

Recenzje, noty

Рецензии, заметки

Agnieszka Iskra-Paczkowska

Pożytki z filozofii

Польза философии

Barbara Skarga, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*,
Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, ss. 248

Barbara Skarga jest filozofem o ogromnym dorobku, autorką m.in.: *Narodzin pozytywizmu polskiego. 1831–1864* (1964), *Ortodoksji i rewizji w pozytywizmie francuskim* (1967), *Kłopotów intelektu. Między Comte’em a Bergsonem* (1975), *Czasu i trwania. Studia nad Bergsonem* (1982), *Przeszłości i interpretacji* (1987), *Tożsamości i różnicy. Eseje metafizyczne* (1997), *Śladu i obecności* (2002), *Tercetu metafizycznego* (2009).

Prezentowana książka *Człowiek to nie jest piękne zwierzę* jest zbiorem wykładów i artykułów, z których część była już wcześniej drukowana. Wszystkie pochodzą z ostatnich lat. Prócz tego (w części zatytułowanej *Sylwetki*) zawiera refleksję dotyczącą

wybitnych współczesnych filozofów. Kończy ją *Wywiad* Krzysztofa Dorosza z Autorką.

Mimo że artykuły dotyczą różnych kwestii i w związku z tym nie zostały pomyślane jako systematyczna prezentacja poglądów, można w nich wskazać problematykę szczególnie Autorce bliską. Przede wszystkim bliski Jej sposób myślenia o filozofii i uprawiania jej. W przedmowie do *Tożsamości i różnicy* Autorka napisała: „to, co dziś dzieje się w filozofii, razi mnie i nuży” (s. 5). Dominująca we współczesnej refleksji jałowość, ucieczka od metafizyki skłania do szukania inspiracji w tym, co dla myśli filozoficznej źródłowe – w antyku. Temu poświęca wykład *Filozofia i antyk*. Mimo że dziś ważne są inne pro-

blemy związane z rozwojem medycyny, komunikacji czy z globalizacją, mimo że inny jest stan i status nauki, inna wizja świata i inne przesłanki teoretyczne, na których opiera się filozofia przy analizie poszczególnych problemów, to kultura antyku ma znaczenie dla współczesnej filozofii. To w niej pojawiły się fundamentalne pytania, ważne i dla współczesnego człowieka: o dobro, prawdę, podstawowe wartości ludzkiego istnienia. Kontekst (i teoretyczny, i praktyczny) uległ zmianie, ale problemy pozostały. Więcej, dorobek antyku jest (może być?) dla współczesnego filozofa źródłem jego własnych przemyśleń; niektóre nasze idee, przyjmujące w dziejach różne formy, zachowały od starożytności istotny rdzeń, jakąś źródłową intuicję, rozpoznanie, które może być inspirujące i dla współczesnej filozofii. I kwestia według Autorki najważniejsza: starożytność nauczyła nas filozoficznego myślenia; dostrzegania, że filozofia to coś więcej niż rodzaj wiedzy – jej siła nie tkwi w apodyktycznych twierdzeniach, lecz w stawianiu problemu i w immanentnym jej ładunku etycznym, poprzez który może być nie tylko teorią, ale także, jak niegdyś dla Greków, sposobem życia.

Zapoznanie źródeł sprawiło, że filozofia przestała być „wiedzą istotną”; poddana presji myślenia naukowego przyjęła – jako obowiązujące – nastawienie utylitarystyczne. Zapomniano przy tym, że i pozytywistyczne myślenie zawiera metafizyczne przesłanki (s. 49). B. Skarga, odwołując się do Husserla, przypomina, że wąskie,

naturalistyczne nastawienie wobec rzeczywistości jest czymś obcym tradycji europejskiej kultury, dla której podstawą był „duchowy *telos*” zrodzony w Grecji VII i VI wieku przed Chrystusem. Kulturze potrzebny jest powrót do tego, co istotne, a co zostało przesłonięte przez naturalny światopogląd.

Kolejna, związana z poprzednią, kwestia, to kultura, jej źródła i współczesny kształt – poświęca im Autorka wykład *O znaczeniu wymiaru metafizycznego w kulturze*, gdzie przedstawia pogląd, że kultura europejska jest z istoty metafizyczna. Nie dotyczy to jakiegoś jej wymiaru, lecz samego rdzenia; Autorkę szczególnie interesuje „trwała moc” metafizyki przejawiająca się w jednoczesnym wysiłku zmierzającym do wyjaśnienia z jednej strony tego, co „jest”, i samego „jest”, z drugiej tego, jak powinno być. W metafizyce łączą się ze sobą myślenie, dyskurs teoretyczny kształtujący pojęcia, budujący kulturę myślenia i *paideia*, która – tu B. Skarga odwołuje się do Hadota – tworzy kulturę bycia dbającą o szlachetność duszy. Myślenie i etyka zmieniały się, poddawano je krytycznemu namysłowi, badano granice, niemniej jednak nigdy nie traciły znaczenia.

Współczesna krytyka metafizyki ogniskuje się wokół dwu pojęć: całości i jedności. Przenikająca naszą kulturę idea całości przedstawiana jest jako stała groźba dla życia indywidualnego i zbiorowego, jako źródło największych klęsk przeszłości. Współczesna myśl w miejsce ładu wprowadza chaos, optuje za pluralizmem

i zróżnicowaniem opinii, dążeń, poglądów. Analogiczna krytyka dotyczy kategorii jedności – identyczność, tożsamość, czyli niwelowanie różnic, jest źródłem wszelkiego zła, a tożsamość jest tylko metafizyczną iluzją, gdyż wszelki byt jest zawsze pełen wewnętrznych konfliktów, rozdarcia, zagubienia. Jedność można narzucić tylko siłą, jest kwestią naukowego, religijnego czy politycznego dogmatu. B. Skarga wskazuje na zasadniczy problemem owej krytyki – „metafizyczną przestrzeń”, w której także ona się obraca: różnica polega tylko na tym, że miejsce pojęć, takich jak: substancja, duch, tożsamość, itd. zajmują: powtórzenie, różnica, bycie czy wydarzenie. Dla Autorki prawdziwy problem metafizyki polega na tym, że współczesny, stechnicyzowany świat także ma metafizyczne źródła (choć jego powstanie wiąże się odrzuceniem tego, co w metafizyce najważniejsze na rzecz pragmatyzmu). Skutkiem tego jest świat płaski i jednowymiarowy.

Stawia tu B. Skarga zasadnicze pytanie o to, co ze spuścizny metafizycznej w naszej kulturze warte jest przechowania. I odpowiada – myślenie, wolne, przekraczające, wątpliwe, adogmatyczne, nietożsame z tradycją. Wskazuje na dwojaką orientację obecną w myśleniu metafizycznym: ku jedności i ku rozszczepieniu – z jednej strony świadomość nieskończonej wielości, z drugiej lęk przed totalnym zróżnicowaniem. Autorka wskazuje (za Platonem), że wielość absolutna tożsama jest z niczym; logos to nie tylko rozum, słowo, roz-

mowa, także skupianie, zebranie. „Myślenie rozumne chce zbierać” (s. 21).

Ten zwrot wskazuje, że Autorka myślenie utożsamia nie z poznaniem, z rozumieniem pojętym jako porozumienie, współczucie, uznanie. Jest więc ono możliwością, warunkiem pojawienia się wspólnoty rozumianej jako jedność etyczna, opartej na idei godności człowieka. To – według B. Skargi – jeden z fenomenów kultury europejskiej, obecny zawsze w filozoficznym myśleniu. Dla Greków filozofia była sposobem życia i ćwiczeniem ducha, gdzie cnota i wiedza spletały się. Przytaczani tutaj Hadot i Domański pokazują, że teksty tamtych czasów nie tylko służyły wyłożeniu jakiejś prawdy, ale także, poprzez dyskurs, miały wspomóc dążenie do doskonałości. Metafizyczne korzenie przesądziły o kształcie naszej kultury – równie silnie w tym, co dobre, jak i w tym, co w niej negatywne; jego kres będzie kresem naszego świata.

W *Dreszczu granicy* znajdujemy podobną problematykę – kultura europejska (powołuje się tu Autorka na tezę K. Pomiana) wykształciła dążenia, których moc płynie z nich samych: dążenie do zrozumienia wszystkiego, co jest, ujęcie tej wiedzy nie w zbiór praktycznych recept, lecz w teorię. Inne cywilizacje pytały: jak działać, by osiągnąć cel; Europejczyk, jaki narodził się w Grecji, pytał nie tylko jak, ale i dlaczego. Ten imperatyw myślenia filozoficznego i teoretycznego zmienił sam sposób bycia człowieka, który skierował się ku nieskończoności (duchowej, umysłowej).

wej). Europejczyk oddał się nieskończonemu rozszerzaniu wiedzy, jej ekspansji poza – tak czy inaczej zakreślone – granice. Stworzył naukę, ale i sprzęgniętą z nią technikę aż po triumf świata naukowo-technicznego. Europę ratuje swoisty jej krytycyzm, postawa z ducha filozoficzna, która nie pozwala jej zastygnać i skostnieć, zamknąć się w jednym systemie.

Przypisywanie zasadniczego znaczenia ludzkiej rozumności widać także w wykładzie *Kilka słów o autorytecie*, w którym, za H. Arendt, Autorka utożsamia autorytet z naturalną hierarchią osób i instytucji, która wymaga posłuszeństwa bez uciekania się do racjonalnych argumentów czy przemocy. B. Skarga dodaje, że jest to zawsze hierarchia tworzona oddolnie, a jej wyznacznikiem jest obdarzenie kogoś autorytetem, dobrowolna forma poddania. Jest to relacja oparta na zaufaniu, często irracjonalnym, co wiąże się z problemem fundowania autorytetów, w którym działają tu różne mity. „Paradoks autorytetu” (przeciwnie niż u Ricoeura) wiąże nie z samym aktem ustanawiania hierarchii między wolnymi ludźmi, lecz z fałszywymi wyobrażeniami, które często go wspierają. Wprawdzie dziś często mówi się o potrzebie autorytetu, ale Autorka nie lubi ich i nie uznaje. Według niej w stosunkach międzyludzkich wystarczy szacunek, poszanowanie godności, zaś autorytet, zgodnie z tezą Augustyna, należy przeciwstawić rozumowi, gdyż tylko on powinien być autorytetem – rzadziej zwodzi, tak w życiu indywidualnym, jak i społecznym.

Metafizyczne dociekania zrodziły też dyrektywę „poznania samego siebie” – jak pisze B. Skarga – słowa *gnothi seauton* były czymś naturalnym dla każdego świadomego Greka. Pytanie o człowieka, swoiste dla kultury europejskiej, jest jednym z centralnych problemów podejmowanej tu refleksji. W *Wykładzie o człowieku* Autorka zauważa, że od odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, zależy to, czego możemy i czego mamy prawo się spodziewać tylko z tego tytułu, że mamy do czynienia z człowiekiem. Nauki szczegółowe gubią swoistość człowieka jako bytu niepowtarzalnego i zawsze indywidualnego. W przestrzeni filozoficznej możemy wskazać wiele prób istotowego czy funkcjonalnego wyznaczenia zakresu tego pojęcia: *homo sapiens*, *homo faber*, *homo socialis*, *homo creator*, Cassirerowski *homo symbolicus*, dziś pisze się o *homo loquens*. Z tym ostatnim pojęciem związane jest przekonanie, że mowa to nie tylko komunikacja, ale też pamięć, możliwość rozumienia czy przechowywania pewnych sensów (historia). We wszystkich znika człowiek jako byt jednostkowy, niepowtarzalny, odpowiedzialny i stanowiący o sobie. To indywiduum buntuje się, przekracza granice, tworzy, jest residuum suwerenności. Pytanie o sens jest zawsze jednostkowe, wychodzi z rozpoznania własnej kruchości i samotności wobec losu. To człowiek sam „buduje siebie”. Toteż dla B. Skargi filozofia człowieka polega – przede wszystkim – na namyśle nad sobą, ale także nad całą literaturą, nie tylko filozoficzną, nad nauką, sztuką,

polityką, otaczającym życiem, przyrodą; nad całością świata.

Wykład *Spoleczna monada* poświęca Autorka przede wszystkim bliskiej sobie kwestii tożsamości. Podmiot nie buduje siebie w samotności, co nie oznacza, że samotność jest zbędna. Za Tischnerem (*Spór o istnienie człowieka*) pisze, że monada musi wejść w samą siebie, by osiągnąć „rdzeń siebie”. Monada ma charakter dialektyczny – otwiera się na to, co inne i pragnie wrócić do siebie. Czy monada rzeczywiście pragnie innego, czy jest – czy powinna być – ze swej natury na głos innego otwarta? Na marginesie Autorka zauważa, że powinność, moralne obowiązki rzadko stanowią podstawę społecznego współżycia. Można to potraktować jako pytania czysto filozoficzne: jako pytanie o stosunek ludzkiego bytu do innych bytów i do całości świata. Ma on przede wszystkim znaczenie etyczne. Monada indywidualna może z wyboru dążyć do samotności, natomiast monada społeczna obcości nie chce. W tym wymiarze jest bowiem ona konsekwencją zamknięcia się w swoim kręgu, poczucia osamotnienia wśród tego, co odbierane jest jako inne i obce. Rodzi nieufność i niechęć do tego, co inne. Stąd też jest moralnie wątpliwa. Ale pragnienia izolacji nie należy lekceważyć – gdyż jest ono charakterystyczne dla naszych czasów – bycie wśród innych, w unifikującym się świecie, jest realną groźbą. Gdy jest decyzją indywidualną, jest zrozumiałe; sytuacja zmienia się, gdy kieruje myśleniem czy postawą grupy społecznej, gdy społeczna monada izoluje

się od wszystkiego, co jej obce. Taka monada utwierdza się w wartościach od dawna przyswojonych, rodzi się z irracjonalnego lęku i stereotypów. Separacja – gdy oparta jest na wykluczeniu ze wspólnoty – bywa też zbrodnią. W świadomości monady tkwi stałe napięcie między tym, co niesie nowość i zmiana, a tym, co własne i znane. Tylko w relacji społecznej buduje się człowiek: rozmowa, rozumienie, porozumienie, życzliwość, wspólnota. Monada, która nie chce się otworzyć, staje się pusta.

Deinotaton – to określenie człowieka wprowadzone przez Sofoklesa do pieśni chóru w *Antygonie* („nad wszystkie sięga dziwy człowieka potęga”), do którego odwoływało się wielu myślicieli. Czyni to także Barbara Skarga. W *Wykładzie o człowieku* przypomina interpretację J. Domańskiego tego terminu: greckie słowo *deinos* ma wiele znaczeń: dziwny, straszny, potężny, ale i biegły, umiejętny; wskazuje więc na zasadniczą „dwoistość” tkwiącą w ludzkiej naturze: człowiek to istota sprzeczna, rozdartą, potężna i słaba, skłonna tak do dobra, jak do zła. Oznacza istotę niesamowitą, diabelsko-anielską (*O znaczeniu wymiaru metafizycznego w kulturze*). Takie też jest jego myślenie: twórcze i destrukcyjne zarazem, krytyczne i poddające się iluzji, dążące do jedności i nieufne wobec każdej próby jej wprowadzenia, dogmatyczne i z dogmatami walczące (s. 25). Heidegger *deinos* tłumaczy jako „niesamowitość”, podkreślając tym samym właściwą człowiekowi możliwość krańcowych uczuć i postaw, nieustan-

ne stanie wobec granicy swego myślenia i działania. W tekście *Między „mogę” i „muszę”* Autorka polemizuje z Heideggerowską interpretacją, która – według niej – zaciera różnicę między „mocą” a „przemocą”. *Anty-gona* opisuje przede wszystkim ludzką moc w starciu ze stawiającą opór naturą, *deinos* określa więc nie tylko straszność i niesamowitość człowieka, także jego biegłość i umiejętność. Natomiast dla Heideggera (za Nietzsche) „mogę” wiąże się nierozdzielnie z wolnością mojej woli. Tak rozumiane „mogę” czyni z człowieka istotę niesamowitą, *deinos* (potężną, straszną). Wypowiedź Heideggera ze *Wstępu do metafizyki* ujmuje człowieka – jak pisze B. Skarga – od strony najskrajniejszych granic, ziejących otchłani jego bycia. By być, spełnić swe „mogę”, człowiek zadaje gwałt tak sobie, jak i – może przede wszystkim – innym i to zadawanie gwałtu nie jest jednym z wielu zachowań człowieka, ale czymś podstawowym, codziennym, wykracza także ku temu, co nowe, jeszcze nieprzekroczone. Zasadniczym sensem „mogę” jest więc moc kreatywna. W myśleniu Nietzschego i Heideggera zatarciu ulega, istotna dla Autorki, różnica między mocą a przemocą. Przemoc jest różna, ma źródło w samym istnieniu człowieka, jest integralnie związana z jego byciem, dlatego nie jest zwierzęcą, tylko swoiście ludzką. Przemoc sprowadza się nie tylko do mocy działania, także konieczne jest uwzględnienie relacji, jaka w akcie przemocy powstaje między przemożnym a ofiarą. Przemoc oczekuje

sprzeciwu. Charakterystyczny dla przemocy jest związek z cierpieniem ofiary. Odziera z godności, jest odmową nie tylko wolności, także człowieczeństwa. Przemoc wdziera się w kruchą sferę ludzkiego porządku, w sferę ludzkich uczuć i dokonuje tam najgłębszej destrukcji. Wynika to z tego, że ludzkie „mogę” nie jest zakorzenione w wartościach etycznych, nie jest podporządkowane ani rozumowi, ani sumieniu. Przemoc rodzi się w nas, ale nie zawsze musi się zaktualizować. Najpewniejsze hamulce ma w przestrzeni kontaktów indywidualnych, gdzie działa ludzka powściągliwość i ludzkie poczucie miary, trudniej zaś wyznaczyć je w planie społecznym. Ludzkie „mogę” jest więc źródłem przemocy i jednocześnie źródłem walki z nią.

Granice rozpoczyna Autorka przywołaniem tezy starożytnych, że powinnością człowieka jest znajomość swoich granic. Wiąże się z tym stała możliwość transgresji, przede wszystkim w wymiarze poznawczym i moralnym. Samo pojęcie granicy ma wiele znaczeń, z których najistotniejsze jest pojęcie kresu (czegoś ostatecznego). Z nim wiążą się zasadnicze problemy ontologiczne i etyczne. Dla B. Skargi granicę, którą warto uznać za ostateczną, stanowią wartości. Choć współczesna kultura za wartość uznała wolność bez granic, wznosi się ponad tę miarę, o której mówili starożytni. Ze współczesnym postulatem wyzwolenia od wszelkich norm i ograniczeń (zniesienie wszelkich granic) wiąże się lęk – żyjemy w świecie, który ceni jedynie skutecz-

ność działania, a za tą, o czym często zapominamy, często czai się gwałt, czy też całkowity chaos intelektualny i moralny, w którym można negocjować – jako irracjonalne tabu – wszelkie normy.

Nienawiść to wykład będący polemiką z koncepcją Schelera (*Istota i formy sympatii*). Według Autorki zasługą Schelera jest dostrzeżenie w problemach społecznych elementu aksjologicznego, pojmowanie miłości i nienawiści jako przeżyć pierwotnych, fundamentalnych dla życia ludzkiego, powstających bez relacji do konkretnych punktów odniesienia. Sprzeciw natomiast budzi teza o ich niespołecznym charakterze. Dla B. Skargi przeciwnie, i miłość, i nienawiść siłę czerpią z relacji społecznych – stąd inny jest im zawsze potrzebny. Wątpliwość Autorki budzi także teza, że miłość i nienawiść są źródłem wartości i do wartości zawsze zmierzają. Prawdą jest, że są wzajemnie obojętne i wzajemnie się wykluczają. Ale w praktyce życia społecznego strona negatywna ma większą moc. Stosunek miłości i nienawiści nie jest równoważny – brak miłości nie oznacza jeszcze nienawiści, ale nienawiść wyklucza jakąkolwiek możliwość sympatii czy życzliwości. Stąd pojawia się u B. Skargi teza, że są to dwa fenomeny o odmiennych źródłach, rodzące się i rozwijające w różnych przestrzeniach życia indywidualnego i społecznego. Za Elzenbergiem ujmuje miłość jako radość z cudzego istnienia, nienawiść zaś jako czystą negację. Nienawiść w planie indywidualnym – to sprawa

sumienia (pozostajemy na gruncie etyki). Natomiast nienawiść w wymiarze społecznym działa jak Schelerowski resentyment. Staje się trwałym nastawieniem.

Swoistym uzupełnieniem tych tez jest krótki wykład *O Miłości*, w którym odwołuje się do *Uczty* Platona, gdzie zarówno pożądanie seksualne, jak i zaspokajanie głodu uzyskały wyższy sens, który przekracza ich naturalne korzenie i przenosi je w sferę symboli i wartości.

Tekst *Polityka i filozofia* jest próbą przeanalizowania związku tych dwu pojęć; określenie „filozofia polityki” może wskazywać na dwa dążenia: prowadzenie rozważań na wyższym stopniu ogólności, w szerszym kontekście pojęciowym (zgodnie z Hegłowską zasadą, wedle której pojęcie jest rdzeniem filozofowania), lub dążenie do analizy istoty i źródeł politycznego działania jako takiego. Tak rozumiana filozofia polityki ma pytać o źródło samej polityczności, jej sens w ludzkim byciu. A pytanie o źródła i istotę są z gruntu filozoficzne. Tu pojawia się kolejne pytanie: te filozoficzne pytania pomagają kształtować konkretne działania polityczne? Raczej nie. Prawdopodobnie służą narodzinom takiej czy innej ideologii. Być może z samej swej natury do jakiejś ideologii prowadzą.

Wykład na temat *Demagogii* także dotyka kwestii politycznych związanych z relacją władzy i obywateli. Sam termin dogłębnie zanalizował Arystoteles w *Polityce*: demagog to nie polityk głoszący puste hasła, to „przywódca ludu”, pojawiający się

tylko tam, gdzie „lud jest panem”, czyli w ustroju demokratycznym. Demokracje zasadniczo możemy podzielić na dwa rodzaje: demokracje, w której obywatel podlega tylko prawu i prawo szanuje, oraz taką, w której życiem społecznym i indywidualnym rządzą doraźne ustawy uchwalane pod naciskiem różnych grup interesów. W obu obywatelom przysługuje zasada wolności i równości. Demagog może pojawić się tylko w drugim typie i łatwo wtedy jego rządy mogą przerodzić się w swoistą (gdyż wyrastającą tylko na podłożu demokracji) tyranie. Demagog szuka poparcia ludu i na nim zeruje, toteż ludzi lud i mami, szuka wroga, a podstawowym instrumentem jego władzy jest kłamstwo, insynuacja, deprecjonowanie przeciwników. Dąży do zdobycia jak największej władzy, może to osiągnąć poprzez wzmaganie napięcia społecznego, szerzenie wzajemnej nieufności, małoduszności i inercji społecznej.

Autorka podkreśla przenikliwość Arystotelesa, który rozpoznał najgroźniejszy mechanizm demagogii: dewastowanie zasad budujących obywatelską społeczność. Zasadnicze pytanie: czemu demagogia jest dla ludzki atrakcyjna, czemu – mimo złych doświadczeń – wciąż się jej poddają? – pragnienie zaszczytów, zawiść, zanik poczucia obowiązków obywatelskich.

Sylwetki są tym fragmentem książki, w którym dominuje ton bardzo osobisty, Autorka pisze o tym, co dla niej ważne i inspirujące w filozofowaniu innych. Widać tu przekonanie, że filozofia to z jednej strony dorobek myśli, z drugiej stała z nim

dyskusja (ale zawsze wychodząca od próby zrozumienia). Tekst *Ontologia Władka*, będąc zasadniczo refleksją na temat książki Wł. Stróżewskiego *Ontologia*, stanowi także pretekst do refleksji ogólniejszej – o wadze filozofii, według Autorki, nie zawsze stanowi końcowy, rozstrzygający efekt, czasem może być on nieudany, a o randze myśli decyduje w większym stopniu metoda dochodzenia do ostatecznych konkluzji i ona często jest ważniejsza. Wiąże się z tym przekonanie, że filozofia jest w naszej kulturze pewną „stałą”, gdyż nieusuwalne są stawiane przez nią pytania. Są one zakodowane w kulturze, w samym ludzkim byciu, i rzeczą drugorzędną jest brak satysfakcjonujących odpowiedzi. Skarga przytacza, jako ilustrację swego stanowiska, słowa Jaspersa na temat filozofii – ma ona znaczenie dla całości naszej kultury, ale i dla każdego z nas – zmienia nasze życie, mimo że jej dociekania nie są uwieńczone sukcesem (*Sceptycyzm metafizyczny?*). Jednocześnie jednak, przy okazji analizy książki J. Domańskiego *Mądrość wieków: „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii*, rozważa Autorka współczesną kondycję filozofii – rytm zmian, który kiedyś rozciągał się na stulecia (sześć wieków przygotowywało przyjście scholastyki), dziś przekształcił się w kategorię „mód filozoficznych” warunkowanych nie prawdą, a błyskotliwością i oryginalnością. Filozofia przestała być elitarna, nie oczekujemy od niej wpływu na kształtowanie etyczne ludzi, ani od filozofa bycia wzorem realizacji nauk moral-

nych. Filozofia dawno straciła swoją moc perswazyjną (s. 214).

Zasadniczą tezę książki stanowi przekonanie Autorki o konieczności zachowania w życiu indywidualnym i wspólnotowym jakiegoś minimum chroniącego od chaosu: w filozofii świadomość korzeni, związek z tradycją w rozumieniu zaproponowanym przez Gadamera – świat jako zawsze zastany, z właściwym mu stałym napięciem między świadomością zmiany a tradycją, autorytetem płynącym z przeszłości a antydogmatyzmem; świadomość, że perspektywa, z której patrzemy na świat, to nie tylko nawyki kulturowe, lecz także sam jej wybór, który ma charakter moralny (*Gadamer*); w polityce będzie to kategoria obywatela (*O obywatelstwie*), świadomość, że aktywność polityczna

odbywa się wśród ludzi i dla ludzi (*Jeszcze raz o etyce i polityce*), wysiłek rozumnego – rozumiejącego odniesienia do rzeczywistości, małe cnoty (obyczajność, przyzwoitość) w życiu społecznym (*Wywiad: Tego się nie robi*).

Niniejszy zbiór wykładów łączy wspólna im perspektywa: silne powiązanie omawianej problematyki ze współczesnością (polityczną, kulturową, obyczajową) przy jednoczesnej analizie źródeł pojęć, problemów czy – używając kategorii ukutej przez Autorkę – formacji intelektualnych. Siłą rzeczy, tego typu pozycje pozostawiają pewien niedosyt, który może być zachętą do sięgnięcia po inne, bardziej szczegółowe opracowania B. Skargi dotyczące omawianej tu problematyki.