

Wojciech J. Cynarski

Problem mądrości w aspekcie kultury : od "relatystycznej" teorii kultury do "kulturozofii"

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu, kultura, zdrowie, edukacja] 2, 340-344

2001

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.

Poniższy tekst dr Cynarskiego recenzował prof. zw. dr hab. J. Lipiec (UJ, AWF Kraków), oceniając dość wysoko. Napisał m. in., że tekst jest rzetelny i kompetentny. „Jest to – jak wskazuje prof. Lipiec – pierwsza poważna recenzja nowej książki Andrzeja Zachariasza”.

WOJCIECH J. CYNARSKI
IWFIZ UR

Problem mądrości w aspekcie kultury. Od ‘relatystycznej’ teorii kultury do ‘kulturozofii’

Andrzej L. Zachariasz (Instytut Filozofii UR w Rzeszowie) jest autorem ponad 90 publikacji naukowych, w tym siedmiu książek. Ostatnią jego książką jest *Kulturozofia*¹. Rozprawa A. L. Zachariasza podejmuje problematykę z pogranicza filozofii, teorii kultury i antropologii – nauk stanowiących teoretyczną podstawę także dla humanistycznej teorii sztuk walki. Pomimo że Autor ogranicza się do tematyki kultury europejskiej, w tym polskiej i słowiańskiej, zwraca uwagę na pewne prawdy i prawidłowości o uniwersalnym charakterze. Książka zasadniczo składa się z czterech części: I. *Namysł nad kulturą*; II. *Ludzkość wobec wyzwania czasu*; III. *Kultura polska a globalizacja cywilizacji*; IV. *Kultura wobec przyszłości*.

Autor wyjaśnia tytuł książki przez wy tłumaczenie znaczenia pojęcia ‘kulturozofii’. Jak pisze w oduktorskim wstępie: **kulturozofia** jest „próbą zastosowania filozofii działania, a w szczególności wynikającej z niej relatystycznej teorii kultury do wyjaśniania i rozumienia samej rzeczywistości kulturowej”. Celem natomiast omawianej książki jest ukazanie perspektywy „pojmwania się” człowieka jako bytu w kulturze. Przy tym nie idzie tu bynajmniej o kulturę w ogóle, ale o konkretne czasoprzestrzenie kulturowe, jakimi są kultura europejska, kultury narodów słowiańskich, a także kultura polska (...) (Czytelnik winien) znaleźć i wytyczyć własną ścieżkę, czy też nawet drogę realizacji mądrości kulturowej” (s. 13), ukierunkowaną na osiągnięcie ‘mądrości bycia’. We *Wprowadzeniu* wyjaśnia dalej, że pojęcie ‘kulturozofia’ nie należy do terminów zbyt często używanych w literaturze. Wprowadził je prawdopodobnie T. Haliński w roku 1910, używając do interpretacji wykładów K. Twardowskiego w napisanej przez siebie recenzji. Otóż kulturozofia – jak tłumaczy Zachariasz – nie jest bynajmniej próbą „użycia innego określenia na ‘jakąś’ szczególną teorię kultury, naukę o kulturze, kulturoznawstwo czy też choćby filozofię kultury. Tak jak tu jest to pojęcie rozumiane, nie jest ono także nazwą dla jakiejś nowej, szczegółowej nauki o kulturze. Zatem nie jest to próba zastąpienia nazwy jakiegokolwiek dotychczasowej dyscypliny teoretycznej o kulturze pod inną nazwą. Przedsięwzięcie, którego rezultatem jest ta rozprawa, zostało podyktowane przekonaniem o potrzebie wypracowania w ramach poznania filozoficznego namysłu nad umiejętnościami związanymi z zabezpieczeniem warunków, a przede wszystkim z rozwiązywaniem zagrożeń egzystencji bytu ludzkiego. W konsekwencji jest to próba wypracowania dyscypliny nauki, która, odwołując się do sumy doświadczeń gromadzonych w związku z byciem człowieka w istnieniu, byłaby co najmniej próbą zrozumienia sytuacji bytu ludzkiego w faktycznych i możliwych wymiarach jego realizacji” (s. 15). Natomiast nie została tu podjęta szersza refleksja dotycząca pojęcia kultury, ale problematyce tej A. L. Zachariasz poświęcił swą poprzednią książkę [Zachariasz 1999]. Kulturozofia ma być także refleksją nad kulturą ze względu na trwanie człowieka w istnieniu i w aspekcie przyszłości (s. 91).

Pojęcie kulturozofii kojarzy się nieodparcie z filozofią i historiozofią. Ma być próbą zrozumienia kultury, polem refleksji i racjonalizacji. Co łączy kulturę z mądrością? Rzeszowski filozof odpowiada podwójnym pytaniem: „Czyż nie jest tak, że mądrość to specyficzna dziedzina, czy też jedynie wymiar kulturowego bycia człowieka w świecie jako

¹ Andrzej L. Zachariasz, *Kulturozofia*, Wyd. WSP, Rzeszów 2000, s. 329. ISBN 83-7262-161-6. (Kolejne cytaty zaznaczone są w tekście numerami stron.)

konkretnego bytu?" (s. 16). Zdaniem Autora rozprawy, jeżeli „**mądrością** określamy umiejętność rozwiązywania konkretnych sytuacji życiowych, to należałoby stwierdzić, że wzorce kulturowe, stereotypy działań kulturowych to nic innego jak propozycje rozwiązań konkretnych sytuacji życiowych, w jakich może znaleźć się działający człowiek” (...) Przy czym żadnej mądrości – zdaniem Zachariasza – „nie przysługuje walor absolutności. Poszczególne z nich wobec siebie okazywały się być jedynie relatywne” (s. 17). Później Autor *Kulturozofii* uzupełnia powyższą definicję pisząc, że: „Mądrość to przede wszystkim umiejętność życia, a w konkretnych przypadkach umiejętność rozwiązywania sytuacji, zwłaszcza umiejętność wychodzenia z sytuacji trudnych” (s. 323). Także kultura określana jest tu w kategoriach mądrości, jak w tytule rozdziału piątego: „Kultura jako mądrość trwania i mądrość stawania (mądrość istnienia statycznego i dynamicznego)” (s. 80).

Mądrość, rozumiana jako **prawda i miłość**, występowała już w refleksji starożytnych Żydów i Greków. Metafilozoficzna refleksja mądrościowa odnoszona jest do nauki, sztuki i życia. Do uniwersalnych ludzkich wartości, wynikających z dorobku ogólnoludzkiego dziedzictwa kulturowego, zaliczyć można: odpowiedzialność i wolność (jako warunki prawdy i miłości), równość wobec prawa i przestrzeganie sprawiedliwości, oraz poszanowanie życia i wartości wyższych. Zarówno europejski ciąg kulturowy jak i kultury pozaeuropejskie, zwłaszcza wielowiekowe kultury Azji, wnoszą do owego dziedzictwa niosącą pokój mądrość i miłość [Ratnasekera 1998; Grzegorzczak 1999].

Autor pracy uważa, że: „...filozofować – od czasów starożytnych Greków znaczy to samo co szukać nowych, bardziej ogólnych niż dotychczasowe i tym samym uniwersalnych formuł myślenia” (s. 59). Nie poszukuje jednak uniwersalnej prawdy ani uniwersalnej etyki i nie podejmuje polemiki ze zwolennikami uniwersalizmu [Kuczyński 1998], stojąc na stanowisku poglądów umiarkowanego relatywizmu wartości. Zachariasz pisze, że wartości decydują o odrębności poszczególnych systemów znaczeń. „odrębność ta wynika (...) z różnorodności wartości, a nawet należałoby stwierdzić: ich niesprowadzalności do siebie jako momentu znaczeń poszczególnych kultur. Oznacza to jednak także, że przy uznaniu zasadności tego stwierdzenia trudno byłoby dowodzić uniwersalności wartości (...)” (s. 81). Czyż jednak pluralizm prawd nie jest tożsamy z nieistnieniem żadnej absolutnej prawdy? Autor książki konsekwentnie (wobec założeń teorii ‘relatystycznej’) głosi pochwałę tolerancji (s. 118-130), której potrzebę uzasadnia poglądami instynktywistów (Loranza i Freuda). Przywołany w pracy Erich Fromm [Chąbubiński 1992] dokonał falsyfikacji tego typu poglądów, tzn. uzasadnił ich nieadekwatność do rzeczywistości, zwłaszcza w *Anatomii ludzkiej destrukcyjności* [Fromm 1998, por.: Cynarski 2000].

Dużą wagę przykładu Zachariasz do normatywnej **etyki odpowiedzialności**, jako idei prawa moralnego. Na niej buduje koncepcję społeczeństwa moralnego (s. 160-162). Na elitach spoczywać ma troska o moralne doskonalenie społeczeństwa. „Takie bowiem społeczeństwo jest istotnym nie tylko warunkiem, ale i elementem jego rozwoju intelektualnego, religijnego, artystycznego, emocjonalno-uczuciowego, czyli warunkiem realizacji wartości autotelicznych. Realizacji prawdy, świętości, miłości, piękna itp.” (s. 162).

Swę rozważania o statusie **wartości**, podejmowane już w poprzedniej publikacji [Zachariasz 1999, s. 23-50], kontynuuje Autor, stwierdzając, że należy w pierwszej kolejności podjąć próbę określenia statusu ontologicznego wartości, czyli rozważyć sposób ich istnienia. Wartości określa, iż „jako formy znaczeń są momentem bytowym współkonstytuującym kulturę jako rzeczywistość. Potwierdza to także sformułowana tezę, że wartości konstytuują się tak jak same znaczenia – w działaniach” (s. 82). Autor *Kulturozofii* nie określa tu jednoznacznie sfery aksjologicznej, jak uczynił to J. Tischner [Tischner 1989], nie opisuje przestrzeni wartości, nawiązując do publikacji J. Lipca [Lipiec 1992], ani też nie odwołuje się do koncepcji mistrza obydwu wymienionych filozofów, wybitnego fenomenologa R. Ingardena. Zachariasz tworzy swą oryginalną konstrukcję teoretyczną, przy czym interesujące jest jego słowotwórstwo i zaproponowany na użytek owej teorii język pojęciowy.

Mądrością 'kultur statycznych' (kultur trwania) jest postępowanie wedle wypracowanych i wypróbowanych schematów działania, odwołanie się do doświadczeń i wypracowanych w przeszłości wzorów (s. 89). To samo można byłoby odnieść do schematyzmu i konserwatywności w naukowej **epistemologii** i metodologii [Por.: Życiński 1996]. Podobne skojarzenie narzuca się przy definicji 'mądrości kultur dynamicznych': „Mądrości czasu przeszłego, czyli wypracowane algorytmy, wydają się zatem tracić swoją niepodważalną wartość. Nie oznacza to bynajmniej, iż rozwiązania minione nie mogą być uwzględniane w działaniach aktualnych. Pełnią one tu przede wszystkim funkcję doświadczenia, wskazując głównie na możliwe konsekwencje podejmowanych działań. A zatem nie tyle gotowych rozwiązań, ile pewnej wiedzy. Co więcej, należałoby dodać, że rola wiedzy w tak ukształtowanej kulturze jest szczególnie istotna. To bowiem wiedza, czyli każdorazowe rozeznanie w sytuacji, pozwala na podjęcie właściwych decyzji (...) mądrość kultur dynamicznych w istotnym wymiarze odwołuje się i bazuje na wiedzy. Funkcją rozeznania w sytuacji wymagającej podjęcia decyzji w sposób możliwie pełny wydaje się spełniać wiedza teoretyczna, a zwłaszcza wiedza naukowa” (s. 91-92).

Zdaniem Zachariasza „**filozofia działania** jest 'anatelizmem' (gr.: *anō* – w górę, *telos* – cel). „Anatelizm' jak każde autentyczne filozofowanie jest 'myśleniem przekraczającym'. W kwestii teorii poznania, ale także i filozofii kultury konsekwencją anatelizmu jest relatywizm. Stanowisko, zgodnie z którym prawda – pojmowana jako adekwacja między sądem a przedstawianą w nim rzeczywistością – zachowuje swoją absolutność w ramach systemu myślowego, w którym jest ona formułowana (...) W tym sensie jest ona także antropotelizmem (od grek. *antropos* – człowiek i *telos* – cel)” (s. 19). Brak tutaj odniesienia do personalistycznej koncepcji (teologii) czynu Jana Pawła II [Wojtyła 1994], czy też koncepcji człowieka twórczego, która ogólnie w antropologii filozoficznej, a w szczególności w teorii i pedagogice kultury fizycznej stanowi podstawowy kanon [Kosiewicz 2000, s. 71-73]. O współtworzącej teorię kulturozofii ontologii człowieka czytamy, że: „Człowiek jest bytem, który może kreować swoje jestestwo i to nie tylko w wymiarze duchowym, psychicznym, ale jak na to pozwala współczesna wiedza, jest to możliwe także w biologicznym wymiarze jego jestestwa. Nie oznacza to jednak, że te możliwości są dowolne. Są one bowiem każdorazowo wyznaczane co najmniej biologicznymi i psychologicznymi warunkami możliwości istnienia człowieka jako bytu” (s. 110-111).

Rozdział 11 opatrzony jest tytułem „**Humanizm** jako formuła perfekcjonizacji jestestwa ludzkiego”. Najpierw Autor definiuje to pojęcie za J. P. Sartre'm: „Humanizm można rozumieć jako teorię, która traktuje człowieka jako cel i wartość najwyższą” (s. 183). Później wyróżnia 'humanizm integralny' J. Maritaina i 'neohumanizm ewolucyjny' P. Teilharda de Chardin, i podaje za N. M. Wildiersem rozróżnienie Teilharda de Chardin – dawnego humanizmu na modłę grecką, który dąży do rozkwitu estetycznego, oraz nowego humanizmu szczytu ewolucji, koncepcji człowieka przewyższającego samego siebie (s. 184-185). Następnie, po uwzględnieniu krytycznych uwag M. Heideggera i stwierdzeniu, że nie ma jednego humanizmu, Zachariasz wykazuje, iż nie ma sprzeczności pomiędzy humanizmem a antropocentryzmem, teocentryzmem lub kosmocentryzmem (s. 186-194).

Indeks osobowy zawiera nazwiska „historyczne” (Aleksander Macedoński, Dzyngis-chan, Karol Wielki), literackie i mityczne (Ewa, Faust, Gaja), wielu przedstawicieli historii nauki i kultury, oraz wybranych współczesnych uczonych. Najczęściej cytowani byli: Arystoteles, M. Heidegger i K. Marks (na trzynastu stronach), a także Platon, G. W. F. Hegel i J. P. Sartre. Autor książki powołuje się na biologów K. Lorenza, Mitō Kimurę i antropologa R. Leakeya (s. 133-137), poszukując sformułowania natury ludzkiej. Z drugiej strony, lecz jeżeli nie krytycznie, to wyraźnie z dystansem, odnosi się do koncepcji postmodernizmu Z. Baumana [Bauman 1994] i R. Rorty'ego (s. 142-144). Zdaniem Zachariasza: „Etyka głosu sumienia (pojęcie nieobce *notabene* także etyce chrześcijańskiej), bądź też odwołująca się do tzw. zmysłu moralnego konkretnego człowieka, to etyka prowadząca do skrajnie subiektywistycznych,

a tym samym i indywidualistycznych ocen i działań moralnych” (s. 143). Stara się on wytyczyć złoty środek pomiędzy sprzecznymi orientacjami filozoficznymi: między relatywizmem wartości kulturowych a humanistycznym imperatywem moralnym; między determinacją biologicznej natury człowieka a uwarunkowaniami (społecznymi) historii i kultury. W rozważaniach o narodzie i tradycji cytowany jest E. Gellner, natomiast nie został uwzględniony dorobek polskiej socjologii narodu, np. pracującego w tej samej uczelni Zbigniewa Krawczyka [Por.: Krawczyk 1998].

Kulturozoficzna teoria Zachariasza jest poniekąd pochwałą racjonalizmu. Jako zasady racjonalności podaje on reguły logiki i matematyki, a „świadomość człowieka, o ile jest określona poprzez reguły logiki i matematyki, staje się świadomością logiczną, spełniającą definicję *ratio*. Byt ludzki staje się bytem rozumnym. W tym sensie – skoro u podstaw świadomości pozostaje rozumność – staje się on także bytem racjonalnym” (s. 72). Jednakże – jak stwierdza Autor książki – „racjonalność jako kategoria odwołująca się do rozumu teoretycznego bynajmniej nie może być jednorodną miarą i oceną, a tym bardziej podstawą mądrości” (s. 79). Píše on następnie, że „ludzie kultury europejskiej, inaczej niż kultur Wschodu, większą wagę przywiązywali do wiedzy niż do mądrości. Rozwijali tym samym scientystyczną, a nie sapiencljną wersję kultury” (s. 86). W ujęciu filozofii jako „drogi do prawdy i drogi do doskonałości” (s. 38-39) znajdujemy pewną niezamierzoną analogię do dróg życia (*tao, dō*) lub ścieżek jogi w tradycjach filozoficznych Orientu, gdzie ‘biozofia’ (życiowa mądrość) posiada wymiar praktycznych działań – w tym medytacyjnych i cielesnych ćwiczeń.

Zachariasz przywołuje kilkakrotnie Kartezjusza i Comte’a, twórców redukcjonistycznego i pozytywistycznego paradygmatu nauki. Z drugiej jednak strony podejmuje dyskurs z koncepcjami ‘humanizmu ekologicznego’ W. Sztumskiego [Sztumski 1996] i filozofią ekologiczną H. Skolimowskiego (s. 205). Skolimowski twierdzi m. in., że: 1) świat jest sanktuarium, a nie deterministyczną maszyną, 2) konieczna jest całościowa wizja człowieka i jego świata, 3) racjonalizm należy rozszerzyć o takie formy poznania, jak mistycyzm i intuicję, 4) ekofilozofia uczy właściwie żyć, tzn. w zgodzie z przyrodą. „Skolimowski uznaje Bergsona za prekursora ekofilozofii” (s. 206). Z tymi poglądami koresponduje w pewnym stopniu troska profesora Zachariasza o los ludzkości: „Krótko mówiąc, przed człowiekiem współczesnym pojawiają się dwie możliwości istnienia: albo trwanie i oczekiwanie na koniec, albo próba przełamania kolejnych ograniczeń. Pierwsza wiedzie w nicłość. Jest to droga donikąd. Być może druga także, ale zostawia pewną nadzieję istnienia ludzkości jako bytu kosmicznego. Ta także stwarza perspektywę nie tylko ciągłego poszukiwania sensu istnienia ludzkiego, ale i nadzieję na rozwiązanie zagadki samego istnienia” (s. 95). Z przytoczonych słów wynika, że ich Autor ciągle jednak dąży do absolutnej mądrości i prawdy życia.

Normatywy wolności i odpowiedzialności Autor odnosi także do działalności uczonych (rozdział 10, s. 163-181). Elita intelektualna tym bardziej podlega „odpowiedzialności jako zasadzie mądrości i normie moralności”. Zresztą każdy człowiek, który przekracza swe ograniczenia, jest ‘bytem ciągle poszukującym’ samowiedzy swego istnienia (s. 212). Jako przewodników na owej drodze prof. Zachariasz wymienia mistrza etyki Jezusa Chrystusa (s. 153, 222), a także takich kreatorów nowego porządku społeczno-kulturowego i idei współodpowiedzialności, jak: Mahatma Gandhi, Albert Schweitzer, Matka Teresa, Jan XXIII, Jan Paweł II i Martin Luter King (s. 326).

Ogólnie pracę cechuje dojrzałość metodologiczna i koherentny układ (pomimo wielowarunkowości rozważanych problemów, ich wielowarstwowej i wielowymiarowej struktury).

Książka skierowana jest do czytelnika zainteresowanego filozofią, kulturą, mądrością życia i refleksją antropologiczną. Niewątpliwie spełnia zadanie postawione przez jej Autora, aby wywoływać namysł krytyczny nad problemami związków kultury z mądrością (s. 20). Książkę tę polecam osobom, wykazującym intelektualne potrzeby poznawcze w zakresie humanistycznej refleksji nad relacjami człowieka i kultury w procesie przemian, i wobec nieznannej perspektywy.

BIBLIOGRAFIA

1. Bauman Z., (1994), *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa.
2. Chałubiński M., 1992, *Antropologia i utopia. Jednostka a społeczeństwo w poglądach Ericha Fromma*, Warszawa.
3. Cynarski W. J., *Filozofia społeczna Ericha Fromma*, „Rocznik Naukowy Idö – Ruch dla Kultury”, 2000, t. 1, s. 224-231.
4. Fromm E., (1998), *Anatomia ludzkiej destrukcyjności* (przeł. J. Karłowski), Rebis, Poznań.
5. Grzegorzczak A., *The Vocation of Europe*, „Dialogue and Universalism”, 1999, Vol. IX, 5-6, p. 11-41.
6. Kosiewicz J., (2000), *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii*, AWF, Warszawa (Studia i Monografie 83).
7. Krawczyk Z., *Wspólnota narodowa* [w:] Krawczyk Z., Sowa K. Z. [red], *Socjologia w Polsce*, Wyd. WSP, Rzeszów 1998, s. 61-78.
8. Kuczyński J., (1998), *Ogrodnicy świata. Wstęp do uniwersalizmu (t. I)*, UW, Warszawa (seria: Biblioteka Dialogu).
9. Lipiec J., (1992), *W przestrzeni wartości. Studia z ontologii wartości*, UJ, Kraków.
10. Ratnasekera L., *Buddhism and Christianity*, „Dialogue and Universalism”, 1998, Vol. IX, 4, p. 81-88.
11. Sztumski W., (1996), *Szkic perspektywy (ewolucja i możliwości przetrwania)*, Katowice.
12. Tischner J., (1989), *Etyka solidarności*, Pryzmat, Warszawa.
13. Wojtyła K., (1994), *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin (seria: Człowiek i Moralność 4).
14. Zachariasz A. L., (1999), *Kultura. Jej status i poznanie. Cz. I. Wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury*, UMCS, Lublin.
15. Zachariasz A. L., (2000), *Kulturozofia*, Wyd. WSP, Rzeszów.
16. Życiński J., (1996), *Elementy filozofii nauki*, Biblos, Tarnów (seria: Academica 30).