisze redaktorka naukowa książki, A. Zeidler-Janiszewska — odwołują się zarówno zwolennicy «niewypełnionego projektu moderny» jak i zdeklarowani postmoderniści. Aprobatorywnie i krytycznie. Ci zwłaszcza, którzy eksponują pionierską rolę praktyki artystycznej i jej teorii w ukształtowaniu «radykałnego» pluralizmu naszych dni i ci, którzy podkreślają zagrożenia płynące z faktu, iż to sztuka właśnie oddała — z drugiej strony — spore swe zasoby we władanie «przemysłu rozrywkowego»" (s. 6).

Książka dzieli się na dwie części: *Rozprawy i Szkice*. W pierwszej umieszczono sześć większych tekstów: K. Krzemieniowej (autorki większości przykładów Adorna na język polski), G. Banaszaka, R. Kolarzowej, P. Orlika, G. Dziamskiego i A. Zeidler-Janiszewskiej. *Szkice* to drobniejsze wypowiedzi G. Banaszaka, G. Dziamskiego, R. Kolarzowej i A. Zeidler-Janiszewskiej. Większość tych prac

dotyczy myśli estetycznej Adorna, a zwłaszcza jego poglądów na muzykę, przy czym obok rekonstrukcji autorzy dokonują też krytyki poszczególnych wątków i wykorzystują wybrane koncepcje autora *Filozofii nowej muzyki* do analizy współczesnej kultury muzycznej. Eseje G. Dziamskiego i A. Zeidler-Janiszewskiej mają nieco inny charakter. W pierwszym porównuje się poglądy Adorna, Habermasa i Lyotarda na kwestię teorii i praktyki artystycznej. Drugi jest błyskotliwą interpretacją wypowiedzi Lyotarda o Adornie: "od *Adorna jako diabła* poprzez zapowiadany w *Kondycji postmodernistycznej* zwrot ku polityce (i estetyce) łączącej to, co sprawiedliwe z tym, co niewyobrażalne, ku pragmatycznemu dla późnej twórczości Lyotarda sposobowi analizy «przypadku Heideggera» bliskiemu (w ogólnej perspektywie) Adornowskiej krytyce «ontologii fundamentalnej» — jednemu z głównych tematów *Dialektyki negatywnej*" (s. 136). Wbrew pozorom nie jest to wcale marginesowy temat, gdyż śledząc stosunek Lyotarda do Adorna można odkryć ważne tendencje przenikające naszą współczesność i postmodernistyczną filozofię.

Spośród szkiców wymieńmy dwa ostatnie: R. Kolarzowej *Jak się szatan w burzuja przemienił* i A. Zeidler-Janiszewskiej *Sprawiedliwość wobec różnorodności*. Pierwsza autorka przedstawiła Adorna jako "Wielkiego Inkwizytora sztuki współczesnej", głoszącego — w duchu Średniowiecza — że "jest tylko jedna prawda w muzyce" (s. 174). Druga polemizuje z tą opinią — przypominając, iż jednym z celów Adorna było pokazywanie bezpodstawności wszelkich roszczeń uniwersalistycznych i że to właśnie przyciąga postmodernistów do tego myśliciela. Takie dyskusje dodają smaku każdej książce.

Andrzej Mii