

**KULTURA** (łac. cultura – uprawianie roli, doskonalenie ducha, od: colere – uprawiać (ziemię), pielęgnować, doskonalić) – działalność i dzieła człowieka jako bytu osobowego, czyli rozumnego i wolnego.

FORMOWANIE SIĘ POJĘCIA „KULTURA”. Wyrażenie „cultura” pierwotnie w starożytnym Rzymie oznaczało uprawę roli. Później na oznaczenie uprawy roli zaczęto używać terminu „agri-cultura”. Już dość wcześnie, bo od Cycerona, poczęto używać wyrażenia „cultura” metonimicznie, na oznaczenie k. ducha – „animi cultura”, tę zaś rozumiano jako uszlachetnienie ludzkiego umysłu, zasadniczo przez filozofię: „Cultura animi philosophia est” (Cicero, *Tusculanae disputationes*, 8 a 11). Takie rozumienie terminu „cultura” było w dużym stopniu kontynuacją tego, co starożytni Grecy nazywali „παιδεία” [paidéia], rozumianą jako wszechstronna „uprawa”, racjonalne wychowanie człowieka, w aspekcie indywidualnym i społecznym. „Odnosi się to również – napisał W. Jaeger w *Paidei* – do najwspanialszego osiągnięcia geniuszu greckiego, które dobitniej niż cokolwiek innego mówi nam o jego specyficznej konstrukcji duchowej, tj. do filozofii. W niej to najwyraźniej uwidacznia się ta cecha, która stanowi o istocie greckiej sztuki i greckiego myślenia: zdolność jasnego dostrzegania niezmiennego ładu, który leży u podłoża wszystkiego, co się dzieje i co się zmienia w przyrodzie i w świecie ludzkim” (I 25). Dostrzeganie ładu wymusza pytania o jego konieczne źródła i uwarunkowania.

W średniowieczu wyrażenie „cultura” wiązano z czcią religijną i religijnym kultem. Wówczas powstały powszechnie używane terminy: „cultura Christi”, „cultura dolorum”, „cultura christianae religionis” – łączące się z religijną czcią Chrystusa, Jego męki, czy w ogóle z religią chrześcijańską.

W okresie renesansu usiłowano powrócić do starożytnego rozumienia wyrażenia „cultura” i poczęto je używać na oznaczenie umysłowej i duchowej doskonałości (lub doskonalenia) człowieka. Dlatego pojawiły się ponownie dobrze znane starożytne terminy: „animi cultura”, a nawet „georgica animi” – uprawianie ducha.

W XVII w. S. von Pufendorf po raz pierwszy użył wyrażenia „cultura” bez bliższego określenia – w sensie absolutnym, w teorii prawa naturalnego przeciwstawiając „stan natury” (rozumiany w sensie Th. Hobbesa – a więc jako stan dziki, gdzie człowiek był wrogiem człowiekowi) – „stanowi kultury” ludzi

społecznie zrzeszonych, chronionych prawem. W myśli zachodnioeuropejskiej po raz pierwszy „stan natury” pojęto nie jako przeciwstawność „stanu łaski”, a więc w sensie nie teologicznym, lecz w sensie jakby socjologicznym, a „naturę” pojmowano na wzór natury zwierzęcej. J. G. Herder był tym, który ustalił zasadniczo współczesne rozumienie wyrażenia „kultura” jako wykwitu indywidualnego i społecznego życia prawdziwie ludzkiego.

Z czasem na oznaczenie tak rozumianego życia ludzkiego wśród ludów Europy poczęto używać innego wyrażenia: „cywilizacja”. Wyrażenie to miało oznaczać rozkwit życia ludzkiego na wzór stylu życia obywateli rzymskich – Civis Romanus, którzy mieli pełne prawa do osobistego rozwoju i korzystali – zwł. w mieście, tj. w Rzymie (Urbs) – z wygód życia miejskiego. „Cywilizacja” stała się synonimem wyrażenia „kultura”, zwł. u frankofonów i anglofonów. Termin „cywilizacja” (dokładniej: „urbanitas”), oznaczający szlachetność postępowania, jako obyczajowość miasta Rzymu, był używany na oznaczenie tego samego (przynajmniej w sensie ogólnym) co oznaczało wyrażenie „kultura”.

W kręgu mentalności i literatury niem., od czasów I. Kanta poczynając, przeciwstawiano, niekiedy ostro, k. – cywilizacji. Jeśli k. stanowiła swoistą, bardziej wewnętrzną wartość człowieka, to cywilizacja miała być jej zewnętrznym „połyskiem”. Kant zauważył, że jesteśmy nasyceni k. poprzez sztukę i naukę, natomiast cywilizowani jesteśmy przez społeczne instytucje i wzajemne oddziaływanie. Stopień moralności człowieka zależy od k., ale użytkowanie umoralnienia w obyczajowości, obrzędowości należy już do cywilizacji. W tym samym kierunku poszedł w rozumieniu k. i cywilizacji W. von Humboldt, sprowadzając opozycję pomiędzy k. i cywilizacją do wewnętrznego, duchowego rozwoju i zewnętrznego ładu, a przez to pomniejszając opozycję pomiędzy k. i cywilizacją. Natomiast O. Spengler przeciwstawił je sobie do tego stopnia, że samą cywilizację uważa niemal za synonim rozpadu k., albowiem może być pomyślana wysoka cywilizacja bez k., gdy sprowadza się do wysoko usprawnionej technicyzacji życia.

Niem. rozumienie k. i cywilizacji nie przyjęło się w obszarze języka franc. i ang., gdzie wyrażenia „kultura” i „cywilizacja” zdają się być synonimami używanymi na oznaczenie całokształtu stosunków społecznych

ludzkiego życia. Przeciwnością tak pojmowanej k.-cywilizacji może być tylko „barbarity” – barbarzyństwo. Stąd k. i cywilizację rozumiano jako idealne realizowanie się życia ludzkiego, zarówno indywidualnego, jak i społecznego. Przy czym rozróżniano wyższe i niższe stany kulturowe: k. wysoką oraz k. prymitywną. K. wyższego rzędu cechuje bardziej zreflektowany styl życia, przejawiający się m.in. w większej autonomii różnych gałęzi życia społecznego: gospodarki, prawa, religii, nauki, sztuki, literatury. Natomiast niższy, bardziej prymitywny stan k. jest silniej powiązany z życiem biologicznym; nie wykazuje przy tym cech autonomii tamtych dziedzin życia społecznego. Prymitywizm k. jest objawem prymitywizmu samego człowieka, u którego inteligencja praktyczna góruje nad refleksją.

Czy jednak pomiędzy „wyższym” i „niższym” stanem k. zachodzi jakaś istotna różnica, skoro i refleksja, i pragmatyka są przejawem tego samego ludzkiego rozumu? C. Lévi-Strauss napisał: „Potrzeba było dopiero odkrycia fizyki, że wszechświat semantyczny posiada wszystkie cechy przedmiotu absolutnego, by uznano, że sposób w jaki ludy prymitywne konceptualizują świat, jest nie tylko spójny, lecz jest jedynym sposobem, jaki narzuca się, gdy stajemy przed przedmiotem, którego elementarna struktura tworzy obraz o złożoności nieciągłej. Tym samym została przezwyciężona fałszywa antynomia między umysłowością logiczną i prelogiczną. Myśl nieoswojona jest logiczna, w tym samym sensie i w ten sam sposób, co nasza, lecz tak jak nasza jest nią wtedy, kiedy używana jest do poznania wszechświata, w którym uznaje jednocześnie własności fizyczne i własności semantyczne [...] myśl ta posuwa się drogami rozumowymi, a nie uczuciowymi” (*Myśl nieoswojona*, Wwa 1969, 401–402).

Ogólne rozumienia wyrazów „kultura” i „cywilizacja” oraz rozmaite przesunięcia ich znaczeń w dziejach społeczeństw należą do historii k. i cywilizacji.

ASPEKTY FILOZOFICZNEGO ROZUMIENIA KULTURY. W filozofii pytanie zasadnicze dotyczące k. brzmi: „dzięki czemu?” („dlaczego?”) k. jest owocem osobowego życia człowieka? Udzielano zasadniczo dwóch odpowiedzi na to pytanie: jedna była związana z pokantowską filozofią wartości, druga nawiązywała do starożytnych ujęć k., jako swoistej „uprawy natury”.

W XIX w. na zachodzie Niemiec (Heidelberg, Freiburg, Marburg) rozwinęła się na tle neokantyzmu problematyka nauk humanistycznych, a także dociekania nad k., w postaci filozofii k. Punktem wyjścia tych rozważań było stanowisko Kanta rozdzielającego dziedzinę bytu (Sein) od dziedziny wartości (Sollen). Dla Kanta byt sam w sobie jest niepoznawalny, ponieważ przedmiotem poznania nie jest rzeczywistość, lecz nasze wrażenia o niej, a te stają się czytelne jedynie dzięki subiektywnym, apriorycznym formom; dziedzina powinności (Sollen) jest jednak człowiekowi bezpośrednio dostępna, ponieważ „powinność” odczytujemy w nas samych jako to, co winno być zdziałane, zrealizowane ze względu na zawartą w „Sollen” wartość i doniosłość. Poznanie wartości i ich realizowanie wiąże się z uprawą k., dlatego W. Windelband i H. Rickert usiłowali zdefiniować k. przez uznanie wartości w ludzkich wytworach i procesach. Wartość stanowi dla nich punkt odniesienia rozumienia k., ponieważ napięcie pomiędzy „Sein” i „Sollen” przejawia się w każdym kulturowym przedmiocie, który wprawdzie istniał w ludzkim duchu jako „Sollen”, zanim został wprowadzony w dziedzinę bytu (Sein). Stąd w każdym dziele kulturowym trzeba odczytywać wartość związaną z „Sollen”. Napięcie „Sein – Sollen” ujawnia się w k. jako specyficznej formie ludzkiego bytowania – zarówno indywidualnego, jak i społecznego (por. W. Perpeet). Stąd k. stanowi wielostronną formę ludzkiego życia, ujętego w kategorii „Nach” („po”), „Neben” („obok”), „Mit” („wraz”), a wszystko to, jako związane z „Sollen” (przeżywanego przez człowieka twórcę i odbiorcę) – objawia wartość jako specyficzną ludzką cechę wszelkich wytworów. Ale wartość sama jest odczytywana w k. poprzez symbole, obrazy, szeroko pojęte znaki.

W neokantyzmie, w ramach którego tę problematykę rozwijano, ostateczną, zamykającą interpretację k. podał E. Cassirer: „Człowiek nie może uciec przed własnymi osiągnięciami. Nie ma wyboru: musi przyjąć warunki swego własnego życia. Człowiek nie żyje już w świecie jedynie fizycznym, żyje także w świecie symbolicznym. Częściami składowymi tego świata są: język, mit, sztuka i religia. Są to różnorodne nici, z których utkana jest owa symboliczna sieć, spleciona sieć ludzkiego doświadczenia. Wszelki postęp ludzkości w dziedzinie myśli i doświadczenia sprawia, że sieć ta staje się coraz subtelniejsza i mocniejsza. Człowiek nie potrafi się już bezpośrednio

ustosunkować do rzeczywistości. Nie może jak gdyby z nią stanąć twarzą w twarz. W miarę jak symboliczna działalność człowieka robi postępy, rzeczywistość fizyczna zdaje się cofać. Zamiast zajmować się rzeczami samymi w sobie, człowiek w pewnym sensie ustawicznie sam ze sobą rozmawia. Tak bardzo owinął się w formy językowe, w obrazy artystyczne, w mityczne symbole lub religijne obrządku, że nie potrafi już niczego zobaczyć, jak za pośrednictwem tego sztucznego środka. Jego położenie jest jednakowe w sferze teoretycznej i praktycznej. Ale nawet w tej drugiej człowiek nie żyje w świecie nieubłaganych faktów ani też zgodnie ze swymi bezpośrednimi potrzebami i pragnieniami. Żyje raczej wśród wyimaginowanych uczuć, wśród lęków i nadziei, wśród złudzeń i rozczarowań, wśród marzeń i fantazji. Epiktet powiada, że człowieka niepokoją i przerażają nie rzeczy same, ale jego przekonania i wyobrażenia o rzeczach” (*Esej o człowieku. Wstęp do filozofii k.*, Wwa 1971, 69). Cassirera wizja człowieka zamkniętego w jaskini symboli – wskutek czego człowieka należałoby nazwać „animal symbolicum” – przypomina Platońską wizję człowieka zamkniętego w jaskini materii i ciała. Ale człowiek Platoński miał przed sobą możliwość uwolnienia się przez prawdę-filozofię i możliwość powrotu do „rzeczywistej rzeczywistości”, natomiast nie ma ucieczki i wyzwolenia z „epistemologicznej jaskini” kantowskiej. Wyrosła z neokantyzmu fenomenologia jest również „jaskinią świadomości”, z której nie ma wyjścia – ale za to dla filozofów jest „urzekająca robota”, w postaci analizy sensów, kreacji sensów i usiłowania nakładania apriorycznych sieci sensów na wszystko, co człowieka dotyczy.

Na szczęście nawet w tzw. kulturowej filozofii można dostrzec dążność do kontynuowania starożytnych koncepcji mimesis, a przez to samo sytuowania k. pomiędzy biegunami natury i człowieka. Spotykamy się nieustannie z relacją k. do natury; natura człowiekowi sama nie wystarcza, a jednak sugeruje i jakby uczy tworzenia k. Dlatego za tradycyjnym pojmowaniem człowieka, jako homo faber – co B. Franklin wyraził jako „tool making animal” – u Platona i Arystotelesa występuje przekonanie, że τέχνη μίμειται τὴν φύσιν [techne mímetai ten physin] („sztuka naśladuje naturę”), a τεχνάζειν ἢ μίμησις [technázēin he mímesis] („uprawiać sztukę to naśladować”), albowiem natura rozpoczyna to, co τέχνη uzupełnia przez rozum.

To klasyczne przekonanie kultywowano w średniowieczu, rozwijając koncepcję ars, którą wiązano z samym stwórczym działaniem Boga. Natura jakby oczekuje „operatora” – człowieka, aby w niej dopełnił przez k. to, co zostało rozpoczęte w dziele stworzenia. Stąd człowiek przez swoją ludzką ars wypełnia – nakreślony przez ars transcendentny, zarysowany przez Boga – plan natury. Stąd człowiek wydobywa z natury stan k., która się z naturą organicznie wiąże. Nawet tzw. artes mechanicae są udoskonaleniem dzieła natury. W tej kwestii ciekawe są poglądy Hugona ze Świętego Wiktora, który w stosunku do tradycyjnie pojmowanych artes liberales zarysował swoiste uzupełnienie w postaci artes mechanicae, za które uznał: lanificium (tkactwo), armatura (obronność-zbrojenie), navigatio (nawigacja), agricultura (rolnictwo), venatio (polowanie), medicina (lecznictwo), theatrica scientia (nauki teatralne). Dyscypliny te traktował jako części szeroko pojętej filozofii-mądrości, w której wyróżnił dyscypliny teoretyczne (teologia, matematyka i fizyka), dyscypliny praktyczne (etyka, ekonomia i polityka), dyscypliny mechaniczne i wreszcie dział logiki z gramatyką, retoryką i dialektyką.

Związek natury i k. w człowieku był zawsze obecny w myśli europejskiej; wraz z neokantowskim rozumieniem k. jako wartości płynącej z napięcia „Sein – Sollen” pojawiła się koncepcja rozumienia k. jako swoistej ekspresji życia – zarówno jednostki, jak i grup społecznych oraz narodów. Rozmaicie to filozofowie przedstawiali, ale u wszystkich występuje szczególne odniesienie do życia i natury (F. Nietzsche, W. Dilthey, O. Spengler, H. Bergson, E. Rothacker). K. jawi się jako prafenomen ludzkiego życia, jako życiowa konieczność, warunkująca życie człowieka jako człowieka. Od narodzin do śmierci człowiek żyje w kulturowej niszy – Th. S. Eliot nazwał ją „the whole life of a people” („całokształt życia ludzkiego”). Ale tak pojęta kulturowa koleba suponuje – uważał A. Gehlen – naturę, albowiem bez natury sama k. jest nie do pomyślenia. Wyraża to również A. Toynbee, gdy o naturze i k. mówi jako o „wezwanie i odpowiedzi” („challenge – response”). Rothacker odwoływał się do natury-rzeczywistości, bez której nie można wyjaśnić k.; A. L. Kroeber, C. Kluckhohn (*Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*) wymieniają i systematyzują ponad 200 definicji k., powstałych w ramach antropologii, etnografii, socjologii, psychologii. Definicje te dają się

sprowadzić do sześciu kategorii: opisowych, historycznych, normatywnych, genetycznych, strukturalnych i niekompletnych; wszystkie dotyczą strony statycznej lub dynamicznej k., podkreślając rolę k. w procesie rozwojowym człowieka – indywidualnym i społecznym.

Cały zespół zagadnień objętych wyrażeniem „kultura-cywilizacja” był przedmiotem filozoficznych analiz, i to od samych początków filozofii. Arystoteles, jak w wielu innych dziedzinach, tak i w problematyce rozumienia k. posadowił trwale fundamenty w rozumieniu człowieka i jego działalności. W *Etyce nikomachejskiej*, *Metafizyce* i in. swoich pismach wyróżniał dziedziny działalności człowieka: θεωρία [theoría], πράξις [praxis], ποίησις [póiesis]. Wyróżnienie to nie stanowi systematyzacji logicznej przez wzajemnie wykluczające się człony podziału, lecz jest wskazaniem kierunków działalności życiowej człowieka. Można mieć do Arystotelesa pretensje o to, że niezbyt precyzyjnie posługiwał się swoimi rozróżnieniami, ale on mógłby się bronić, że to właśnie w życiu samym zachodzą na siebie nieustannie płaszczyzny kontemplacji i wytwarzania, kontemplacji i postępowania. Myśl Arystotelesa wyróżniająca 3 dziedziny życia ludzkiego była tą słuszną intuicją, którą później podjął św. Tomasz z Akwinu, a następnie także Kant, który całokształt filozofii ujął w 3 działy zasugerowane przez Arystotelesa: krytykę czystego rozumu, krytykę praktycznego rozumu i krytykę władzy sądenia.

„Nauka Arystotelesa o poznaniu jest ściśle związana z jego poglądem na działalność życiowe [...] – napisał J. Kalinowski – Pierwsza działalność życiowa – kontemplacja jest działalnością poznawczą, jeżeli przy pewnym jej pojmowaniu można powiedzieć, że składają się na nią inne jeszcze czynności, to tylko w charakterze pomocniczych. Natomiast postępowanie i wytwarzanie nie są działalnościami poznawczymi. Nie mogą być jednak rozwinięte bez wykonania pewnych czynności poznawczych. Stąd Arystoteles wymienia trzy rodzaje poznania: teoretyczne (ἡ θεωρητικὴ διάνοια (ἐπιστήμη) [he theoretiké diánoia (episteme)]), praktyczne (ἡ πρακτικὴ διάνοια [he praktiké diánoia]) i pojetyczne (ἡ ποιητικὴ διάνοια [he poietiké diánoia]). Poznanie teoretyczne stanowi istotę kontemplacji, po grecku, jak wiemy, zwanej θεωρία [theoría] (stąd jego nazwa); to poznanie dla samego oglądu rzeczywistości, dla prostego poznania prawdy. Rzecz jasna, że choć zdobywa się je w określony sposób, to

można uzyskać je w odniesieniu do każdego przedmiotu poznania dostępnego władzom poznawczym człowieka. Poznanie praktyczne – to poznanie, bez którego nie ma postępowania, gdyż ono nim kieruje; to poznanie mające na celu kierowanie postępowaniem. Podobnie poznanie pojętyczne jest poznaniem mającym na celu kierowanie wytwarzaniem. Tym samym jest poznaniem koniecznym dla wytwarzania [...]” (*Teoria poznania praktycznego*, 14).

U podstaw wszelkich kulturowych działań i wytworów ludzkich leży praca intelektu, polegająca pierwotnie na interioryzacji zastanej treści natury – świata realnie istniejącego w postaci osób i rzeczy, podlegających różnorodnym procesom i zdarzeniom. Owa pierwotna interioryzacja treści natury już jest pierwszym, wstępnym etapem pojawienia się k.

OBSZARY KULTURY. Studia nad k. stanowią rozległe pole ludzkich dociekań i przez to stały się przedmiotem wielu dyscyplin naukowych. F. Znaniecki w pracy *Nauki o k.* (Wwa 1971) napisał: „Fakty badane przez nauki społeczne i humanistykę, a ignorowane przez nauki przyrodnicze – astronomię, fizykę, chemię, biologię, geologię – współcześnie określane są ogólnym terminem »kultura«. Pojęcie oznaczone przez ten termin obejmuje religię, język, literaturę, sztukę, zwyczaje, obyczaje, prawa, organizację społeczną, technikę wytwarzania, wymianę gospodarczą, a także filozofię i naukę” (22). Dziedziny te są tak różnorodne, że przy pierwszym ich rozpatrywaniu nie wydaje się, by miały ze sobą wiele wspólnego. Ale wszystkie one suponują jakiś ład – jakiś porządek. Znaniecki uważa, że „Nazwa »nauki o kulturze« będzie miała znaczenie, jeżeli założymy istnienie uniwersalnej kategorii ładu kulturowego obejmującego wszystkie swoiste łady, jakie zostały lub będą odkryte przez badaczy kultury” (tamże).

Założenie uniwersalnej kategorii ładu kulturowego jest stwierdzeniem istnienia porządku racjonalnego, co odkryli już starożytni myśliciele. Odkryli oni jeszcze coś więcej, mianowicie, że wszelki racjonalny ład, a tym samym i k.-paideia jest pochodna od człowieka. W filozoficznym wyjaśnianiu tego ładu należy zatem sięgnąć do źródeł tego ładu – do osobowych cech i działań człowieka, a więc do czynności świadomych i dobrowolnych, tzn. działań poznawczych, działań wolitywnych w ich szczytowym akcie – miłości, oraz do wolności, będącej nieukoniecznieniem ludzkiego działania. Podstawowym ludzkim działaniem jest poznanie – ono odciska piętno na wszystkich



osobowych przeżyciach, na ludzkim postępowaniu moralnym oraz aktach religijnych i aktach wysiłku twórczego. Bez poznania, kierującego działaniem, nie ma ludzkich (jako ludzkich) czynności i ich wytworów. Stąd źródłem rozumienia k. może być aktywność poznawcza człowieka, w której człowiek, interioryzując w poznaniu zastaną naturę, intelektualizuje ją. W akcie poznania przyswajamy sobie zastane treści świata przyrody i sami ubogacamy się treścią ujętej rzeczywistości. I to właśnie jest pierwszym i zasadniczym aktem kulturowym, decydującym o „kulturowości” k.

Należy sobie w pełni uświadomić koniecznościowe związki pomiędzy wtórnymi przejawami k., noszącymi także nazwę „kultury”, a jej naczelnym rozumieniem. Jeśli istnieją różne koncepcje k. i istnieją różne nauki o k. (socjologia k., antropologia kulturowa, teologia k., historia k.), to musi istnieć jej – k. – rozumienie źródłowe. Próżno używałoby się w różnych naukach o k. – wyrażenia „kultura”, jeśliby nie istniało źródłowe, naczelne rozumienie k. Takim podstawowym rozumieniem k. musi być jej pierwszy i zasadniczy przejaw, występujący wszędzie tam, gdzie używamy nazwy „kultura”. Jest nim akt receptywnego poznania, w którym poznawczo ujmujemy treści zastane świata natury. Owa interioryzacja poznawczych treści świata jest nadaniem nowego – intelektualnego, poznawczego – sposobu istnienia tym treściom. Stąd intelektualizacja natury stanowi istotną cechę k., obecną w każdym kulturowym akcie, danym nam do wyjaśnienia w różnorodnych naukach o k. Owa intelektualizacja, wyrażająca się w najpierwotniejszym znaku-pojęciu, przesądza o znakowym charakterze k. Intelektualizacja zastanej rzeczywistości, przyswojenie jej sobie w sposób ludzki, ubogaca człowieka o nowe treści, co w następstwie pozwala przekroczyć siebie w aktach działania i twórczości. Bez tego aktu pierwszego, bez poznania, nie jest możliwe żadne osobowe „zareagowanie” kulturowe. Filozoficzna myśl klasyczna wskazywała na naturę oraz na człowieka, pomiędzy którymi poznawcza więź się realizuje, ponieważ człowiek jest równocześnie tworem natury: jako byt przyrodniczy jest biologicznie zdeterminowany, a jako osoba transcenduje rzeczywistość w swym poznaniu, miłości i działaniu typowo ludzkim.

OSOBE WOLNE FORMY DZIAŁANIA LUDZKIEGO. Działalność racjonalna człowieka wypływa z ludzkiego poznania interioryzującego zastany świat –

rzeczywistość. Przyjęcie na „osobistą własność” treści poznawanego świata wyzwala poznawcze działanie skierowane na siebie (swe postępowanie) lub na przetwarzanie świata. Stąd wyróżnione tradycyjne 3 kierunki ludzkiego racjonalnego działania, wywodzącego się ze specyficznych ukierunkowań intelektualnopoznawczych.

Jako pierwsza i zasadnicza warstwa poznawcza, wg Arystotelesa i klasycznej tradycji, jawi się poznanie teoretyczno-informacyjne (θεωρία [theoría]), polegające na interioryzacji treści świata w aktach ludzkiego poznania. Jeśli człowiek rodzi się jako „niezapisana tablica”, to wszelkie treści poznawcze pochodzą z zewnątrz, z otaczającego świata. Poruszenie psychiki ludzkiej jest możliwe jedynie przez akty poznawcze, pierwotne, spontaniczne, których treść jest treścią (częściowo i aspektywnie ujętą) rzeczy zewnętrznych, realnie istniejącego świata, mnogich bytów. Przez poznanie teoretyczno-informacyjne człowiek uzdalnia swój rozum do dalszego poznania i pracy, a zarazem ubogaca się o racjonalne treści pochodzące z otaczającej rzeczywistości. Kryterium naczelnym tego typu poznania jest prawda, a więc racjonalne, zaczątkowo zreflektowane – bo dokonujące się w aktach sądenia – uzgodnienie się z ujmowaną poznawczo rzeczywistością. Przedmiotem takiego poznania (ujmując ogólnie) jest byt, rzeczywistość, a celem jest prawda, będąca uzgodnieniem się sądowo-poznawczym z bytem ujmowanym w akcie poznania. Tak pojęta prawda jest zarazem kryterium, czyli swoistą normą wartościowego (lub niewartościowego) zabiegu poznawczego. Tu więc i przedmiot poznania (byt), i jego cel (prawda) są realnie tym samym, chociaż różnią się w swych znaczeniach. Poznanie teoretyczne, przejawiające się najpierw w zdroworoządkowym, a później w naukowym poznaniu, jest zróżnicowane i ciągle rozwijające się. Wchodzi ono także w kontakt z działaniem praktycznym i pojetycznym (twórczym). W każdym z nich jednak jest suponowany kontakt poznawczy z bytem i świadome, prawdziwościowe akty sądowo-poznawcze. Najpierwotniejszy poznawczy kontakt dokonuje się jeszcze w przedznakowym ujęciu aktu istnienia bytu, co gwarantuje realność znakowych ujęć poznawczych treści bytu. Sprawą istotną są też pytania naukotwórcze (tworzące poznanie naukowe), decydujące o charakterze odpowiedzi i celu naukowego poznania.

Drugą warstwę k. stanowi poznanie praktyczne (πρᾶξις [praksis]), kierujące ludzkim działaniem. Działanie przygodne jest przyczynowo uwarunkowane i dlatego jego celem i motywem jest byt jako dobro, stanowiące o tym, że działanie raczej zaistniało, niż nie zaistniało. Dobro jako cel jest zarazem istotnym przedmiotem ludzkiego działania, o ile, oczywiście, jest ono uznane przez człowieka jako dobro. Specyfiką praktycznego poznania jest właśnie dojrzenie bytu-dobra jako „mego” przedmiotu i zarazem motywu poznania. Ten typ poznania stoi u podstaw ludzkiego postępowania, a przez to także całego porządku moralnego, wywodzącego się z osobowych decyzji człowieka. W aktach decyzji dokonują się autodeterminacje ludzkich działań poprzez wolny wybór treści sądów praktycznych o dobru, które należy zrealizować w działaniu w perspektywie celu i w kontekście ludzkich nabytych przekonań (sądów teoretycznych) o świecie-rzeczywistości i swym własnym ludzkim bycie, czyli w świetle tzw. sumienia, będącego sprzężonymi aktami samopoznania („umienia siebie”). Wszelkie działania osobowe – czyli rozumne i wolne – są realizowaniem powziętych (z rozmysłem lub spontanicznie) aktów decyzyjnych, które tworzą pole moralności i obyczajowości, będące społecznym wyrazem życia moralnego.

Trzecią warstwę k. stanowi poznanie twórcze – „pojetyczne”, w którym człowiek poprzez swoją ludzką działalność – wyłonioną z podmiotu i przechodzącą „na zewnątrz” – przekształca świat przez wprowadzenie swoich wytworów w obręb zastanej natury. Poznanie twórcze dokonuje się zasadniczo i pierwotnie w ludzkiej duszy, w obrębie ludzkiej myśli, która mając bogaty materiał uzyskany w poznaniu teoretyczno-informacyjnym, może te treści przekształcać i tworzyć z nich nowe, dotąd nieistniejące wytwory sztuki i techniki. Za kryterium i normę tego typu poznania uznał Arystoteles (a za nim klasyczna filozofia) piękno – pojęte najszerzej, analogicznie, jako wizja bytu wzbudzająca upodobanie, czyli swoista rozkosz kontemplatywnego poznania.

Twórczość artystyczno-techniczna przebiega od pomysłu do jego wykonania. Zarówno pomysł, jak i jego wykonanie stanowią swoiste uzupełnienie zastanej natury i samego człowieka. Człowiek bowiem, w przeciwieństwie do zwierząt, rodzi się jako „byt z brakami”; musi się dostosować przez kulturowe działania do otaczającej rzeczywistości, by mieć

odzienie, mieszkanie, narzędzia potrzebne do życia i rozwoju. Dokonuje się to podczas intelektualnej pracy, zw. twórczością. Materiał dla swej twórczej pracy czerpie z poznania rzeczy i siebie samego i „wpada na pomysł” konstruowania i wytwarzania nowych, nie zastanych w naturze przedmiotów. W tradycji filozoficznej nazwano to „ratio recta factibilium” – „rozumem pokierowanym pracą wytwarzaną”. Przedmiot tej twórczości jest niezwykle rozległy – dotyczy i uporządkowania poznania (logika), i językowych wypowiedzi (retoryka), i ruchów ciała (taniec, poruszanie się, mimika), i używania głosu (muzyka, śpiew), twórczości literackiej, sztuk plastycznych (malowidła, rzeźba, architektura), wytworów technicznych, a także społecznych form życia, jakimi są: rodzina, gmina, naród, państwo, organizacje społeczne, czyli to, co zwykło się nazywać cywilizacyjnym ustrojem. Człowiek „uzupełnia” w swym kulturowym działaniu zastane „braki” natury, którą nieustannie doskonalili w różnych formach k.

Wszystkie te dziedziny racjonalnej działalności nie wykluczają się wzajemnie, lecz dopełniają się, zwł. w procesie poznania praktycznego i twórczego. Zawsze jednak punktem wyjścia jest poznanie teoretyczno-informacyjne, dostarczające treści poznawczych, które mogą się stać czynnikiem kierującym postępowaniem i obyczajowością lub tworzywem przekształcanym w procesie poznania twórczego. Teoretyczne poznanie – stanowiące źródło i punkt wyjścia ludzkiej działalności racjonalnej – jest też kresem tej działalności w poznaniu kontemplacyjnym i estetycznym, wówczas gdy zastana i przetwarzana rzeczywistość wzbudza bezinteresowną kontemplację, kojącą niepokój poznawczo-twórczy.

Owe obszary racjonalnego działania przenika na różne sposoby (jako natchnienie, jako osobista synteza, jako osobowe uzasadnienie sensu działania) religia, będąca więzią osoby ludzkiej z osobą Boga. Relacja konstytuująca religię jest i zaczątkiem, i syntezą aktów osobowych człowieka (poznania i chcenia-miłości przechodzących w działanie), o ile ten, uświadamiając sobie swoją i świata bytową przygodność, zwraca się w aktach osobowych do osoby Boga jako ostatecznej racji całego swego bytu. Dlatego religia, mając za przedmiot Osobę, podnosi całe życie ludzkie do poziomu osobowego (a nie

rzeczowego), znajdując w bycie osoby Boga ostateczne uzasadnienie dla swych osobowych aktów decyzyjnych, wynikających z ludzkiego, rozumnego życia.

R. Kroner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes*, T 1928; J. Maritain, *Religion et culture*, P 1930, 1990; W. Jaeger, *Paideia*, I, B 1934, 1959<sup>4</sup> (*Paideia*, Wwa 1962, 2001); E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, NH 1944, 1992 (*Esej o człowieku. Wstęp do filozofii k.*, Wwa 1971, 1998<sup>3</sup>); E. Rothacker, *Mensch und Geschichte*, Bo 1950; A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, C 1952; J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lb 1960; F. Znaniecki, *Cultural Sciences. Their Origin and Development*, Urbana 1952 (*Nauki o k. Narodziny i rozwój*, Wwa 1971, 1992<sup>2</sup>); C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, P 1962, 1995 (*Myśl nieoswojona*, Wwa 1969, 2001); W. Perpeet, HWP IV 1309–1324; Krapiec Dz XV; A. Tyszka, *K. jest kultem wartości*, Lb 1993, Wwa 1999<sup>2</sup>; H. Kiereś, *Służyć k.*, Lb 1998; P. Jaroszyński, *Nauka w k.*, Radom 2002.

Mieczysław A. Krapiec

FILOZOFICZNE KONCEPCJE KULTURY. K. w kontekście gr. i łac. wskazuje na jej związek z naturą, zwł. z naturą samego człowieka, która domaga się uprawy-wychowania. K. jest ludzkim (racjonalnym i wolnym) dopełnieniem natury, która sama z siebie nie osiągnie celu i doskonałości. W języku gr. odpowiednikiem łac. terminu „cultura” są słowa παιδεία [paidéia] (od: παῖς [pais] – dziecko), τροφή [trophé] (pierwotnie: żywienie, chów, hodowla, do którego nawiązuje łac. educatio, pol. wy-chowanie), τέχνη [techne] (szeroko pojęta sztuka).

Filozoficzne koncepcje k. uzależnione są od rozumienia natury, której teoria uwikłana bywa zarówno w system filozoficzny, jak i w podteksty pozafilozoficzne (religijne, mitologiczne, ideologiczne). Historycznie można wyodrębnić 5 zasadniczych stanowisk.

1. K. jest całkowitym dopełnieniem natury. Pogląd ten jest charakterystyczny dla myśli gr., a jego filozoficzne przesłanki znaleźć można w filozofii Arystotelesa: Bóg zatopiony jest w oglądaniu samego siebie; świata

ani człowieka nie stworzył i ku nim nie wychodzi; człowiek dzięki zdobytym za sprawą wychowania cnotom usprawnia swoje władze, by osiągnąć pełnię doskonałości (*optimum potentiae*). W wersji Platona (*Protagoras*) k. (jej odpowiednikiem jest sztuka-τέχνη) stanowi dar bogów (mit o Prometeuszu), który pozwala nadrobić braki ludzkiej natury.

2. K. jest częściowym dopełnieniem natury, a nie całkowitym, dlatego potrzebne jest otwarcie na porządek nadprzyrodzony. Taki pogląd pojawił się w chrześcijaństwie, a swój filozoficzny wyraz znajduje w systemie św. Tomasza z Akwinu: człowiek stworzony przez Boga ma spotentjalizowaną naturę, która doskonalona jest przez cnoty, ale nie osiągnięciu celu życia (pełni doskonałości) bez nadprzyrodzonej łaski. W perspektywie religijnej włącza się w to dogmat o grzechu pierworodnym, którego skutkami obarczona jest ludzka natura, a do których pokonania niezbędna jest łaska. Aby doskonalic własną naturę, potrzebujemy nie tylko k., ale również łaski, aby być zdolnym do wzniesienia się ku transcendentnemu celowi życia. Św. Tomasz uważał, że natura ludzka nie jest całkowicie popsuta przez grzech (*non est totaliter corrupta*), dlatego ważną rolę w jej doskonaleniu odgrywa k., która jednak jest niewystarczająca i dlatego człowiek potrzebuje nadprzyrodzonego wzmocnienia ze strony łaski dla poprawienia popsutej natury i osiągnięcia wyższych celów („*virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiore finem*” – *S. th.*, I–II, q. 110, a. 3). Ale łaska nie przekreśla ani nie zastępuje natury („*gratia non tollit naturam, sed perficit*” – tamże, I, q. 1, a. 8, ad 2). Z punktu widzenia filozoficznego k. musi być otwarta na religię, ponieważ ludzka natura skierowana jest na cele (pełnia prawdy, dobra i piękna), których wyłącznie dzięki naturze ani dzięki k. nie może osiągnąć.

3. K. nie może być budowana na odniesieniu do natury, ponieważ natura jest z gruntu zła. Stanowisko takie odnaleźć można w manicheizmie i gnozie, które operowały dualistyczną koncepcją bytu. Droga kultury biegnie przez wyzwolenie się od natury, ducha od ciała, ponieważ materia pochodzi od złego bóstwa, nie można więc jej ulepszyć, lecz należy ją przekreślić. W protestantyzmie (M. Luter) przyjmowano, że ludzka natura jest całkowicie popsuta przez grzech pierworodny (*natura tota corrupta*), człowiek samodzielnie nie jest w stanie jej naprawić (k. jest bezsilna). Jedyna skuteczna

pomoc pochodzić może od Boga (sola fides), ale Bóg, będąc wolnym, pomaga tym, którym chce; sam w sobie ludzki wysiłek jest bezowocny. G. W. F. Hegel włączył opozycję natura – k. do swojego systemu filozoficznego. Natura ukazana jest jako jeden z członów opozycji w stosunku do ducha, jako coś obcego duchowi. Duch natomiast zawiera k. (sztuka, filozofia, religia), która jest wyrazem powrotu Absolutu do siebie. K. nie jest więc dopełnieniem natury, ale jej przeciwstawieniem i realizuje się tylko w domenie ducha.

4. Natura jest doskonała i nie potrzebuje dopełnienia ani ze strony k., ani religii. Apoteozę natury głosił J. J. Rousseau; odrzucił dogmat o grzechu pierworodnym i przyjął wizję człowieka doskonałego, człowieka natury – na wzór Adama przed grzechem pierworodnym. Przy takim założeniu zadaniem k. nie może być ulepszanie natury (które prowadzić może tylko do jej pogorszenia), ale odzyskanie pierwotnego stanu natury, który nie potrzebuje ani k., ani religii. Koncepcja „doskonałego człowieka natury” była aprioryczną hipotezą, a nie faktem możliwym do stwierdzenia czy to w ontogenezie, czy w filogenezie. Stała się natomiast inspiracją dla zmian w wielu dziedzinach k., głównie w polityce (rewolucja franc.) i w edukacji (liberalizm).

5. Natura jest wytworem k. (J.-P. Sartre, postmodernizm): nie ma Boga-Stwórcy, nie ma zastanej ludzkiej natury, ona powstaje dopiero dzięki człowiekowi: „Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni. [...] Chcemy powiedzieć, że człowiek przede wszystkim istnieje, tzn. stworzy siebie dopiero w przyszłości i jest świadomy tego swego rozwoju w przyszłości. Człowiek jest przede wszystkim p r o j e k t e m przeżywanym subiektywnie, miast być pianą, pleśnią czy kalafiolem. Przed tym projektem nic nie istnieje uprzednio, nic nie istnieje innego w sferze poznawalności” (J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, 27).

Ideologiczną wersję takiego poglądu znajdujemy w socjalizmie: człowiek nie jest osobą posiadającą własną naturę i godność, ale jest wytworem społeczeństwa i warunków społecznych. Wg K. Marksa natura ludzka pochodzi od społeczeństwa, jest przezeń całkowicie zdeterminowana, a tym samym mu poddana (zob. M. Heidegger, *List o humanizmie*, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, 82). K. (w wymiarze indywidualnym oraz społecznym) tworzy naturę, a to znaczy, że z naturą (a pośrednio i z

rzeczywistością) nie musi się liczyć. Natura jest co najwyżej plastycznym materiałem, który na różne sposoby można urabiać i który nie narzuca jakichkolwiek norm. Ten materiał może być określany jako bezpodmiotowa struktura (C. Lévi-Strauss). K. staje się realizacją apriorycznych projektów we wszystkich dziedzinach, przybiera postać różnorodnych k. i cywilizacji, bez możliwości ich weryfikacji i oceny, ponieważ nie ma realnego kryterium, jakim byłby człowiek-osoba posiadający własną naturę, której respektowanie i rozwój stanowiłyby o wartości jakiejś k. O naturze człowieka arbitralnie rozstrzyga albo sam człowiek, albo społeczeństwo w świetle dowolnie przyjętego kryterium.

Oderwanie k. od natury prowadzi faktycznie do różnych form antykultury, ponieważ k., która nie liczy się z rzeczywistością (a taką jest ludzka natura), działa na rzeczywistość destrukcyjnie. Negując naturę jako źródło ludzkiego działania zmierzającego ku określonym celom, neguje się ludzką podmiotowość, której natura jest dynamicznym wyrazem. Bez podmiotu nie ma osoby, a stąd prosta droga do totalitaryzmu, który w teoriach głoszących nieosobową koncepcję bytu ludzkiego znajduje teoretyczne i ideologiczne zaplecze. K. staje się wówczas narzędziem zniewolenia człowieka (np. socrealizm); zapleczem dla działań totalitarnych (kolonializm) była protestancka teoria k., naturalizm Rousseau (terror rewolucji franc. w imię równości), komunizm Marksa (zbrodnie popełnione w majestacie prawa na ponad stu milionach obywateli państw komunistycznych), egzystencjalizm Sartre'a (współczesny liberalizm z ustawodawstwem łamiącym naturalne prawa człowieka, odmawiający prawa do życia osobom – tym, którzy jeszcze się nie uformowały – aborcja, albo już nie mogą siebie formować – eutanazja).

Klasyczna koncepcja k. nie ogranicza pola ludzkiej twórczości, ponieważ człowiek poprzez niematerialny rozum i wolę otwarty jest na nieskończoność. Nie można jednak ludzkiej twórczości utożsamić z Boską stwórczością, gdyż człowiek nie jest dawcą istnienia. Rozum i wola należą do natury (istoty) człowieka jako osoby, a nie pojawiają się w wyniku autokreacji, tym bardziej w następstwie jakiejś czystej egzystencji. Człowiek może kształtować swoją osobowość, ale nie naturę, która w odniesieniu do ludzkich władz jest czymś zastanym. W normalnym porządku rzeczy twórczość ludzka nie dokonuje się w



izolacji od rzeczywistości ani przeciwko niej, lecz zaczynając od naśladowania przechodzi w fazę coraz bardziej oryginalnej twórczości, której horyzont wyznacza otwarcie na Transcendencję.

Klasyczna koncepcja k. nie prowadzi do monizmu kulturowego (redukcja wszystkich kultur do jednego paradygmatu, np. hellenizmu), ponieważ dopuszcza analogicznie zróżnicowane sposoby aktualizowania ludzkich potencjalności w różnych społecznościach i w różnych czasach. K. nie musi być też łączona z wartościami (jako oderwanymi od bytu), ponieważ podstawę dla aksjologii realistycznej stanowią tzw. transcendentalia, wyrażające własności bytu jako bytu pojętego analogicznie (a nie jednoznacznie).

Rozumienie k. nie może być wyizolowane z kontekstu pojmowania bytu i natury, podmiotu i osoby, kultura bowiem nie jest czymś samym w sobie, ani nie jest tylko wynikiem uwarunkowań biologicznych lub społecznych (socjologizm), ale będąc wyrazem ludzkiego sposobu bytowania, powinna być zinterpretowana przede wszystkim przez odniesienie do kluczowych kategorii metafizycznych.

*Piotr Jaroszyński*

R. Kroner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes*, T 1928; J. Maritain, *Three Reformers. Luther – Descartes – Rousseau*, Lo 1928 (*Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau*, Wwa 1999); tenże, *Religion et culture*, P 1930, 1990; W. Jaeger, *Paideia*, I, B 1934, 1959<sup>4</sup> (*Paideia*, Wwa 1962, 2001); M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, T 1934 (*Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lb 1994); E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, NH 1944, 1992 (*Esej o człowieku. Wstęp do filozofii k.*, Wwa 1971, 1998<sup>3</sup>); J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, P 1946 (*Egzystencjalizm jest humanizmem*, Wwa 1998); E. Rothacker, *Mensch und Geschichte*, Bo 1950; A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, C 1952; F. Znaniecki, *Cultural Sciences. Their Origin and Development*, Urbana 1952 (*Nauki o k. Narodziny i rozwój*, Wwa 1971, 1992<sup>2</sup>); J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lb 1960; C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, P 1962, 1995 (*Mysł nieoswojona*, Wwa 1969,

2001); E. Morin, *Le paradigme perdu. La nature humaine*, P 1973 (*Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, Wwa 1977); Krapiec Dz IX; W. Perpeet, HWP IV 1309–1324; M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Wwa 1977; M. F. Plattner, *Rousseau's State of Nature. An Interpretation of the Discourse on Inequality*, DeKalb, 1979; L. E. Cahoon, *The Dilemma of Modernity. Philosophy, Culture and Anti-Culture*, Albany 1988; S. Connor, *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary*, Ox 1989, 1997<sup>2</sup>; S. Aronowitz, H. A. Giroux, *Postmodern Education. Politics, Culture and Social Criticism*, Minneapolis 1990; A. M. Melzer, *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, Ch 1990; Krapiec Dz XV; A. Tyszka, *K. jest kultem wartości*, Lb 1993, Wwa 1999<sup>2</sup>; H. Kiereś, *Służyć k.*, Lb 1998; P. Jaroszyński, *Nauka w k.*, Radom 2002.

*Mieczysław A. Krapiec, Piotr Jaroszyński*