

## SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

### PRZEKONANIA – NA STYKU LOGIKI I FILOZOFII

Marek Lechniak, *Przekonania i zmiana przekonań. Analiza logiczna i filozoficzna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, ss. 419.

Od połowy XX stulecia prowadzone są intensywne badania nad wykorzystaniem aparatury logicznej przy analizie pojęć intensjonalnych. Rozwijają się tzw. logiki filozoficzne, które właśnie z tej racji, że stanowią reprezentację zwrotów intensjonalnych, znajdują się na przecięciu odpowiednich działów filozofii z logiką formalną. Jedną z takich logik jest logika epistemiczna<sup>1</sup>, która przedmiotem analizy i reprezentacji czyni pojęcia wiedzy i przekonania, a także spokrewnione z nimi pojęcia akceptacji, uznawania, wiary czy asercji. Znajduje się ona zatem na terenie wzajemnych związków (oddziaływań) epistemologii i logiki oraz – jeśli przyjmie się, że analiza dotyczy wiedzy (przekonań) w sensie propozycjonalnym – również filozofii języka.

Pierwsza polskojęzyczna monografia z zakresu logiki epistemicznej: *Podstawy logicznej teorii przekonań* Witolda Marciszewskiego, ukazała się w 1972 roku. Dwa dziesięcia lat później trudności z formalnym uchwyceniem podstawowych intuicji dotyczących pojęć epistemicznych wyraził Witold Pogorzelski pisząc, iż logika ta znajduje się ciągle raczej „na etapie przedaksojomatycznej dyskusji”<sup>2</sup>. Logika epistemiczna jako znajdująca się „na przecięciu” dyscyplin, z jednej strony winna czynić zadość intuicjom filozoficznym, tzn. uwzględniać antycypacje, jakie filozofowie wiążą z pojęciem wiedzy czy przekonania, z drugiej zaś winna być wolna od ułomności formalnych. Na taką właśnie merytorycznie trafną i formalnie poprawną logikę epistemiczną czekają logicy i filozofowie logiki.

Wydana staraniem Wydawnictwa KUL monografia *Przekonania i zmiana przekonań. Analiza logiczna i filozoficzna* autorstwa Marka Lechniaka jest kompleksową logiczno-filozoficzną analizą pojęcia przekonania i zmiany przekonań. Jest drugą po książce Marciszewskiego polskojęzyczną publikacją z tego zakresu, pomyślaną zresztą jako jej kontynuacja. Należy wyrazić uznanie i zadowolenie, że Marek Lechniak podjął się tak trudnego zadania, i znów – po czterdziestoletniej przerwie – otrzymujemy w rodzimym języku obszernie, uwzględniające najnowsze wyniki, opracowanie tematyki wiedzy i przekonań. Autor książki jest pracownikiem naukowym Katedry Logiki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, uczniem znakomych logików Ludwika Borkowskiego i Stanisława Kiczuka. Do tej pory znany był w środowisku

<sup>1</sup> W literaturze czasami odróżnia się logikę epistemiczną (logikę wiedzy) od logiki dokstastycznej (logiki przekonań), częściej jednak pierwsza obejmuje drugą.

<sup>2</sup> *Elementarny słownik logiki formalnej*, Białystok 1992, s. 214–215.

naukowym przede wszystkim z prac poświęconych filozoficznym podstawom logik wielowartościowych<sup>3</sup>.

Zasadniczym celem badań prowadzonych przez Lechniaka jest uchwycenie związku między pozaformalnym opisem przekonań a ich reprezentacją logiczną, której wyrazem są konstruowane od połowy XX w. różnorakie systemy logiki epistemicznej. Zamierzeniem Autora nie jest więc konstrukcja nowej formalnej teorii przekonań. Czytelnik nie znajdzie w pracy nowego systemu logiki epistemicznej, ale głęboką krytyczną analizę istniejących poglądów i teorii. Cel pracy znajduje odzwierciedlenie w jej strukturze, w której dokonano podziału na części – pierwszą o charakterze filozoficznym, drugą – logicznym. W ramach każdej części mieszczą się dwa rozdziały. Książka zawiera także krótki *Wstęp*, *Zakończenie*, *Spis bibliograficzny* (liczący 282 pozycje, z czego znakomita większość to pozycje anglojęzyczne) oraz *Skorowidz*.

We *Wstępie* Autor wypowiada uwagi dotyczące rozumienia terminu „przekonanie” w języku polskim. Podkreśla potrzebę wieloaspektowych (obejmujących co najmniej płaszczyznę filozoficzną-epistemologiczną, logiczną, psychologiczną, kognitywistyczną) badań dotyczących przekonań. Przypomina także, że na gruncie logiki próby rekonstrukcji pojęć związanych z wiedzą i przekonaniem podejmowane są od ponad połowy wieku. Pierwsze systemy logik epistemicznych i doksastycznych zostały skonstruowane na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX stulecia przez fińskiego logika Georga Henrika von Wrighta (który wprowadził sam termin „logika epistemiczna”) oraz polskiego uczonego Jerzego Łosia.

Pierwszy rozdział zatytułowany *Poglądy na naturę przekonań* stanowi swoista analizę problemowo-historyczną dotyczącą pojęcia przekonania i zmiany przekonań. Autor szczególnie dokładnie prezentuje koncepcje przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej (Kazimierza Twardowskiego, Jana Łukasiewicza, Waltera Auerbacha, Kazimierza Ajdukiewicza, Władysława Witwickiego, Tadeusza Czeżowskiego), a także ich kontynuatorów (Leona Gumańskiego, Witolda Marciszewskiego, Klemensa Szaniawskiego i Leona Koja). Omawia również czasowniki epistemiczne języka polskiego (opierając się głównie na badaniach Marii Danielewiczowej) oraz pewne teorie z zakresu psychologii, tłumacząc, iż wszechstronność analizy wymaga odwołania do różnych sfer poznania, w obrębie których korzysta się z różnorodnych narzędzi poznawczych.

Marek Lechniak pisze, iż w logice zasadniczo chodzi o sformułowanie praw (reguł) rządzących nie wszelkimi przekonaniem, lecz przekonaniem racjonalnymi. Dlatego w rozdziale drugim, o zdecydowanie epistemologicznym charakterze, zatytułowanym *Racjonalność przekonań*, poszukuje on warunków, jakie winny spełniać przekonania, aby można je nazwać racjonalnymi. Pojęcie przekonania racjonalnego traktuje jako idealizację faktycznych stanów przekonaniowych, a także jako wzorzec (normę) wyznaczający kryteria wartości poznawczej. Rozważa racjonalność przekonań w sensie statycznym (synchronicznym) oraz racjonalność zmiany przekonań (w sensie diachronicznym). W ramach pierwszej mówi o racjonalności logicznej, której wyróżnikami są niesprzeczność oraz zdolność dedukcji; druga natomiast wiąże się z uzasadnianiem przekonań. Dyskusje dotyczące uzasadniania osadzone są w perspektywie sporu fundacjonalizmu z koherentyzmem (czy istnieją przekonania podstawowe dla wiedzy, czy też wszystkie są równie uprawomocnione?) oraz internalizmu z eksternalizmem (czy

<sup>3</sup> Wśród tych prac wyróżnione miejsce zajmuje monografia *Interpretacje wartości matryc logik wielowartościowych*, Lublin 1999.

uzasadnienie należy wiązać z czynnikami zewnętrznymi, czy wyłącznie z czynnikami wewnętrznymi, dostępnymi podmiotowi w refleksji?). Pod koniec rozdziału Autor formułuje metodologiczne uwagi dotyczące wykorzystania analiz epistemologicznych do budowy logik epistemicznych (i logik zmiany przekonań).

Rozdział trzeci *Logiczna rekonstrukcja pojęcia „przekonanie”*. *Statyczne ujęcie przekonań* rozpoczyna logiczną część pracy. Autor przedstawia w nim formalne systemy –najbardziej reprezentatywnych dla różnych opcji – logik epistemicznych, dzieląc je na modalne (standardowe) oraz niemodalne. Podejście modalne, wykorzystujące aparat formalny semantyk relacyjnych, ukonstytuowało się dzięki pionierskiej pracy Jaakko Hintikki *Knowledge and Belief* (1962); zdominowało ono myślenie o przekonaniach. W ujęcie niemodalne natomiast wpisuje się system Łosia, rozwinięty przez Nicholasa Reschera i Marciszewskiego. Pierwsze podejście cechuje się dużą prostotą formalną, ale rodzi specyficzną trudność, jaką jest paradoks wszechwiedzy. Ponieważ rzeczywiste podmioty (ludzkie?) nie są wszechwiedzące, podejmowano próby osłabienia takich systemów. Podejścia ograniczające wszechwiedzę dadzą się sprowadzić do różnych wersji logik niestandardowych, zawierających niemodalne podejście do zwrotów epistemicznych. W pracy przedstawione są logiki parakonsistentne, logiki relewantne, logiki wielowartościowe. Zdaniem M. Lechniaka, uwzględniają one – do pewnego stopnia – empiryczną stronę przekonań, niemniej są dość skomplikowane od strony rachunkowej. Nieco tylko bardziej adekwatna charakterystyka pojęć wiedzy i przekonania opłacona jest nader wysoką ceną: w postaci niskiej sprawności rachunkowej, ograniczeń nakładanych na język, wymogami odrzucania zdań pewnego typu, czy odwoływania się do logik dewiacyjnych.

Ujęciu przekonań w aspekcie dynamicznym poświęcony jest czwarty (i ostatni) rozdział zatytułowany *Formalne ujęcie dynamiki przekonań*. Centralnym jego tematem jest teoria zmiany przekonaniowej AGM (nazwa bierze się od pierwszych liter nazwisk jej twórców: Alchourrón, Gärdenfors, Makinson), stanowiąca punkt odniesienia współczesnych dyskusji nad logiką dynamiki przekonaniowej. Autor zauważa, że pomimo swych niewątpliwych zalet, teoria ta rodzi liczne problemy natury intuicyjnej; z tego też powodu podejmowane są próby jej ulepszenia. W AGM odróżnia się trzy podstawowe rodzaje zmian: a) ekspansję (dodawanie przekonań, zmiana kumulatywna), b) kontrakcję (usuwanie pewnych przekonań), oraz c) rewizję (zastąpienie pewnych przekonań przez ich negacje). Zdaniem M. Lechniaka, zasadniczym uproszczeniem, jakiego dokonuje się w teorii AGM, jest sprowadzenie stanu przekonaniowego do logicznie domkniętego zbioru zdań, a zmiany – do teoriomnogościowo określonej modyfikacji zbioru wyjściowego wywołanej nową informacją. Jednakże – odmiennie do rzeczywistych zmian przekonaniowych – zmianę może wywołać jedynie zdanie zewnętrzne względem zbioru wyjściowego. W końcowej partii rozdziału Autor przedstawia alternatywne teorie zmiany przekonań, z których najpoważniejszymi są doklastyczne logiki dynamiczne (DDL).

W *Zakończeniu* Autor zbiera najważniejsze wyniki uzyskane w pracy. Wskazuje także na swój wkład w filozoficzno-logiczną problematykę przekonań. Do najważniejszych przyczynków zalicza m.in. poprawki wprowadzone do formalnej charakterystyki zwrotu „wiedzieć, że” oraz próby formalnego zapisu językoznawczych charakterystyk zwrotów przekonaniowych, definicje w języku rachunku predykatów pojęcia przekonania i pojęć słabszych od niego, naprawienie błędów popełnionych przez Reschera w konstrukcji systemów logik asercji itp. Uwagi kończące mają jednak wydźwięk pesy-

mystyczny odnośnie do wartości poznawczej zabiegów formalizacyjnych. Logika, zdaniem M. Lechniaka, nie jest czysto konwencjonalną grą symboli, lecz winna ujmować związki logiczne występujące między obiektami w jakiejś dziedzinie przedmiotowej. Praktyka pokazuje, że eleganckie i proste pod względem rachunkowym systemy logiki nie ujmują zwykle w satysfakcjonujący sposób badanej sfery zjawisk. Z drugiej strony, logika dostarczająca wglądu w jakieś realne zależności, rzadko okazuje się tą najbardziej oczekiwaną z czysto formalnego punktu widzenia.

Ostatnią i najsłabszą częścią pracy jest (nader skromny) *Skorowidz* rzeczowy. Brak w nim tak istotnych dla recenzowanej publikacji terminów jak: logika epistemiczna, logika doksastyczna, racjonalność, AGM, itp. Zasadne jest pytanie o przydatność takiego skorowidzu. W pozycji tej miary należałoby oczekiwać znacznie lepszego indeksu, uwzględniającego (obok aspektu rzeczowego) również aspekt osobowy. Przydałby się też wykaz występujących w pracy symboli logicznych.

Niewątpliwą wartością recenzowanej książki jest to, że umiejętnie godzi ona fachowość (przez co Autor wyraża szacunek do przedmiotu dociekań) z przystępnością (wyrażającą szacunek do czytelnika). Publikacja świadczy o wysokich kompetencjach M. Lechniaka zarówno w zakresie filozofii, jak i logiki. Oba te typy wiedzy są, jak się wydaje, niezbędne do opracowania kompleksowej teorii przekonań. Godne podkreślenia jest też to, że Autor zachowuje równowagę między rachunkową stroną logiki a jej filozoficznymi podstawami.

Książka napisana jest jasnym i zarazem precyzyjnym językiem. Brak w niej zbędnych powtórzeń; wyjątek stanowią podsumowania (nawiasem mówiąc bardzo trafne) poszczególnych partii materiału, czynione zapewne z myślą o czytelniku.

Oceniając zdecydowanie pozytywnie i zalecając recenzowaną publikację, pragnę sformułować dwie uwagi natury ogólnej i jedną szczegółową. Na koniec postawię pewne, interesujące moim zdaniem, pytania otwarte, czekające wciąż na odpowiedź.

Najważniejsza uwaga ogólna jest następująca: jak się wydaje najbardziej interesujące i oryginalne myśli Autora pisane są małą czcionką i znajdują się w przypisach. W tekście głównym M. Lechniak ogranicza się często do zreferowania różnych stanowisk i argumentów, nie opowiadając się po żadnej ze stron sporu. Zamieszczenie własnych przemyśleń – nieraz istotnych z punktu widzenia prowadzonych rozważań – w przypisach jest wyrazem skromności Autora, który wzorem św. Tomasza z Akwinu i innych znakomitych myślicieli średniowiecza, woli wyrażać własne poglądy cudzymi słowami. Wydaje się jednak, że czasami takie podejście jest niewystarczające, zwłaszcza wówczas, gdy Autor zajmuje jednoznaczne stanowisko w kwestii, będącej przedmiotem nie rozstrzygniętego dotąd sporu. Moim zdaniem, warto byłoby wyrazić je w postaci wyraźnego głosu w dyskusji.

Kolejna uwaga dotyczy układu materiału. Trójstopniowy podział na rozdziały, punkty i podpunkty jest dla Autora niewystarczający, gdyż gdzieśgdzie pojawiają się nienumerowane śródtytuły, których nie obejmuje umieszczony na początku książki *Spis treści*. Ułatwieniem dla czytelnika byłoby takie rozplanowanie tekstu, aby wszelkie treści znalazły swoje miejsce w spisie.

W ramach uwag szczegółowych pragnę przytoczyć definicję przypuszczenia i wątplenia (s. 105–106). Autor sformalizował je, idąc za inspiracją Auerbacha, tak oto:

$$\text{Przyp}(x, T, p) \equiv \neg \text{Przek}(x, T, p) \wedge \text{Przek}(x, T, q) \wedge \text{Przek}(x, T, (q \rightarrow \neg p)) \wedge \exists t (\forall t_1 (t_1 \in T \rightarrow t > t_1) \wedge \neg U(x, t, q)) \rightarrow U(x, t, p));$$

$$Dub(x, T, p) \equiv \neg Przek(x, T, \neg p) \wedge Przek(x, T, q) \wedge Przek(x, T, (q \rightarrow \neg p)) \wedge \exists t (\forall t_1 (t_1 \in T \rightarrow t > t_1) \wedge \neg U(x, t, q) \rightarrow U(x, t, \neg p)),$$

przy czym definicja przekonania ma postać:

$Przek(x, T, p) \equiv \exists t_1 (t_1 \in T \wedge U(x, t_1, p)) \wedge \neg \exists t_2 (t_2 \in T \wedge t_2 < t_1 \wedge U(x, t_2, \neg p))$ ; słownie: *x* jest przekonany w okresie *T*, że *p* to tyle, co istnieje chwila  $t_1 \in T$  taka, że *x* uznaje w  $t_1$ , że *p* (napis  $U(x, t, q)$  znaczy podmiot *x* w chwili *t* uznaje, że *q*).

Dwie pierwsze definicje nie spełniają warunku jednorodności, gdyż w definiensie zmienna *q* nie występuje ani pod kwantyfikatorem, ani w zasięgu kwantyfikatora wiążącego *q*. Można oczywiście związać tę zmienną kwantyfikatorem szczegółowym, traktując zmienną zdaniową *q* jako zmienną indywidualną, niemniej pojawia się problem z implikacją, będącą argumentem funktora przekonania. Trudność ta stawia pod znakiem zapytania możliwość formalizacji pojęć przypuszczenia i wątpienia w języku logiki pierwszego rzędu.

Na koniec garść uwag, nie tyle w formie polemiki, co pytań, nie tyle pod adresem Autora i jego książki, ile pod kątem dalszych badań nad omawianą tematyką.

Powszechnie uznawanym standardem jest traktowanie statycznej logiki epistemicznej jako modalnej logiki normalnej, nadbudowanej nad logiką klasyczną. Wiadomo jednak, że już w najprostszym takim systemie (tj. systemie K) pojawia się paradoks wszechwiedzy. Wiadomo też, że logikę modalną można nadbudować na każdym wystarczająco silnym dedukcyjnie rachunkiem zdaniowym. Można budować m.in. parakonsystentne, relewantne i intuicjonistyczne logiki epistemiczne (te pierwsze dotyczą jedynie przekań). W pewnym zakresie Prof. Lechniak analizuje pierwsze dwie, ale moim zdaniem, bardziej interesujące byłoby przyjrzenie się logice epistemicznej nadbudowanej nad intuicjonistycznym rachunkiem zdań. Intuicjoniści bowiem z każdym zdaniem wiążą refleksję nad sposobem dojścia do uznania tego zdania, zatem ich logika wpisuje się w epistemologiczną perspektywę badawczą.

Jak wyżej wspomniałam, z dedukcyjną domkniętością zbioru wiedzy (czy zbioru przekań) wiąże się paradoks wszechwiedzy (wszechprzekonania). Sytuację paradoksalną wywołuje fakt, że, z jednej strony, logika epistemiczna ma na celu formalną reprezentację wnioskowań zawierających zwroty epistemiczne, z drugiej zaś żaden realny podmiot nie wie (nie jest przekonany) o wszystkich konsekwencjach swojej wiedzy (przekań). Jak zatem pogodzić fakt, iż ludzie nie są przekonani o wszystkich konsekwencjach swoich przekań z logiką epistemiczną?

Oczywiście, można odpowiedzieć, że w logice konieczna jest pewna idealizacja dotycząca bądź samych przekań (rozważanie przekań specjalnego rodzaju, np. *implicite*), bądź podmiotu przekań (ograniczenie do podmiotów wyidealizowanych, np. z nieograniczoną pamięcią, nieskończoną mocą czy szybkością obliczeniową). Powstaje jednak zasadnicze pytanie o cel takich idealizacji. Dlaczego nie mówimy o logice przekań w zwykłym sensie w odniesieniu do zwykłych podmiotów (ludzkich)? Czy tylko dlatego, że logika taka jest niezmiernie trudna do skonstruowania?

Wydaje się, że nie tyle chodzi tu o trudności zbudowania takiej logiki, co o sprawę zagubienia jej normatywnego charakteru. Zgoda na deskrypcyjny charakter logiki, której celem byłby jedynie opis tego, jak ludzie faktycznie wnioskują, powodowałaby w zasadzie usunięcie samej logiki. Trzeba zatem przyjąć, że bez względu na to, jakie są

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 continuum) 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 zawilości 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 szerszej rozumianego powołania do bycia chrześcijaninem, a ostatecznie powołania do bycia człowiekiem. Bowiem – jak za jednym z kazañ 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 postępem 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 salvati – 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 ikonycznym, 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. Zespolenie perspektywy historycznej z motywem ikonycznym 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 ikoniczności, 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”, „rozmocjonowanego 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-

nianiu człowieka od interesów życia praktycznego po to, by pozwolić mu podporządkować się normom społecznych zachowań (s. 22).

Autorka nie rozwija tej definicji pozostawiając czytelnikowi szerokie pole do interpretacji. Jeśli człowiek musi uwolnić się od interesów życia praktycznego, żeby móc się uspołecznic, to znaczy, że w wymiarze praktycznym egzystuje na poziomie jednostki nieoswojonej z normami społeczeństwa, w którym żyje. Jedynie recepcja sztuki poprzez *Katharsis* pozwala mu wejść na właściwą drogę do społeczeństwa. Jednakże zdroworozsądkowe doświadczenie wskazuje, że tak nie jest, gdyż człowiek przyswaja normy społecznych zachowań nie poprzez uwalnianie się od życia praktycznego, lecz w wyniku zaznajomienia się z tym, co praktyczne, codzienne, potoczne.

W *Części II Minima aesthetica* F. Nietzsche i M. Heidegger są przedstawieni jako zgodni krytycy tradycji metafizycznej, afirmujący skończoność istnienia i wczesno-grecki, tragiczno-estetyczny sposób doświadczenia (s. 44). Jest to kontrowersyjne, po pierwsze, z tego powodu, że fryburski filozof uznał autora *Woli mocy* za ostatniego wielkiego metafizyka w tradycji filozoficznej kultury Zachodniej. Wolę mocy jako wartość podstawową i zasadę stanowienia wartości zarazem określił autor *Dróg lasu*, mianem ostatniej wykładni bycia bytu w dziejach metafizyki<sup>1</sup>, zapoczątkowanych przez Platona *Agathon*. Wykazał, w ten sposób, że Wola mocy, jako zasada aksjologiczna, wykracza poza to, co skończone i ustanawia horyzont nieskończoności, i że zerwanie Nietzschego z platonizmem było tylko pozorne. Po drugie, nie można jednoznacznie określić filozofa z Fryburga mianem apologety skończoności, gdyż podczas dysputy z E. Cassirerem, zaproponował swoją koncepcję nieskończoności. Heidegger przyznał, że ludzkie przeżywanie bycia posiada charakter skończony, lecz, dodał, że człowiek ma możliwość doświadczenia nieskończoności poprzez zapytywanie o sens i sposoby rozumienia bycia<sup>2</sup>. Autor *Bycia i czasu* wyjaśnił też, że człowiek, chociaż jest ograniczony czasem, w którym żyje ma możliwość doświadczenia siebie jako bytu metafizycznego dlatego, że istotą czasu jest transcendencja, czyli możliwość bycia wyznaczona przez przeszłość, teraźniejszość i przyszłość<sup>3</sup>.

W *Części II* na wyróżnienie zasługuje szeroki komentarz do koncepcji społeczno-estetycznej M. Maffesolego – francuskiego filozofa i antropologa kulturowego, mało znanego w świecie polskiej filozofii, o czym świadczy fakt, że na język polski została przetłumaczona tylko jedna jego książka: *Czas plemion: schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*. Francuski badacz kultury jest zwolennikiem pogodnego i radosnego przeżywania świata opartego na kruchych fundamentach metafizycznych (s. 67). Życie, w tym płynnym świecie, rozproszone jest pomiędzy różnorodne grupy społeczne np. grupy subkulturowe, wspólnoty internetowe czy koleżeńskie związane z miejscem pracy lub/i nauki, w których więzi międzyludzkie kształtowane są przez krótkotrwałe i zmienne relacje emocjonalne. Maffesoli określa to mianem koegzystencji bez celu i nawiązując do modernistycznego pojęcia formy artystycznej interpretuje w kategoriach czystej formy (s. 65).

<sup>1</sup> Por. C. Wodziński, *Martin Heidegger: Nietzsche [w:] Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, T. IV, Warszawa 1996, s. 199.

<sup>2</sup> Por. E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, przeł. A. Noras [w:] „Edukacja Filozoficzna” nr 17, 1994, s. 16.

<sup>3</sup> Por. Tamże, s. 17.

Takiemu estetycznemu sposobowi pojmowania relacji międzyludzkich można postawić co najmniej dwa zarzuty. Po pierwsze, opisywanie bezcelowości tychże relacji w analogii do pojęcia czystej formy – która w sztuce modernistycznej jest również, jak te relacje, bezcelowa – jest zwoodnicze dlatego, że sztuka – jak powiada Kant, uznawany za inspiratora modernistycznego estetyzmu<sup>4</sup> – posiada swoisty cel, celowość bez pojęcia celu, poruszającą emocje bez angażowania wyobraźni<sup>5</sup>. Po drugie, bezcelowość więzi międzyludzkich we wspólnotach nowej plemienności jest wątpliwa dlatego, że ludzie nawiązują ze sobą znajomości przeważnie w jakichś celach, np. po to, żeby pozyskać jakieś informacje, ułatwić sobie drogę do znalezienia pracy, poprawić i ugruntować swoją pozycję społeczną, zdobyć partnera seksualnego czy po prostu dla dobrego samopoczucia<sup>6</sup>.

Mimo to można wskazać na taką prymitywną społeczność, w której pewnego rodzaju interakcje społeczne mają charakter bezcelowy. Są to mieszkańcy wysp Trobriandzkich, u których ważną rolę w organizacji życia społecznego spełnia wymiana bransoletek i naszyjników wyrabianych z muszli, które nie są używane do żadnego innego celu poza tą wymianą<sup>7</sup>. Nikt w ten sposób niczego nie zyskuje, nie powiększa stanu posiadania, jest to wymiana dla samej wymiany. Tego rodzaju społeczną wymianę można, bez zastrzeżeń, zinterpretować w ujęciu czystej formy.

W *Części III* autorka omawia, dosyć obszernie, wątki estetyczne w fenomenologii E. Husserla, co stanowi rzadkość w literaturze z zakresu estetyki dlatego, że poglądy estetyczne myśliciela z Getyngi zajmują marginalną część w jego systemie filozoficznym. Estetyka autora *Medytacji kartezjańskich* opiera się na dwóch założeniach: że przedmiot estetyczny istnieje w związku ze świadomością, która odnosi się do jego sposobów ukazywania się, i że forma przedmiotu estetycznego, jak np. harmonia barw, jest nośnikiem określonego rodzaju przyjemnych uczuć (s. 99–100).

Przedmiot estetyczny u Husserla jest ściśle związany ze świadomością – jest jednym z momentów jej istnienia – w której sfera pojęciowa i afektywna są ze sobą zintegrowane i nieodróżnialne w porządku myślenia teoretycznego. Ten sposób rozumienia estetyki w interesujący sposób rozwinął jeden z najwybitniejszych francuskich fenomenologów M. Merleau-Ponty. Wedle myśliciela z Sorbony sfera, która jednoczy to, co pojęciowe i to, co afektywne ułożona jest przed językowym sposobem rozumienia bycia umożliwiając estetyczny, czyli cielesno-zmysłowy (s. 125) sposób poznania.

To założenie fenomenologicznej estetyki autora *Prozy świata* można skrytykować w odwołaniu do Freudowskiej metafory oceanicznego uczucia, którym ogarnięty jest człowiek w okresie niemowlęcym<sup>8</sup>, czyli przed opanowaniem zdolności mówienia

<sup>4</sup> Por. G. Dziamski, *Clement Greenberg: obrona modernizmu* [w:] C. Greenberg, *Obrona modernizmu. Wybór esejów*, tłum. G. Dziamski i M. Śpik-Dziamska, Polskie Towarzystwo Estetyczne, Kraków 2006, s. 11; Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 526.

<sup>5</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii: od Wolffa do Kanta*, T. VI, tłum. J. Łoziński, Pax, Warszawa 2005, s. 389.

<sup>6</sup> Por. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 84.

<sup>7</sup> Por. G. Böhme, *Antropologia filozoficzna: ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 198.

<sup>8</sup> S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. R. Reszke [w:] S. Freud, *Pisma społeczne*, tłum. R. Reszke, A. Ochocki, M. Poręba, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 167 i 168.

i wyodrębnieniem się jaźni. Stan ten charakteryzuje się odczuwaniem zjednoczenia z ciałem i otaczającym światem. Jest to przedjęzykowy sposób bycia, w obrębie którego nie występuje świadomość, która umożliwia podmiotowi poznawanie swojego ciała i otoczenia. Zważywszy na to nie można przyznać racji Merleau-Ponty'emu, który jest przekonany, że przedjęzykowy sposób bycia wiąże się ze zdolnością poznania cielesno-zmysłowego, gdyż na tym poziomie podmiot nie jest świadomy tego, co odczuwa.

W *Części IV Minima aesthetica* autorka podejmuje próbę zilustrowania głównej tezy tej książki – estetyki, która jest interdyscyplinarna i pozbawiona trwałego oparcia w metafizyce – na przykładzie interpretacji wybranych dzieł sztuki wizualnej, którymi są: obrazy malarskie C. D. Friedricha m.in. *Mnich nad brzegiem morza*, *Opactwo w dąbrowie* i H. Musiałowicza m.in. *Dno morskie*, *Cienie na murach* a także fotomontaż Z. Libery zw. *Pozytywem*.

Cechy czasoprzestrzeni w obrazach Friedricha takie, jak: noc, zamglenie, oddalenie horyzontalne, zapadanie się mas skalnych oznaczają zanikanie i rozpad świata przyrody, ogólnie rzecz ujmując przechodzenie tego, co widzialne, obecne; w to, co niewidzialne, nieobecne (s. 154). Także podmiot, który – w obrazach niemieckiego malarza – jest odwrócony plecami do widza, i który jest podmiotem „bez twarzy”, zwróconym w głąb siebie, sprawia wrażenie nieobecnego, egzystującego w obszarze tego, co duchowe. Przechodzenie tego, co widzialne, obecne, w to, co niewidzialne, duchowe, jest symbolicznym początkiem rozpadu tradycyjnego pojęcia metafizyki, której podstawę stanowi kategoria obecności<sup>9</sup>.

Przestrzeń malarska w obrazach Musiałowicza pt. *Cienie na murach* z 1960 roku i *Dno morskie* z 1962 jest metaforą życia i śmierci. Wyraźne ślady pędzla odcisnięte w farbie na płótnie są oznaką bolesnych wspomnień cierpienia związanego z doświadczeniem tragedii życia i śmierci (s. 174–175), które mocno utrwaliło się w pamięci artysty po okresie II Wojny Światowej. Tragiczne życie, czyli to, co obecne i tragiczna śmierć, czyli to, co odnosi się do nieobecności, symbolizują – w tych obrazach – zachwianie podstaw tradycyjnego pojęcia metafizyki.

W ostatnim podrozdziale *Części IV* znajdują się analizy pastiszu zdjęcia dokumentalnego przedstawiającego grupę więźniów nazistowskiego obozu koncentracyjnego w momencie wyzwolenia obozu. Jest to jeden z tzw. *Pozytywów* wykonanych przez Z. Libere. Na tej zainscenizowanej i zmontowanej fotografii twarze ludzi nie są napiętnowane patosem niewysłowionego cierpienia, lecz są beztrzęsio uśmiechnięte. Autorka *Minima aesthetica* wykorzystuje do interpretacji tego fotomontażu koncepcję destrukcji tożsamości autonomicznego odbiorcy, którą formułuje inspirując się myślą Th. W. Adorno. Sens dzieła Libery polega na wyrwaniu odbiorcy z poczucia bezpieczeństwa, jakim jest doświadczanie sztuki wedle tradycyjnie pojętej *mimesis*, zgodnie z którą sztuka opiera się na sposobie przedstawiania korespondującym z rzeczywistością. Banałna przeróbka dokumentalnego zdjęcia dezorientuje odbiorcę i potęguje jego zakłopotanie wynikające z niemożliwości pojęcia cierpienia ofiar obozu koncentracyjnego. Ma sens antropologiczny i etyczny, który powstaje nie w interpretacji zgodnej z zasadami estetyki autonomicznej, lecz w interpretacji rozszerzonej, interdyscyplinarnej (s. 187–188).

<sup>9</sup> Por. W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki: powstanie (J. Derrida) – rozkwit – niespełnienie (R. Rorty)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009, s. 177.

Jednakże interdyscyplinarna konceptualizacja estetyki jest obarczona pewnym ryzykiem. Niepohamowany rozwój estetyki w kierunku interdyscyplinarnym – jej konsekwentna deautonomizacja – niesie ze sobą niebezpieczeństwo rozparcelowania jej zagadnień pomiędzy inne dziedziny filozofii i nauki takie, jak np.: antropologia, etyka, filozofia kultury, ontologia, psychologia czy socjologia. Jeśli dyscypliny te przejmą wszystkie problemy estetyki i przeformułują je wedle własnych metodologii badawczych, wówczas sam termin estetyka stanie się zbędny. Filozofka tylko nieśmiało sygnalizuje, że deautonomizacja estetyki powinna mieć swoje granice, jednakże nie omawia szerzej możliwych konsekwencji deautonomizacji estetyki, co jest minusem tej książki. Za usprawiedliwienie tego braku można uznać fakt, że poruszane zagadnienia w *Minima aesthetica* mają charakter szkicowy.

Mimo zastrzeżeń i uwag krytycznych, sformułowanych powyżej, omawiana książka zasługuje na pozytywną ocenę, chociażby z tego powodu, że zawiera streszczenia i interpretacje koncepcji estetycznych kilku filozofów francuskich i niemieckich – rzadko cytowanych w polskojęzycznej literaturze przedmiotu – m.in. H. Beltinga, M. Dufrenne’a, E. Husserla, H. R. Jaussa, O. Marquarda, M. Maffesolego czy M. Merleau-Pontey’ego. Niezwykle wartościowe są również analizy sensu treści dzieł sztuki – które stanowią duży wkład Lorenc do badań estetycznych prowadzonych w Polsce – malarstwa Friedricha oraz dorobku twórczego dwóch polskich, współczesnych artystów Musiałowicza i Libery.

MARCIN ANDRZEJ MOŁOŃ  
(Rzeszów)

## SPRAWOZDANIE Z II MIĘDZYNARODOWEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ Z CYKLU W KRĘGU PYTAŃ O CZŁOWIEKA: SPÓR O GENEZĘ BYTU LUDZKIEGO

Akademia Ignatianum w Krakowie w dniach 19–20.04.2012 r. zorganizowała II Międzynarodową Konferencję z cyklu *W kręgu pytań o człowieka*. Spotkanie naukowców z różnych ośrodków akademickich z Polski i z zagranicy poświęcone zostało jednemu z istotnych zagadnień współczesnej antropologii filozoficznej, jakim jest geneza bytu ludzkiego, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii genezy duszy ludzkiej.

Człowiek jest bytem złożonym, co sprawia, że odpowiedź na pytanie o jego pochodzenie nie jest prosta. Wskazuje na to już tradycja filozofii klasycznej, ale też wierzenia religijne starożytnych Greków i Żydów, które widzą w nim – bycie ludzkim – połączenie pierwiastka materialnego i duchowego (boskiego). W podobny sposób genezę człowieka tłumaczy większość nurtów filozoficznych w przeszłości, a także sporo nurtów współczesnych. Dokonanie przeglądu współczesnych koncepcji podejmujących próby wyjaśnienia genezy człowieka, nasuwa konkluzję, że nie da się jej (osoby ludzkiej) zredukować wyłącznie do kwestii biologicznych, i opozycji ewolucja – kreacja (do sporu ewolucjonizmu z kreacjonizmem).

Konferencja pokazała, że zagadnienie genezy człowieka jest problemem interdyscyplinarnym, nie mieszczącym się w obrębie jednej dziedziny naukowej. Przebiega ono na styku m.in. nauk przyrodniczych i społecznych – psychologii, socjologii czy pedagogiki, nie wyłączając teologii. Przede wszystkim jest to problem antropologii

filozoficznej. Program konferencji został przygotowany tak, by ukazać bogactwo problematyki genezy bytu ludzkiego i wieloaspektowość jego ujęć, co znalazło wyraz w wystąpieniach prelegentów. Podjęte zostały kwestie: ewolucjonizmu, istnienia i pochodzenia pierwiastka duchowego w człowieku, uwarunkowań środowiskowych w postaci kultury, cywilizacji oraz społeczeństwa mających wpływ na „zaistnienie” człowieka w jego osobowo-indywidualnym wymiarze. W ramach konferencji odbyły się trzy debaty panelowe nad zagadnieniem pochodzenia duszy ludzkiej z uwzględnieniem krytyki jej istnienia, zgłaszanej m.in. w naturalizmie i kognitywistyce. Dopelnieniem dyskusji był wykład na temat tzw. opóźnionej animacji w ujęciu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Refleksja etyczna obejmowała m.in. spór o początek człowieka w okresie prenatalnym, a psychologiczna głównie dotyczyła różnych koncepcji genezy tożsamości płciowej człowieka.

W konferencji wzięli udział goście z kilku ośrodków naukowych z kraju (UJPII, UW, KUL, UKSW) i zagranicy – prof. Pavol Dancak (Prešovská Univerzita, Preszów – Słowacja), prof. Berthold Wald (Theologische Fakultät, Paderborn – Niemcy). Gospodarzy reprezentowało kilku prelegentów, profesorowie i doktorzy Akademii *Ignatianum* w Krakowie. Z przyczyn niezależnych od prelegenta w konferencji nie wziął udział dr Jurij Załoska (Białoruski Uniwersytet Państwowy, Mińsk – Białoruś). Wśród uczestników biernych konferencji przeważali studenci, doktoranci.

A oto plan dwudniowej konferencji:

- dzień pierwszy (19 kwietnia 2012), *Słowo wstępne* prof. Józef Bremer dziekan WF Akademii *Ignatianum* w Krakowie,
  - *Geneza duszy ludzkiej* (dyskusja panelowa) prowadzenie ks. prof. Roman Darowski, paneliści: ks. prof. Stanisław Ziemiański, ks. prof. Józef Bremer, prof. Piotr Mazur,
  - prof. Berthold Wald, *Die Erfindung des Selbst. Johannes Duns Scotus – Rene Descartes – John Lock*,
  - dr hab. Grzegorz Hołub SDB, *Naturalizm a początek życia osoby*,
  - prof. Andrzej Maryniarczyk SDB, *Spór o opóźnioną animację: Arystoteles, św. Tomasz*,
  - ks. prof. Pavol Dancak, *Otwartość jako warunek ontogenezy człowieka*,
  - dr Carl Humphries, *Genesis and the Concept of the Past*,
  - dr Monika Kowalczyk, *Człowiek jako dzieło sztuki – renesansowa wizja Leona Battisty Albertiego oraz współczesnych artystów sztuki ciała*,
  - *Zaistnienie człowieka w kontekście czynników kulturowo-cywilizacyjnych* (dyskusja panelowa) prowadzenie dr Jarosław Kucharski, paneliści: dr Dariusz Dańkowski, dr Paweł Skrzydlewski, prof. Damian Leszczyński,
  - dzień drugi (20 kwietnia 2012), prof. Anna Lemańska, *Początki człowieka: ewolucja czy kreacja?*,
  - ks. prof. Piotr Lenartowicz, *Człowiek jako istota biologiczno-intelektualna*,
  - prof. Tadeusz Biesaga SDB, *Normana Forda ewolucja poglądów w kwestii początku człowieka w okresie prenatalnym*,
  - dr Jacek Bielas, *Bio-psychologiczne koncepcje genezy pocucia tożsamości płciowej*,
  - ks. dr Stanisława Łuczars, *Filogeneza i ontogeneza człowieka w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*,
  - dr Piotr Duchliński, *Metodologiczna i epistemologiczna charakterystyka argumentów za istnieniem i naturą duszy ludzkiej w ujęciu tomistów egzystencjalnych*,

- dr hab. Krzysztof Pawłowski, *Antropogeneza w ujęciu Andrzeja Wiercińskiego*,
- mgr Anna Powideł, *Spotkanie osób: kontakt z dzieckiem w okresie prenatalnym*,
- *Zaistnienie człowieka w kontekście kulturowo-cywilizacyjnym* (dyskusja panelowa) prowadzenie dr Monika Kucharczyk, paneliści; ks. dr Krzysztof Wałczyk, mgr Krzysztof Duda, mgr Radosław Brzózka.

Zamierzeniem Katedry Filozofii Człowieka WF Akademii Ignatianum, która przygotowała konferencję (kier. Katedry jest prof. dr hab. Piotr Mazur – główny inicjator konferencji), jest kontynuacja cyklu w kolejnych latach, w celu rozwoju badań i dyskusji filozoficznej nad różnymi aspektami istnienia i działania człowieka, pogłębienie współpracy naukowej z różnymi ośrodkami uniwersyteckimi w kraju i za granicą.

WIESŁAW SZUTA  
(Sosnowiec)