

rzeczywiste własności naszych przekonań, ideał dedukcyjnej domkniętości winien być celem dążenia każdego racjonalnego podmiotu.

W logikach niestandardowych nie chodzi o całkowitą eliminację wszechwiedzy, lecz o pewne jej ograniczenie. Ich twórcy wychodzą z założenia, że od logicznej wszechwiedzy do logicznej ignorancji jest daleka droga. Powstaje jednak problem, gdzie przebiega granica pomiędzy rzeczywistymi regułami wnioskowania, takimi które nie czynią z podmiotu ignoranta logicznego, a idealnymi regułami dedukcyjnymi, takimi które nie czynią zeń logicznie wszechwiedzącego.

Inna kwestia, częściowo tylko poruszona w recenzowanej książce, to problem wielości logik epistemicznych i doksastycznych. Hintikka starał się uzasadnić, że istnieje jeden tylko poprawny system logiki przekonań oraz jeden poprawny system logiki wiedzy. Uważał, iż pojęcie wiedzy jest w sposób właściwy scharakteryzowane przez system S4. Również współcześnie, choć rzadko, przyjmuje się monizm: na przykład na terenie sztucznej inteligencji uważa się, iż poprawnymi systemami są: KT45 (S5) dla pojęcia wiedzy oraz KD45 dla pojęcia (mocnego) przekonania. Częściej jednak głosi się pluralizm, według którego istnieje hierarchia (czy wręcz kontinuum) systemów, w zależności od mocy, jaką przypisuje się danemu pojęciu epistemicznemu, lub też w zależności od jego zastosowania. Najbardziej znanym pluralistą był Rescher, który utrzymywał, że systemy pomiędzy K a S5 tworzą pewną hierarchię, przy czym najważniejsze spektrum systemów logiki wiedzy znajduje się pomiędzy T a S5. Problem właściwej logiki wiedzy i logiki przekonań wpisuje się w szerszą dyskusję rozpostartą na osi: monizm – pluralizm w odniesieniu do logiki w ogóle: czy jest jeden tylko (poprawny) system logiczny będący modelem rzeczywistych, zastanych związków logicznych, czy jest wiele takich systemów? Ta problematyka jest niezwykle interesująca i wciąż czeka na gruntowne opracowanie.

Książka Marka Lechniaka daje wiele odpowiedzi, ale też inspiruje i prowokuje do stawiania pytań (tego typu, co wyżej i innych). Dlatego pragnę wyrazić przekonanie, że książka na temat przekonań spotka się – gdyż na to z całą pewnością zasługuje – z dużym zainteresowaniem zarówno ze strony filozofów, przed którymi odsłoni rachunkową stronę problematyki przekonań, jak i logików, którym dostarczy solidnych podstaw filozoficznych dla formalizmu logicznego.

BOŻENA CZERNECKA-REJ  
(Lublin)

## HOMO VIATOR, HOMO MYSTICUS

Rafał Tichy, *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, FLOS CARMELI, Poznań 2011, ss. 326.

W myśleniu współczesnym człowiek często traktowany jest jako byt problematyczny, nieugruntowany, „nomadyczny”, ontologicznie kruchy – taki, który konstytuując samego siebie zarazem siebie kwestionuje. Wydaje się, że nic nie może być dalsze od takiego wizerunku człowieka niż osadzona na solidnym fundamencie klasycznej metafizyki i biblijnej tradycji antropologia średniowieczna. Jednak i jej właściwy jest swoisty radykalizm: pojmując człowieka jako byt nie do końca gotowy, niedopełniony,

do pewnego stopnia sobie samemu zadany, choć niepozostawiony wyłącznie samemu sobie, myśliciele średniowieczni gotowi są rozpinąć ludzkie bytowanie na skali od nicości, z której miało być wywiedzione boskim stwórczym aktem, do osiąganey na mocy boskiej łaski eschatologicznej pełni, w której przekroczenie zwykłych „parametrów” człowieczeństwa w stronę boskości, śmiało zwane „przebóstwieniem”, mimo wszystko nie unicestwi człowieka w człowieku. Antropologia średniowieczna jest więc opowiadaniem o niezwykłej epopei, której bohaterem jest człowiek stworzony, upadły, odkupiony i przemieniony, i dopiero w tej ostatecznej przemianie spełniony, a raczej wciąż się spełniający. Człowiek jest wędrowcem, pielgrzymem, a jego wędrowanie czy pielgrzymka rozgrywa się nie tylko w wymiarze empirycznym, ale także – co bodaj ważniejsze – w świecie ducha; nie ogranicza się też wyłącznie do jego aktualnej kondycji, ale sięga poza doczesność – w stronę hipotetycznej kondycji pierwotnej, to jest rajskiej prehistorii, i – co znowu ważniejsze – w stronę eschatologicznego rozstrzygnięcia, czyli w stronę hipotetycznej kondycji człowieka zbawionego.

Taką opowieść o ludzkim wędrowaniu - o tym, jaki człowiek jest, jaki mógł być i jaki być jeszcze może – kreśli w XII wieku również św. Bernard, opat cysterskiej wspólnoty z Clairvaux, i to jego antropologiczną wizję – „mystyczną historię człowieka” – w swojej książce próbuje przybliżyć Rafał Tichy. Z uznaniem trzeba przyjąć pojawienie się dzieła tak erudycyjnego, opartego na imponująco rozległej kwerendzie źródłowej i wszechstronnych, systematycznych badaniach, zachowującego walory specjalistycznej, naukowej monografii, a przy tym zdecydowanie wychodzącego poza ciasne jej ramy. Napisana z rozmachem i literackim talentem, skonstruowana w sposób nadzwyczaj przejrzysty, posiadająca nie tylko spójną, celową strukturę, ale i swoistą dramaturgię, książka Rafała Tichego przystępnie objaśnia zawiłości średniowiecznej antropologii z jej metafizycznymi założeniami, historycznymi i ideowymi kontekstami, aspektami ciągłości i zmiany. Może zatem spełnić rolę popularyzatorską w najlepszym tego słowa znaczeniu, kompetentnie przybliżając postać i myśl św. Bernarda z Clairvaux – jednej z najważniejszych postaci średniowiecza – nie tylko tym, którzy profesjonalnie zajmują się mediewistyką.

W pierwszej części, rekonstruującej źródła antropologii Bernarda, autor starannie i ze znanstwem przedstawia zakorzenienie Bernardowych koncepcji w tradycji biblijnej i patrystycznej, przede wszystkim zaś w monastycznej formacji duchowej, w monastycznej „szkole życia duchowego”. Taka inspiracja, nadająca rozważaniom na temat człowieka specyficzny kierunek i charakter, musi skłaniać do postawienia pytania o uniwersalność i reprezentatywność antropologii Bernarda. Innymi słowy, prowokuje wątpliwość, czy *homo monasticus*, jaki zdaje się wyłaniać z analiz i wizji cysterskiego opata, nie jest aby jedynie propozycją partykularną, ściśle konfesyjną (a zatem pojmowaną i realizowaną wyłącznie w ramach paradygmatu chrześcijańskiego) i na miarę odległej epoki („człowiek średniowiecza”), a na dodatek wyłącznie – by tak rzec – „stanową”, jednoznacznie związaną z powołaniem zakonnym i kondycją mnicha. Rafał Tichy dostrzega tę trudność, ale swoją książką stara się przekonać czytelnika, że choć Bernard opowiada mistyczną, a nie naturalistyczną historię człowieka, to jednak w jego perspektywie ujmowanie człowieka od strony powołania monastycznego (ostatecznie tożsamego właśnie z powołaniem mistycznym) nie zawęża, nie wypacza rozumienia natury ludzkiej *tout court*, w jej uniwersalnym wymiarze, ani nie zniekształca prawdy o ludzkim doświadczeniu, uwzględnia natomiast różne aspekty i fazy tego doświadczenia, różne możliwości bytowe i poznawcze tej natury. Powołanie zakonne jest tu

traktowane jako szczególna postać szerzej rozumianego powołania do bycia chrześcijaninem, a ostatecznie powołania do bycia człowiekiem. Bowiem – jak za jednym z kazania Bernarda powtarza Tichy – to, co przystoi zakonnikowi, jest odpowiednio dla chrześcijanina i w gruncie rzeczy najbardziej właściwe człowiekowi (s.103). Antropologii Bernarda autor nie traktuje zatem jako jednej z wielu alternatywnych narracji w dziejach ludzkiej kultury, ale widzi w niej przedsięwzięcie o zdecydowanie uniwersalistycznych ambicjach. Takie ujęcie jest zapewne akceptowalne dla tych, którzy postrzegają człowieka jako *capax Dei* albo otwartego na tak czy inaczej rozumianą transcendencję, a średniowiecza nie traktują wyłącznie jako „wieków ciemnych”. Uczciwie jednak trzeba powiedzieć, że taka wizja może nie przekonać ludzi niewierzących i tych, którzy myślenie o człowieku woleliby utrzymać w granicach czystej immanencji i empirycznego opisu, programowo unikając wszelkiego normatywizmu i odniesień do tego, co pozaempiryczne.

Na szczególną uwagę zasługuje proponowana przez Autora analiza motywu sokrateskiego, to jest wezwania do poznania samego siebie, w Bernardowej refleksji nad człowiekiem (s. 82–95). Obecność tego motywu ma nie tylko poświadczać intelektualną otwartość cysterskiego opata na dziedzictwo filozofii starożytnej i możliwość jego selektywnego uzgodnienia z tradycją biblijną i patrystyczną („sokratyzm chrześcijański”). Ma również pokazywać konieczność i wyjątkowe znaczenie samopoznania dla ascetyczno-moralnej i mistycznej formacji człowieka, w szczególności zaś dla rozpoznania jego ikonikności, to znaczy bycia na obraz i podobieństwo samego Boga, ze wszystkimi wynikającymi stąd konsekwencjami co do ostatecznego, nadprzyrodzonego przeznaczenia człowieka. Bowiem w przekonaniu Bernarda człowiek uchylający się od poznawania samego siebie byłby jak „dom bez fundamentów”, jak „sterta gruzów”, jak „garstka prochu rzuconego na wiatr”, i to niezależnie od tego, jak rozległa byłaby jego wiedza o świecie zewnętrznym (por. *De consideratione*, V, 5; w książce R. Tichego – s. 84). Nie dowiedziałby się prawdy o sobie – o swojej bytowej znikomości i kruchości, moralnym upadku i grzeszności, ale też o swojej godności bytu stworzonego na Boży obraz i powołanego do nieustannego upodobniania się do Boga, aż do eschatologicznego spełnienia swej natury (*consummatio*) w miłosnym z Nim zespoleniu. W antropologicznej wizji Bernarda dojście do tego kresu „mistycznej historii człowieka”, wymaga wręcz wspomnianej samowiedzy: po to, by kiedyś taki stan osiągnąć, trzeba wpiერw zatroszczyć się o samego siebie, czuć nad sobą, to znaczy zobaczyć, kim się jest.

Postulat poznania samego siebie autor trafnie interpretuje w podwójnej perspektywie: ogólnej, refleksyjnej wiedzy o tym, kim jest człowiek w swojej istocie, w swojej trwałej, choć nie do końca określonej naturze, i osobistej, introspekcyjnej wiedzy o tym, kim jestem ja sam, w niepowtarzalnej historii swojego życia. Obie perspektywy spotykają się zresztą w etycznej i soteriologicznej wykładni ludzkiej samowiedzy: chodzi przecież nie o poznanie dla samego poznania, dla zaspokojenia własnej ciekawości, ale o takie poznanie ludzkiej natury i taki wgląd w samego siebie, które będą zintegrowane z całością doświadczenia człowieka, z jego pracą nad sobą i wewnętrzną przemianą, z dynamiką jego rozwoju duchowego, ściśle związaną z jego otwartością na Boga, z postępowaniem w dążeniu do spotkania z Nim w tajemnicy zbawienia. Bez tej wiedzy człowiek nie tylko nie naprawi siebie i swojego życia, ale również nie zostanie uleczony i wyzwolony z ograniczeń swojej aktualnej kondycji przez moc większą niż jego własna, nie skorzysta z łaski upodabniającej go do Tego, na którego obraz został stworzony, nie dostąpi przebóstwiającego zjednoczenia (*unio deifica*). Autor przypomina w związku

z tym słowa Bernarda: „A zatem pamiętajcie [...], że nikt nie może być zbawiony bez poznania samego siebie” (*Ergo tenetis memoria... neminem absque sui cognitione salvare – Sermones super Cantica Canticorum*, kazanie 37, 1; w książce – s. 92). W tym sokratejskim wątku antropologia Bernarda ujawnia więc nie tylko swój egzystencjalny, a nie czysto spekulatywny charakter, ale również swoje eschatologiczne ukierunkowanie.

W drugiej, obszerniejszej części swojej książki Autor wiedzie czytelnika przez kolejne etapy ludzkiego wędrowania, przez kolejne „epoki” mistycznej historii, narysowanej przez Bernarda. Tychy kładzie nacisk właśnie na historyczną perspektywę w pojmowaniu człowieka i przekonująco dowodzi, że należy ją połączyć z motywem ikonizującym, który w Bernardowej wizji (podobnie zresztą jak w antycypujących ją koncepcjach patrystycznych, a także w ujęciach późniejszych, choćby w myśli Tomasza z Akwinu) wyraźnie zyskuje dynamiczną wykładnię. Zespolecie perspektywy historycznej z motywem ikonizującym może być zatem traktowane jako wyróżnik antropologii Bernarda w autorskiej interpretacji Rafała Tichego. W kolejnych rozdziałach Autor pokazuje, iż wspomniane zespolenie pozwala potraktować dzieje człowieka jako dynamikę upodabniania się do Boga, innymi słowy: swoistą ewolucję ikonizacji, a w pewnym sensie i formy człowieka. Owa ewolucja przebiega od nadania formy, to jest ukształtowania człowieka na obraz Boży w kondycji rajskiej (*formatio*), przez zniekształcenie tego obrazu, czyli odstąpienie od nadanej formy i przyjęcie formy obcej wskutek własnowolnego upadku człowieka (*deformatio*), ale też przez odnowienie obrazu, przywrócenie pierwotnej formy dzięki odkupieńczej misji Chrystusa (*renovatio, reformatio*), aż do osiągnięcia – dzięki naśladowaniu Chrystusa zgodności formy obrazu z boskim archetypem (*conformatio*), zwieńczonej ostatecznie przebóstwiałającą przemianą owej formy (*transformatio*) w kondycji niebiańskiej.

Ta dyktowana wiarą dynamiczna wizja człowieka zdecydowanie wykracza poza opis jego aktualnej, empirycznej kondycji, traktowanej zresztą jako „kraj niepodobieństwa” (*regio dissimilitudinis*), gdzie „wszystko jest inaczej”, bo jest na opak, nie tak, jak być powinno. Dla Bernarda z Clairvaux to tylko stadium przejściowe i odległe od optymalnego stanu, bo ograniczające człowieka w czterech podstawowych wymiarach: poznania, wolności, miłości i podobieństwa do Boga. Tychy trafnie wskazuje, iż w Bernardowej antropologii przekroczenie i zniesienie tych ograniczeń możliwe jest dopiero w finale ludzkiej epopei, w eschatologicznym spełnieniu, w którym człowiek „zdobywa pełną wolność duchową, uzyskuje zdolność poznawania Boga w sposób jasny, wyraźny i bezpośredni, wchodzi na czwarty stopień miłowania Go i staje się całkowicie do Niego podobny” (s. 291). Najważniejszy jest bodaj wymiar miłości, bo mistyczna historia człowieka jawi się Bernardowi przede wszystkim jako historia dojrzenia i wzrastania miłości: w symbolicznym ujęciu człowiek (w każdej kondycji *capax Dei*) w swoich relacjach z Bogiem przechodzi od miłości niewolnika, przez miłość najemnika i miłość synowską, do miłości oblubieńczej (por. s. 247–255). Zgodnie z symboliczną wykładnią biblijnej Pieśni nad Pieśniami, właśnie miłość oblubieńcza, mistyczną więzią łączącą stworzony obraz z jego boskim archetypem, jest dla człowieka *consummatio* tak na płaszczyźnie bytowej, jak i poznawczej. W każdym razie do takiej miłości jest powołany *homo viator* w kolejnych fazach swego doczesnego wędrowania i u kresu swej historii. O tym zapewnia nas w swojej książce Rafał Tychy, idąc śladami cysterskiego mistyka i mistrza życia duchowego, którego nauczanie o człowieku przedstawił w nadzwyczaj wnikliwy i niemal wyczerpujący sposób, odważnie sięgając

po język poezji i mistycznego uniesienia tam, gdzie chłodna analiza filozoficzna zdaje się być bezradna.

Pewne wątpliwości może jednak budzić nazbyt apologetyczny ton autorskiego wywodu i pod kątem apologii dokonywana selekcja materiałów źródłowych. Oczywiście, pisząc o człowieku oficjalnie uznanym za świętego i Doktora Kościoła, autor miał prawo wspomnieć o tym, co tę świętość – w oczach współczesnych Bernarda – miało ujawniać i potwierdzać, i co zarówno wtedy, jak i dziś mogłoby wskazywać na wyjątkowe walory tej postaci. Można więc przejść do porządku nad tym, że we wstępnej, biograficznej części („Historia Bernarda”), dość bezkrytycznie przytacza się legendy i relacje przedstawiające żywot Bernarda wedle tradycyjnego, hagiograficznego schematu. Trudniej zaakceptować to, że w książce zdawkowo traktuje się niektóre mocno problematyczne aspekty aktywności tego XII-wiecznego świętego radykała – prawdziwego „szaleńca Bożego”, który dla sprawy wiary i zbawienia gotów był „zawiesić” zwykłą, ludzką etykę. Autor zdaje się bagatelizować napięcie między religijnym radykalizmem i maksymalizmem Bernarda a jego antropologią i kiedy indziej głoszonymi postulatami etycznymi, starannie też unika formułowania krytycznych ocen, tłumacząc poglądy i postępowanie bohatera z jednej strony specyfiką epoki, z drugiej strony wyjątkowością jego proroczej misji (w myśl założenia: „prorokowi więcej wolno”). Owszem, przyznaje, że „opat z Clairvaux potrafił być niesprawiedliwy i nietolerancyjny” (s. 45), miał porywczy charakter i niekiedy cechowała go nadgorliwość, ale zaraz zastrzega, że ten brak umiaru „można w pewnej mierze usprawdziwić” właściwym Bernardowi bezkompromisowemu rozumieniem powołania zakonnego.

Autorem powoduje zrozumiały szacunek i podziw dla wybitnej postaci historycznej, jaką niewątpliwie jest bohater jego książki, a zapewne także pewna intencja polemiczna i – by tak rzec – „rewizjonistyczna”, zgodnie z tytułem jednego z podrozdziałów: „Bernard na nowo odczytany”. Chodzi o uprawnione staranie, by oddać sprawiedliwość postaci, której intelektualne dokonania były nazbyt często przemilczane, lekceważone czy wręcz kwestionowane. Podsumowując swoje wywody, Autor przyznaje, że towarzyszyła mu nadzieja, że jego książka „przysłuży się procesowi odkrywania wielkości, atrakcyjności i aktualności myśli Bernarda” (s. 314). W innym miejscu Tichy zasadnie ironizuje na temat po części utrzymującego się w historiografii stereotypu Bernarda – „przesadnie pobożnego mnicha”, „rozemocjonowanego kaznodziei” i fanatycznego fideisty, który „nieludzko prześladował prawdziwie niezależnego myśliciela, Piotra Abelarda” (s. 21). Trudno jednak przystać na to, by w imię rewizji historiograficznych stereotypów było uprawnione dość pobieżne i wyraźnie jednostronne traktowanie zarówno filozoficznych i teologicznych sporów, w które zaangażowany był opat z Clairvaux, jak i racji jego oponentów.

Można żałować, iż wspominając o krytycznych wystąpieniach Bernarda przeciw Abelardowi, XII-wiecznemu mistrzowi dialektyki, Autor opisał sam spór i jego przedmiot dość powierzchownie, i to wyłącznie z perspektywy cysterskiego opata, na stereotyp odpowiadając innym stereotypem („racjonalizacja prawd wiary”, „pułapki Abelardowego racjonalizmu”, „uproszczenia banalizujące nieskończone bogactwo Niepojętego”, etc.). Szkoda, iż dla równowagi – także dla rzetelnej oceny, nie zajął się problemem, czy koncepcje Abelarda to faktycznie tylko „stultologia” – uczone głupstwo albo wiedza o głupstwach (jak malowniczo wyraził się Bernard) – nie uwzględnił merytorycznych argumentów Abelarda wyłożonych w przedmowie do *Tak i Nie* albo w *Rozmowie pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem*. Być może takie ważenie racji pozwoliłoby

dość do wniosku, że poglądy obu antagonistów wymykają się stereotypowym sądom i nie zawsze są tak biegunowo opozycyjne, jak się zazwyczaj przyjmuje. Brakuje też jakiegos bodaj symbolicznego odniesienia do bardzo osobistej, dramatycznej relacji, zapisanej przez Abelarda w *Liście do przyjaciela*, bardziej znanym jako *Historia moich niedoli* (*Historia calamitatum*). W każdym razie bezpardonowe zwalczanie Abelarda ani nie współbrzmiało z subtelnymi mistycznymi wzlotami Bernarda, opiewającymi miłość w jej najwznioślejszej postaci, ani nie było przykładem rzetelnej, eleganckiej intelektualnej polemiki.

Podobnie można żałować, iż o innym oponentie Bernarda, Gilbertcie z la Porrée, dowiadujemy się z książki niewiele ponad to, że był zarozumiały i nie doceniał filozoficznych kompetencji cysterskiego opata. Szkoda, iż dla obiektywnego przedstawienia jego stanowiska w sporze z Bernardem Autor nie odwołał się do tekstów źródłowych (choćby do komentarzy Gilberta do dzieł Boecjusza i do tekstu *Sententiae divinitatis*, wywodzącego się z kręgu jego zwolenników) i nie skonfrontował zarzutów Bernarda (*explicite* wyłożonych w V księdze *De consideratione* i w kazaniu 80 do Pieśni nad Pieśniami) z czynionymi przez porretańczyków subtelnymi rozróżnieniami terminologicznymi, wykorzystywanymi w nomenklaturze trynitarniej (*proprietas personae* – *proprietas personales*; *nomina naturalia* – *nomina personalia*, etc.). Taka konfrontacja argumentów pozwoliłaby ocenić, czy z dialektycznych subtelnosci Gilberta, a ściślej z pewnej interpretacji relacji między terminami *divinitas* i *Deus*, faktycznie wynikają doktrynalne zagrożenia (na przykład wiara w „czwórcę” – *quaternitas*), które skłoniły Bernarda do oskarżenia Gilberta o heterodoksję (na synodzie w Reims w roku 1148) i do określenia jego zwolenników jako nowych heretyków, a nie dialektyków (*novelli non dialectici sed haeretici*). Trzeba jednak przyznać, że przy całej jednostronności proponowanego ujęcia, Autor trafnie wskazuje na „różnicę zdań co do istoty chrześcijańskiej formacji i wiedzy prawdziwej” (s. 62) jako źródło i głębszą podstawę wspomnianych konfliktów.

Wypada wspomnieć i o tym, że Autor – zazwyczaj dokładnie przedstawiający i kompetentnie objaśniający liczne przeprowadzane przez Bernarda dystynkcje i klasyfikacje – jeden jedyny raz się pomylił, omawiając Bernardową typologię jedności (s. 114–117). *Unitas dignativa* – jedność z łaskawości, a raczej jedność dostojenstwa czy też „godnościowa” – w klasyfikacji podanej przez Bernarda oznacza wyraźnie osobową jedność wcielonego Słowa (*unitas qua limus noster a Dei Verbo in unam assumptus est personam* – *De consideratione*, V, 18), a nie – jak chce Rafał Tichy – „jedność między duchem a ciałem w człowieku” (s. 117, przypis 52). Gdy zaś autor podaje charakterystykę jedności najwyższej – substancjalnej jedności samego Boga w Trójcy jedynej, przez nieuwagę zapewne popełnia błąd z punktu widzenia chrześcijańskiej doktryny kardynalnej. Otóż autorowi „napisało się”, że owa jedność stanowi „najwyższą jedność trzech substancji w jednym Byciu Boskim” (s. 117). Tę niefortunną interpretację, przypisującą Bernardowi jakiś tryteizm, miast monoteizmu (oczywiście, wbrew wyraźnej deklaracji samego zainteresowanego: *unitas Trinitatis qua tres personae una substantia sunt* – *De consideratione*, V, 19), należy jednak uznać za wypadek przy pracy. Gdzie indziej Tichy najzupełniej poprawnie i klarownie przedstawia tę fundamentalną prawdę chrześcijańskiej wiary (dla przykładu: s. 113–114, 293–294, 303). Wolno się spodziewać, że wspomniany fragment książki doczeka się koniecznej korekty w ewentualnych następnych jej wydaniach. Ta sugestia wydaje się tym bardziej uprawniona, że w tym samym „pechowym” fragmencie (w przypisie 50 na s. 116)

błędnie przypisuje się Boecjuszowi autorstwo tekstu *De unitate*, podczas gdy od z górą stu lat wiadomo, że ów pseudo-boecjański tekst powstał dopiero w XII wieku, a jego autorem jest najpewniej Dominik Gundisalvi.

Autorowi i wydawcy należałoby również życzyć bardziej uważnej korekty, wyłapującej i usuwającej pleonastyczne sformułowania w rodzaju „zbyt przesadne” (s. 313), a także pospolite „literówki” i ewidentne błędy gramatyczne w wyrażeniach łacińskich (jak w kilkakrotnie powtarzającym się sformułowaniu *proprium voluntas*, błędnie i chyba „z rozpędu” powielającym poprawną konstrukcję *proprium consilium*). Wiadomo jednak, że łatwiej cudze błędy wypatrzeć niż samemu ich nie popełniać, dlatego byłbym ostatnim, kto gotów jest rzucać w autora kamieniem z powodu językowych (i jakichkolwiek innych) potknięć. Jego praca naprawdę godna jest szacunku, a jeśli nie daje nam pełnej satysfakcji, jeśli zostawia nas z nierozstrzygniętymi wątpliwościami i pytaniami, na które odpowiedź nie jest na wyciągnięcie ręki (wśród nich nadal figuruje i – być może – figurować musi pytanie: kim jest człowiek?), to nie trzeba się temu dziwić ani tym gorszyć. Wszak i my możemy powtórzyć za Bernardem z Clairvaux: „kończymy księgę, ale nie kończymy szukania”.

JAN KIELBASA  
(Kraków)

## PARCELACJA KRÓLESTWA ESTETYKI

Irena Lorenc, *Minima aesthetica, Szkice o estetyce późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2010, ss. 196.

Iwona Lorenc, w jednej ze swoich najnowszych książek, zatytułowanej *Minima aesthetica*, przedstawia współczesną estetykę jako interdyscyplinarną i pozbawioną mocnego oparcia w metafizyce dziedzinę wiedzy. Odwołując się do koncepcji postmodernistycznych m.in. J. F. Lyotarda, G. Vattima, W. Welscha krytykuje zapoczątkowany przez filozofa z Królewca sposób postrzegania estetyki jako dyscypliny autonomicznej, odseparowanej od zagadnień antropologicznych, kulturoznawczych, moralnych czy psychologicznych. Różnorodność sztuki współczesnej wymaga wieloaspektowego rozumienia, do którego nie jest zdolna estetyka autonomiczna, zajmująca się naturą sądu estetycznego, skoncentrowana na ustalaniu jego cech powszechnych i koniecznych.

W *Części I* wiele miejsca zajmują analizy kategorii *Verwindung* w rozumieniu G. Vattimo, która oznacza „zwijanie się”, „kurczenie się”, rozpadanie się metafizyki, co zapoczątkował upadek transcendentalizmu i propagacja stanowisk filozoficznych w okresie późnego modernizmu. *Verwindung* w estetyce – rozpad jej metafizycznych podstaw – przejawia się poprzez różnorodne sposoby formułowania jej statusu i metodologii w obrębie takich koncepcji filozoficznych jak np. fenomenologia, hermeneutyka, egzystencjalizm czy pragmatyzm.

Ponadto w *Części I* warto zwrócić uwagę na, rzadko cytowane w polskiej literaturze przedmiotu, poglądy R. Jaussa – jednego z wybitnych, współczesnych estetyków francuskich. Szczególnie kontrowersyjny jest, u tego estetyka, sposób rozumienia *Katharsis*, które pełni swoistego rodzaju funkcję socjalizacyjną, polegającą na uwal-