

Marek P. PROKOP

KULTURA – FILOZOFIA – CZŁOWIEK Esej o filozofii klasycznej jako inspiracji życia godziwego

Rozpoznanie ontycznej, a nie wyłącznie ontologicznej struktury kultury stanowi osiągnięcie realistycznej filozofii rzeczywistości, która pozwala unikać błędu mylenia, a nawet utożsamiania przyczyny ze skutkiem, a zatem kartezjańskiej absolutyzacji ludzkiego myślenia, która prowadzi do tezy, że to ono właśnie stwarza naszą rzeczywistość. Znane pytanie Leibniza: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, w realistycznej perspektywie prowadzi do odpowiedzi, że gdyby nie było nic, to niczego nie można by nawet pomyśleć, nie mówiąc już o możliwości poznania czegokolwiek.

„Kultura” jako całość działalności ludzkiej [jest] niezależna od Boga i Jego Objawienia.

Romano Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*¹

Filozofia jest częścią kultury, co oznacza, że kultura ma zakres szerszy niż filozofia. Obie są jednak wytworami człowieka, produktami jego działalności. Obie również – w skali dziejów człowieka – mają wpływ na jego poszczególne wytwory: zarówno na materialne, jak i na duchowe produkty jego działania. Tak jak każda działalność ludzka może być dobra lub zła, tak i kultura, a w niej filozofia, może być dobra, czyli budować i wyrażać miłość, wielkość i godność człowieka, lub może okazać się zła, niszcząc dobro oraz wskazując na ludzką małostkowość, słabość czy przekorność. Oczywiście nasuwa się pytanie, czy działalność człowieka, którą określamy jako złą bądź niszczącą, można jeszcze nazywać kulturą. Aby jednak dobrze zrozumieć, czym jest kultura, a czym filozofia, należy przede wszystkim ustalić, czym jest podmiot, który je wyznacza, tworzy i przyswaja, czyli kim jest człowiek, który kulturę i filozofię przyjmuje jako humanistyczne dziedzictwo, zarazem je kształtując, ulepszając, tworząc i rozpowszechniając.

KULTURA OD PAIDEI DO GENTLEMANA

U źródeł pojmowania kultury w obszarze europejskim leży greckie pojęcie paidei. Termin „paideia” oznaczał w starożytnej Grecji edukację czy też zbiór

¹ R. G u a r d i n i, *Koniec czasów nowożytnych. Próba orientacji*, tłum. Z. Włodkowska, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych*. „Świat i osoba”. „Wolność, łaska, los”, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Znak, Kraków 1969, s. 45.

reguł wychowywania młodzieży. Chociaż Werner Jaeger w swoim dziele pod tytułem *Paideia*² nie podaje jednoznacznej definicji tego pojęcia, jako jego zamiennika często używa właśnie słowa „kultura”. *Paideia* wskazywała na metody, narzędzia czy dziedziny ludzkiej aktywności, dzięki którym z pokolenia na pokolenie przekazywano przede wszystkim podstawowe wartości etyczne i religijne konstytuujące postępowanie moralnie dobre, regulujące je i scalające określoną grupę ludzi (*polis*) w specyficzną wspólnotę.

Platon w dialogu *Protagoras* zachwycił się *paideia* Spartan: „To właśnie zrozumieli więc i niektórzy z obecnych, i niektórzy z tych, którzy żyli dawniej, że postępować po lakońsku, to znaczy raczej zaprawiać się w mądrości niż w sprawności ciała, i poznali, że być władnym wygłaszać takie wypowiedzi jest znamię człowieka doskonale wykształconego. Do nich należy i Tales z Miletu, i Pittakos z Mytileny, i Bias z Prieny, i nasz Solon, i Kleobulos z Lindos, i Myzon z Chen, a jako siódmego wylicza się wśród nich Chilona Lakończyka. Wszyscy oni byli gorliwymi zwolennikami, miłośnikami i uczniami wychowania w duchu lakedemońskim. I można stwierdzić, że ich mądrość taka właśnie była. Zwięzłe hasła godne pamięci, każdemu przypisywane, które oni, zebrawszy się razem, poświęcili jako pierwociny mądrości Apollinowi w świątyni w Delfach, wypisując te, które wszyscy powtarzają: «Poznaj samego siebie» i «Nic nad miarę»³.

Grecka *paideia* jako kultura wyrażała się przez *arete* – cnotę, sprawność, czyli naturalną skłonność duszy do czynienia dobra (gr. *agathon*) i piękna (gr. *kalon*) w każdej dziedzinie i w stopniu doskonałym (gr. *exokhe*). Dlatego też dbano, by sprawności te w takim stopniu perfekcji (gr. *teleiostes*) w młodym człowieku „wychować” i wykształcić. *Paideia* okazała się dziedzictwem kulturowym Europy, które kształtowano przez pokolenia i które w naturalny sposób przenikał element religijny. U Homera królowie czy bohaterowie byli półbogami ucieleśniającymi takie doskonałości, jak męstwo czy roztropność. Dla Hezjoda godność człowieka realizowała się w sprawiedliwości i w prawie opartym na religii i moralności. Dla Solona prawo stanowione było słuszne, gdy opierało się na prawie boskim. Sokrates włączył interwencję boską do filozofii, twierdząc że to bogowie przekazali ludziom zdolność rozróżniania jedności i wielości⁴. Arystoteles produkt najdoskonalszej władzy ludzkiej, którą był dla niego intelekt, nazywał filozofią pierwszą bądź teologią⁵. Dla

² Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

³ Platon, *Protagoras*, 343 a-b, tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1995, s. 59.

⁴ Por. tenże, *Fileb*, 16 D, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 34.

⁵ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1026 a-1026 b, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, s. 149-153.

Proklosa najlepszym modelem do naśladowania był „boski Platon”⁶. Paideia wyrażała się więc w ideale człowieka doskonałego (gr. kalos kai agathos), który w znakomity sposób realizuje swoje funkcje w społeczeństwie⁷.

Można powiedzieć, że w epoce średniowiecza ideał tego rodzaju uosabiał rycerz, a w wieku siedemnastym francuski honnête homme czy angielski gentleman. Odpowiednikiem greckiej paidei w świecie arabskim było pojęcie „adab”. W obszarze języka arabskiego w okresie przed wystąpieniem Mahometa (arab. džahilijja) oznaczało ono przekazywanie we wspólnocie klanowej zwyczajowych form zachowania i wyrazu, takich jak umiejętność recytowania poezji miłosnej i historycznej czy antycznej prozy przedislamskiej, genealogii oraz przysłów. W praktyce pojęcie „adab” obejmowało również umiejętności takie, jak prowadzenie karawany, rozbijanie obozu, rozpalanie ogniska czy recytowanie poezji opisującej codzienne, heroiczne życie nomadów. Opisywało ono też szlachetną dyspozycję duszy, dobre wychowanie i kurtuazję⁸.

W pierwszych wiekach po opuszczeniu Mekki przez Mahometa (arab. hidżra) nieokrzesane zwyczaje beduińskie zaczęły się zmieniać zarówno dzięki etycznym wskazaniom sformułowanym w Koranie, jak i z powodu kontaktów z elitami krajów podbitych przez Arabów. W okresie bagdadzkich Abbasydów, niewątpliwie pod wpływem perskim i bizantyjskim, pojęcie „adab” oznaczało etykietę, dobre maniere i miejską elegancję, przeciwstawiane beduińskiej grubiańskości. Zaczęto zwracać uwagę na umiejętność biesiadowania, doboru stroju czy prowadzenia dyskusji. W środowisku łacińskim zachowania te określano słowem „urbanitas”, którego przeciwieństwem było „rusticitas”.

Historycy wskazują, że pierwszy traktat wyjaśniający sens pojęcia „adab” to *Al-Adab al-kabir* [„Wielki adab”] autorstwa Abdullaha Ibn al-Muqaffy (zm. 756). Adab został w tym tekście opisany jako zbiór reguł prawidłowego postępowania. Zgodnie z tymi regułami władca powinien strzec się przesadnych pochwał wypowiedzianych na jego cześć i nie powinien unosić się gniewem, pod-

⁶ Por. M. D z i e l s k a, *Wstęp. Wielki Proklos*, w: Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Akme, Warszawa 2002, s. 9; P. H a d o t, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 218; A.J. F e s t u g i è r e, *Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris 1971, s. 535-550; S i m p l i c i u s, *Commentaire sur les Catégories*, tłum. I. Hadot, Brill, Leiden 1990, s. 63-107.

⁷ Por. P. H a d o t, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 35n.

⁸ Znaczący literatury arabskiej wymieniają sześciu ważnych poetów okresu przedislamskiego. Są nimi: Antara ibn Szaddad (ok. 525-ok. 615), An-Nabigha az-Zubjani (ok. 535-ok. 604), Zuhayr bin Abi Sulma (ok. 520-ok. 609), Tarafa Ibn al-Abd (zm. 569), Alqama al-Fahl (zm. ok. 580) oraz Imru al-Qais (ok. 500-ok. 550), którzy wytworzyli dość sztywny styl poetycki (arab. mu’allaqat). Pisane w nim utwory obejmowały wstęp (arab. nasib) opisujący opuszczenie obozowiska, krótką ewokację zmarłych, zachwyty nad czasami minionymi lub wątek miłosny oraz właściwy poemat miłosny (arab. qasida); por. J.C. V a d e t, *L’esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l’Hégire*, Éditions G.P. Maisonneuve et Larose, Paris 1968, s. 9n.

władny natomiast powinien być dobrym mówcą, służyć dobrą radą i umieć milczeć. Adab określał również, na czym polega prawe zachowanie się, na przykład wobec przyjaciół, a także reguły ich doboru oraz konkretne wskazania, kiedy należy być cierpliwym, kiedy okazywać surowość, a kiedy łaskawość i hojność⁹.

W dziewiętnastym wieku algierski emir Abd al-Kadir, przyjmując w dużym stopniu mistykę teologa Ibn Arabiego (zm. 1240), zwrócił uwagę, że ów należący do największych mistyków islamu sufi pojmował adab al-ilahi jako „Boską kulturę”, czyli kulturę, którą Bóg przekazał w wypowiedziach proroków w postaci Prawa dla swoich wiernych. „Ten, który spełnia Prawo Boskie, osiągnął kulturę Prawdy i stał się przyjacielem Prawdy” – pisał Ibn Arabi – przez co upodobił się do «człowieka doskonałego (arab. al-insan al-kamil)»¹⁰.

W średniowieczu łacińskim także wypracowano swoisty typ kultury. Choć nie ma przekonujących dowodów na to, że pieśni prowansalskie wzorowały się na modelu arabskim, historycy literatury stawiali także takie hipotezy¹¹. Trubadurzy, prawdopodobnie inspirowani przez modele romańskie (rzymskie i katolickie), wytworzyli styl, który wpisuje się w semantykę hiszpańskiego pojęcia „cortesía” czy francuskiego „courtoisie”, i zaproponowali paradygmat rycerski, sławiący cechy takie, jak honor, czystość, hojność, skromność, wierność, prawość, bohaterskość, szacunek wobec damy i cnotliwa miłość (stawała się ona nieszczęśliwa, gdy zaczynano ją traktować wyłącznie jako uczucie czy pożądanie)¹². Ethos ukształtowany przez franciszkanów i dominikanów w zakonach żebraczych dodał do tego paradygmatu dobroć, radość, szlachetność, mądrość, roztropność, sprawności (cnoty) moralne, pokorę oraz pamięć o konieczności zbawienia. Owa średniowieczna rycersko-zakonna postawa trwale wpisała się w dzieje kultury europejskiej.

FILOZOFIA

OD REALIZMU DO RELATYWIZMU – I Z POWROTEM

Tomasz z Akwinu odróżniał byty „secundum esse” i byty „secundum dici”, czyli według bytowania i według nazywania (rozumu). Byty „secundum

⁹ Między ósmym a jedenastym wiekiem oprócz Ibn al-Muqaffy na temat adabu pisali również Al-Dzahiz, Abd Allah Ibn Qutayba oraz Abu Hajjan at-Tauhidi. Dziś terminem tym określa się przede wszystkim literaturę piękną.

¹⁰ „Celui qui donne à la Loi divine son plein dû (haqq) est parvenu à la courtoisie [adab] de la vérité (al-Haqq) et fait partie des amis de la Vérité”. Ibn Arabi, *Al-Futuhat al-makkijja* [„Objawienia mekkańskie”], IV, Bulaq, Kair 1329/1911, s. 58. Cyt. za: Émir Abd el-Kader, *Le livre des Hautes (Kitab al-Mawaqif)*, tłum. A. Penot, Dervy, Paris 2008, s. 318, 391 (tłum. fragm. – M.P.P.).

¹¹ Por. V a d e t, dz. cyt., s. 13-15.

¹² Por. H. D u p i n, *La courtoisie au moyen âge d'après les textes du XIIIe et du XIIIe siècle*, Picard, Paris 1931, s. 127-129.

esse” obejmują przyczyny naszego poznania – są nimi samodzielne byty oraz przypadłości. Byty „secundum dici” to z kolei skutki naszego poznania – nasze rozumienia i rozumowania, czyli ludzkie wytwory jako wyrażenia naszych rozumień¹³. Rozróżnienie to można pojmować w sposób metodologiczny, ale można też ująć je w aspekcie ontycznym jako odróżnienie przyczyny i skutku, a następnie odnieść do rozumienia kultury. Kultura zatem jako rezultat działalności człowieka należy do dziedziny wytworów. Na wytwory te składają się nasze rozumienia (byty „secundum dici”) jako skutki oddziaływania na nas bytów samodzielnych i przypadłościowych (bytów „secundum esse”, czyli przyczyn), oraz to, co dzięki tym rozumieniom wyrażamy, podejmując aktywność taką, jak pisanie książek, tworzenie partytur, konstruowanie samolotów czy zakładanie instytucji (czyli byty „secundum dici”). Takie filozoficzne ujęcie kultury ujawnia jej strukturę ontyczną. Rozpoznanie ontycznej, a nie wyłącznie ontologicznej struktury kultury stanowi osiągnięcie realistycznej filozofii rzeczywistości, która pozwala unikać błędu mylenia, a nawet utożsamiania przyczyny ze skutkiem, a zatem kartezjańskiej absolutyzacji ludzkiego myślenia, prowadzącej do tezy, że to ono właśnie stwarza naszą rzeczywistość. Znane pytanie Leibniza: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”¹⁴, w realistycznej perspektywie prowadzi do odpowiedzi, że gdyby nie było nic, to niczego nie można by nawet pomyśleć, nie mówiąc już o możliwości poznania czegokolwiek. Filozofia realistyczna wyprowadza człowieka także z „wirtualnej”, kantowskiej opcji przebywania w jedynie możliwościowym świecie jego własnych wytworów, ukazując, że wytwory są skutkami, a nie przyczynami jego działalności. Okazuje się więc, że myślenie nie jest przyczyną rzeczywistości, lecz odwrotnie – skutkiem jej istnienia. Przyjęcie strukturalnej czy też ontycznej różnicy między realnością a poznawaniem, między bytowaniem a myśleniem, między bytami realnymi a bytami jako wytworami intelektualnymi czy materialnymi z konieczności prowadzi do filozofii realistycznej. Wszystkie te rozróżnienia wykazują bowiem, że inne przyczyny powodują poznawanie, a inne realność. Przyczyną tego, że możemy cokolwiek poznać, są nasze zmysły i nasz intelekt, natomiast z faktu, że wyobrażamy sobie jakąś rzecz, a dzięki intelektowi możemy ją opisać jako wewnętrznie niesprzeczną, wcale nie wynika, iż rzecz ta realnie zaistnieje.

Realność w aspekcie bytowania jest manifestowaniem się istnienia danego bytu. Znaczy więc tyle, co bycie objętym aktem istnienia i w tym istniejącym,

¹³ Por. św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, cap. IV-V. Por. tenże, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 62-82. Tomasz częściej używa tu terminu „secundum rationem” niż „secundum dici”, wszędzie natomiast zachowuje nazwę „secundum esse”.

¹⁴ G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski*, § 7, w: tenże: „Wyznanie wiary filozofa”. „Rozprawa metafizyczna”. „Monadologia”. „Zasady natury i łaski” oraz inne pisma filozoficzne, tłum. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, s. 208.

wyodrębnionym od innych bytów zakresie posiadanie tożsamościowej, wewnętrznej przyczyny, która organizuje, uaktualnia zawarte tu treści.

Z punktu widzenia teorii poznania realnością jest to, co istnieje niezależnie od naszego poznawania. Poznawanie jest więc jedynie przypadłościowym procesem właściwym tylko niektórym grupom bytów (kamień czy roślina nie poznają) jako relacja zachodząca między oddziałującymi na siebie bytami, z których jeden jest nadawcą, a drugi odbiorcą informacji. Skutkiem takiej relacji jest opis rozumienia tego, co istnieje, wyrażony i utrwalony w znaku, który wskazuje na realny byt. Jeśli rozróżniamy realność i poznanie, to filozofia sytuuje się w wymiarze poznawania – nie jest jednak poznawaniem procesu czy relacji, lecz utrwalonym w zdaniach rozumieniem realności. Jej przedmiotem okazuje się nie to, jak poznajemy, lecz jaka jest struktura realnie istniejących bytów. Jeśli nie chcemy (bądź nie potrafimy) odróżniać struktury bytów realnych od bytów jako wytworów, w konsekwencji jesteśmy zmuszeni uznać, że wszystkie byty (na przykład roślina, człowiek, dzieło sztuki, stół, ławica, instytucja czy dług) mają tę samą strukturę ontyczną. W pewnych sytuacjach może to nawet prowadzić do uznania wytworu za bardziej realny od człowieka – w życiu codziennym coś takiego zdarza się na przykład wtedy, gdy przepisy prawne czy instytucje w większym stopniu utrudniają nam życie niż konkretna osoba. Często bywa też, że bardziej interesuje nas funkcja danego przedmiotu niż tworzywo, z którego jest on wykonany. Nóż, który jest naszym produktem, może być wykonany z drewna, kamienia, plastiku czy stali. Koncentrujemy się jednak na jego funkcji, nie zaś na tworzywie, z którego powstał. Istotą noża staje się dla nas wówczas jego funkcja, zastosowanie, a nie jego bytowa treść – i to właśnie tę funkcję zaczynamy traktować w taki sposób, w jaki traktujemy realny byt. Heidegger powie, że gdy poznamy wszystkie funkcje danego przedmiotu, wtedy będziemy wiedzieli, czym on jest¹⁵. Postawa ta wprowadza jednak „myślenie możliwościami” zamiast myślenia w kategoriach realnej rzeczywistości, określony przedmiot możemy bowiem umieścić w nieskończonej liczbie relacji. Nóż może pełnić wiele funkcji, służąc do krojenia chleba, cięcia papieru, rzucania do celu, otwarcia puszki z konserwą, do zranienia bądź zabicia kogoś czy też na przykład do gry w pikuty. Poznanie wszystkich funkcji noża nie odpowie nam jednak na pytanie, czym ten nóż jest. Dla Kanta jednak nie była ważna „rzecz sama w sobie”, lecz wiedza, jak dana rzecz nam służy. Tymczasem, nie wiedząc, czym jest rzecz, nie możemy wiedzieć, jak może nam ona służyć. Możemy więc wówczas jedynie wymyślać niezliczone funkcje i tym samym wstąpić w wirtualny świat możliwości, który ma niewiele wspólnego z realną rzeczywistością. Gdy ujmujemy byty natu-

¹⁵ Por. np. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 59-70, 94-102.

ralne podobnie jak byty wyprodukowane przez nas, czyli jako układy relacji lub połączone mechanicznie substancje zjednoczone wartością użyteczności (poznawczej bądź praktycznej – przecież ławica jest czymś, dług też nie jest niczym), nie identyfikując istoty tych bytów, jesteśmy skazani na wyznaczenie jakiejś własności danego bytu i nadanie jej rangi dominującej wartości. A przecież żadna wartość nie istnieje sama w sobie. Zawsze jest ona wartością jakiegoś podmiotu, jakiejś istoty. Myślenie wartościami, identyfikowanie bytów ze względu na ich wartość, jest błędem. Myślenie aksjologiczne ma charakter życzeniowy, wskazuje bowiem na cele, które sami wymyślamy i nie kieruje nas ku rozumieniu rzeczywistości. Wartościowanie prowadzi więc do kultury, która ze swej istoty jest realizacją naszych celów, zadań, pomysłów, wzorów, idei, modeli, a nie realizacją tego, kim jesteśmy, kim jest człowiek. Często mylimy się, nadając danej rzeczy wartość, której rzecz ta nie posiada. Wartościowanie wymaga zrozumienia, czym jest dany byt. Bez tego rozumienia popełniamy błędy. Gdy ukochanej osobie przypisujemy absolutną wartość szczęścia, mądrości, dobroci czy piękna, możemy doznać zawodu.

Jedynym wyjściem pozwalającym przewyciężyć te trudności i unikać błędów, do których prowadzi „myślenie wartościami”, jest zaakceptowanie propozycji filozofii realistycznej i filozofowanie w tej właśnie perspektywie¹⁶.

Filozofia realistyczna jawi się zatem jako narzędzie, dzięki któremu identyfikujemy i rozumiemy strukturę bytową, czyli zawartość ontyczną każdego samodzielnego jednostkowego bytu – to, co sprawia, że byt ten istnieje, i co wyznacza w nim jego tożsamość, odrębność, inteligibilność, pożądalność oraz harmonijną organizację. Tak ujęta filozofia stanowi opis rozumienia realnej struktury rzeczywistości, jest odczytaniem i wyjaśnianiem tego, co w bytach sprawia, że są one realnie istniejącymi jednostkami i mają konkretne cechy.

W filozofii realistycznej weryfikuje się twierdzenia przez odrzucenie tezy, że być i nie być, istnieć i nie istnieć, jest tym samym. Jako kryterium prawdziwości twierdzeń wykorzystuje się więc zasadę niesprzeczności. Zasada niesprzeczności, wraz z będącą jej postacią zasadą tożsamości bytowej, odsyła nas do samodzielnie istniejącego bytu i wyraża jego jednostkową strukturę, czyli wskazuje na to, że byt ten ujawnia swoją transcendentalną (przynależną

¹⁶ Filozofia realistyczna ma swoją tradycję w propozycjach filozoficznych Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Jacques'a Maritaina, Étienne'a Gilsona, Stefana Świeżawskiego, Mieczysława A. Krąpca oraz jego uczniów: Andrzeja Maryniarczyka, Piotra Jaroszyńskiego czy Mieczysława Gogacza, a także Artura Andrzejuka i Michała Zembrzuskiego. Niniejsze rozważania prowadzę przede wszystkim w perspektywie zaproponowanej przez Mieczysława Gogacza, który swoją realistyczną filozofię nazywa tomizmem konsekwentnym (zob. M. G o g a c z, *Wartości osobowe w kulturze*, „Studia Philosophie Christianae” 18(1982) nr 2, s. 203-212; t e n ż e, *Osoba i kultura*, „Studia Philosophie Christianae” 22(1986) nr 1, s. 75-90).

każdemu bytowi) własność jedności dzięki swojemu aktowi istnienia, który obejmuje cały ten byt. Gdyby dany byt nie istniał, nie ukazałby nam tego, że jest jeden, odrębny od innych i realny.

W filozofii realistycznej buduje się tezy, odróżniając przyczynę od skutku, realne byty od wytworów, identyfikuje się realność danego bytu i nie przypisuje się tej realności czemukolwiek tylko dlatego, że owo „coś” „jakoś” jest – twory takie, jak Pegaz, kwadratura koła czy dług, nie są bowiem niczym. W filozofii realistycznej pojęcia ogólne, tak zwane uniwersalia (jak „społeczeństwo”, „ludzkość” czy „świat”), nie są traktowane jako realne byty, lecz jako umysłowe konstrukty, scalone przez nasz intelekt w celu sprawnego uporządkowania wiedzy. Przedmiotem badań jest każdy realnie istniejący byt wraz z jego przypadłościami.

W filozofii realistycznej wykazuje się, że układy relacji nie mogą istnieć jako samodzielne byty wyłącznie na mocy naszej czynności poznawania, naszego doświadczenia czy decyzji, gdyż relacje, funkcje i wartości do swojego bytowania zawsze potrzebują podmiotu nadającego oraz odbiorcy – początku i kresu, przyczyny i skutku.

Dzięki filozofii realistycznej spotykamy się z rzeczywistością i nie wkraczamy w „wirtualny” obszar możliwości, który prowadzi do absurdałnego relatywizmu, donikąd, do spekulacji, że nicość „jest przeciwieństwem”.

Filozofowanie realistyczne stanowi więc intelektualny wysiłek rozumienia struktury jednostkowego, realnie istniejącego bytu („tego, co jest”). Wymaga zainteresowania bytem i skupienia na nim uwagi w taki sposób, by nie przypisywać realności lub wartości jakimkolwiek tworom. Filozofowanie to jest też tożsame z opowiedzeniem się po stronie rzeczywistości poprzez kulturę w jej wymiarze filozoficznym. Kultury – a w niej filozofii – uczymy się, posługując się nimi całe swoje życie. Trzeba jednak pamiętać, że są one tylko opisami rzeczywistości, że stanowią jedynie naszą o niej wiedzę i dlatego powinniśmy umieć odróżniać je od rzeczywistości, podobnie jak należy odróżniać od niej wszystkie nasze wytwory. Człowiek jako byt realnie istniejący musi ze zrozumieniem posługiwać się swoimi wytworami, a więc także realistyczną filozofią, aby żyć w świecie rzeczywistym, a nie „wirtualnym”, i nie powielać błędów intelektualnych, lecz przebywać w prawdzie (filozofia nie jest przyjaciółką fałszu).

CZŁOWIEK ZWIERZĘ CZY OSOBA?

Arystoteles podał definicję człowieka z pozycji logiki w oparciu o pojęcia gatunku, rodzaju i różnicy. Człowiek został przez niego określony jako zwierzę

(łac. genus – rodzaj) rozumne (łac. differentia specifica – różnica gatunkowa)¹⁷. Definicja ta, wykorzystywana do dzisiaj, sytuuje człowieka w wymiarze zwierzęcości. Z metodologicznego punktu widzenia zbudowana jest na zasadzie porównania cech podobnych danego bytu z podobnymi cechami innego bytu (co wyraża rodzaj) oraz porównania własności niepodobnych z niepodobnymi (co wyraża różnica gatunkowa). Gdybyśmy jednak przyjęli tę logiczystyczną definicję jako model do określenia innych bytów, musielibyśmy zdefiniować zwierzę jako roślinę (gatunek) zmysłową (byłaby to różnica specyficzna), a roślinę jako kamień (gatunek) żywy (byłaby to różnica specyficzna). To jednak duże nieporozumienie, ostatecznie bowiem wszystkie byty materialne na naszej planecie zbudowane są z tego samego „tworzywa”. Można więc wyprowadzić wniosek, że pojęcia logiki nie nadają się do adekwatnego opisu rzeczywistości, gdyż ich zadaniem jest wyłącznie wskazanie na poprawność zdaniową. Człowiek nie jest zwierzęciem, zwierzę nie jest rośliną, roślina nie jest kamieniem, mimo że ich „cielesność“ (rozciągłość) obejmuje te same składniki chemiczne.

Filozofowie neoplatońscy, jak Makrobiusz czy Chalcydusz, również stosowali metodę porównawczą i przedstawiali człowieka jako mikrokosmos w relacji do kosmosu. Anonimowy autor *Liber de causis* określił człowieka posiadającego duszę poprzez wskazanie na zajmowane przez niego miejsce w świecie: „Jest duszą, ponieważ jest na granicy: poniżej wieczności i ponad czasem”¹⁸.

Boecjusz, rozważając problem Trójcy Świętej i niewątpliwie biorąc pod uwagę prawo rzymskie, ujął człowieka jako osobę – osoba jest według niego jednostkową substancją o naturze rozumnej¹⁹. Również Tomasz z Akwinu proponował określenie osoby w ramach rozważań nad zagadnieniem Trójcy Świętej. Wzbogacił definicję Boecjusza o problematykę istnienia (łac. esse) i subsystencji (łac. subsistentia)²⁰. Tomaszowe rozumienie człowieka jako osoby doprecyzował Mieczysław Gogacz, który pisze: „Tomasz z Akwinu uważa, że akt istnienia przez urealnienie formy i materii, przez związanie

¹⁷ Por. A r y s t o t e l e s, dz. cyt., 1037 b - 1038 b, s. 188-191.

¹⁸ *Księga o przyczynach. Liber de causis*, II, 22, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, ATK, Warszawa 1970, s. 139.

¹⁹ Por. B o e c j u s z, *De duabus naturis*, III, *Patrologia latina*, t. 64, kol. 1342.

²⁰ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, III, q. 19, a. 1, ad 4. „Zarówno istnienie, jak i działanie jest funkcją osoby uwarunkowaną przez naturę, lecz istnienie inaczej, a inaczej działanie. Istnienie bowiem jest czymś, co należy do struktury osoby, stanowiąc o jej wykończeniu. Toteż jedność osoby jest uwarunkowana jednością bytu osobowego całkowicie wykończonego [...]. Działanie zaś jest rezultatem istnienia osoby, wynikającym z jakiejś formy względnie natury. Toteż wielość działań nie przemawia przeciw jedności osoby”. T e n ż e, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch i in., t. 25, *Bóg-Człowiek. Syn Maryi*, tłum. ks. S. Piotrowicz, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1964, s. 71n.

ich jednością w istotę jako podmiot cech i przez zwiążanie siebie z istotą w odrębny byt jednostkowy, zarazem przez wywołanie w istocie rozumności, a w całym bycie zdolności do podejmowania relacji miłości, wiary i nadziei, czyni ten zespół istnienia, istoty, formy i materii jako pierwszych elementów strukturalnych jednostkowego bytu człowiekiem i osobą²¹. Gogacz zaproponował również teorię relacji osobowych będących manifestacją własności transcendentálnych realnie istniejącego bytu, jakim jest człowiek: „Osoba to byt jednostkowy, w którego subsystemacji akt istnienia spowodował intelektualność, a przez przejaw realności całą osobę uzdolnił do powiązań przez miłość. Nauka o przejawach istnienia jako własnościach transcendentálnych bytu wzbogaca antropologię filozoficzną o teorię relacji osobowych²²”.

Osobą jest więc – według Tomasza – jednostkowy byt o rozumnej subsystemacji, przy czym subsystemacja jest pełną istotą, to znaczy istotą wypełnioną realnością. Przyczyną tej realności jest akt istnienia powołujący dany byt do istnienia na miarę jego istoty. I tak Bóg jest osobą jako samoistne istnienie, tożsame z Jego istotą, którą stanowi Trójca Święta. Z filozoficznego punktu widzenia oraz z perspektywy teologicznej jedności (wszystko w Bogu jest Bogiem) Bóg jest jedynym bytem, którego istota jest tożsama z istnieniem na zasadzie pryncypium (gdyż w aspekcie życia wewnętrznego jest Trójcą Świętą), czyli jest On bytem stwarzającym ex nihilo akt istnienia każdego bytu pochodnego. Ponieważ Bóg jest bytem, a każdy realnie istniejący byt identyfikujemy w wymiarze jego istnienia oraz istoty (tego, że jest, i że jest jakiś), a zatem również Boga można – jako byt – ująć w tym właśnie wymiarze, chociaż ujęcie to zawsze pozostanie jedynie ludzkim opisem rzeczywistości Boskiej. Tak więc Bóg o strukturze bytowej samoistnego istnienia jest odrębny, jeden, realny, prawdziwy i dobry, gdyż tak właśnie przejawia się istnienie każdego bytu. Transcendentalia te, przysługujące każdemu realnie istniejącemu bytowi, są w Bogu Jego atrybutami. Należy zaznaczyć, że określenia Boga, takie jak „wszechmocny”, „nieskończony” czy „wieczny”, nie są atrybutami, lecz jedynie pojęciami kategorialnymi, odnoszącymi się do określonych grup bytów i uzyskanymi apofatyczną metodą porównywania z nimi Boga. Samoistne istnienie, którym jest Bóg, poprzez swoje atrybuty nawiązuje relacje osobowe z człowiekiem bez względu na to, czy człowiek o tym wie²³.

²¹ M. G o g a c z, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 1997, s. 71.

²² T e n ż e, *Platonizm i arystotelizm, Dwie drogi metafizyki*, ATK, Warszawa 1996 s. 70.

²³ Na gruncie religii katolickiej można powiedzieć, że w wyniku sakramentu chrztu człowiek, obdarowany łaską uświęcającą, wkracza w obszar religii i może nawiązywać relacje osobowe z Bogiem, który jest w nim obecny. Bóg nie jest jednak elementem struktury bytowej człowieka – wyjaśnienie takie prowadzioby do panteizmu.

Człowiek zawsze – czyli od chwili swego zaistnienia – jest osobą, gdyż ma w swojej subsystemie zakodowaną realność jako przejaw istnienia oraz rozumność (inteligibilność) jako przejaw działania intelektu. Nie jest zwierzęciem, jak określił go Arystoteles, akcentując aspekt substancjalny jego bytowości czy też posługując się pojęciowym esencjalizmem zaczerpniętym z logiki, jest on natomiast osobą. To rozumienie człowieka jako osoby powtórzył za Boecjuszem Tomasz z Akwinu, wskazując ponadto na niezbywalny wymiar egzystencjalny, czyli na akt istnienia, którego skutkiem jest realność tego oto, konkretnego człowieka. Akt istnienia człowieka powoduje również, że tak jak każdy byt, wykazuje on także pozostałe własności transcendentalne, czyli odrębność, jedność, prawdę, dobro i piękno. W przypadku człowieka akt istnienia urealnia tylko jego identyfikującą, tożsamościową istotę, czyli duszę, oraz ciało. Ujawniająca się w człowieku rozumność jako własność duchowa musi być zapodmiotowana w duchowej władzy zdolnej rozpoznać transcendentalia innego bytu, którą określamy jako intelekt i która wraz z duchową władzą woli wyrażającą własność wolności, stanowi przypadłość duszy. Dzięki intelektowi człowiek poznaje. Dzięki woli może podejmować decyzje. Własności fizyczne bytu ludzkiego wskazują na ciało, w którym zapodmiotowane są władze biernie odbierające wrażenia (wzrokowe, smakowe, dotykowe, słuchowe i węchowe), a także na istnienie zmysłowej władzy grupującej te wrażenia według zasady „podobne z podobnym, niepodobne z niepodobnym”. Tę władzę Tomasz nazywał „vis cogitativa”²⁴.

Rozpoznane przez nas w człowieku własności rozumności i wolności, czyli dusza, oraz własności fizyczne jako ciało stanowią istotę człowieka. Rozpoznane przez nas w człowieku własności transcendentalne, manifestujące się jako realność, prawda i dobro, powodują zachodzenie relacji umożliwiających więzi międzyludzkie, wzajemne otwieranie się na siebie, akceptację i zaufanie. Relacje te za Tomaszem z Akwinu można określić jako relacje miłości, wiary i nadziei. Nawiazywanie życzliwych kontaktów, otwarcie się na innych ludzi i ufność, że ludzie ci nas nie opuszczą, nie zdradzą ani nie oszukają, są zatem właściwe wyłącznie dla związków ludzkich. Mieczysław Gogacz nazywa te więzi relacjami osobowymi wskazującymi na niepowtarzalność, unikalność

²⁴ T o m a s z z A k w i n u, *De veritate*, q. 1 a. 11. „Sąd zmysłu o innych przedmiotach powstaje jakby przez pewne zestawienie, dokonywane w człowieku przez władzę osądu myślowego, która należy do zmysłowej części duszy i której funkcje u innych zwierząt spełnia osąd naturalny”. T e n ż e, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 106. Por. też: t e n ż e, *Summa theologiae* I, q. 81 a. 3. „W człowieku [...] w miejsce władzy osądu jest władza osądu rozumowego, którą [...] nazywają: rozum partykularny, a to dlatego, że zestawia ze sobą dane poznawcze o indywidualnych rzeczach”. T e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 6, „Człowiek”, cz. 1, tłum. P. Belch OP, Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1980, s. 149.

i duchowość ludzkiego bytu jako osoby²⁵. I tak oto osoba już na mocy faktu swojego istnienia manifestuje się w osobowych relacjach miłości, wiary i nadziei. Ze względu na swą rozumność przejawia się w aktach intelektualnego poznania oraz w decyzjach, które podejmuje poprzez swoją wolną wolę. Akt istnienia sprawia, że człowiek jest osobą, czyli jednostkowym bytem, w którym istnienie poprzez manifestację swych własności transcendentalnych powoduje nawiązywanie osobowych relacji miłości, wiary i nadziei, a także sprawia, że w istocie tego bytu aktualizuje się jego rozumność.

Zauważmy, że w życiu codziennym człowiek często nie posługuje się intelektem i wolną wolą. Nazbyt często ufa wyłącznie swojemu poznaniu zmysłowemu, ulega wirtualnym modom czy ideologiom, a także działa pod wpływem emocji. Postawy tego rodzaju wskazują na rezygnację z nawiązywania relacji osobowych, a więc na rezygnację z humanizmu, gdyż często prowokują agresję, negację godności osób (czyli brak miłości), izolują od innych, skazują na samotność (brak wiary), prowadzą do absurdu i rozpacz (braku nadziei). Dlatego też tak ważne są wykształcenie i wychowanie w dziedzinie filozofii: przekazywanie wiedzy o tym, kim jest człowiek i kim jest Bóg, oraz kształtowanie sprawności (cnót) władz intelektu, woli i emocji, by osoba ludzka dzięki eliminacji kłamstwa i odrzucaniu fałszu, a także dzięki zdolności do rozpoznawania błędów mogła uzyskać stan mądrości. Wówczas władze te będą mogły jej służyć do obrony godności swojej i innych osób.

*

Dzisiaj w europejskim obszarze kulturowym dominuje ideologia pozytywistyczna i postmodernistyczna oraz towarzysząca jej relatywistyczna wizja kultury, a w niej człowieka. Klasycznej, realistycznej filozofii nie naucza się w szkołach ani nie rozpowszechnia się jej w środkach masowego przekazu. Warto postawić pytanie, czy w takiej sytuacji możliwy jest dialog między rozbieżnymi ujęciami człowieka, kultury i filozofii, czy też w mentalności Europejczyków musi nastąpić pewien intelektualny zwrot, który taki dialog umożliwi.

Hermann de Keyserling twierdził, że wszelka nowość, która pojawiała się w przełomowych epokach historii Europy, zawsze odwoływała się wprost lub pośrednio do greckiej *paidei*. „Grecja przetrwała jako sztuka w renesansie, jako duch w klasycyzmie francuskim, jako filozofia w idealizmie niemieckim”²⁶ – pi-

²⁵ Por. G o g a c z, *Wartości osobowe w kulturze*, s. 207; t e n ż e, *Wokół problemu osoby*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974, s. 48-51.

²⁶ H. d e K e y s e r l i n g, *Analyse spectrale de l'Europe*, Stock, Paris 1947, s. 305.

sał. Podobną myśl formułował Werner Jaeger, który utrzymywał, że wszystkie tak zwane renesanse w kryzysowych epokach Europy były mniej lub bardziej udanymi powrotami do tradycji grecko-romańskiej. Było tak w przypadku renesansu za czasów Karola Wielkiego, renesansu dwunastego, a następnie trzynastego wieku, kiedy to Tomasz z Akwinu, pisząc swoją *Summa theologiae*, znalazł inspirację w filozoficznych przemyśleniach Arystotelesa i w pismach myślicieli islamskich budujących swe teorie w oparciu o myśl grecką. Podobny wzorzec można zaobserwować w przypadku powrotu do platonizmu w myśli Marsilia Ficina w okresie renesansu²⁷.

Skoro takie powroty do tradycji helleńskiej skutkowały w dziejach europejskich renesansami, to być może i dzisiaj nawiązanie do sposobów podejmowania problemów przez myślicieli starożytności i średniowiecza okaże się lekarstwem na współczesne kryzysy kultury, także te wyrastające z nieprzemyślanego przyjmowania ideologii multikulturowości. Niewątpliwie taki powrót oznaczałby przyjęcie intelektualnej postawy obrony prawdy i godności osób, nieulegania relatywizmowi i nieprzyjmowania sloganów typu „nieustanny postęp” czy też ideologii tak zwanej poprawności politycznej. Postawa taka wymagałaby również zakwestionowania podstaw przenikającego współczesną kulturę postmodernizmu oraz odejścia od życia skoncentrowanego na rzeczywistości wirtualnej.

Mówiąc o powrocie do tradycji helleńskiej, nie myślę oczywiście o zanegowaniu dorobku kulturowego ostatnich wieków ani o odrzuceniu najnowszych osiągnięć technologicznych. Myśląc o nich, trzeba jednak mieć w pamięci, że z historycznego punktu widzenia mogły się one pojawić – i pojawiły się – właśnie w tradycji kultury grecko-rzymsko-chrześcijańskiej, a nie w buddyjskiej, brahmińskiej, szamańskiej, talmudycznej czy wahabickiej. Powrót do tradycji kultury europejskiej oznaczałby więc raczej powrót do źródeł po to, by jeszcze raz odczytać w ich świetle rzeczywistość i obecność w niej człowieka. Takie właśnie entuzjastyczne i użyteczne odniesienie się do greckiej *paidei* Cynceron określał jako „humanitas”²⁸. A przecież cynceroński „powrót” do kultury greckiej nie powstrzymał Rzymian przed zbudowaniem olbrzymiego imperium ani przed sporządzeniem kodeksu prawnego uznawanego w Europie w bardzo wielu przypadkach do dnia dzisiejszego.

Warto dodać, że mimo różnych jej interpretacji czy życzeniowych ideologii kultura europejska pozostaje w niezbywalny sposób związana z religijnością. Jej istotny element stanowi teologia, czyli rozumne wyjaśnianie religijności.

²⁷ Por. W. J a e g e r, *Der Humanismus als Tradition und Erlebnis*, w: tenże, *Humanistische Reden und Vorträge*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960, s. 17; t e n ż e, *Staat und Kultur*, w: tenże, *Humanistische Reden und Vorträge*, s. 195.

²⁸ Por. F. P r o s t, *Humanitas: originalité d'un concept cicéronien*, w: *L'art du comprendre. Philosophies de l'humanisme*, Vrin, Paris 2006, s. 38.

W przeszłość odeszło przekonanie Karola Marksa, że gdy ludzkość wyruguje ze swojej kultury religię i zaakceptuje ateizm, rozwiąże się „kwestia żydowska”, a tym samym znikną wszelkie konflikty międzykulturowe. Dzieje ludzkości ukazują, że zagadnienia religijne były i są aktualne w każdej kulturze i w każdym czasie. Kwestia religii jest bowiem głęboko zakorzeniona w naturze ludzkiej i przekonanie, że zwykła deklaracja „Bóg umarł!”, jaką składali Nietzsche, Dostojewski czy Sartre, pozwoli na rozwiązanie wszystkich problemów, z którymi zmagają się kultury, jest po prostu błędne. Z drugiej strony problematyka dotycząca religii, ujęta i opisana jako teologia, wraz z innymi dziedzinami wiedzy niewątpliwie współtworzy ludzką kulturę.

Gdy religię traktuje się jako ideologię, wykorzystując ją do celów politycznych, dochodzi do absurdów. Jeszcze niedawno prezydent Stanów Zjednoczonych, zapewne nie zdając sobie z tego sprawy, uciekał się do argumentacji przypominającej teologię manichejską, dzielił świat na dwa obozy i przedstawiał wojnę w Iraku jako chrześcijańską krucjatę dobra przeciwko absolutnemu złu. Dzisiaj na podobnej zasadzie mudżahedini prowadzą wojnę w imię Allaha przeciwko „zdziczałemu”, propagującemu ateizm Zachodowi.

Można postawić pytanie, czy możliwy jest dziś dialog międzykulturowy, a właściwie dialog międzyreligijny. W globalnym wymiarze niewątpliwie bardzo trudno jest osiągnąć taki dialog, chociaż w historii znane są konkretne przypadki jego realizacji. Przykładem może być obowiązująca do dziś umowa św. Franciszka z Asyżu z Saladynem, w wyniku której franciszkanie współżyją pokojowo z muzułmanami w Palestynie.

Dialog międzykulturowy jest bardzo trudny ze względu na różne pryncypia filozoficzne przyjmowane w różnych kulturach. Istotne dla tego dialogu rozumienie, kim jest człowiek jako osoba, wypracowane w kulturze chrześcijańskiej (a ściślej w katolickiej), opartej na tradycji filozoficznej Arystotelesa, Boecjusza i Tomasza z Akwinu, nie istnieje w kulturze muzułmańskiej ani możeszowej czy buddyjskiej bądź szamańskiej. Także wówczas, gdy człowieka traktuje się jak wytwór, jako układ relacji czy produkt (choćby *in vitro*) i wykorzystuje się go dla własnej przyjemności bądź w celu realizacji swojego interesu czy ambicji, dialog okazuje się niemożliwy. Dialog międzykulturowy można w owocny sposób realizować wyłącznie wtedy, gdy człowieka traktuje się jako osobę. Celem tego dialogu nie jest wówczas jakakolwiek abstrakcyjna czy atrakcyjna idea, niekiedy nawet pobożna, lecz jest nim dobro realnie istniejącego, konkretnego człowieka w jego godności wyrażanej przez mądrość dzięki sprawności intelektu i wolnej woli.