

Honorata Jakuszko, Leszek Kopciuch (red.),  
*Człowiek w kontekstach kulturowych i historycznych*,  
Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej,  
Lublin 2013, ss. 320

Książka *Człowiek w kontekstach kulturowych i historycznych* stanowi pokłosie konferencji naukowej zatytułowanej *Kulturowo-historyczna rzeczywistość człowieka – tradycja i współczesność*, która odbyła się w Lublinie w maju 2011 roku. Użycie terminu „rozległy” wobec tak sformułowanego tytułu wydaje się co najmniej niedomówieniem. Jednocześnie jest on tak precyzyjny, jak tylko jest to w przypadku omawianej książki możliwe: jedynym bowiem elementem łączącym wszystkie zawarte w niej teksty jest właśnie przedmiot każdego z nich: człowiek czy może raczej: człowieczeństwo. Kontekst kulturowy i historyczny w każdym jest już za to całkowicie odmienny. Ta zamierzona wybiórczość, niemal dowolność treści nie pozwala czytelnikowi zamknąć się w obrębie jednej perspektywy, zmusza do wyjścia poza ramy własnych przekonań, badań, zainteresowań, niezależnie od tego, jak szerokich, przecież zawsze mogących rozszerzyć się bardziej.

Jak to ujął jeden z redaktorów, a zarazem autor wstępu, Leszek Kopciuch: „Dokonujące się współcześnie przemiany w sposobie rozumienia człowieka, gorące spory moralne i aksjologiczne, przekształcenia w kulturze i organizmach politycznych, ożywione dyskusje na temat sensu i prawidłowości historii [...], gwałtownie narastający zasób wiedzy w naukach szczegółowych, wyłaniające się obecnie konflikty między cywilizacjami, spory wokół charakteru i waloryzacji procesów globalizacyjnych – to fenomeny, które dowodzą, że pytanie o istotę człowieka oraz jego kulturowo-historyczną rzeczywistość

jest ciągle aktualne”<sup>1</sup> – z tym stwierdzeniem zapewne niewiele osób miałooby ochotę polemizować. Jeżeli jednak dyskusji nie podlega wartość przybliżania i przypominania tego, co przez otchłanie wieków oraz różnorodność kultur myślano, pisano i mówiono na temat człowieczeństwa, podlega jej za to treść składających się na publikację tekstów. Zebranie ich razem, tak od siebie różnych, tak bardzo odrębnych, w postaci książki – tworu w zasadzie jednolitego – może nasuwać pytanie, czy nie poręczniej byłoby wybrane teksty zamieścić jako artykuły w czasopiśmie naukowym, jako formie z zasady swojej kompilacyjnej (jednak w obrębie założonego poziomu i zakresu tematycznego). Również z racji takiej, a nie innej formy autorka niniejszej recenzji zmuszona będzie potraktować każdy z tekstów oddzielnie, patrząc na wydany tom nie jako na jedną całość, lecz zbiór odrębnych całości. W celu usystematyzowania owego zbioru, także zapewne po to, by usprawnić czytelnikowi nawigację w treści, książkę podzielono na trzy części: *Człowiek i jego działanie*, *Człowiek w kulturze*, *Człowiek w historii*, każdy z tych tytułów z osobna sam jednak stanowi temat-rzekę, punkt wyjścia do rozważań mogących iść w każdym kierunku i w różne dziedziny nauki. Nietrudno też zauważyć w zastosowanej cezurze silną dysproporcję.

Część pierwsza bowiem – *Człowiek i jego działanie* – składa się z dwóch zaledwie tekstów. Pierwszym z nich jest *Wolność wyboru czy wybór wolności? Patrystyczne ujęcie problematyki wolności* autorstwa Bogny Kosmulskiej. Głównym zagadnieniem rozpatrywanym przez Autorkę jest kwestia wolnej woli oraz sposoby jej ujęcia przez Ojców Kościoła. Bardziej może nawet zaprezentowania myśli średniowiecznej, niż ujęcia jej od strony definicji problemu. Pinckaers gdy pisał o sporze Akwinaty z Ockhamem (czyli de facto przedstawicielami z jednej strony *via antiqua*, z drugiej *via moderna*), sam dokonał rozróżnienia na to, co nazwał „wolnością ukształtowaną przez wartość” oraz „wolność obojętną”. Wnikanie w subtelności językowe tekstów patrystycznych nie jest sztuką dla sztuki, pozwala współczesnemu odbiorcy na udoskonalanie aparatu pojęciowego, co stanowi wystarczająco dobry powód, choć wcale nie jedyny, by się nimi zajmować. Tytuł tekstu drugiego (i ostatniego w tej części): *Rola cnót w życiu człowieka – charakterystyka porównawcza ujęcia Stagiryty i Akwinaty* autorstwa Teresy Bojarskiej-Szot – zawiera już właściwie kompletne podsumowanie treści artykułu. Porównuje bowiem ona koncepcję cnoty u Arystotelesa z tą samą koncepcją w ujęciu naczelnego scholastycznego arystotelika. Tego rodzaju zestawienia zawsze są warte opra-

<sup>1</sup> L. Kopciuch, *Wstęp do: Człowiek w kontekstach...*, s. 7.

cowania i – jeśli dokładne – cenne dla innych badaczy. Ten niedługi tekst, zamieszczony w zbiorze jako samodzielny artykuł, stanowi właściwie niejako pewien przyczynek do badań nad tymi przedstawicielami scholastyki, którzy swoją filozofię zaczerpnęli bezpośrednio od Arystotelesa, a nie od jego komentatorów. W część drugą książki – *Człowiek w kulturze* – wprowadza z rozmachem *Myśl Herodota wobec różnorodności ludzkiego świata* pióra Zdzisława Jerzego Czarneckiego. Tekst, którego przedmiotem są Herodotowe *istoriai*, czyli owe rozważania, dociekania, które snuł o współczesnym mu świecie – ale w takim znaczeniu, jakie nadawał im on sam. Miały to być rozważania wnoszące wiedzę dotąd na dany temat nie znaną, bądź oddzielającą wiedzę wiarygodną od niepotwierdzonych przesłanek, domysłów, przypuszczeń i gdybań. Ich przedmiotem były zarówno zjawiska naturalne i kulturowe, ale także świat idei i wartości<sup>2</sup>. Ta pionierska dociekliwość Herodota – której uwarunkowanie również przybliży czytelnikowi autor artykułu – znakomicie koreluje z jego stylem: wartkim, swobodnym, narracyjnym, niekiedy nawet kolokwialnym (... *zaś sami Ateńczycy tak w ogóle to mają pelazgijskie początki*<sup>3</sup>), ale zarazem precyzyjnym i przejrzywym.

Kolejnym tekstem w drugiej części jest *Nieśmiertelność w kulturze. Uwagi na marginesie powieści Tomasza Manna „Lotta w Weimarze”*. Powieści pisanej w tym czasie, kiedy nie tylko nieśmiertelność, ale życie w ogóle ulegało w europejskiej świadomości gwałtownemu przewartościowaniu. „Idea nieśmiertelności stanowi nadzieję ludzkości, zranionej kataklizmami wieku XX, które zdawały się oznaczać definitywny upadek cywilizacji. Z tego powodu *Lottę w Weimarze* można odczytać jako głos w dyskusji nad eschatologicznymi nadziejami ludzkości”<sup>4</sup> – pisze Ireneusz Ziemiński, autor owych *Uwag na marginesie*. Stanowią one w gruncie rzeczy analizę literacką utworu w kontekście filozoficznym. Całość podzielona jest na podrozdziały: *Symbolika Weimaru, Chrześcijaństwo, Poeta i śmierć, Wieczność życia, Pamięć, Nieśmiertelność artysty, Nieśmiertelność bohatera, Paradoks kultury*. Ten ostatni stanowi swoistą konkluzję, w której Autor – cytując Kołakowskiego – podsumowuje: „bez mitu człowiek nie byłby w stanie udźwignąć swego losu”<sup>5</sup>. Wieczność nie jest już teraz udziałem jednostki, a wytworu wielości: kultury, i stanowi to pewien równoważnik dla straconej wiary. „– Wierzysz w istnienie poezji,

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 40.

<sup>3</sup> Tamże, s. 54.

<sup>4</sup> Tamże, s. 63.

<sup>5</sup> Tamże, s. 85.

która jest wieczna? – zapytał Walter Moers ustami jednego z bohaterów swojej powieści. I chociaż sam sobie odpowiedział: – ...nawet, gdyby książki sporządzono ze stali, z literami z diamentów, kiedyś i tak uderzyłyby razem z tą planetą w słońce i stopiłyby się – nie istnieje nic wiecznego. A już na pewno nie w sztuce”<sup>6</sup> – przecież najpierw to pytanie postawił.

Zupełnie innym pytaniem, choć także nawiązującym do wieczności, tytułuje swój artykuł Tomasz Kupś: *Czy objawienie płynie z potrzeby wiedzy, czy z potrzeby niewiedzy?*. Kupś powołuje się tu na Spaemannowskie ujęcie objawienia: adekwatne doświadczenie rzeczywistości, prawdziwe niezależnie od tego, czy byłoby doświadczane przez skończone podmioty, czy też nie<sup>7</sup>, oraz na Jaspersa<sup>8</sup>. Ono jest przedmiotem postawionego pytania, a próba odpowiedzi na nie zawarta jest w treści: „konfrontacja z ograniczonością naszego poznania ... rodzi potrzebę wiary w «wiedzę» o porządku rzeczy, która nie jest mi dostępna, a której residuum tradycyjne umieszcza się w boskim intelekcie”<sup>9</sup>. To niekompletność wiedzy, niedoskonałość poznania kazała zwrócić się ludzkiej myśli ku poszukiwaniu prawdy o rzeczywistości w objawieniu. „Objawienie, chociaż samo nie jest wiedzą, wynika tu z potrzeby niedostępnej mi wiedzy”<sup>10</sup>. Artykuł ma formę bardzo zwartą; nie jest to rezultat niedokładnego przygotowania metodologicznego – takie stwierdzenie byłoby w stosunku do autora obelżywe – ani, z pewnością, obranego tematu, tylko umiejętności zdyscyplinowania pióra i powściągnięcia nasuwających się dygresji, sygnalizowanych częstokroć w przypisach.

*Hegel i Anglosasi. Przypadek Charlesa Taylora* to przygodowo (i anglosasko) brzmiący tytuł artykułu Witolda M. Nowaka. Autor nakreśla najpierw tło: recesję historycyzmu Hegla do dwudziestowiecznej filozofii i nieco inny przebieg tego procesu w przypadku filozofii brytyjskiej, obejmujący spór liberalno-komunitariański, który można – uogólniając – określić jako spór między neokantystami a neoheglistami w filozofii polityki. Przybliżenie wreszcie sylwetki Charlesa Taylora: jego koncepcji historii, stosowanej terminologii i metody filozoficznej. To wreszcie pozwala przybliżyć czytelnikowi Taylorskie rozumienie relacji pomiędzy historią a filozofią, silnie zakorzenione

<sup>6</sup> W. Moers, *Miasto śniących ksiąg*, przeł. K. Bena, Wrocław 2006, s. 367–368.

<sup>7</sup> *Człowiek w kontekstach...*, s. 92.

<sup>8</sup> „...jak w formach bycia świata, w mowie tego świata, przemawia rzeczywistość, która jest przed światem i ponad światem?; czy w ogóle mówi?; czy mówi bez objawienia?; czy mówi jedynie poprzez objawienie?”; tamże.

<sup>9</sup> Tamże, s. 95.

<sup>10</sup> Tamże, s. 95.

w myśli Hegla: „Podobnie jak Hegel – pisze Nowak – Taylor uznaje historię za źródło ludzkiego samopoznania, zarówno w aspekcie jednostkowym, jak i wspólnotowym ... Zdaniem Taylora, kryzys współczesnych form życia wspólnotowego ma swe podstawy w zerwaniu z historią”<sup>11</sup>. Kto tworzy historię – na to pytanie nie daje Taylor jednoznacznej odpowiedzi.

Obok omówionych artykułów część druga (przypomnijmy: *Człowiek w kulturze*, znakomita większość całej książki) zawiera jeszcze sześć prac bardzo zróżnicowanych tematycznie. *Derrida i Husserl. Odroczenie bytu* autorstwa Dawida Furmana koncentruje się wokół subiektywności w ujęciu obu filozofów, ograniczeń, niedopuszczających do poznania tego, co zewnętrzne w stosunku do podmiotu poznającego. Szkic *Normy moralne a normy kulturowe. Problem kryterium demarkacji* Pawła Piotrowskiego z kolei nakreśla – opierając się głównie na badaniach Elliota Turriela – różnicę występującą między moralnością a normą kulturową; zakłada to oczywiście istnienie pewnej uniwersalnej moralności. Tekst *Wartości w kulturze i „poza” kulturą* Agaty Borońskiej przedstawia próby odpowiedzi na pytanie o to, czy wartości, które przekazywane są w kulturze, mogą poza tą kulturą istnieć; próby odpowiedzi udzielanych przez współczesnych polskich filozofów (padają tu jedno za drugim nazwiska Ingardena, Gołaszewskiej, Tischnera, Elzenberga). Autorka zdaje sobie sprawę z konieczności dookreślenia pewnych pojęć (samego chociażby terminu „wartość”), istnieje zatem pewne prawdopodobieństwo, że otrzymamy je podczas następnej konferencji.

Agata Strządała w tekście *Kroebergowska koncepcja „kultury rzeczywistości” i „kultury wartości” a pojęcia zwyczaju i obyczaju* koncentruje się na pochodzącej z antropologii Boasa teorii Kroebera, nawiązującej do Webera, który świat człowieka dzielił na trzy sfery: społeczeństwo, kulturę i cywilizację. Kroeberg wprowadził jednak własną terminologię: to, co Weber określał mianem cywilizacji, on nazwał „kulturą rzeczywistości”, a to, co Weber nazywał kulturą, u Kroebera otrzymało nazwę „kultury wartości”. Dalej po dokonaniu dokładnej analizy językowej słów „obyczaj” i „zwyczaj” Autorka wskazuje na ich konotacje z terminami Kroebergowskimi: „obyczaj” odnosi się do działań człowieka zdeterminowanych uznaniem jakiejś wartości, „zwyczaj” natomiast jest słowem na tyle opisowym, że odnosi się nie tylko do świata ludzi, ale też zwierząt. Tekst kolejny – *Wartość anarchii. Rozważania nad anarchizmem metodologicznym Paula Karla Feyerabenda w perspektywie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury* Bartosza Kaluzińskiego realizuje w sposób

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 106.

bardzo precyzyjny wszystkie punkty swoich wstępnych założeń: „W poniższych rozważaniach zrekonstruuje poglądy Paula Karla Feyerabenda z okresu jego twórczości zwyczajowo nazywanego anarchistycznym – pisze Kaluziński. – Do tego celu użyję społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity. Na początku, w sposób zwięzły, scharakteryzuję koncepcję kultury Kmity. Następnie zrekonstruuje w jej terminach anarchistyczną metodologię Feyerabenda [...] W toku wywodu zbadam, czy możliwe jest pogodzenie anarchistycznych przekonań na metodologię z przyznaniem nauce pewnego wyróżnionego statusu pośród dziedzin kultury”. Punkt po punkcie Autor metodycznie realizuje wyszczególnione elementy, każdy z nich w odrębnym podrozdziale, opatrzone właściwym tytułem. Odpowiadając w końcu na sformułowane przez siebie pytanie, proponuje on następujące rozwiązanie: wyeliminowanie jednej z trzech wartości ostatecznych Feyerabenda: postępu naukowego, wolności jednostki, bądź też równości wszystkich tradycji. Decyduje się na eliminację równości wszystkich tradycji, przedstawiając przy tym argumentację równie systematyczną i rzetelnie skonstruowaną, jak cały jego artykuł. Część drugą kończy tekst *Rasizm i przemoc. Wizerunek człowieka skolonizowanego według Frantza Fanona i Enrique Dussela* autorstwa Filipa Kubiaczyka, gniewne i nieco chaotyczne połączenie dwudziestowiecznej myśli dekolonizacyjnej z krótką historią konkwisty.

Część trzecią, *Człowiek w historii*, rozpoczyna artykuł Leszka Kopciucha *Teleologia a historia*. Dokładnej analizie poddane zostały tu trzy modele odpowiedzi pozytywnej na pytanie o istnienie celowości w historii, mianowicie: model obiektywny (reprezentowany przez Augustyna, Hegla, wczesną myśl Fukuyamy), subiektywno-obiektywny (historyczny teleologizm Kanta, koncepcja Burckhardta) i obiektywno-subiektywny, którego przedstawicielem jest August Cieszkowski. Różnica między modelem drugim i trzecim leży w ujęciu celów subiektywnego i obiektywnego: u Cieszkowskiego nie są one odmienne w treści, a ich różnica sprowadza się do świadomości podmiotu, świadomości, którą zakłada tylko cel obiektywny. Analiza ta jest niezwykle wnikliwa, można powiedzieć: drobiazgowa. Nie zostały jej natomiast poddane modele odpowiedzi negatywnej, raczej zasygnalizowane tylko przez przykłady stanowisk Spenglera i Gumplowicza – forma artykułu narzuca bowiem objętości tekstu swoje ograniczenia. W przygotowaniu jednak znajduje się już książka Leszka Kopciucha (o roboczym tytule *Filozofia dziejów. Zarys problemów i stanowisk*<sup>12</sup>), a omawiany artykuł stanowi jej fragment.

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 235.

*Husyckie spojrzenie na przeszłość Kościoła w świetle traktatów i polemik* Pawła F. Nowakowskiego koncentruje się na piśmiennictwie (manifestach, listach i traktatach polemicznych) reformatorów czeskich od początku rewolucji husyckiej do końca tak zwanej epoki pobieradzkiej (1419–1471). *Uniwersalność dziejów w „Rodzie ludzkim” Stanisława Staszica* Tomasza Matłęgiewicza to prezentacja historiozofii oświeceniowego działacza na podstawie wyżej wymienionego dzieła. Michał Miklas w tekście *Racjonalność a historyczność w ujęciu Herberta Schnädelbacha* przybliży sylwetkę tego filozofa, jego teorię racjonalności i rozumienie historycyzmu. Całość kończy tekst Pawła Nierodki *Korzyści i koszty rozwoju cywilizacyjnego w koncepcji Józefa Bańki*.

Podsumowując: *Człowiek w kontekstach kulturowych i historycznych* jest pozycją wysoce niejednorodną, zróżnicowaną pod każdym względem: zarówno tematyki poszczególnych tekstów, jak i ich poziomu merytorycznego. O wartościach i historii quod capita tot sententiae – w ręce czytelnika oddajemy prawdziwy patchwork: z atlasu i jedwabiu, z perkalu i flanelki. Teksty kompletne, ale też takie, które stanowią dopiero przyczynek do właściwych badań. Mniej i bardziej zaawansowane metodologicznie. Po prostu różne.

*Magdalena Lisecka*