

Czesław S. Bartnik

"Filozofia cywilizacji", t. I:
"Cywilizacja diatymiczna czyli Świat
jako strach i łup", Józef Bańka,
Katowice 1986 : [recenzja]

Collectanea Theologica 57/3, 185-187

1987

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

wet i samego przepowiadania jako takiego. Problem jest znacznie głębszy: u podstaw jest współ-byt Chrystusa i człowieka. A także francuskie słowo *image* chyba lepiej zastąpić polskim „obraz” (I, s. 211 nn.). Mam wątpliwości, czy trzeba było wchodzić w takie zagadnienia, jak np. kosmiczna chrystologia Teilharda (II, s. 75 nn.)? Dlaczego nagle personalistyczne ujęcie Chrystusa zostało przypisane samemu Balthasarowi (II, s. 85 nn.), który „istotę” Chrystusa widział w samej absolutnej obediencji? Niepokoi również sprawa, dlaczego autor nie użył ani razu „kerygmat” lub „kerygma”, choć mówi przecież o funkcji „kerygmaticznej”?

W całości wszakże pracę oceniam bardzo pozytywnie. Podejmuje ona zagadnienie ważne i rozwiązuje je poprawnie, dokonując przede wszystkim koniecznego dla Kościoła w Polsce *aggiornamento* w tej dziedzinie. Autor słusznie przedstawił przepowiadanie jako szczególną funkcję każdego Kościoła konkretnego i Kościoła w ogóle. Dotychczas mówiono raczej tylko o doktrynie Kościoła i — niemal zbyt czynnym — katechizowaniu. Nie dostrzegano, że przepowiadanie jako treść i czynność jest nieodzowne dla życia Kościoła, dla jego kształtów ziemskich i samorealizacji w człowieku jako jednostce i zbiorowości. Dotychczas mieliśmy jedynie różne aspektowe prace osobno o Kościele i osobno o przepowiadaniu. Nie zajmowano się żywą więzią między nimi. Praca wiąże po raz pierwszy tak ściśle przepowiadanie z Kościołem i ze świadomością eklezjalną lub Kościół z funkcją kerygmaticzną. Praca łączy twórczo jakąś eklezjologię kerygmaticzną z jakąś kerygmaticzną eklezjologią. W rezultacie otrzymujemy oryginalne ujęcie chrześcijańskiej rzeczywistości przepowiadania w Kościele i poprzez Kościół. Ujęcie to ma dużą wartość dla teologii dogmatycznej oraz dla teologii przepowiadania, przede wszystkim nawiązuje na nowo, niesłusznie zerwane, wzajemne więzi między nimi.

ks. Czesław S. Bartnik, Lublin

Józef BAŃKA, *Filozofia cywilizacji*, t. I: *Cywilizacja diatymiczna, czyli świat jako strach i łup*, Katowice 1986, s. 668.

Prof. dr hab. Józef Bańka, dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, zajmuje się od lat filozofią społeczną, filozofią pracy, teilhardyzmem, eutyfroniką (prostomyślnością w życiu cywilizacyjnym), filozofią techniki, antropologią, historiozofią, filozofią kultury, futurologią. Najnowsze dzieło jest I tomem z trzech planowanych: t. II ma zająć się cywilizacjami po odrodzeniu do końca XIX w., a t. III — cywilizacją współczesną. Cała trylogia wkroczyła na drogę, którą kroczyli tacy uczeni, jak L. Gumplowicz, E. Majewski, F. Koneczny, F. Znaniecki, O. Spengler, J. Huizinga, J. Ortega y Gasset, W. Durant, Ch. Dawson, A. J. Toynbee, P. A. Sorokin, P. Teilhard de Chardin, C. Lévi-Strauss. Oczywiście ludzie ci nie przyjmują jednego systemu, nieraz diametralnie różne, ale ich wspólnym tematem jest filozofia wszystkich kultur historii.

Tom obecny omawia „reentywistyczną” („teraźniejszościową”) koncepcję dziejów ludzkich (s. 23—102), a następnie archetypy cywilizacyjne jawiące się w kulturach: prometejskiej — paleolitu (s. 109—158), egipskiej — którą można było za S. N. Kramerem umieścić po sumeryjskiej (s. 161—245), mezopotamejskiej i babilońskiej (s. 249—287), asyryjskiej (s. 291—306), małoazjatyckiej (s. 309—327), arabskiej (s. 331—345), chińskiej (s. 349—386), indyjskiej (s. 389—414), greckiej (s. 417—499), rzymskiej (s. 503—560), bizantyjskiej (s. 563—569), romańskiej (s. 573—621), germańskiej (s. 625—635), anglosaskiej (s. 639—665). Nowością jest uwzględnienie w ramach kultur także myśli politycznej, filozoficznej i etycznej. Ciśnie się tylko na usta pytanie, dlaczego została opuszczona kultura słowiańska?

Jednym z głównych założeń prezentowanej filozofii jest teza, że powszechna filozofia cywilizacji jest postacią powszechnej antropologii filozo-

ficznej. Jest to teza bardzo przekonująca. Kultura i cywilizacja jawią się jako samowyrząd i samorealizacja człowieka. Kultura i cywilizacja są w pracy brane w głębi za synonimy, jakkolwiek dla orientacji marksistowskiej, którą autor w znacznym stopniu reprezentuje, cywilizacja ma być najwyższą częścią kultury (s. 16), co jednak wydaje mi się trochę spłycać orientację antropologiczną. Trzeba się zgodzić z myślą, że nośnikami kultury są raczej jednostki ludzkie i narody; kultura oddaje bardziej wartości duchowe, artystyczne, religijne oraz osobowościowe narodu, stanowiąc o jego tożsamości (por. Jan Paweł II). Podczas gdy kultury są jakby żywymi związkami kodowymi i genetycznymi społeczeństw, to cywilizacje mają coś raczej ze sfery technopodobnej i ulegają ponadbiontycznym prawom zapożyczeń, rozwoju, ekspansji, koagulacji.

Ponadto oryginalną tezą autora jest sprowadzenie życia kultur, a zwłaszcza cywilizacji, do diady: *thymos* i *phronesis*. *Thymos* — to pierwiastek żeński, „miękki”, sfera uczuciowa ze strachem i gniewem na czele, siła biontyczna, serce, pożądanie, męstwo, owocowanie, działanie. *Phronesis* — to pierwiastek męski, „twardy”, sfera rozumu, techniki, organizacji, racjonalności, regulacji. Przypomina to starochińską zasadę dialektyczną: *in-jang*; autor zna doskonale myśl chińską. Zakłada się tu, że na początku dominowała zasada rozpowszechniania się *thymos* — świat jawił się jako archetyp strachu i łupu. Ale z czasem kultura przesuwła się od *thymos* ku *phronesis*, czyli od człowieka strachu, *homo timens*, ku człowiekowi opanowującemu świat przez rozum, ku *homo rationalis*. Potem przyjdzie archetyp: od pracy do zysku. W całości wyróżnia się trzy archetypy cywilizacyjne, zabiegające się zresztą ze sobą ściśle: 1. diatymiczny — czyli sensorywny, intuicyjny, biologiczny, fobetyczny (*phobos* — lęk, strach); 2. diafroniczny — czyli rozwijający wartości rozumowe, intelektualne, organizacyjne, jurydyczne, techniczne oraz 3. eutyfroniczny („prostomyślny”) — dążący do harmonii wartości tymicznych i fronicznych, operujący mocniej moralnością, wychowaniem, godnością, religijnością, jakkolwiek „prostomyślność” staje się coraz trudniejsza w labiryncie współczesnej cywilizacji. Autor wykazuje te procesy w każdej omawianej cywilizacji i kulturze krok po kroku.

Całość jest jeszcze spięta fundamentalną klamrą historiozoficzną w postaci reentywizmu, czyli „teraźniejszości” (od *recens*, co autor tłumaczy jako teraźniejszy, s. 78). Miałbym pewną wątpliwość co do dokładności takiego tłumaczenia słowa *recens*, gdyż w łacinie oznacza ono raczej: świeży, nowy, niedawny, ostatnio się jawiący. Autorowi chodzi o coś zbliżonego do aktualizmu lub prezentyzmu, ale terminy te są już „zajęte” na inne systemy. Tutaj chodzi o „teraz” (*nunc*). O ile więc św. Augustyn mówił, że „teraz” nie istnieje, a tylko przeszłość i przyszłość, o tyle J. Bańka odwraca ten pogląd i twierdzi, że istnieje tylko „teraz”, a nie istnieje we właściwy sposób ani przeszłość, ani przyszłość, chyba że w postaci ech, odbieranych przez człowieka. Niemniej reentywizm wydaje się pewnego rodzaju strukturalizmem (por. s. 104). Opis zjawiska nie może być prawdziwy w żadnym czasie poza teraźniejszym, jakby poza synchronią. Wszelki czas obiektywny zbiera się jak w soczewce w „teraz” i każdy poza teraźniejszym jest „anachroniczny”. Człowiek tedy jest przede wszystkim teraźniejszością. J. Bańka chce uciec od starych problemów protologicznych i eschatologicznych. Mówi on za Heideggerem: *ens et recens convertuntur*, ale ginie w tym człowiek, chyba żeby w „teraz” dopatrywać się Pascalowej wieczności. Według Bańki jedynie czas teraźniejszy ma być dostępny dla człowieka i człowiek ma odnajdywać siebie w nim. „Teraz” ma dawać tożsamość kulturze i człowiekowi w kulturze. Wszelki czas obiektywny miałby być anachroniczny w stosunku do jednopojawieniowego „teraz”. „Teraz” staje się najwyższą kategorią bytu i człowieka.

W związku z reentywizmem jawi się inna diada kategoriałna: „tutaj-teraz-bycie” (co przypomina Heideggerowe *Dasein*, przetłumaczone nieszczęs-

liwie przez Michalskiego jako „byt przytomny”) oraz „nie-tutaj-teraz bycie”, czyli utożsamianie się bytu i człowieka z teraźniejszością jako wiodącą ich postacią oraz otwieranie się bytu i człowieka poza siebie — ku przeszłości, ku przyszłości lub ku głębi bytu czy „innemu światu”. Jednocześnie mówi się o człowieku „jednopojawieniowym” (biograficznym, własnym dla siebie, zapodmiotowanym w sobie, tkwiącym całościowo w „tutaj-teraz-byciu”) oraz „wielopojawieniowym” (historycznym, repetowalnym w wielości ludzi, „bliźnim”, społecznym, powtarzającym podstawowe wartości i treści życia ludzkiego w ogólności). Czasami dochodzi tu jeszcze specyficzne pojęcie „personalizm”, które oznacza raczej upersonifikowanie zjawisk, tendencji, procesów, jak np. władzy w konkretnym królu. *Persona* występuje tu w znaczeniu strukturalistycznym jako „rola jakiejś jednostki czy zespołu jednostek”, a nie jako byt osobowy.

Niemniej wszystkie pojęcia i kategorie są oryginalne i twórcze. Najbardziej oryginalnie autor stara się wiązać diadycznie „nie-tutaj-teraz-bycie” z „tutaj-teraz-byciem”, a więc metafizykę z historią, aprioryzm z aposterioryzmem, racjonalizm z empiryzmem, immanencję z pewną transcendencją względną. Ponadto „tutaj-teraz-bycie” wiąże się z „ja” (s. 81 nn.), a więc następuje w reentywizmie przejście od przedmiotu do podmiotu. I w temacie chodzi głównie o to, że o stabilności kultury i trwałości jej życia decyduje zdolność tej kultury do wyzwolenia w człowieku typu jednopojawieniowego nieodpartej tendencji do identyfikacji z wartościami, które są w najbliższej kulturze wielopojawieniowej. Kultura ma coś z żywej organiczności, jak uczył A. J. Toynbee, a spełnia się pod tym względem w „ja” ludzkim i narodowym. Przy tym jednak człowiek jednopojawieniowy jest raczej korelatem *thymos*, zaś wielopojawieniowy jest raczej korelatem *phronesis*, kultura i historia leżą na przecięciu się obu tych płaszczyzn. Wydaje się, że istnieje „tutaj-teraz-bycie” jednostkowe i zarazem społeczne. Prymat dzierży społeczne, choćby stanowiło „nie-tutaj-teraz-bycie” dla jednostki, która się identyfikuje jednak ze społecznością przez „sprawiedliwość dziejową”.

Niekiedy nie popierałbym w pracy pewnych elementów strukturalizmu: odrzucanie procesu genetycznego, postępu, otwarcia na rozwój, wiecznie zastygłej tożsamości (za K. Jaspersem), tylko pozornie ruchomej. Byłby to mitologiczny aktualizm, wszystko streszczałoby się w „teraz” i zachodziłaby „teodycea faktów zaszłych” — apoteoza tego, co się faktycznie zdarzyło, bez widzenia innej możliwości i wymiaru nieetyczności. „Tutaj-teraz-bycie” stanowi tylko punkt oparcia, ale łatwo może się stać pustym w sobie absolutem. Podobnie, analizując dzisiejszą cywilizację nie można przyjąć, jakoby cywilizacja „strachu i łupu” przemijała, czasami wydaje się intensyfikować, np. w obliczu kapitalizmu i imperializmów. Koncepcja prof. J. Bańki przypomina trochę schemat A. Comte’a i nie wychodzi poza główny czynnik psychiczny w kulturze.

Ale widzimy olbrzymią erudycję, morze bibliografii, oryginalność terminów i koncepcji, rozległość wiedzy, doskonałą znajomość kultur i wyrwania się ze stereotypów. Wszystko to czyni pracę niezwykle nie tylko w Polsce, ale i w świecie.

ks. Czesław S. Bartnik, Lublin

Rudolf PESCH, *Paulus und seine Lieblingsgemeinde. Drei Briefe an die Heiligen von Philippi, Paulus — neu gesehen*, Freiburg-Basel-Wien 1985, Verlag Herder, s. 127 (*Herderbücherei*, t. 1208).

Problem jedności literackiej listu do Filipian nie stanowił w tradycyjnej egzegezie przedmiotu spornego. Uważano powszechnie, że list ten w obecnej swojej formie pochodzi bezpośrednio od św. Pawła. Wątpliwości poczęły się