Adam Jan Karpiński

**Wstęp do nauk o mądrości**

**Część pierwsza**

**Gdańsk 2015**

Spis treści

Wstęp………………………………………………………….……………....5

Rozdział I. Pojęcie filozofii……………………………………….… ……. 21

1.1. Etymologiczne i współczesne rozumienie pojęcia

filozofii…………………………………………….............21

1.2. Filozofuje człowiek…………………………………….……….….25

1.3. Społeczny charakter człowieka……..…………….………………33

1.4. Wzorce filozofowania………………………….….……………..…69

1.5. Kwestia pojęcia „filozofia współczesna”…….…….…..…….…..…73

1.6. Cechy myślenia filozoficznego ……………….…….……….. …. 76

Rozdział II. Niektóre narzędzia i metody pracy filozofa ……….……… … .80

2.1. Kształtowanie filozoficzności jednostki ludzkiej……….…… .......81

2.2. Metody filozoficznego poznania ………………………..….….. …87

2.2.1. Filozoficzne poznanie historyczne………….………….......90

2.2.2. Zewnętrzna krytyka dzieła filozoficznego……..…......… ..92

2.2.3. Krytyka wewnętrzna dzieła filozoficznego..……..…...........97

2.2.4. O abstrakcji. Etymologiczne rozumienie abstrakcji

a typy myślenia filozoficznego: idealizm,

materializm i dualizm ……………………… ………… ..101

2.2.5. Abstrakcja, abstrahowanie, abstrakt jako metoda

określania istoty bycia bytu jako bytu.…….……..…........107

2.2.6. Separacja metafizyczna………………………..………. …118

2.2.7. Analogia…………………………………..…………........121

2.2.8. Metoda fenomenologiczna………………………...............124

2.2.9. Metoda krytyczna ………………….……………… ……130

2.3. O bezsilności filozofii współczesnej…………….…….….............134

Rozdział III. O mądrości ……………………………………………. ……141

3.1. O mądrości w historii filozofii…………………………… .............143

3.1.1. Tales z Miletu i siedmiu mędrców………………….........143

3.1.2. Antystenes z Aten……………..………….… ………. .....146

3.1.3. Sokrates………………………...………………….……..147

3.1.4. Platon o mądrości …….…………………….……………148

3.1.5. Arystoteles o mądrości……………… ……...……….…..156

3.1.5.1. Arystotelesa mądrość jest wiedzą o wszystkich

rzeczach…………………………………………156

3.1.5.2. Arystotelesa mądrość jest wiedzą trudną

w zdobywaniu, wymagającą

odpowiedniej metodologii……………….………165

3.1.5.3. Arystotelesa mądrość jest wiedzą

o przyczynach…………………………………. ..169

3.1.5.4. Arystotelesa hierarchia wiedzy mądrościowej ... ..171

3.1.6. Mądrość gnostyczna……..…………….....…………..…..179

3.1.7. Św. Augustyn……………….……………………………..182

3.1.8. Mądrość na przełomie tysiącleci…..………..……….........188

3.1.9. Św. Tomasz z Akwinu……………..………..……..……..190

3.1.10. Mądrość Tomasza de Vio……….……….…………….194

3.1.11. Franciszek Suarez o mądrości…….…..…………..……195

3.1.12. Nowożytność a mądrość………….… ..………… ..…...196

3.1.13. Odrodzeniowe rozumienie mądrości ……..…...………198

3.1.14. Erazm z Rotterdamu o Głupocie, tj. nie-mądrości……..200

3.1.15. Kartezjusz………………………………………….…..210

3.1.16. Benedykt Spinoza…………..………………….……….211

3.1.17. E. Kant…………..……………………………………..213

3.2. F. Znaniecki o mądrości……………………... ….…….………...215

3.3.J. Szczepańskio mądrości………………………………….……...223

Rozdział IV. Próba rekonstrukcji pojęcia mądrości…….…………..….....227

4.1. Sens kategorii bycia bytu………………………….....……...231

4.2. Bogoczłowieczeńskość istotną kategorią

we wzrastaniu człowieka ku wartościom …….…….240

4.3. Ontologiczne podstawy idei Bogoczłowieczeńskość……......243

4.3.1. Świat przyrodniczo – społeczny…………….…........244

4.3.2. Świat ducha ludzkiego…………...……..………......247

4.3.2.1. Doświadczenie jednostkowości ………........249

4.3.2.2. Duchowość intuicyjno-refleksyjna……… 252

4.3.2.3. Duchowość spontaniczno-kreacyjna……….261

4.3.2.4. Doświadczenie wspólnotowości …………..266

4.3.2.5. Dobro tu i teraz i dobro transcendentne……270

4.3.2.6. Wolność i odpowiedzialność ……….. ……274

4.3.3. Układ strukturalny ducha jednostek ludzkich ………278

4.3.4. Świat człowieka …………………………………….283

4.4. Człowiek wzrastający w Bogoczłowieczeńskości..……. …292

Wykaz rysunków ………………………………………………………….314

Streszczenie polskie ………………………………………..........................315

Streszczenie angielskie - Abstrakt ………………………………………..318

Bibliografia……..………………………………………………………….321

Indeks osobowy……………………………………………………………334

Indeks rzeczowy……………………………………………………………350

## **Wstęp**

Nauki o mądrości są podstawą krytyki rzeczywistości. Pozbawione tego wymiaru stają się ideologią, upiększającą „system” „mądrością dworską”.

Wyznaczanie celu (końca) historii, co jest treścią niektórych dawnych i współczesnych filozofii, jest formą irracjonalizmu, nawet wtedy, kiedy nakłada kostium racjonalizmu[[1]](#footnote-1). Dlatego mądrość nie jest wizją „raju na ziemi”, „pojednania” człowieka z naturą, wizją tego, co się stanie po przekroczeniu Rubikonu[[2]](#footnote-2), spełnieniem się tego, co spełnić się powinno. Przeciwnie, mądrość jest „marzeniem”, blochowską „nadzieją”; a przede wszystkim nieustannym „sprzeciwem wobec tego, co jest”. Albowiem to, co jest, zawsze jest jakąś dysharmonią, nieporządkiem, skrzywieniem. Oczywiście, jest tak, gdy się patrzy ze wzniesienia upodmiotawiającej przyszłości, skąd widać także koncypowaną „tamtą stronę”.

Mądrość jest więc człowieka zadaniem znoszenia siebie jako działającego i ciągle w sobie siebie konstruującego mądrzej; mądrzej budującego siebie na nowo. Z naszej, ludzkiej mądrości koncypowana jest przyszłość i wynikająca z niej teraźniejszość. To, co ma być przeważa, decyduje o tym, co jest i o tym, co było.

Bycie ludzkie jest bowiem ciągłą projekcją i zarazem subiektywizacją „tamtej strony” jako obiektywnej konieczności i obiektywizacją wyrobu, jako osiąganego stanu ducha. Jest to w dzieło wstępowanie (A. Nowicki) pomnażające, ubogacające ten tutaj świat - „z tej strony”, będący zarazem pogłębiającym rozumieniem „tamtej strony”. Spoglądając „stamtąd” przekształcamy to, co jest „niewłaściwe” w to „właściwe”. Bycie człowieka rozpościera się „z tej strony”; jest zatem napełnianiem nigdy nie-napełnionej pełni, która jest wypełniona po brzegi, ale tylko „z tamtej strony”. Jest to swoiście ludzkie, nie Syzyfa, lecz realnie nieskończone napełnianie.

Zadowolenia, zaspokojenia i ich negacje są tylko przejawem istoty bycia. Jego treść istotowa wskazuje zawsze na jakiś brak. Jak więc odróżnić zaspokojenie, to zewnętrzne, przejawowe od istotowego? Czy dostrzegane różnice są błędem? Błąd jest przecież sprawą człowieka. To, co jest „niewłaściwe”, „złe” zastąpione zostaje dobrem, stające się znowu „złem”, następną „niewłaściwością”. Bycie jest płynące.

Płynność odkrywa swoją przystań „po tamtej stronie”. Ale jej źródłem jest „ta strona”. Dlatego przystań jest czasowo określonym odniesieniem; nie jest ani końcem, ani początkiem, ona jest … tak samo płynąca. Jest mitem, legendą, każdego ranka na nowo opowiadaną dlatego, bo buduje obiektywność „wykrzywioną”, także wyalienowaną.

To „niewłaściwe”, „skrzywione” musi jednakże ukazać, odkryć swoją „niewłaściwość”, „krzywość”. Nad tym się głowimy. Wszak nie wystarczy stanąć przed lustrem. Trzeba jeszcze umieć widzieć to, co lustro pokazuje; i to, co ono ukrywa i sposób, w jaki ukrywa. Płynność potęguje bowiem nie-widzenie.

Wśród wielu „niewłaściwości”, „krzywości” w spełnianiu się i „upadaniu” człowieka ukrywa się jego „los”, jego „dola”[[3]](#footnote-3). To znaczy, że nie widzi się tego, co jest „zakryte”, i to tym bardziej dlatego, bo nie zna się sposobu, w jaki jest to „zakryte”, bo także ów sposób jest zakrywany[[4]](#footnote-4). Czyżby wówczas mądrość zamieniała się w nie-mądrość, w głupotę? Tu – może - jest miejsce na E. Kanta[[5]](#footnote-5) mądrość odkrywającą głupio-mądrego mieszczanina, dzisiejszego filistra[[6]](#footnote-6) – burżuja, który konstruuje świat prawdy/fałszu.

Warto ponadto zauważyć, że:

1. przez nowożytną filozofię zachodnioeuropejską mądrość została porzucona. Jej miejsce zajęła uznana, w świat zstępującą z „tamtej strony” obiektywność, która upiększona w racjonalne stroje zostaje utożsamiona z konkretem „tej tu oto strony”. Zniesienie tego „tam, z tamtej strony” i zastąpienie go „tym, tu oto teraz”, to zejście bogów na Ziemię stworzyło miejsce dla neoscholastycznego dogmatyzmu. Jego przezwyciężeniem może być mądrość, która będąc afirmacją albo negacją istniejącego ładu lub nie-ładu; a zatem krytyką i projektem przekroczenia tego oto ładu tu i teraz, czy nie-ładu; może być heglowskim znoszeniem, zachowaniem i kontynuowaniem, a więc odrzucaniem tego, co jest nie-ładem, a kontynuowanie tego, co jest ładem w tym, co nazywane jest „nowym ładem”, „nowym otwarciem”, „nowym ustrojem”. Płynność bycia wypełniają bowiem projekty, abstrakcje dostrzegające, zgodnie z królującym dogmatyzmem „tamtą stronę”, w tu i teraz istniejącym konkrecie, jako swoje zniesienie, jako ostateczną próbę siebie „na nowo”;

2. mądrość zanurza się w praktyce. Jest więc obciążona odpowiedzialnością za praktyczne siebie użycie, bądź nie użycie, zaniechanie, czy konformistyczne przyzwolenie. Bycie człowieka jest bowiem „się – umieniem” (M. A. Krąpiec OP); spełniającym „się - umieniem” i to takim, że to jednostkowe „się - umienie” ujmuje śmierć, koniec jako „nie-koniec”, jako - w wymiarze społecznym i gatunkowym – przejście, przekroczenie granicy tego, co jest i oddanie się temu, co z „tamtej strony” ma być. Śmierć może także być konformistycznym zaprzedaniem, przekraczaniem tego, co ludzkie „na tamtą stronę”.

Bycie człowiekiem wyznacza bowiem granicę oddzielającą „tę” i „tamtą stronę”. Jest to bycie „na krawędzi”. Utracona abstrakcja jest przejściem, przekroczeniem granicy, spoza której widać, że to, co człowiecze, jako pewne „się – umienie” odkrywa się jako „się – nie – umienie”, jako błąd, jako „nie-człowiecze”. Widać to, gdy uczepiwszy się jednego pozoru zbawiennego, człowiek zatraca się w jego konstruowaniu, np., we współczesnym konsumeryzmie, lub w innych formach proceduralnie samo zbawiającego się świata finansów. A zatem przeszłość i teraźniejszość wyznaczana jest przez granice przezwyciężonych pozorów, o których pozorności rozstrzyga przyszłość, wzięta jednakże „z tamtej strony”;

3. system wchłaniając jednostki ludzkie, numerując ich uprzedmiotowienie, wprowadza je w hipnotyczny, anty utopijny stan odrętwienia, stan uwiądu krytycyzmu. Usuwanie granic dla jednych jest zarazem budowaniem murów przed innymi. Ta i tamta strona się jednoczą wobec wykluczonych. Tych ostatnich do snu tulą szeptane słowa: *computo, ergo sum* (liczę, więc jestem! Lecz nigdy nie wiem, co i na co liczę). Pozorny system panujący tworzy pozory stanu szczęśliwości, akceptacji i zadowolenia. Celebryci (łac. *celebrator* = ten, kto obchodzi święto, coś święci) jako werbliści na wojnie wybijają rytm chocholego tańca; rytm pulsującej mocy Wikinga krwi. „Balujących”, „tańczących” ów rytm uwodząc wyprowadza w kierunku zasłanianej przepaści - ostatecznej zagłady. Czy Wikingowie krwi doznają przebudzenia? Czy nie trzeba bić w dzwony?

Mądrość jako filozofia społeczna dotyczy zatem tego, co istnieje jako rzeczywistość, jako bycie pozahistoryczne, po „tamtej stronie”, a więc bycie niezmienne, stałe, jako nie-wieczna wieczność i tego, co bycia jest historycznością, jego płynnością (genezy, ewolucji, kresu). Typ opisu warunkuje praktykę. Może być ona konserwatywnym konformizmem, metafizyką. Ale także może być ideologią rewolucji, kontrrewolucji, ewolucji, określoną hegemonią. Wówczas następuje rewaloryzacja powinności. To, co być powinno wybijając takty, przyspiesza ruch historii. Budzi nas wówczas marsza stukot podkutych butów.

Tu – wydaje się - leżą przyczyny porzucenia mądrości. Historię chce się zatrzymać! Koryfeusze nowożytności innym podrzucają więc mądrość jak gorący przedmiot, ziemniak. Ich on bowiem parzy. Aż w końcu E. Kant nadał jej praktyczny sens, zrozumiany i powszechnie stosowany do dziś. Mądrość (*Klugheit*) pojmujemy – pisze filozof z Królewca – dwojako. „Możemy ją nazwać mądrością życiową (*Weltklugheit*), w drugim mądrością osobistą (*Privatklugheit*). Pierwsza jest zręcznością człowieka we wpływaniu na drugich, by użyć ich do swoich celów. Druga jest umiejętnością łączenia wszystkich tych celów dla własnej trwałej korzyści. Ona też jest właściwie tą mądrością, do której sprowadza się nawet wartość pierwszej, i kto w pierwszym znaczeniu jest mądry, w drugim zaś nie, o tym należałoby raczej powiedzieć, że jest rozsądny (*gesheit*) i przebiegły, ale ostatecznie niemądry”[[7]](#footnote-7). Tak oto głupio mądra mądrość stała się techniką działania społecznego.

# 13 U podstaw więc zabronionego, tradycyjnego, starożytnego myślenia o mądrości leży koncypowane przez człowieka to, co być powinno. Ale, skąd wiemy, że to, co powinno być, być powinno? Pytanie to dla jednych jest gadaniem; dla innych jest dowodem, że to, co się dziać powinno, w ogóle dziać się nie powinno. Tu znajduje swoją podstawę metafizyka w tradycyjnym rozumieniu. Dla jednych jest ona zarazem treścią i granicą człowieczeńskości. Albowiem w niej powinność troszczy się nie o to, co być powinno, ale o to, że to, co było, być nie powinno. Jest to wspak spojrzenie. Wówczas metafizyka rewaloryzuje to, co miało być, chociaż go nie było. Wołają: historio, najzwyczajniej zabłądziłaś! Zawracaj! Jak wszetecznica, poszła ona na manowce! Metafizyka jest tu więc tylko rzekomego błędu konstruowaną odsłoną. Zostaje więc porzucona.

Dla innych, przeciwieństwem metafizyki, jej pozornym zniesieniem jest fakt i jego nie zdeformowany opis „racjonalny”. Musi on jednakże być obroniony przed mądrością, przed rzekomym mitem. Z drugiej strony mit systemu w szatach ortodoksji określonego *officium* racjonalizmu rewaloryzuje dobro, w słowie dla wszystkich, w praktyce dla jednych tylko, dla 1% mieszkańców Ziemi (2015 r). I co gorsze ów mit może być dobrem, bo ostatecznie sprzyja postępującej sytości brzusznej, bezmyślnej, sytości gubiącej ducha; trawiącej rozum. Przed nią także, a nawet bardziej trzeba ratować krytykę mądrościową, jeśli nie chcemy zagubić lub zniszczyć idei człowieczeńskości, jeśli nie chcemy powrócić do swych biologicznie zakorzenionych wymiarów[[8]](#footnote-8).

Hasła praw człowieka, wolności, miłości, braterstwa, solidarności i inne im podobne mają swój mądrościowy sens o tyle, o ile nie są wchłonięte przez dogmatyzm konkretu utożsamianego z obiektywnością „tamtej strony”. A nie będą wchłonięte, jeśli znajdą wsparcie w sile. Wobec panujących konkretów tylko ona jest racją. Wówczas krytyka przezwycięża pozory. Wówczas siła krytyki znosi proceduralną segregację faktów. Ich opisy nie są więc deformowane: korzystnie dla jednych, dla innych zaś mistyczną siłą niszczącą. Przed siłą krytyki ustępuje każda proceduralna oczywistość.

Dalsze odrzucanie mądrości jako określonego sposobu budowania świata człowieka i kontynuowanie głupio/mądrego jej rozumienia, zaproponowanego przez E. Kanta, prowadzi do trojakiej, możliwej przyszłości:

1. pomnażający się w rękach garstki „wybranych” prywatny kapitał, prywatna własność środków produkcji rozwinie cywilizację postindustrialną, informatyczną z wieloma negatywnymi konsekwencjami dla struktury społecznej i losu jednostki ludzkiej. Stanie się społeczeństwo 2/5, a nawet 1/5, tzw. złotego miliarda. „Ludzie zbędni” – dzisiaj już wykluczeni, znikną w wyniku strukturalnego bezrobocia i przekształceń treści ich biologicznego życia. Rozwinie się zatem nowy egipcjanizm. Na czele hierarchii staną faraonowie – właściciele kapitału. W służbie u nich pozostaną historio - informatycy – kapłani egipscy i fellachowie. Oni też utworzą państwo – narzędzie Faraonów. I wreszcie, pozostanie „reszta” – „masa”. Jej życie będzie warte o tyle, o ile będzie zdolniejsza i tańsza od robotów, przyrodniczych agentów pracy produkcyjnej. Wizję tą tworzy neoliberalizm. Dla niego taki ma sens „kres historii”. Z punktu widzenia rozwoju człowieczeńskości jest to kierunek negatywny. Ludzkość doznaje regresu.

Pozytywną zaś stroną, przeciwieństwem wyżej wskazanego rozwoju może być – pod warunkiem wszak uspołecznienia kapitału, przyporządkowania prywatnej własności środków produkcji dobru wspólnemu; nie podporządkowania, ale przyporządkowania - wzrost czasu wolnego wskutek braku pracy w dzisiejszym jej rozumieniu. Pojawi się to jako skutek tego, że pracować, produkować będą cyborgi, roboty. One będą zaspokajać ludzkie potrzeby biologiczne. Nowy człowiek zaś będzie twórcą. Trudnić się będzie zabawą, która jednocześnie będzie produkcją. Będzie to społeczeństwo nowego człowieka i jego nowej pomyślności, nowego szczęścia. Wraz z nim pojawią się jednakże inne problemy, np., kwestia form nie-ekwiwalentnej dystrybucji i konsumpcji dóbr, udziału jednostek w dobrach jako dobrach wspólnych, czy kwestia praw autorskich. Ów „nowy człowiek” poradzi sobie z nimi dlatego, że własność nie będzie – tak, jak jest dzisiaj - elementem jego osobowości. Będzie to bowiem osobowość wewnętrznie nomadyczna w duchowej przestrzeni upodmiotawiającej przyszłości. Twórczość w samej formie stanie się w niej dobrem - majątkiem; zaś jej treść ubogacać będzie ideę - człowieczeńskość[[9]](#footnote-9);

2. pojawi się harmonia zestrojona ze staro/nowej sieci relacji we wspólnotach „plemiennych”. Podstawą będzie identyfikacja z dowolnie obranym Absolutem; bóstwem, idolem, guru – reprezentującym „tamtą stronę”. Życie w tych wspólnotach będzie naśladować swoje pierwotne formy. Potrzeby, tzw. wyższe zostaną poddane sublimacji. Zastępcze formy ich zaspokajania zostaną uznane za naturalne.

Materializacja owej irracjonalnej wizji będzie lepsza od innych, gdyż pragnie zapobiec cierpieniu, złu, bo znosi go w punkcie wyjścia unieważniając dychotomię dobra i zła - daru Żydów dla świata. Androgynizm tamtej strony” uzasadni wyeliminowanie zła ze świadomościowej przestrzeni życia społecznego w jej prymitywnym wyrazie. Obraz tego społeczeństwa może być odtwarzany na podstawie rewaloryzacji Biblijnego opisu stanu sprzed spożycia jabłka z zakazanego „drzewa wiedzy”. Wówczas panowało dobro! Ale wąż, nie mogąc się z tym godzić, spowodował spożycie owocu z drzewa poznania i otworzyły się ludziom oczy i ludzie poznali dobro i zło tak, jak Bóg[[10]](#footnote-10). I po spożyciu jabłka zauważyli, że są nadzy i zaczęli się wstydzić. Dostrzeżona nagość wywołuje wstyd; to jest ludzkie jako ludzkie zdarzenie. We wspomnianych wspólnotach ludzie nie będą wstydliwi, bo będą mieli „zasłonięte”, „zamknięte oczy”. Mądrość, wiedza ludzka zostanie unieważniona, będzie przekształcana w balast.

Jest to więc wizja dominującego w postmodernizmie nurtu „nowej duchowości”. W niej zanika rozróżnienie dobra i zła. Wszystko, co jest, skoro jest, jest dobrem. Samo bycie jako bycie jest gwarantem „prawdziwego dobra”. To, co rzeczywiste jest rozumne dlatego, bo jest rzeczywiste. Jeżeli jest wypowiadane, koncypowane, to jest rzeczywiste, bo jest wypowiadane. Wizje te są promowane przez prywatną własność środków produkcji dla jej uświęcania („własność jest święta”). Albowiem na to, o czym się mówi nie szuka się dowodu jego prawdziwości. Weryfikacjonistyczne teorie prawdy są tylko przedmiotem badań akademickich, rzekomo dalekich od życia;

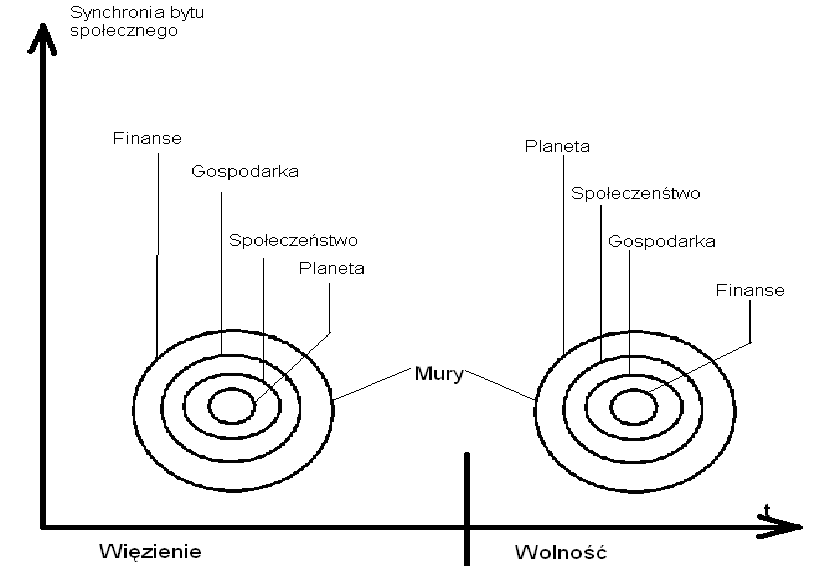
3. zaistnieje stan nie-harmonii globalnej. Człowiek człowiekowi będzie wilkiem (*homo homini lupus est* – autorem tych słów jest Plaut – Titus Maccius Plautus z Sarsiny, Umbria; ok. 250 – 184 p.n.e., komediopisarz rzymski). Ze szczególną ostrością ujawniać się będzie konflikt globalny między pracą a kapitałem; pomiędzy rozwiniętymi strukturami kapitałowymi (korporacjami); między formami kapitałowego przywłaszczania a państwami jako wyrazicielami narodowych całości. Tłem tych wojen, już prowadzonych wojen sieciowych, nie koniecznie militarnych, będzie problem przekraczania granic, barier ekonomicznej efektywności ponoszonych nakładów na postęp technologiczny. Jego owoce są przeznaczone dla jednych, a koszty ponoszą wszyscy.

W walce tej kapitał globalny, swoją mocą tworząc „tanie” społeczeństwo, będzie urzeczywistniał Platona rozstrzygnięcia teoretyczne. Jednostki ludzkie zapewnią bez kosztową organizację społeczną dlatego, że będą coraz mniej podobne do współczesnego człowieka, a coraz więcej do cyborga na skutek żywnościowych i medycznych zmian technologicznych. Jak dotąd, produkcja takich ludzi jest tańsza od wytwarzania człekopodobnych robotów, które – na dodatek - nie dorównują ludziom swoimi możliwościami. Owa „nie-harmonia” występuje pod sztandarem przywracania harmonii. Sterowany chaos harmonijny jest więc formą „nie-porządku” sankcjonującym „porządek”: świętość prywatnej własności, „demokracji”, rzekomych praw człowieka, jego abstrakcyjnej godności i wolności w istocie podporządkowującej go kapitałowi.

Wyliczenie powyższych wariantów przyszłości jest analogiczne do teologii negatywnej. Nie wiemy, jaki jest Bóg, ale wiemy, że jest. Nie wiemy, jaka będzie przyszłość, ale wiemy, że będzie. Nie wiemy, jakimi coraz to subtelniejszymi narzędziami kapitał czyni z nas niewolników, ale wiemy, że jest sprawcą naszego zniewolenia. I to jest punktem wyjścia – paradoksalnie – także myślenia historycystycznego (oglądu bycia - bytu społecznego jako historycznego).

W artykule pt.: *Istota kapitału przeszkodą w społeczno – politycznej i kulturowej integracji europejskiej. Hasło Stanów Zjednoczonych Europy*[[11]](#footnote-11)*,*zamieściłem schemat (zob. rys. nr 1) obrazujący mury okalające już uwięzionych ludzi przez kapitał finansowy i możliwość odzyskania przez nich wolności na drodze przywrócenia finansom należnej im, narzędziowej funkcji w życiu społecznym, a więc przywrócenia naturalnej im funkcji przedmiotowej. Ukazuję tam stan wyalienowanego pieniądza, który z narzędzia stał się podmiotem życia społecznego uprzedmiotawiającym jednostki ludzkie. Gospodarka, produkcja i wymiana, nie funkcjonują dla zaspokojenia ludzkich potrzeb, lecz dla pieniędzy, dla niestannego pokonywania kryzysów. Jest to stan samo zniewolenia się. W sytuacji alienacji pieniądza każda jednostka ludzka wie tylko to, że pieniądz jest, i że trzeba szukać dróg, sposobów jego pozyskania i trzeba wierzyć w niego i poprzez wiarę, a więc wierną, „zracjonalizowaną” mu służbę oddawać hołd jego mitycznej wielkości.

Z owym pieniądzem jest tak samo jak z bogiem. Wiemy, że jest, ale jak on zachowa się, jakie przyjmie wartości, tego nie wie nikt. Można tylko mu służyć. Nauki ekonomiczne, ekonomie finansów są współczesnymi naukami teologii negatywnej. Każdego dnia powiadają nam one, że Bóg Mamona istnieje i trzeba go czcić. I „zracjonalizowane kasyna” – miejsca kultu (giełdy, instytucje rankingowe – współczesne kościoły) próbują odgadnąć jego wyroki, którym należy się bezwzględne posłuszeństwo i poddanie. Ci, co tego nie czynią, wykluczają się z dziejącej się historii. Są ludźmi ahistorycznymi.



Rys. nr 1. Mury uwięzionego człowieka współczesnego.

Źródło: Opracowanie własne na podstawie S. George, *Czyj kryzys, czyja odpowiedź*… dz. cyt.[[12]](#footnote-12)

Przytoczone uwagi wskazują na potrzebę uprawiania nauk o mądrości. Potrzeba ta wyrasta zarówno z cytowanych tu myśli M. Heideggera, jak i wskazanych możliwości rozwoju bytu społecznego, kultury ludzkiej w ogóle.

Za M. Heideggerem trzeba zauważyć konieczność powtórzenia pytania o bycie i szukania odpowiedzi. Pojęcie „bycia” jest opisaniem istoty ludzkiej egzystencji. Nie ogranicza się ona do naszej gatunkowości. Przekracza ją. Widać to w postaci uczłowieczonej przyrody, a więc przekształconego świata obiektywnego i uczynienia go światem człowieka, który staje się kolejną obiektywnością. Bycie jest jego tworzeniem. Dlatego u wielu filozofów ukoronowaniem myśli, efektem rozwoju człowieka jest sztuka (gr. *τέχνη* [techne], łac. *ars*) – sposób, zasada poprawnego, ludzkiego wytwarzania dzieł zamierzonych. Jest to trwała dyspozycja ludzkiego ducha.

Przyjmując ustalenia M. Heideggera, że w historii filozofii owo „bycie” nie zostało zrozumiane, trzeba w jego rekonstrukcji powrócić do Arystotelesa. Sformułował bowiem on problem jedności „bytu”, „bycia” i jednostkowości – trzech elementów ontologicznych.

Jak Arystoteles rozumiał tę „Jedność”? Tłumaczył, że „Jedność”, „nadmiar” i „brak” są zasadami tego, co istnieje. Że pogląd głoszący istnienie trzech elementów jest najlepiej uzasadniony. Natomiast twierdzenie, że jest więcej niż trzy, nie da się utrzymać.

Ilość elementów ani się nie może sprowadzać do jednego, ani nie może być większa od dwóch czy trzech. Jednakże nadzwyczaj trudno ustalić, czy istnieją dwa elementy, czy trzy[[13]](#footnote-13). Jeżeli rzeczy tworzą „jedność”, muszą być „razem”[[14]](#footnote-14). „Ruch tego, co stanowi jedność, musi być jednym ruchem”[[15]](#footnote-15). „<<Jedność>> i <<byt>> mają bowiem wiele znaczeń, ale w znaczeniu najściślejszym są one takowymi, o ile są aktami”[[16]](#footnote-16).

Dlatego w filozofii rozróżnia się akt czysty i akt ludzki. Akt czysty (gr. *έυέργεια xαθ αΰτή* [energia kath’ auté]; łac. *actus purus*) jest określeniem Absolutu – Boga w filozofii, tej tutaj konstruującej „tamtą stronę”. Jest to pełnia aktualności, bytowość. Oznacza bytową nie-złożoność, nie-zmienność, nie-ograniczoność, nie-materialność, jedyność, brak początku i końca w bytowaniu, brak następstwa, całkowitą tożsamość oraz samą Prawdę, Dobro (Miłość, Piękno i Osobę).

Akt ludzki zaś (łac*. actus humanus*) oznacza ludzkie działanie, akt decyzyjny, mający swe źródło w rozumnym poznaniu i wolnej woli ujawnianej w formie pewnej treści „tej strony”. Pojęcie poznania obejmuje tu poznanie praktyczne (akty decyzji) i poznanie „poetyczne”, czyli twórcze, artystyczne. Działanie ludzkie jest nieodłączne od faktu bycia człowiekiem jako człowiekiem. „Człowiek – pisze o. M. Krąpiec – jest źródłem tylko tego specyficznego działania, które wypływa z woli kierowanej rozumem. Zwykło się mówić, że specyficznie ludzkie działanie jest zawsze świadome i dobrowolne. Co zatem nie jest świadome i dobrowolne, co nie jest po ludzku chciane – nie jest działaniem człowieka; nie jest działaniem ludzkim, chociaż dokonuje się w człowieku”[[17]](#footnote-17).

Co więc konstytuuje tę jedność? Tworzą ją treści umysłu tej oto konkretnej jednostki ludzkiej. Określony typ wysiłku intelektualnego, rozumowego, duchowego w najszerszym ujęciu jest podejmowany z uwagi na jednostki ludzkiej wyobrażenia bytu jako bycia. Są one w istocie byciem i jego wolnym chceniem, ze względu na zajmowane przez nią miejsce w pewnej rzeczywistości, status w danym społeczeństwie oraz działanie. To jednostkowe bycie we współ byciu jest więc wolnym i odpowiedzialnym, twórczym i spontanicznym, intuicyjnym i refleksyjnym ciągiem, nieprzerwanym konstruowaniem dobra jako dobra transcendentnego i dobra tu i teraz. Jest ono sposobem materializowania się ducha ludzkiego, a więc jego aktem, doświadczaniem własnej jednostkowości pozostającej w jedności z doświadczaną wspólnotowością w całości jako wartością.

Jedność ta tworzy formalną, i realną mądrość człowieka i każdej jednostki ludzkiej. Mądrość w wymiarze pionowym obejmuje to, co jest abstrakcyjnie najwyższym opisem tego, co istnieje, tego, o co warto zabiegać i tego, co jest treścią działania tej oto, konkretnej jednostki ludzkiej, co jest treścią „tej strony” pozostającą w jedności z „tamtą stroną”. W wymiarze poziomym dookreślają ją będące w czasie treści pola współistnienia tej jednostki, tej grupy, klasy społecznej, narodu, do którego ona należy.

\*\*\*

Przedłożony tekst jest kontynuacją myśli zarejestrowanej w wydanej w 2003 i 2004 roku pracy pt.: *Kryzys kultury współczesnej*[[18]](#footnote-18). W niej wskazywałem, że znalazłszy się w sytuacji kryzysowej człowiek musi odnaleźć właściwą z niej drogę wyjścia. Niezbędna jest zatem nowa filozofia, odmienna od wszystkich dotąd uprawianych w judeochrześcijańskim obszarze kulturowym.

Wskazałem tam także na warunki, jakie winno spełniać to nowe filozofowanie. Winno ono odrzucić dominujący dotąd paradygmat podmiot – przedmiot i w jego miejsce filozofia winna wskazywać na sposób urzeczywistniania paradygmatu podmiot – podmiot.

Wyjaśniałem we wspomnianej pracy, że paradygmat podmiot – przedmiot jest umocowany w ontologizacji oczyszczonych z treści form myślenia. Formalizm, formalizacja ta jest dla człowieka cyklopowym darem. Postulowałem też, by alternatywę zastąpiła koniunkcja w konstruowaniu stosunków społecznych. Są to minimalne warunki, które trzeba spełnić po to, aby człowiek mógł urzeczywistniać swoją ideę - człowieczeńskość[[19]](#footnote-19).

W przedłożonej tu pracy próbuję pójść dalej. Uwzględniam w niej także treści przedstawione w pracy *Prywatna własność środków produkcji. Od ojcobójstwa do syna marnotrawnego*[[20]](#footnote-20)*.* Pokazuję w niej sposób materializowania się ruchu wzrastania gatunku ludzkiego, człowieka we własnej idei człowieczeńskości.

Zarysowany wyżej stan społeczny nie jest oczekiwany. Poza wąską klasą światowej finansjery nikt go nie chce. Jaka więc powinna być struktura ekonomiczna świata?

Sądzę, że taką, która zapewni większości systematycznie podnoszący się poziom życia,jako podstawę rozwoju duchowego jednostek ludzkich. Dotychczasowe pokolenia kończą swoje dorosłe życie w podobnych warunkach do tych, w jakich je zaczynali, a to jest średnio 50 lat życia. W postępie uczestniczą tylko nieliczni przedstawiciele klasy średniej. Pozostałym żyje się tak samo, jeśli nie gorzej. Dlatego struktura zorganizowania się Świata winna być zmieniona w takim kierunku, aby postęp mógł być zauważalny przez każdego mieszkańca globu. Stąd trzeba:

1. poprzez działania zreformowanej ONZ (np., aktualnie tzw. 20) oraz konkretne przekształcenia struktur administracji państwowych doprowadzić do stanu, w którym kapitał finansowy zostanie podporządkowany kapitałowi produkcyjnemu. Aktualną formułę P – P’ trzeba znieść zastępując ją formułą: T – P – T’[[21]](#footnote-21). Trzeba więc zdetronizować Boga – Mamonę[[22]](#footnote-22). Można to zrobić poprzez zniesienie wirtualnych znaków pieniężnych. Nie państwo winno mu służyć, ale on winien przyjąć z pokłonami służbę państwu, a przez niego społeczeństwu[[23]](#footnote-23). W pierwszej kolejności wysiłek ten winien być ukierunkowany na określone obwarowania kapitału nomadycznego. W strukturze ekonomicznej trzeba porzucić pytanie: skąd wziąć kapitał dla rozwoju kraju? Jego miejsce winno zająć pytanie: co produkować, dla kogo i po co? Środki kapitałowe znajdzie państwo, jeżeli odpowiedź na to pytanie będzie pomnażać dobro wspólne;

2. w ślad za realizacją powyższego postulatu trzeba znieść wszelkie zadłużenia, ustalić jakiś stan zerowy, aby państwa, społeczeństwa odzyskały jakąkolwiek historyczną szansę dla swego rozwoju. Anulowanie długów nie może być przedłużaniem bytowania dłużnika dla tego tylko, aby mógł być dalej wyzyskiwany, np. Grecja w 2015 r.;

3. jedną z form detronizacji Boga – Mamony może być wprowadzenie wielu bogów, tzw. regionalnych walut. Ponadto, trzeba zamienić stosunek Boga – Mamony z tego, który podobny jest do relacji: Jahwe - wierni, na bogów greckich, którzy bywali z ludźmi, mieli te same, co ludzie problemy, byli – ogólnie mówiąc - przyjaźnie do nich nastawieni. Wielu bogów w miejsce jednego, czy dwóch Bogów – Mamonów, czyli dolara i euro, będzie sprzyjać postępowi gospodarczemu, a przede wszystkim pozwoli coraz szerszej grupie ludzi w nim uczestniczyć i zapewni im podstawy do ich rozwoju duchowego, moralnego;

4. państwo winno więc organizować pracę produkcyjną w tych przestrzeniach życia ekonomicznego, które ze względu na swoja specyfikę i znaczenia dla całości życia społecznego przesądzają o rozwoju społecznym. Chodzi tu, m. in., o transport publiczny, produkcje leków, szpitale i inne zakłady służby zdrowia, itp. Państwo powinno też organizować roboty publiczne dla tych, którzy nie mają - z różnych powodów – możliwości znaleźć zajęcia w funkcjonującej gospodarce. Roboty publiczne nie powinny mieć celu zapewnienia środków do życia, lecz zorganizowanie pracy, zajęcia, bez którego człowiek traci swoją człowieczeńskość. Bezrobotny jest tym, który czuje się niepotrzebny, a to jest pierwszą przyczyną jego degradacji duchowej;

5. wszelkie cele, formy działalności ekonomicznej społeczeństwa, prywatne, spółdzielcze, czy państwowe winny uwzględniać wymóg dobra wspólnego umożliwiającemu wzrastanie jednostkom ludzkim w ich idei człowieczeńskości. Na straży tego wymogu winno stać państwo jako organizacja powołana przez społeczeństwo dla realizacji tegoż postulatu. Dlatego państwo winno rozwinąć działalność licencjodawczą, która winna być przestrzenią ujawniającą inicjatywę poszczególnych jednostek - z jednej strony, i zabezpieczenie przyporządkowania prywatnej inicjatywy potrzebom dobra wspólnego społeczeństwa – z drugiej strony;

6. państwo powinno stworzyć strukturę ekonomiczną *quasi* autarkiczną. Jej celem miałoby być zaspokojenie społeczeństwa w podstawowe środki do życia, objęte w tzw. minimum socjalnym. Ponadto, struktura ta mogłaby być określonym narzędziem w walce z kapitałem w ogóle, a nomadycznym w szczególności.

7. dobru wspólnemu winien być podporządkowany a następnie minimalizowany istniejący przemysł militarno wojskowy. Jego obecna alienacja jest przyczyną nieszczęść świata, a w konsekwencji może spowodować upadek kultury ludzkiej w ogóle. Przemysł ten może także być przeszkodą na drodze do powszechnego rozbrojenia w świecie.

Proces ten już przecież został wywołany przez rewolucję Jezusa Chrystusa. Chrześcijaństwo równało ludzi ze sobą w sferze wybranej ideologii. Święty Paweł powiada: „Nie ma już różnicy między Żydem a Grekiem. Jeden jest bowiem Pan wszystkich. On to rozdziela swe bogactwa wszystkim, którzy Go wzywają. Albowiem każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony”[[24]](#footnote-24). Trudno przecenić tę wypowiedź. Dotąd człowiekiem był tylko Grek, albo Rzymianin, a inni – barbarzyńcy mogli być tylko i aż niewolnikami. Jezus i jego uczniowie zrównywali ludzi, przynajmniej w ideologii, w jednej z jej form: w chrześcijaństwie. Każdy chrześcijanin stawał się człowiekiem. Inni, nie-chrześcijanie, dalej pozostawali barbarzyńcami, co jest ograniczeniem tej rewolucji. Jej postulatem jest bowiem uznanie przez konkretną jednostkę ludzką faktu, że inny - chrześcijanin, ten obok niego bliźni, jest też człowiekiem, chociaż inaczej mówi, myśli i broni swej ziemi, chociaż jest z innego plemienia, narodu. Nie wolno więc innego bliźniego - chrześcijanina traktować jako barbarzyńcę. Historycy opisują sposoby rozumienia i urzeczywistniania tej idei[[25]](#footnote-25).

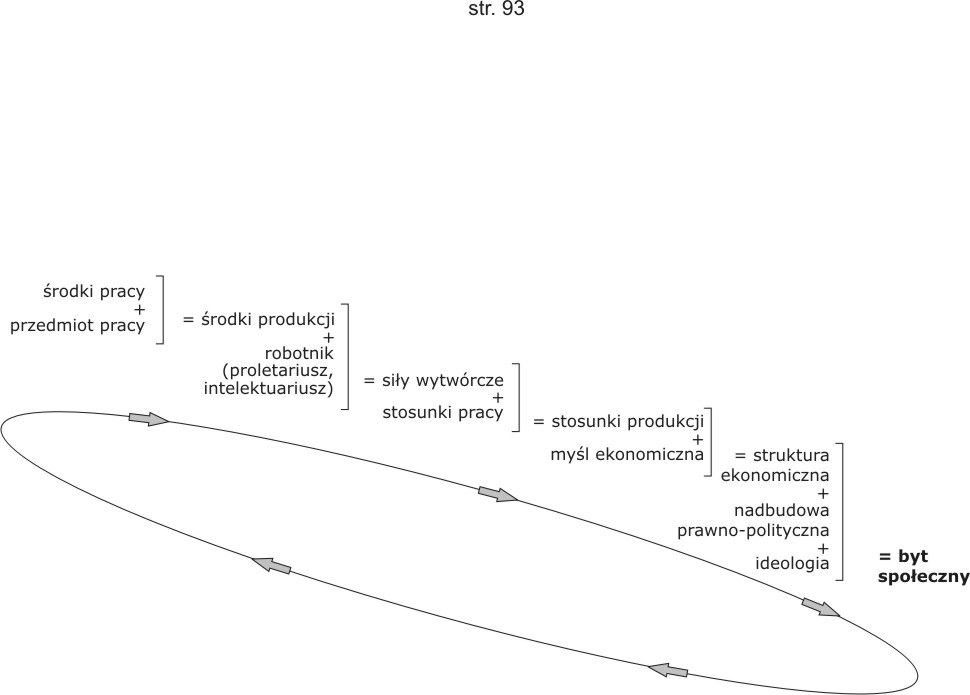
Drugą była Wielka Rewolucja Francuska. Zgłosiła ona hasła: wolność, równość, braterstwo i własność. Rewolucja ta przyjęła te hasła, ale tylko częściowo je urzeczywistniła. Przyczyna tego leży w naturze rzeczy. Ponieważ jedność i współzależność wypracowanych haseł wymaga, aby własnością, równością, wolnością i braterstwem byli obdzieleni wszyscy, to w sytuacji braku możliwości urzeczywistnienia owego postulatu, wszystkie one pozostały pustymi, tylko formalnymi rozwiązaniami. Ich realnością obdzieleni zostali tylko ci, którzy zdobyli prywatną własność środków produkcji.

Dlatego – powiada W. Sołowiow – socjalizm jest próbą zrealizowania w rzeczywistości tych zasad. Jest on więc historyczną koniecznością „dokończenia” rewolucji burżuazyjnych. Na przykład francuska „rewolucja ustanowiła równość obywatelską. Ale w warunkach istnienia nierówności społecznej wyswobodzenie się spod władzy jednej klasy rządzącej oznacza ona natychmiastowe podporządkowanie innej klasie. Władza monarchii i feudałów została jedynie zastąpiona przez władzę kapitału i burżuazji. Sama wolność niewiele może dać większości narodu, jeśli brakuje równości. Wprawdzie i ją ogłosiła rewolucja, jednak w naszym świecie, opartym na walce, na nieograniczonej rywalizacji jednostek, równość praw nic nie znaczy bez równości sił. Zasada równości, równość wobec prawa okazuje się czymś realnym dla tych, którzy w danym momencie historycznym posiadają siłę (dodajmy: polityczną i ekonomiczną – A. K.).

Siła historyczna przechodzi wszakże – tłumaczy dalej W. Sołowiow - z jednych rąk do drugich, i tak jak klasa posiadająca bogactwo, burżuazja, wykorzystała zasadę równości dla swoich interesów dzięki zdobyciu w pewnym momencie owej siły, tak i klasa nie-posiadająca, proletariat, zamierza – gdy tylko w jego ręku znajdzie się siła – wykorzystać zasadę równości dla swoich korzyści”[[26]](#footnote-26). Trzeba tu dopowiedzieć, że klasa ta, z uwagi na dominującą pozycję w społeczeństwie, może doprowadzić do zniesienia klas w ogóle.

Podstawą piramidy pojęć wzajemnie warunkujących się jest więc pojęcie własności środków produkcji. Ta kategoria wyznacza treść bycia społecznego współczesnego człowieka. Przedstawia ją rys. nr 2.

Rys. nr 2. Wzajemne warunkowanie się pojęć bytu społecznego[[27]](#footnote-27)



Prywatna własność środków produkcji warunkuje wszelkie inne formy i treści działania współczesnego człowieka, tj. człowieka ostatnich ponad dwustu lat oraz szerzej, od czasu uznania świętości prywatnej własności środków produkcji, tj. od czasu umieszczenia jej „po tamtej stronie”. Fakt uznania własności środków produkcji wartością „tamtej strony”, a wiec za świętą, rodzi jej totalitarność, tj. podporządkowanie jej wszystkich elementów życia społecznego. Stąd nie można przezwyciężyć kryzysu kultury, rozwijać idei człowieczeńskości nie znosząc (aufhebung – G. W. F. Hegel) świętości prywatnej własności środków produkcji w funkcjonujących stosunkach społecznych, a tym samym nie zastępując socjalizmem istniejącego, kapitalistycznego systemu społecznego.

Albowiem, aby żyć godnie[[28]](#footnote-28), człowiek nie musi prowadzić wojen, nie musi jeden napadać na drugiego, wydzierać mu jego dobra. Przecież nie trzeba kłamać, przecież można zapłacić robotnikowi tak, aby mógł czuć się człowiekiem, a nie wyzyskiwanym dodatkiem do maszyny, do czyjegoś biznesu. Przecież … itd. Jeżeli jednak jest akurat odwrotnie, to jest to skutkiem jakiegoś błędu w naszej kulturze. Ów błąd musi być usunięty![[29]](#footnote-29)

W rozdziale pierwszym próbuję wskazać na te treści filozoficznego myślenia, które – jak sądzę – pozwolą wstąpić na drogę poszukiwań. W tym wysiłku trzeba najpierw „oczyścić” własnego ducha, posiadany umysł po to, aby móc konstruować rzeczywistość „na nowo”. Ten wysiłek jest niezbędny dla tworzenia nowej filozofii. Trzeba wyrzucić z siebie wszystkie dotąd obowiązujące, zniewalające nas schematy, miazmaty. Najzwyczajniej trzeba zadać im kłam; tj. powiedzieć, że są kłamstwem! Po stwierdzeniu, że w filozofii judeochrześcijańskiego obszaru kulturowego tkwi jakiś błąd, i po odnalezieniu go, trzeba zacząć tworzyć filozofię nową, dowodzącą, że to zabłądzenie człowieka jest faktem akcydentalnym, historycznym.

Zwracam więc we wspomnianym rozdziale uwagę na pewne elementy filozoficzności, na sposoby filozoficznego kształcenia się. Ponieważ filozofuje człowiek, to tu przedstawiane jest to, co stanowi o antropocentryczności filozofii. Antropocentryzm jest ze swej istoty krytyczny. Nie ma ludzi, którzy tylko się ze wszystkim zgadzają; oczywiście poza tymi, którzy umieją zadać pytanie, a za ile, lub za co mają się zgodzić z tą lub inna koncepcją? A zatem każda propozycja, po jej złożeniu jest poddawana krytyce. Ale krytyka nie może być prostą negacją. Jest działaniem twórczym, podjętym w kierunku konstruowania nowego.

Krytyka **<**łac. *kritikos =* umiejący rozróżniać, sądzić, oceniać; od *krinein =* odsiewać, rozdzielać wybierać, decydować, sądzić*>* jest postawą poznawczą postulującą dociekanie racji przyjmowanych twierdzeń, ich empirycznych uzasadnień i weryfikacji. W każdej krytyce można odnaleźć następujące etapy postępowania: 1) odnajdywanie twierdzeń uzasadnionych empirycznie, służących postępowi[[30]](#footnote-30) ludzkiemu i poddających się weryfikacji; 2) ukazywanie empirycznych konsekwencji zastosowania krytykowanych twierdzeń w praktyce społecznej; 3) odszukiwanie twierdzeń prowadzących praktykę społeczną do regresu; 4) prezentowanie konsekwencji, jakie mogą zaistnieć, jeżeli owe rozmijające się z postępem rzeczywistości tezy będą materializowane; 5) przedstawienie własnych twierdzeń zastępujących tezy krytykowanego systemu i ukazanie możliwych, pozytywnych dla postępu skutków ich wdrożenia w życie.

Zastosowanie powyższych zasad pozwoli krytykę dogmatyczną przekształcić w krytykę twórczą, zgodną z postulatami E. Kanta i później T. Kotarbińskiego. W praktyce pierwszą formą wprawy do krytyki są recenzje naukowe. W nich powinny zawierać się wymienione etapy rozważań na temat podjęty w recenzowanej pracy.

W drugim rozdziale zastanawiam się nad niektórymi metodami myślenia filozoficznego. Chcąc tworzyć filozofię, trzeba posiąść metodę, a tę każdy powinien mieć swoją, wypracowaną dla siebie. Do tego jednak potrzebne jest spojrzenie na minione sposoby filozofowania. Spośród nich zwracam uwagę tylko na te, które uważam, że mogą być przydatne dla mądrościowego oglądu świata.

W trzecim rozdziale prezentuję treści, jakie warto wykorzystać w tworzeniu nowej filozofii. Przyjmuję, że może nią być nauka o mądrości. Mądrość, mędrzec są to te pojęcia i ci ludzie, którzy mogą inicjować tworzenie przyszłej kultury ludzkiej. W rozdziale tym prezentuję więc *quasi* wypisy z historii filozofii; wypisy tych wypowiedzi filozofów z przeszłości, które można nazwać mądrościowymi. Gwoli sprawiedliwości muszę tu powiedzieć, że są to tylko fragmenty wypowiedzi mądrościowych. Ale to, co tu przytoczyłem już pozwala nam na pewne analizy i syntezy, które mogą być jakimś początkiem.

Te ostatnie zauważalne są w moich propozycjach. Tworzą one rozdział czwarty. Uważam, iż syntetyzm moralny może być filozofią upodmiotawiającej przyszłości[[31]](#footnote-31). Jest on ową Jednością, którą widzimy już u zarania greckiego filozofowania, w *arche*. Później jednak została ona rozbita i zastąpiona różnymi rozwiązaniami, w których to, co istotowe jako absolutne i to, co jednostkowe, zostało oderwane od siebie, i uzyskało status samoistnych bytów. Każda jednostka ludzka postawiona została przeto przed alternatywą: albo oddać się, abstrakcyjnie zjednoczyć z tym, co absolutne i niezależnie od niego „robić swoje”, albo przyjmując indywidualizm popaść w alienację Herkulesa lub Narcyza. Proponowany tutaj syntetyzm alternatywę proponuję zastąpić koniunkcją. Absolutne wartości mogą być spełniane tylko przez tę oto, konkretną jednostkę ludzką. Absolut ze swej abstrakcyjnej siedziby ma wyjść i znaleźć swój konkretny wyraz w postępowaniu tej, a nie innej jednostki ludzkiej, działającej w tym oto, dookreślonym miejscu i czasie historycznym.

Skoro wartości mają być spełniane przez konkretne jednostki ludzkie, to koncypowana tu filozofia jest zarazem podstawą dla filozofii wychowania. Jej centrum ma stanowić określone rozumienie podmiotowości. Wychowanie ma dokładnie znaczyć tyle, co wydobywanie tego, co jest chowane. Jedynie człowiek ma naturalne predyspozycje do tego, by być wychowywanym i wychowywać siebie. Dlatego wychowanek jest podmiotem swego wzrastania w człowieczeństwie, a wychowawca jego pomocnikiem spełniającym prośbę podopiecznego: „pomóż mi zrobić to samemu”.

To rozwiązanie jest treścią proponowanej tu filozofii. Znakiem jej nowości jest opis bycia jako spełniania[[32]](#footnote-32) wartości. O ile dotąd w historii zastanawiano się nad wartościami, nad ich genezą, rolą w życiu społecznym i indywidualnym, o tyle w tej pracy zastanawiam się nad możliwością spełniania wartości, czyli w ich urzeczywistniającym ujawnianiu przez każdą jednostkę ludzką swojej duchowej potencji ludzkiej jako ludzkiej. To, że człowiek winien być człowiekiem dobrym, to każdy wie i chce takim być. Ale chcenie to rozmija się z praktyką, z rzeczywistym postępowaniem. Mówią, że „praktyka oszukuje teorię”. Dlatego staram się tu odpowiedzieć na pytanie: jak człowiek ma postępować, aby był dobrym, aby nie „oszukiwał teorii”?

Dotąd, zgodnie z Sokratesa intelektualizmem etycznym, filozofowie tworząc systemy uznają, że zwykli, niewtajemniczeni ludzie, winni ich słuchać i z pokorą przyjmować ich pouczenia. A jeśli dostrzegane jest zło, to winną jest owa niewtajemniczona „masa”, bo nie zrozumiała ona „mądrych” systemów filozoficznych. Filozofowie chcą dobrze, proponują doskonałe systemy, tylko ta „niedouczona masa” nie chce ich słuchać, nie chce ich zrozumieć. A jeżeli tak jest, to trzeba tworzyć systemy manipulacji, aby ta „masa”, nawet jeśli nie chce, to jednak robiła to, co właściciele świata zechcą. Aby ta „masa” nie zechciała się buntować, aby pokornie znosiła systemowe niegodziwości; finansowe zniewalanie kredytobiorców powodujące głód, wojny, analfabetyzm, choroby, popkulturę zamiast kultury, poniżenie, szerzej: wykluczenie społeczne… itd., itp.

Tak urzeczywistniany paradygmat pogłębia tylko zaistniały kryzys kulturowy. Jego konstatacje odnajdujemy także na gruncie nauk politologicznych. Niektórzy ich przedstawiciele obok dowodzenia jego istnienia formułują wnioski, których urzeczywistnianie może być powrotem człowieka do siebie samego jako człowieka i budować swoją ideę - człowieczeńskość[[33]](#footnote-33).

\*\*\*

W przedkładanej pracy nie ma tej mądrości, którą tworzy się na obszarze filozofii i kultury słowiańskiej, a szczególnie rosyjskiej. Początkowo miałem zamiar zamieścić rozdział poświęcony tej tematyce. Pierwsze wejrzenie w problem przekonało mnie, że ogrom i złożoność materiału wymaga osobnego nachylenia się nad nim. Z takim zamiarem pozostałem i dopisując do tytułu część pierwszą oddałem do druku to, co już uzyskało jakiś kształt.

**Rozdział I. Pojęcia filozofii**

W rozdziale znajdzie Czytelnik omówienie filozofii uprawianej w kulturze judeochrześcijańskiej, w jej Zachodnioeuropejskim kształcie. Stanowi ono tło zajmującej mnie tutaj nauki o mądrości.

Filozofia mądrościowa nie jest tą całością, którą ktoś, najlepiej profesor, zna i przekazuje, a studentom nie pozostaje nic innego, jak tylko nauczyć się jej i na egzaminie powtórzyć, z mniejszą lub większą dokładnością, którą znowu ów profesor oceni. Mądrość jest sztuką, którą się uprawia. Ten jest mądry, który umie, („się-umie”) ją uprawiać.

Każdy człowiek jest z natury filozofem. Ale natura nie jest jeszcze umiejętnością. Jest ona tworzywem, surowcem, który po wydobyciu trzeba odpowiednio „urobić”. Filozofia jest więc pewnym „wyrobem”. Ale, aby to robić, trzeba, przynajmniej w zarysie znać cele, dla których się to robi. Ponadto, doświadczenie podpowiada, że w wysiłku tym pomoc mistrza jest niezbędna. Jest on pewnym wzorem, drogowskazem. Dane nam przez naturę predyspozycje musimy nieustannie kształcić w sobie. Mądrość nie jest nam dana w całości. Dopiero wędrując przez życie uczymy się ją tworzyć. Warto też patrzeć na innych filozofów, jak oni swoją mądrość uprawiają.

Dlatego zwracam tu uwagę, co jest oczywiste, głównie na te rozumienia filozofii, które mogą być wykorzystane w konstruowaniu nauki o mądrości. Z tego względu rozdział ten nie pretenduje do wyczerpującego opisu przestrzeni rozumienia filozofii.

**1.1. Etymologiczne i współczesne rozumienie pojęcia**

**filozofii**

Termin filozofia <*φιλοσοφία* [philosophia] oraz *φιλόσοφος* [philόsophos]>pojawił się w Grecji, ok. VI/V w. p.n.e. i to od razu w dwóch znaczeniach. Pierwsze z nich występuje u Homera[[34]](#footnote-34) (VIII w. p.n.e.) i Hezjoda[[35]](#footnote-35) (VIII/VII w. p. n. e.) i oznacza ciekawość, której celem jest wzbogacenie wiedzy tej, która pomaga żyć. Drugie upowszechnił Pitagoras (ok. 582 – 500 r. p. n. e.). Według niego filozofem jest przyjaciel, miłośnik mądrości. Filozofia <*φιλοσοφία****>*** jest więc połączeniem miłości *(φιλία)* oraz mądrości *(σοφία)*, jest miłością mądrości. Sylwetkę filozofa przedstawił Pitagoras w odpowiedzi sformułowanej na pytanie Leona, tyrana Fliuntu, kto to są filozofowie? Pitagoras tłumaczył: życie ludzkie przypomina zjazd, który się odbywa podczas igrzysk w Grecji. Jedni ubiegają się tam o sławę i zaszczytny wieniec, innych zaś sprowadza chęć zarobku, zysku na kupnie i sprzedaży. Przywędrowali tam też tacy, najszlachetniejsi, którzy nie szukają ani poklasku, ani zysku, lecz przybyli po to, by zobaczyć i przypatrywać się temu, co i w jaki sposób się tam odbywa. Za nic mają sławę, pieniądze, a tylko gorliwie dociekają istoty rzeczy. Tych nazywamy miłośnikami mądrości, to jest filozofami[[36]](#footnote-36).

Przedstawione znaczenie pojęcia filozofii jest etymologiczne, wskazujące na tego, kto go po raz pierwszy użył i jaką treść mu nadał. W literaturze filozoficznej starożytnej Grecji znajdziemy też inne definicje filozofii, prezentowane w historii filozofii.

Współcześnie przez pojęcie filozofia można rozumieć: historycznie zmienną całość istotowej wiedzy o otaczającej człowieka rzeczywistości, w tym jego samego (ontologia); o sposobach jej poznawania i przekształcania (gnoseologia, epistemologia); o miejscu w niej człowieka, jego sensie bycia, działania, o jego wartościach, ku którym zmierza, o świecie człowieka; o sensie bytowania jednostek ludzkich i wreszcie, o treści ich ducha (antropologia filozoficzna).

Potocznie filozof jest utożsamiany z człowiekiem mądrym, snującym refleksje o historii, o ludziach, o ich problemach i sposobach ich rozwiązywania. W rzeczywistości jest to człowiek mędrkujący, tj., myślący zdroworozsądkowo, ale zrównoważony, odnajdujący mniej czy więcej uzasadnione, praktyczne wyjście z trudnej, nadzwyczajnej sytuacji.

Pojęcia „filozofii” używamy też wtedy, kiedy chcemy podkreślić, iż wysiłek, który musimy spełnić, nie jest zbyt wymagający, że jest łatwo rozwiązywalnym problemem. Mówimy wówczas: „to nie jest taka filozofia”.

Filozofia jest ze swej natury wiedzą, wymagającą trudu. Dlaczego tak jest?

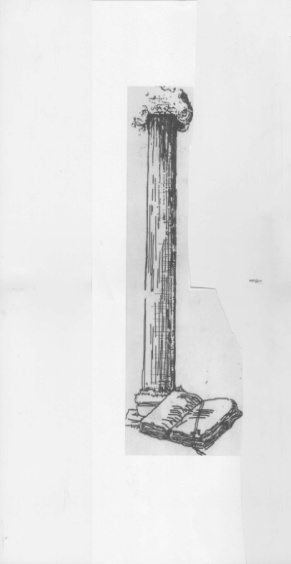
Odpowiedź, m. in., zawiera się w pojęciu „istotowa wiedza”. To określenie wymaga od nas umiejętności odnajdywania w rzeczy tej jej strony, która jest jej przejawem, formą i tej, która – jako wmyślona przez ludzi w ów przejaw - stanowi jego istotę, jego treść[[37]](#footnote-37). Przejaw, formę rzeczy poznajemy zmysłami. Dzięki nim odkrywamy sposoby zespolenia się ze sobą poszczególnych struktur. W metodologii owe formy pracy intelektu są odpowiednio opisane. Są to, na przykład: obserwacja, wywiad, ankieta, sondaż, badanie dokumentów, analiza czy synteza. To, co jest dostępne, co widać, co można doświadczyć jest więc w pewien sposób opisywane. Owe dostępne zmysłom dane są przez intelekt nazywane.

Forma ujmuje treść, istotę rzeczy. Jest nieodłącznie z nią związana. Przejawiającą się treść, istotę poznajemy tylko myślowo. Gatunek ludzki wmyśla treść, która się przejawia, wykorzystując do tego atrybuty[[38]](#footnote-38) posiadanego ducha. Istota jest więc naszą, ludzką myślą o tych treściach rzeczy, które są niewidoczne, a więc zmysłom niedostępne, ale które w rzeczy są i które swoją treść ujawniają w praktyce społecznej. Przedstawiamy je w formie abstrakcji, czyli po oderwaniu od nich tej strony, którą tu nazywamy przejawem, czyli tym, co widać, co jest dostępne zmysłom. Przykładem może tu być historia atomu, który przez wieki uznawano za ostateczną istotę rzeczy, świata, w którym żyjemy. Było tak do czasu, aż M. Skłodowska – Curie (1867 – 1934) nie odkryła promieniotwórczości dowodzącej, że atom jeszcze z czegoś się składa i „znika” po swoim rozpadzie. Wcześniej M. Kopernik (1473 – 1543) ujawnił treści istotowe budowy naszego układu słonecznego.

Jak rozpoznajemy, że to, co jest wmyślone przez człowieka w rzecz, jej istota jest trafna, jest zgodna z rzeczywistą istotą tej rzeczy? O tym przekonuje nas praktyka społeczna. Jeśli mówimy, że istotą wody jest synteza jednego atomu tlenu i dwóch wodoru, to każda analiza potwierdzi nasz sąd. Ale patrząc na wodę nie widzimy tlenu, ani wodoru. Jeśli stwierdzimy, że istotą postępu jest wzrastanie jednostek ludzkich w ich idei człowieczeńskości, to tezę tę potwierdzić może malejąca liczba przestępstw chuligańskich, wzrastające czytelnictwo, coraz więcej ludzi w kinach, teatrach, coraz więcej czytanych pism z tzw. wyższej półki problemowej i coraz powszechniejsze przestrzeganie zasad moralnych. I dalej, jeśli uznamy, że istotą postępu jest wyzwalanie się człowieka z jego empirycznej ograniczoności ekonomicznej, to z każdym rokiem coraz więcej ludzi ma więcej środków na swoje potrzeby i coraz lepiej je zaspokaja, coraz mniej ludzi głoduje. To samo będzie widać w pokonywaniu ograniczeń prawno politycznych, np. prawo wyborcze kobiet, czy przysłowiowy status murzynów w USA. Postęp jest widoczny w postaci, np., wolności słowa, szanowanych praw obywatelskich, czy sposobu wybierania ludzi do władzy. W ideologii, istotą postępu jest przechodzenie społeczeństwa, coraz większej jego części na typ myślenia coraz bardziej bliższy prawdy. W jakimś sensie świadczą o tym dane statystyczne. Np., jeśli w Polsce tylko ok. 20% mieszkańców ma ukończone wyższe studia, w tym ponad maturalne, a w Niemczech ok. 30%, to ta różnica wskazuje na różne poziomy postępu. W Niemczech empiryczna ograniczoność ideologiczna jest mniejsza niż w Polsce.

W proponowanym tu rozumieniu trzeba bacznie zważać na możliwości stosowania technik ideologiczno – propagandowych. Ktoś może bowiem przejaw jakiejś rzeczy utożsamić z jej istotą i upierać się, że to jest istotą postępu. Np., może ktoś tłumaczyć, że istotą bycia kulturalnym jest posiadanie samochodu. Ta osoba jest kulturalna, która jeździ samochodem. Lecz to, że używa ona wulgarnych słów, że innych traktuje jako wrogów, że nie przestrzega przepisów drogowych, itp., to rzekomo nie ma nic wspólnego z kulturą, bo tą jest posiadanie samochodu. Jest to wmyślana, ale fałszywa istota kultury ludzkiej. Jeden jej element – posiadanie samochodu, zastępuje całość. Jest to kultura jednowymiarowa.

Poniżej przedstawiam symbol filozofii. Opisuje on przekonanie człowieka, że mądrzy są tylko bogowie; że pełna, „prawdziwa” mądrość jest tam, „z tamtej strony”. Człowiek miłując bogów odgaduje ich mądrość. Oni w zamian za to obdarzają go nią. Spływa więc ona do ksiąg po kolumnie. Ludzie w owe dzieła-wstępują, tj. czytając zapisują w księgach ich swoje rozumienie. To w-dzieła-wstępowanie uczy nas filozofowania.



Rys. nr 3. Symbol filozofii

**1.2**. **Filozofuje człowiek**

Filozofuje człowiek. Nie można mówić, że ktoś, np., pan Kowalski jest filozofem. Zdanie to jest nieprawdziwe, albowiem filozofem się nie jest, lecz staje się nim poprzez filozofowanie. Można więc powiedzieć, że pan Kowalski jest człowiekiem filozofującym. Fakt ten zmusza nas do szukania odpowiedzi na pytanie: kim jest ów filozofujący człowiek?

Możliwe są trzy odpowiedzi.

Po pierwsze, o człowieku mówimy wtedy, gdy mamy na myśli tę oto, konkretną jednostkę ludzką, jakąś panią, czy pana Kowalskiego. Możemy więc definiować, iż pojęcie człowiek opisuje nam konkretną jednostkę ludzką, tę oto, tu i teraz, lub tą oto konkretną osobę w jakiejś przestrzeni historycznej czy geograficznej, np. w Polsce szesnastowiecznej - Andrzej Frycz Modrzewski (1503 – 1572). W tym sensie potoczność powiada, że człowiek jako jednostka ludzka jest jakby soczewką skupiającą w sobie, w jakiejś części, treści gatunku ludzkiego. Jego rozwój – od chwili zapłodnienia i urodzenia aż do śmierci - określamy pojęciem ontogenezy[[39]](#footnote-39).

\*\*\*

Po drugie, o człowieku możemy mówić jako o istocie gatunkowej. Jest to zorganizowana całość psychofizyczna i społeczno-kulturowa, na którą składa się różnorodność hierarchicznie ułożonych abstrakcji opisujących treści procesów biologicznych, społecznych i psychologicznych określających reakcje psychofizyczne jednostki na oddziałujące na nią warunki społeczno-przyrodnicze, które, z kolei, są kształtowane przez gatunek ludzki. Używając pojęcia człowiek w sensie gatunkowym mówimy o wszystkich ludziach, o tych, jacy byli, są i jacy mogą być w przyszłości. Ów proces kształtowania się gatunku ludzkiego nazywamy filogenezą[[40]](#footnote-40).

Człowiek jako istota gatunkowa w pewnych epokach swojego rozwoju wyróżnia się swoistymi dla siebie cechami szczególnymi. One leżą u podstaw pytań na temat samopoznania się człowieka. Wyraża to choćby napis wyryty na delfickiej świątyni: *γνώθι σαντόν* [gnothi sautón] – „poznaj samego siebie”. Już wtedy Grecy zauważyli, że najpierw winien człowiek poznawać siebie, a dopiero później drzewa w lesie. Potrzeba ta wynika z wpływu, jaki ludzie wywierają na świat, na swoje otoczenie. Od jakości owego oddziaływania zależy jakość tworzonego świata.

Dlatego w literaturze przedmiotu możemy spotkać, m. in., takie pojęcia jak: człowiek pierwotny, niewolnik, właściciel niewolników - pan, feudał, chłop, rzemieślnik, burżuj, proletariusz, robotnik, intelektuariusz, kapitalista, lump, lumpenproletariat, menadżer i inne. Pojęcia te ujawniają te cechy jednostek ludzkich, które w danej epoce historycznej, jej kulturze i w danej przestrzeni geograficznej dominują[[41]](#footnote-41) nad pozostałymi, a które wynikają, np., z treści zajmowanego miejsca w strukturze społecznej.

Wśród współczesnych pojęć opisujących kondycję człowieka znaczącym jest zwrot: „człowiek jednowymiarowy”.Pojęcie to ukuł H. Marcuse (1898-1979), idol studenckich ruchów lewicowych i protestów lat sześćdziesiątych XX wieku[[42]](#footnote-42). Znalazł on dla siebie miejsce w świadomości ówczesnej młodzieży, która jego portret umieszczała obok wizerunku K. Marksa i Maotsetunga[[43]](#footnote-43), która zwalczała ówczesny kapitalizm.

Jednowymiarowym jest taki człowiek współczesny, który swój świat mentalny i realny ogranicza do jednej z dwóch jego stron: przejawowej lub istotowej; albo do jednego z atrybutów swojej duchowości, a wszystkie inne atrybuty są albo odrzucane jako nie-istniejące, albo podporządkowane wybranej stronie, lub wybranemu atrybutowi. Na przykład, człowiek to tylko przejaw, albowiem istota jest niepoznawalna; człowiek to tylko istota rozumna, emocje charakteryzują „podludzi”, ludzi na niższym etapie ich rozwoju; człowiek to tylko indywiduum, tj. jednostka doświadczająca tylko własną indywidualność, to nietzscheański nadczłowiek; doświadczenie wspólnotowości jest jedynym atrybutem człowieka, ujawniającym jego człowieczeństwo - kolektywizm, itd.

„Jednowymiarowców” spotykamy w życiu społecznym. Podporządkowują się oni jednej wartości, jednemu celowi nie widząc innych. Szczycą się „głębią znawstwa” swojej wielkiej specjalizacji. Ich ekspercka wszechwiedza pozwala na ignorujące traktowanie innych przestrzeni wiedzy o świecie. Ich dobre samopoczucie jest zarejestrowane w postaci pieczęci: „ekspert”. F. Znanieckiego wyniki badań nad edukacją w USA pozwalają J. Szczepańskiemu nazwać takie osoby „fach idioten”[[44]](#footnote-44).

Tacy ludzie są mało tolerancyjni wobec Innego. Próbują go zmienić na obraz i podobieństwo swego wizerunku, własnego rozumienia dobra jako dobra. Ich sentencja brzmi: „To, co jest dobre dla mnie, jest dobrem dla wszystkich; jest dobrem wspólnym”.

Pojęciem przezwyciężającym jednowymiarowość jest wielowymiarowa treść urzeczywistnianej idei człowieka jako człowieka, a więc jego człowieczeńskość[[45]](#footnote-45). Pojęcie to opisuje te istotowe treści człowieka, których atrybutem jest ruch, wzrastanie, stawanie się w doskonalącym urzeczywistnianiu wartości, będące treścią upodmiotawiającej przyszłości. Pojęcie to nie jest predykatem nazwy człowiek tak, jak nazwa: człowieczeństwo.

Wartości te opisują człowieka, jednostkę ludzką dążącą do bycia „osobistością” biologiczno-duchową. Ów wysiłek podporządkowuje działania ludzkie idei zachowania ludzkości jako gatunku (zasadzie antropicznej[[46]](#footnote-46)) oraz wartościom: braterstwa, równości i sprawiedliwości w jedności współistniejących z wolnością i odpowiedzialnością. Sprawiedliwość będąc funkcją dobra wspólnego różnych przestrzeni życia społecznego zawiera w swej treści także stosunki między narodami. Spośród nich współczesnym wyzwaniem jest zadanie urzeczywistniania wartości, a więc zniesienia eksploatacji neokolonialnej stosowanej przez, tzw. „bogatych” wobec „biednych”[[47]](#footnote-47); świadomej działalności (przed rozpoczęciem jakiejkolwiek działalności winien być dookreślony jej cel). Wartość ta wymaga ciągłego przekraczania i doskonalenia typu myślenia (szerzej duchowości), którym się posługuje działający[[48]](#footnote-48); wspólnotowości istoty ludzkiej ujawniającą swoją treść w jedności czterech wymiarów: a) horyzontalnego, czyli w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości; b) wertykalnego, tj. synchronicznego, nieskończonego odkrywania bogactwa treści stosunków: Ja - Ty; My - Wy; Ja, My - Inny, Inni; c) pola współistnienia, czyli spełniania odkrywanych w przestrzeni wertykalnej i horyzontalnej treści wartości relacji w jedność uniwersalnej i narodowej działalności ludzkiej w konkretnej sytuacji socjologicznej[[49]](#footnote-49); d) twórczego budowania relacji pomiędzy treścią „tamtej” i „tej strony”. W narodowym myśleniu o życiu społecznym na kuli ziemskiej nie może być kwalifikacji: lepszy, gorszy naród, niżej, wyżej rozwinięty itp., czy „przypadkowy”. W myśleniu tym, gorszy - lepszy musi być zastąpione określeniem „Inny”. Uznanie narodów jako narodów wyższych i niższych, „jeszcze nie gotowych”, lepszych i gorszych jest podstawą dla rozwoju postawy rasistowskiej, faszystowskiej; pracy – obejmującej: cel, przebieg i efekt, a więc trzy konstytuujące ją elementy – uwolnionej od potrzeby przeżycia biologicznego, według praw piękna, przekształcającej się w samorzutną twórczość; trwającego procesu emancypacji ogólnej zawierającego w sobie emancypacje cząstkowe: ekonomiczne, społeczne, polityczne i duchowe; naród, znaki, symbole narodowe i tradycje – totalne macierze[[50]](#footnote-50); dziecko; nauczyciel; edukacja; patriotyzm zjednoczony z uznaniem innych narodów; język polski; nadzieja; poczucie misji zawarte w każdej pracy (praca jako spełnianie misji); własność: indywidualna, prywatna, spółdzielcza i państwowa – równorzędność wymienionych tu form. Własność nie jest wartością podstawową, ani świętą. Jest ona służebną względem innych wartości – tak samo jak socha, sierp, czy kosa; rodzina i odpowiedzialność rodzicielska; szacunek wobec rodziców, wychowawców i starszych, wobec arystokratów (najlepszych).

Wymienione wartości tworzą określoną przestrzenną figurę hierarchiczną; np., arystokratyzm przenika wszystkie wartości. Jedne wartości są podstawą innych, te inne są dopełniane, wynoszone na wyższy poziom. Własność prywatna środków produkcji może tu być przykładem. Może być ona wykorzystana do tworzenia w duchowej kulturze ludzkiej coraz to nowych przestrzeni ujawniających ludzki jako ludzki charakter ducha, ale może też być także podstawą tworzenia kultury uprzedmiotowionej. Stanowią ją przykłady zabijania innych, przygotowywania się do tego procederu w postaci, np.: prywatnych zakładów produkcyjnych tworzących kompleks militarno-przemysłowy. Tworzą je także narodowe armie zawodowe. Są one zawodowe, m. in., po to, aby można było je użyć wszędzie i w stosunku do każdego. Dopełniają je prywatne więzienia jako lukratywne przedsiębiorstwa pracy - w istocie obozy niewolników oraz handel ludzkimi narządami cielesnymi jako „częściami zamiennymi”, analogicznymi do części samochodowych.

Wśród wartości w judeochrześcijańskim obszarze kulturowym trzeba umieścić zakazy pewnych czynności. Zakaz/nakaz ten jest obwarowany sankcją nadprzyrodzoną. Ich konkretną formę stanowi dekalog chrześcijański i inne przykazania, których przestrzeganie jest niezbędne w stawaniu się idei człowieczeńskości. Z nimi zgodzi się przecież każdy mieszkaniec Ziemi. Wartością jest więc nie popełnianie grzechów - antywartości„… wyróżnionych przez doświadczenie chrześcijańskie za św. Janem Kasjanem i św. Grzegorzem Wielkim. Nazywa się je <<głównymi>>, ponieważ powodują inne grzechy i inne wady. Są nimi: pycha, chciwość, zazdrość, gniew, nieczystość, łakomstwo, lenistwo lub znużenie duchowe. Tradycja katechetyczna przypomina również, że istnieją <<grzechy, które wołają o pomstę do nieba>>. Wołają więc do nieba: krew Abla, grzech Sodomitów, narzekanie uciemiężonego ludu w Egipcie, skarga cudzoziemca, wdowy i sieroty, niesprawiedliwość względem najemnika”[[51]](#footnote-51); dzisiaj zatrudnianego robotnika, proletariusza wywłaszczonego.

Wreszcie wartością jest sumienie <łac. *conscientia* = wspólna wiadomość, wiedza, świadomość, poczucie, samowiedza, sumienie>. Jest ono wewnętrznym uzdolnieniem do osądu moralnego działania ludzkiego jako ludzkiego lub nieludzkiego. Jest więc jednością: a) aktów poznania rzeczywistości, b) poprzez konkretyzację, odnajdywania ich miejsca i treści w praktyce społecznej, c) stosunku do nich własnej duchowości jednostkowej, d) wartości formalno-logicznych i formalno-symbolicznych. W takim rozumieniu sumienie jest określoną etycznością konkretnej jednostki ludzkiej. O. M. A. Krąpiec OP określa je zwrotem: „się-umieniem”. K. Rahner i H. Vorgrimler tłumaczą, że sumienie jest tym „...momentem w doświadczaniu wolności przez człowieka, w którym uświadamia on sobie swą odpowiedzialność”[[52]](#footnote-52).

Wyszczególnione tu wartości przedstawiają obraz człowieka taki, jakim powinien być każdy, tu i teraz i w przyszłości. Są one ideami, których treścią jest strukturalna całość nazywana dobrem. Wartości - dobro jako dobro są przyczyną celową, sprawiającą działanie każdej jednostki ludzkiej jako ludzkiej. W praktyce społecznej są one konkretyzowane jako wartości narodu, plemienia, wspólnoty, państwa, pewnego kręgu kulturowego, tego a nie innego syna, córki, ojca, mamy czy sąsiada, itp. A zatem wartości te poznajemy po tym, jak one się przejawiają w życiu, jak są spełniane w konkretnym praktycznym działaniu społecznym. Inaczej: „nie mów, lecz pokaż kim jesteś” (*hic Rhodus, hic salto*).

Człowieczeńskość w filozofii starożytnej Grecji była tą ideą, dla której poszukiwano możliwości urzeczywistniania; dla której poznawanie świata miało znaczenie wówczas, gdy filozofia mogła wskazać na jej sens praktyczny dla działającego, tego oto tu człowieka. „Miłośnicy mądrości” tworzyli więc filozofię, która starała się odnaleźć odpowiedź na pytanie nie tylko jak?, ale i dlaczego?, po co?, w jakim celu?, jakie to ma znaczenie dla człowieka, dla jego przyszłości? Formułowane odpowiedzi na te pytania tworzyły drogę wzrastania dzielności etycznej, kształtowaniu dobroci człowieka jako takiego[[53]](#footnote-53).

\*\*\*

Po trzecie, wypowiadając pojęcie człowiek możemy mieć na myśli tylko jego stronę duchową, jego ducha. Pojęciem tym opisujemy więc tę stronę życia jednostek ludzkich, społeczeństwa jako całości, która jest bezcielesną siłą, twórczą zasadą wobec materialności świata, ciała ludzkiego.

Przyglądając się owej sile, w układzie ontogenetycznym jak i filogenetycznym widać, iż ducha jednostek ludzkich opisują atrybuty: a) duchowości intuicyjno-refleksyjnej; b) duchowości spontaniczno-kreacyjnej; c) doświadczenia jednostkowości; d) doświadczenia wspólnotowości; e) dobra tu i teraz i dobra transcendentnego; f) jedności wielowymiarowej wolności i odpowiedzialności indywidualno – wspólnotowo – biologicznej.

Treść tych atrybutów jest skutkiem złożenia się: 1) genetycznie otrzymanych „zadatków wrodzonych”, 2) pracy ducha nad sobą samym; pracy, doskonalącej swoje jednostkowe „się-umienie”, będące całością edukacji i samokształcenia, czyli nauczania, wychowania i samowychowania, 3) warunków życia konkretnych jednostek ludzkich, a więc określonego środowiska wychowawczego, będącego w istocie zjednoczeniem się jednostki z tradycją – totalną macierzą, czyli z tym, co w przeszłości było światem człowieka, konkretnych narodów, plemion, rodzin, jednostek ludzkich, co jest treścią ich doświadczenia zarówno jednostkowego jak i wspólnotowego. To wszystko razem jest podstawą tej, a nie innej teraźniejszości, będącej punktem wyjścia w tworzeniu tego, co powinno być, jakiejś przyszłości. W praktyce społecznej punktem wyjścia zawsze powinna być przyszłość. Jednostka ludzka, naród zamykający swoje myśli, idee, swojego ducha w przeszłości idzie do tyłu, cofa się! Jest narodem bez przyszłości. Przyszłość powinna przeważać. Z jej punktu widzenia oceniana jest przeszłości, teraźniejszość i poprzez ich krytykę jest możliwe praktyczne budowanie przyszłości. W istocie więc duch ludzki jest duchem krytycznym.

Duch ludzki konkretnej jednostki istnieje w czterowymiarowej czaso-przestrzeni:

I. czasie trójwymiarowym: 1) tego, co było; 2) tego, co może być i 3) tego, co jest;

II. w synchronicznym konstytuowaniu się poszczególnych warstw jego treści;

III. określonym, czasowo umiejscowionym polu współistnienia;

IV. w koncypowanej „tamtej stronie” i jej subiektywizowaniu na „tej stronie”.

Duch ujawnia się tutaj w nieustannej wędrówce jednostek ludzkich od abstrakcji do konkretu, czyli od wartości formalno – logicznych „tamtej strony” do ich formalno – symbolicznego wyrazu po „tej stronie” i teoretyczno – przedmiotowego ich urzeczywistniania w praktyce społecznej. Ujawniane w tej wędrówce siły przesądzają o osobowości[[54]](#footnote-54) każdej jednostki ludzkiej tworzącej się na drodze jej stawania się w jej idei człowieczeńskości.

Wymieniony wyżej „czwarty wymiar” duchowości ludzkiej ma miejsce w filozofii rosyjskiej. Wskazuje na niego Wł. Sołowiow 1853 – 1900), M. Bierdiajew (1874 – 1948) i inni przy okazji interpretowania literatury F. M. Dostojewskiego (1821 – 1881). Widzi się jej eschatologiczne nakierowanie. Duchowość jednostek ludzkich jest zorientowana także na to, co ostateczne. Jest zwrócona ku końcowi. Tworzą go treści „tamtej strony”. Są one przede wszystkim absolutne, do końca wypełnione i wypełniające. To, ducha otwarcie się ku rzeczom ostatecznym jest powodem odrzucenia „egzystencji przeciętnej”, idei człowieka statystycznego; tej, która w czasach nowożytnych powszechnie obowiązuje, którą można nazwać „wszystkością”, „nicością” i „zerem”[[55]](#footnote-55). Z punktu widzenia „tamtej strony” każda jednostka ludzka jest jedyna, niepowtarzalna; jest duchową monadą. Jej treść tworzą elementy boskie. Każda jednostka ludzka jest określonym „bogonosicielem”, „tej strony”. Ten punkt widzenia jest gruntem tragiczności życia jednostki ludzkiej rodzącej się w warunkach statystyczności kultury i przeciętnej określoności przez innych. Tragedia jest skutkiem rozziewu wskazanej tu rzeczywistej wielowymiarowości jednostkowej człowieka z jego statystyczną przeciętnością, jego numerowaniem, a więc utożsamianiem z każdym „Innym”. Tragedia ta jest wynikiem nieustannego balansowania pomiędzy poszczególnymi wymiarami życia, a szczególnie w jego interpretacji czwartego wymiaru – a więc absolutnymi treściami i okcydentalnym wymiarem rzeczywistości realnej – „tej strony”.

Odkrycie w antropologii „czwartego wymiaru”jest kluczem do wszelkich rewolucji; do ludzkiej transgresyjności, do rozumienia działań wzniosłych, nie pojętych przez jakąkolwiek rozumność[[56]](#footnote-56) - np., „Bój to jest nasz ostatni…”. Żadnej jednostki ludzkiej, grupy społecznej, narodu racjonalnie nigdy się nie uda do końca pojąć. W jego duchu jest coś szczególnego, coś, w co można tylko wierzyć. To właśnie leży u podstaw, np., domagania się, aby ekonomia, czy polityka były naukami o moralności[[57]](#footnote-57).

W literaturze, zwłaszcza religijnej, używane jest jeszcze pojęcie duszy<hebr*. rauch*, gr*. psyche*, łac*. anima>*.Pojęcie to w wielu religiach oznacza bezcielesny i w niektórych ich formach, ewentualnie nieśmiertelny element, który stanowi źródło życia ciała i opuszcza je w momencie śmierci. Pojęcie to genetycznie jest związane z rozróżnieniem przedmiotów żywych i martwych i z przekonaniem, że życie uchodzi z umierającego wraz z ostatnim tchnieniem. Stąd też powszechne pokrewieństwo etymologiczne nazw oznaczających duszę w różnych językach z określeniami odnoszącymi się do oddychania (pol*. dusza, dech, duch;* sanskr*. atman*, gr*. pneuma*, hebr*. rauch i nephesz,* łac*. spiritus* itp.). Pojęcie to ujawnia się też w wyobrażeniach duszy jako przedmiotu ulotnego, niewidzialnego. Czasem pojęcie duszy wiązano z krwią, a jej siedliska dopatrywano się różnych częściach ciała: w głowie, sercu itd.[[58]](#footnote-58)

Filozoficzna interpretacja duszy sprowadza to pojęcie do aktów poznania jako skutku funkcjonowania wymienionych wcześniej atrybutów ducha. Są one niematerialne. Nieustannie emanują z każdego „Ja” dowodząc istnienie niematerialnego podmiotu, jakby drugiego człowieka. O tym, czy dusza istnieje samodzielnie, poza materią, czy znika wraz z rozkładem ciała ludzkiego, przesądza się wraz przyjęciem określonego stanowiska filozoficznego. Niektórzy rozstrzygają ten problem uznając, że nie ma żadnych empirycznych dowodów na istnienie duszy poza ciałem ludzkim. Jedynym – powiadali – dowodowym przejawem duszy ludzkiej, ducha każdej jednostki ludzkiej, który trwale pozostaje po jej śmierci, są akty jej twórczości: spisane myśli, wyrzeźbione dzieła, czy też inne formy sztuki utrwalającej myśl. Wyraża ją sentencja: *Non omnis móriar* (Horacjusz)*.*

**1.3. Społeczny charakter człowieka**

Jednostka ludzka jest zarazem istotą społeczną[[59]](#footnote-59). „Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie (dosłownie: „człowiek jest istotą państwową”) - pisze Arystoteles – więcej niż pszczoła lub jakiekolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasna rzecz … To bowiem jest właściwością człowieka, odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości … Wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa. Z natury swojej państwo jest pierwej aniżeli rodzina i każdy z nas, całość bowiem musi być pierwej od części … Państwo jest tworem natury i jest pierwej od jednostki, bo każdy z osobna nie jest samowystarczalny… Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie, a ten, kto ją pierwszy zestroił, jest twórcą największych dóbr”[[60]](#footnote-60).

Doświadczenie poucza jednocześnie, że gatunkowe bycie ludzkie spełniane jest przez konkretne jednostki ludzkie. Wiemy, że obecnie, tj. w 2015 roku, na kuli ziemskiej żyje ponad 7 miliardów ludzi. Ile ich było od początku zaistnienia gatunku ludzkiego, tego chyba nikt nie wie i nie jest w stanie policzyć. Ale w filozofii nie chodzi o dane statystyczne. Tu trzeba znaleźć sposób, który pozwoliłby opisać wszystkich tych ludzi. Jakie treści, jakich cech trzeba odnaleźć w człowieku, jego empirycznej istocie, aby one go przedstawiały? Trzeba też zapytać, czy treści, które prezentuje sobą każda jednostka żyjąca obecnie, w przeszłości, będzie je posiadać w przyszłości, dają się odtworzyć? Czy opisując pojedynczego człowieka opiszemy cały gatunek ludzki? Jaką tu posłużyć się metodą?

Trzeba zastosować E. Kanta rozróżnienie istoty i przejawu każdej rzeczy, powstałe na podstawie pewnej racjonalizacji platońskiej idei jaskini, w której jednostki ludzki, jako przykuci do ścian widzą tylko cienie rzucane przez idee. Ich istoty są niewidoczne. Więźniowie mają tylko „jedno oko”. Chcąc posiąść drugie oko królewiecki filozof doradza nam, aby każdą rzecz brać w dwojakim znaczeniu, mianowicie jako przejaw (*Erscheinung*) i jako rzecz samą w sobie (*Ding an sich*)[[61]](#footnote-61). Twierdzi przy tym, że doświadczamy tylko przejaw rzeczy samej w sobie. Zaś rzecz sama w sobie jest, ale ludziom nieznana.

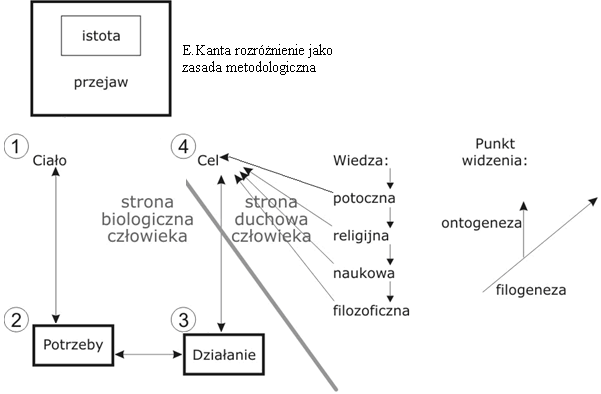
Twierdzę, że jest inaczej. Istota rzeczy jest ostatecznie nieznana, ale jest poznawana, a więc w jakiejś części znana. Efekty poznania rzeczy samej w sobie weryfikujemy w praktyce społecznej. Jest ona punktem wyjścia i celem poznania oraz kryterium jego prawdziwości. Jeśli ludzie umieją zrobić to, co wymyślili, np., zbudować most, to znaczy, że udało im się, w jakiejś części poznać istotę mostu i sposoby jego budowania. O niepełności poznania świadczą z kolei błędy praktyki społecznej. Zdarza się, że most zarywa się.

Istotę i przejawy rozróżniamy za pomocą abstrahowania[[62]](#footnote-62). W myśli odrywamy to, co jest przejawem od tego, co się przejawia; np. patrząc na ptaki na niebie abstrahujemy od wielkość ich skrzydeł, sposobu poruszania nimi. Stwierdzamy tylko, ptaki mają skrzydła. To ich odróżnia. Posiadanie skrzydeł jako skrzydeł należy do istoty ptaka.

A zatem w myśli tworzymy dwie rzeczywistości: 1. istotową – przykładowe tu skrzydła jako skrzydła i 2. przejawową, dla każdego ptaka specyficzne, duże lub małe skrzydła. Te dwie rzeczywistości są tylko myślane. W rzeczywistości zaś są w jedności.

To, co się przejawia – istotę opisują atrybuty. Są one konstytutywne. Od nich abstrahujemy cechy przejawowe, konsekutywne. Atrybutami istoty człowieka są abstrakty: 1. cielesność, 2. potrzeby, 3. działania, 4. wiedza, 5. uspołecznienie. Tworząoneukład strukturalny[[63]](#footnote-63) (zob. rys. nr 4a i 4b).

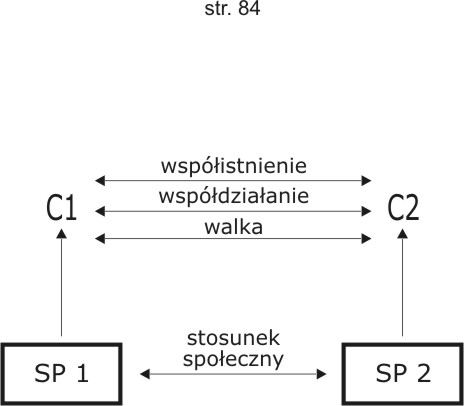
Elementy - atrybuty jednostki ludzkiej tworzące jej strukturę przedstawiam powyżej. Atrybuty te są pierwszymi abstrakcjami na drodze konkretyzacji abstrakcji człowieka jako człowieka. Tylko te abstrakcje przejawiają się we wszystkim, co dotyczyło, dotyczy i będzie opisywało człowieka. Owe abstrakcje zawierają treści formalno – logiczne (rys. 4a). Kolejne opisy i rysunki prezentują tu proces ich konkretyzacji, tj. wznoszenia się od abstrakcji do konkretu (K. Marks).



Rys. nr 4a. Atrybuty opisujące człowieka jako istotę gatunkową

Rysunek 4a przedstawia układ nazywany strukturą pierwotną (SP). Jest ona abstrakcją formalno – logiczną. Jest treścią myśli, która w rzeczywistości realnej istnieje tylko zjednoczona z tym, czy innym, konkretnym przejawem; np., ten oto student Pan Kowalski.

Konkretyzując abstrakcję: Strukturę Pierwotną, schodząc na niższy poziom jej abstrakcyjności, przedstawiam stosunek społeczny. Wszak człowiek nie żyje pojedynczo. Robinsonady są tylko fikcjami literackimi. W rzeczywistości działają ludzie, pomiędzy którymi zachodzą i muszą zachodzić określone stosunki. O ich konieczności przesądzają potrzeby. Stosunki społeczne są zatem koniecznościowe, wynikające z biologiczności człowieka. Rys. 4b przedstawia przykładowe, możliwe sposoby tworzenia całości strukturalnej stosunku społecznego. Tymi możliwymi sposobami są: walka, współpraca, współistnienie członów tworzących stosunek społeczny.



Rys. nr 4b. Atrybut człowieka: uspołecznienie[[64]](#footnote-64)

Abstrahowanie musi być więc dopełniane konkretyzacją. Odnaleziona w nim istota musi być jednoczona z przejawami dla niej znamiennymi. Przeszłość i teraźniejszość gatunku ludzkiego obrazuje sposoby owej konkretyzacji, czyli jednoczenia tego, co istotowe z tymi, a nie innymi przejawami. Na tym polega aktywna rola człowieka w historii. Może on pozostawać bierny, tj. czekać aż otoczenie samo dostarczy mu niezbędnych dla jego życia przejawów. Czeka on aż mu los, fatum cokolwiek przyniesie. Ale może on też nie czekać, a samemu konkretyzować odkryte i wmyślone istotne treści i konkretyzować je, tj. jednoczyć z potrzebnymi dla życia przejawami. Tak, np., czynią producenci żywności, liderzy mód. I nie robią tego tylko dla siebie, ale także dla innych i zarabiają na tym.

Wyszczególnione abstrakcje są jednością tego, co realne, materialne i tego, co idealne. Taką jednością była, np., woda Talesa z Miletu (ur. ok. 640, zm. ok. 550 r. p. n. e.). Wodę każdy może doświadczyć, dotknąć, smakować i jednocześnie woda ta dla Talesa jest zasadą (*αρχη* [arche]) wszechrzeczy, a więc istotą świata.

Wskazane wyżej atrybuty są analogiczne do owej wody Talesa. Opisują one istotę wszystkich ludzi; tych, jacy byli, jacy są i jacy mogą być w przyszłości. Są one realne i są jednocześnie zasadami życia społecznego. Jako zasady – atrybuty pozwalają nam myśleć i mówić o wszystkich ludziach jednocześnie i zarazem o każdym z nich konkretnie, jednostkowo poprzez konkretyzację abstrakcji, tj. jednoczenie jej z odpowiednim przejawem.

Pierwszy ów atrybut - cielesność jest biologiczną podstawą istnienia człowieka. W niej ujawnia się jedność człowieka ze światem, z którego wyrasta i w którym żyje. Cielesność jest dowodem naszej materialności. Dzięki niej każda jednostka ludzka ma swoistą dla siebie naturę (*φύσις* [physis]), tj. specyficzne dla niej przejawianie się wymienionych wyżej atrybutów człowieka.

Pojęcie natura określa byt, który istnieje samodzielnie; byt, który jest zdolny do zdeterminowanego i samo determinującego się istnienia. Dzięki posiadanej naturze człowiek zaczął spontanicznie poznawać otaczającą go rzeczywistość. Osiągane rezultaty owego poznania wykorzystuje dla swojego, ludzkiego rozwoju[[65]](#footnote-65).

Ciało ludzkie stanowi całość strukturalną tkanek i narządów, zintegrowanych i współzależnych, tworzącą jedność organizmiczną, rozwijającą się w aspekcie biologicznym i duchowym konstytuując w walce, we współistnieniu i we współpracy ze środowiskiem społeczno – przyrodniczym określone bycie ludzkie. Jest ono kolejnym ogniwem rozwoju ewolucyjnego zwierząt. Wiele narządów ludzkich wykazuje wielkie prawdopodobieństwo z narządami zwierząt (np., serce, wątroba, płuca, trawienie, rozmnażanie się, układ nerwowy). Także wiele procesów fizycznych, chemicznych i biochemicznych człowieka jest analogicznymi do procesów zwierzęcych, a nawet szerzej, do biologicznych.

W rozwoju ciała ludzkiego można wyróżnić trzy okresy. Pierwszym z nich jest wzrastanie. W nim następuje pomnażanie liczby komórek. Pojawiają się zmiany jakościowe w budowie tkanek, narządów oraz w ich składzie chemicznym pozwalające na spełnianie kolejnych funkcji życiowych. Drugim jest dojrzewanie. W tym okresie zauważamy zmianę proporcji pomiędzy poszczególnymi elementami ciała oraz rozwój poszczególnych układów, np. seksualność. Trzecim jest starzenie się. W tym okresie następuje ubytek masy ciała; słabnięcie poszczególnych narządów oraz sprawności życiowej.

W ciele ludzkim nieustannie następuje odnawianie cząsteczek. Jedne obumierają, inne tworzą się zajmując miejsce tych pierwszych. Ustalona struktura cielesna pozostaje niezmienna dla osobników, od chwili urodzenia, aż do śmierci. Stanowi ona o ich indywidualności. Jej strukturę warunkują: treści przekazu genetycznego; środowisko, w którym ciało wzrasta; praca własna nad sobą i cechy indywidualne, które dzięki organizmiczności przesądzają o byciu taką, a nie inną jednostkowością.

W socjologii zwraca się uwagę na cechy odróżniające ciało człowieka od zwierzęcia. Podkreśla się, m. in., ukształtowanie u człowieka jego pionowej postawy; pionowego ustawienia tułowia i szyi; rozwój czaszki, jej wielkość oraz utworzenie się odpowiedniego widzenia świata. Mówi się o całkowitym wyprostowaniu kończyn dolnych w stawach kolanowych; o określonym rozwinięciu i możliwościach pracy rąk. Pewne spłaszczenie klatki piersiowej; zredukowanie owłosienia pomnaża ludzkie możliwości. W budowie wewnętrznej wydoskonalony został układ oddychania, krwionośny, nerwowy, trawienny, pozwalający na funkcjonowanie w otoczeniu oraz na to, co tworzy podstawy do oddziaływania na środowisko bytowania ludzkiego. Coraz mniej człowiek przystosowuje się do środowiska przyrodniczego. Odwrotnie, więcej on przystosowuje środowisko do swoich potrzeb[[66]](#footnote-66).

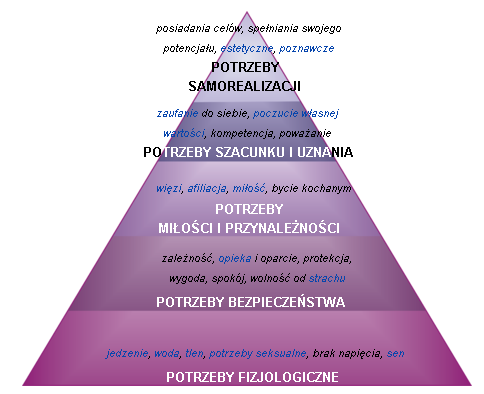
Zatem cielesność człowieka jest atrybutem wskazującym: 1. iż w człowieku, w nim samym istnieją źródła jego działania, i także działania doskonalącego; 2. że jest byciem poznającym i zarazem dostępnym w aktach pojęciowego poznania siebie i warunków, w których bytuje; 3. że jego wyróżniającym się ze świata sposobem bytowania jest abstrahowanie i konkretyzowanie, w którym to wysiłku duchowym znaczącą rolę odgrywa krytyczna ocena świata, we wszystkich jego wymiarach[[67]](#footnote-67). Cielesność sprawia koniecznościowe istnienie struktur rzeczowych, które jako rozpoznane stają się przedmiotem twórczego, wolnościowego działania ludzkiego. W nim ujawniają się atrybuty działania ludzkiego.

Ów naturalny sposób istnienia naszej cielesności wytwarza potrzeby (zob. rys. nr 4a, 4b i nr 5). Tym pojęciem określamy stany braku równowagi. Jego przywracanie jest zaspokajaniem potrzeb, zarówno cielesnych, materialnych, jak i duchowych.

W procesie tym zauważalny przedmiot jednoczy w sobie dwa światy: świat materialny, jego cielesność i świat duchowy, pełen, jakby, samoistnych idei. Każda potrzeba musi być najpierw przedstawiona w wyobrażeniu w postaci określonego jej istotowego ujęcia. Wyobrażenie potrzeby musi nałożyć się, być zgodne z wyobrażeniem fragmentu otoczenia, który doznaną potrzebę zadowoli. A zatem, w utworzonym obrazie świata i siebie samego człowiek odnajduje rzecz i sposób, który zaspokoi odczuwaną potrzebę.

Kiedyś, człowiek pierwotny czynił to sam, za każdym razem w momencie, kiedy tylko uświadamiał sobie swoją potrzebę. Z czasem utrwaliły się sposoby ich zaspokajania w postaci względnie odrębnych, powtarzanych schematów. Tworzą one cywilizację i kulturę, czyli utrwalone sposoby bycia człowieka, poszczególnych grup, plemion i narodów.

Potrzeby fizjologiczne (jedzenie, picie, sen, seks … itd.) muszą być bezwzględnie zaspokajane. Potrzeby bezpieczeństwa (zależności, oparcia, protekcji, opieki, wygody, spokoju, wolności od strachu) również muszą być zaspokajane, chociaż już nie tak bezwzględnie. Potrzeba miłości i przynależności obejmuje potrzebę afiliacji społecznej, czyli



Rys nr 5. Piramida potrzeb A. H. Maslowa. Źródło: wikipedia.org

przyjęcie jakiejś osoby lub organizacji do grupy, środowiska już działającego, potrzebę przebywania wśród innych i ich akceptacji, bycie kochanym. Potrzeby szacunku i uznania zawierają konieczność poczucia własnej wartości, zaufania do siebie. Jest ono budowane na podstawie uznanej kompetencji, co tworzy określone poważanie środowiska, innych dla tworzącej się osobowości. Potrzeba samoaktualizacji jest zaspokajana przez wytworzone możliwościach samo spełniania się jednostki z jednoczesnym samodoskonaleniem swej osobowości, idei człowieczeńskości. Obejmuje ona też potrzebę walidacji społecznej, a więc ponownego „poprawiania” obrazu świata w sytuacji, gdy dotychczasowy okazał się błędny. Potrzebę tę spełnia się w przestrzeniach życia osobistego i społecznego oraz w pogłębianym poznaniu, w estetyce, w doskonaleniu realizowanej teleologii.

Potrzeby, tak samo jak inne elementy bytu społecznego, podlegają procesom alienacji, czyli takim tendencjom rozwojowym, w wyniku których jednostka ludzka odczuwa potrzeby jako przymus zewnętrzny, źródłem którego jest świat poza nią. Jednostka ludzka nie zaczyna analizy potrzeb od rozpatrywania własnej osobowości, spełnianego życia, ale przyjmuje, że jeżeli takie, a nie inne przedmioty są i zaspokajają jakieś potrzeby u innych, to oznacza, że jest to niezbędne dla niej, że ona także ma taką potrzebę i że też musi ją zaspokoić. Mechanizm ten wykorzystuje się w reklamie, w której usiłuje się pokazać produkt jako „coś” niezbędnego, koniecznego dla życia każdego człowieka, a więc wytwarza się potrzebę, a dopiero później przedmiot ją zaspokajający.

Potrzeby zmuszają człowieka do działania[[68]](#footnote-68), które jako ludzkie tym wyróżnia się, że jest podporządkowane konstruowanym wyobrażeniom. Stają się one celem działania. Definiując możemy rzec, że cel jest to przyszły, wyobrażony stan rzeczy; ten, który chcemy osiągnąć; ten, do którego zmierzamy. Winien on być zawsze koherentny z wartościami formalno – symbolicznymi oraz formalno – logicznymi.

A skąd my wiemy, że to, a nie inne wyobrażenie zaspokoi tę oto, konkretną potrzebę? O tym, że tę, a nie inną potrzebę zaspokoi takie, a nie inne działanie podporządkowane temu, a nie innemu celowi, przesądza nasza wiedza o świecie i o nas samych.

Wiedza jest to prawdziwy lub fałszywy opis obiektywnej rzeczywistości, niezależnej od świadomości ludzi ją tworzących. Jest ona efektem społecznej praktyki naukowej. Można zauważyć dwa stanowiska w rozumieniu wiedzy. Pierwsze z nich nazywane jest realizmem. Głosi on, powiada K. Zamiara, że „… wiedzy naukowej przysługuje status poznawczy, w związku z czym można ją traktować jako <<opis>> obiektywnej rzeczywistości (odpowiednich jej fragmentów lub aspektów), podlegający ocenie w terminach prawdziwości lub fałszywości”[[69]](#footnote-69). Znaczącym zagadnieniem w tak rozumianej wiedzy jest aktywność ludzka, która może wpływać na prowadzony opis rzeczywistości. Dlatego wiedza może być tylko subiektywnym wyobrażeniem lub pomieszaniem tego, co jest z tym, co się badaczom wydaje.

Tę kwestię uwypukla instrumentalizm. W nim neguje się tezy realizmu, a w ich miejsce twierdzi się, że wiedza naukowa „… stanowi narzędzie służące porządkowaniu i przewidywaniu danych doświadczenia. W ramach pewnych odmian instrumentalizmu przyjmuje się także, że wiedza naukowa jest narzędziem ideologicznym, przyczyniającym się do realizacji pewnych pozapoznawczych, światopoglądowych wartości społecznych”[[70]](#footnote-70).

W jednym i drugim stanowisku istnieje szereg nakazów uwzględniania tych a nie innych twierdzeń. Nakazy te przesądzają o prawomocności przyjmowanych twierdzeń. Uważam, że zarówno realizm, jak i instrumentalizm są wystarczająco uzasadnione o tyle, o ile je będzie się uznawać w jedności. Dane doświadczenia muszą przecież być porządkowane. A to wykonuje się zawsze z jakiegoś punktu widzenia. Ale to nie wszystko. Oba te stanowiska muszą być wsparte teorią praktyki społecznej[[71]](#footnote-71). Ona jest celem podejmowanych badań naukowych, kryterium ich naukowości i określonym punktem wyjścia.

Praktyka społeczna zawsze podporządkowana jest określonym celom społecznym; tym, które w danej przestrzeni geograficznej i czasie historycznym są formułowane przez działające społeczeństwa. We współczesnym świecie można odnaleźć dwie walczące ze sobą wielkie idee, którym podporządkowuje się wszelkie działania. Pierwszą z nich jest idea upodmiotawiającej przyszłości. Wymaga ona poddania wszelkich wysiłków wzrastania ludzi w idei ich człowieczeńskości (zob. przyp. nr 45), doskonalenia ich moralnego i wspólnotowego życia.

Drugą z nich tworzą różnego rodzaju koncepcje „Ja”, ubrane w pewne formy indywidualizmu, ostatnio w formie doktryn neokonserwatywnych i neoliberalnych. „Ja” ostatecznie ma wygrać z „Innymi”, uznanymi przez niego za „nie-Ja”, których jednakże istnienie podważa jedyność i prawdziwość „Ja”. Owe „nie-Ja” mogą stać się „Ja”, jeżeli przyjmą narzucane im warunki, a więc wyprą się własnej tożsamości. Wówczas ich „nie-Ja” będzie już „Ja”. Zmuszanie „nie–Ja” przez „Ja” do wyparcia się siebie przyjmuje różne formy przemocy: od aksjologicznych, intelektualnych, ekonomicznych, do fizycznych, militarnych. Ów przymus jest materializacją dominującego paradygmatu podmiot – przedmiot.

Musimy znać i umieć tworzyć schematy zaspokajania potrzeb. Jest to stan mniej lub bardziej zintegrowanego naszego - każdej jednostki ludzkiej - poznania rzeczywistości, w której żyjemy. Poznanie to (gr. *doksa,* łac. *opinio*) jest zawodne. Wiedza jest bowiem zawsze niepełna oraz związana z jakąś subiektywnością. Dlatego Sokrates, a szczególnie Arystoteles łączyli ją z moralnością, etycznością, z cnotą. Jednoczyli więc ekonomię z moralnością mówiąc, że albo ekonomia będzie moralna, albo nie będzie jej wcale.

Ale jest także inne rozumienie wiedzy, tzw. epistemologiczne (gr. *έπιστήμη* [*episteme*]*,* łac. *scientia*). Epistemologia jest poznaniem, którego prawdziwość gwarantuje jego natura przez to, że światy poznawane - rzeczywisty i mentalny w jakiś sposób przylegają do siebie i są sobie przyporządkowane. Takie poznanie gwarantuje pewność. Jest to więc wiedza obiektywna, niezależna od tych oto ludzi tu i teraz ją tworzących. Ta wiedza jest faktem kulturowym i nazywana jest nauką.

Patrząc z punktu widzenia filogenezy gatunku oraz ontogenezy jednostki ludzkiej zauważamy, że pierwszym typem wiedzy człowieka o świecie jest wiedza potoczna. Z czasem obok i nad nią budowana jest wiedza symboliczno – mitologiczna. Wreszcie trzeci typ wiedzy stanowi wiedza naukowa. Jej treści są sukcesywnie wykorzystywane do tworzenia wiedzy filozoficznej, a szczególnie sofiologii[[72]](#footnote-72).

O ile trzy pierwsze typy wiedzy są tymi treściami ducha ludzkiego, które mają pewne odniesienie do rzeczywistości będącej poza podmiotem poznającym (stąd podlegają ocenie prawdziwościowej), o tyle nauki o mądrości są tylko treścią ducha. One są w rzeczach, razem z ich przejawami o tyle, o ile są odnajdywane przez filozofa[[73]](#footnote-73). Treść ta, odnajdywana przez filozofów, może być analogiczna do treści umysłu innych jednostek ludzkich żyjących aktualnie lub w innym czasie, w tym, lub innym miejscu geograficznym. W tym sensie treści filozoficzne są zawsze w jakiejś części obiektywne dla filozofa. Myśl tę wyraził Arystyp z Cyreny (ok. r. 435 – 350 p. n. e.). Otóż na pytanie: „jaką przewagę nad innymi ludźmi mają filozofowie” odpowiedział: „Tę, że gdyby zostały zniesione wszystkie prawa, my żylibyśmy tak samo, jak żyjemy teraz”[[74]](#footnote-74).

W słowach tych można odnaleźć przekonanie o potrzebie dążenia do stanu pełnej subiektywizacji i interioryzacji istniejącej obiektywności; subiektywizacji nie przekształcającej zapośredniczenia w podmiot lecz pozostawiającej zapośredniczeniu należną mu funkcję przedmiotowości. Jest to możliwe wtedy, kiedy obiektywność będzie zjednoczona zarówno w przestrzeni istotowej, jak i przejawowej z treścią ducha jednostkowego. Wówczas jest możliwa koherencja wartości formalno – logicznych, formalno – symbolicznych i teoretyczno – przedmiotowych.

Sądzę, że Arystyp prawo uznał prawo za formę zapośredniczania życia człowieka jako istoty społecznej. Bo rzeczywiście tak jest, że uspołecznienie istoty ludzkiej wyraża się, między innymi w uznaniu prawnej formy wyrazu życia społecznego. Zniesienie tego zapośredniczenia nic nie zmieniłoby w życiu Arystypa. Żyłby tak, jak żyje dotąd, czyli, że ponieważ prawo to ma w sobie, to nadal wyrażałby swoją istotę: uspołecznienie.

A zatem nauki o mądrości pozwalają na wzrastanie w nas idei człowieczeńskość. Jej treść sprowadza się tu do rozpoznawania jej istoty i tworzenia takich sposobów jej konkretyzacji, aby mogła przejawiać się bez różnorodnych zapośredniczeń. Zapośredniczenia bowiem podlegają alienacji. Ich eliminowanie jest więc zarazem procesem dezalienacji.

Dążenie do pełnej subiektywizacji obiektywności przejawia się w postaci interioryzacyjnego wysiłku ukierunkowanego na włączanie wszystkich atrybutów człowieka, w tym szczególnie atrybutu wspólnotowości w całość jednostkowego życia i odwrotnie, tj. – poprzez eksterioryzację – przekształcanie jednostkowości w jednostkowość wspólnotową - obiektywizację subiektywności. Zarówno jednostka jak i społeczeństwo podlegają procesowi stawania się. Jest on nieskończony. Wysiłek interioryzacyjno - eksterioryzacyjny jest więc procesem nieustannego wzbogacania indywidualnego i wspólnotowego atrybutu człowieka i doskonalenia stopnia koherencji wszystkich atrybutów.

Nauka o mądrości jest więc zarazem postulatem i możliwością osiągania pełnej subiektywizacji obiektywności. Świat, zachowujący w każdym tu i teraz samoistną tożsamość, zmienia się pod wpływem urzeczywistnianych celów materializującej się idei człowieczeńskości jako jedności biologiczno-duchowej. Stan rozwoju owej jedności jest stanem rozwoju wskazanej idei.

W nauce o mądrości chce się więc przezwyciężyć istniejące dotąd teoretyczno - praktyczne rozdwojenie: z jednej strony życie jako życie, które dla „praktycznego” społeczeństwa jest życiem-samym-przez-się-zrozumiałym i z drugiej strony świat duchowy, rzekomo naukowo opisujący życie społeczne, normy i instytucje wymuszające przestrzeganie owych norm[[75]](#footnote-75). W tej, rzekomej nauce alternatywa usuwa systemowość, koncentrując się na fragmentaryczności, znosi holistyczną organizmiczność, a analiza wyczerpuje syntezę.

Praktyka takiej nauki jest, między innymi, przyczyną braku teorii wyjaśniającej występowanie we współczesnym społeczeństwie przemocy, relacji nadrzędności i podrzędności, dowartościowywania i nie-dowartościowywania. To jest przyczyną kryzysu humanistyki legitymującej podmiotowo – przedmiotowy typ stosunków społecznych. Jest tak dlatego, że stosunki międzypodmiotowe spełniają się tylko w przestrzeni formalno-logicznej. Jest to znamienne dla społeczeństwa obywatelskiego. Jednostki posiadają prawo do… ale nie mają mocy duchowej i materialnej do tego, aby prawo to wyegzekwować.

Nauka o mądrości może dopełnić istniejące stosunki międzypodmiotowe treściami formalno - symbolicznymi i teoretyczno-przedmiotowymi; formalny opis treściami realnymu. Człowiek bowiem jest jednością biologiczno-duchowa; jest więc jednością treści i formy. Dlatego mądrość umożliwia człowiekowi zejście z drogi samo zagrożenia, samozagłady, do której uparcie zmierza[[76]](#footnote-76).

Stosunek społeczny tworzą abstrakcje - struktury pierwotne (SP). Powstając naturalnie i dzięki kulturze ludzkiej, pozostając we wzajemnym związku budują struktury złożone (SZ). Od zarania swoich dziejów człowiek zauważa, że nie może żyć samotnie, że musi współpracować z innymi dla zaspokojenia potrzeb. Czyni to w strukturze złożonej (SZ).

Strukturę tę przedstawia niżej rysunek nr 6. Przy każdej analizie stanowi ona konkretny społeczny system zamknięty (F. Znaniecki)[[77]](#footnote-77), np., klasyczny kapitalizm wolnej konkurencji W. Brytanii początków XIX wieku, czy kapitalizm globalistyczny końca i początków XXI wieku. Pierwszą podstrukturą systemu jest określony system ekonomiczny. Jest on podstawą, na której wspiera się nadbudowa prawno - polityczna. Obie te struktury różnicują formy pracy ludzkiej. W pierwszej z nich mamy do czynienia z pracą produkcyjną zastosowaną zarówno przy wytwarzaniu konkretnych dóbr materialnych, jak i ich wymianie. W tej drugiej spotykamy się z pracą nieprodukcyjną, ale tak samo potrzebną dla funkcjonowania całości życia społecznego.

Konkretne elementy tych podstruktur muszą nieustannie udowadniać swoją przydatność dla funkcjonowania obu podstruktur w postaci pewnej całości. Struktura produkcyjna i wymiany uzasadnia swoją przydatność zdolnością zaspokajania potrzeb ludzkich i nieustannym podnoszeniem jakości owego zaspokajania tworząc cyberkulturę, która umożliwi zatrudnianie przyrodniczych agentów pracy produkcyjnej. Zaś struktury nadbudowy prawno – politycznej i ideologicznej wykazują swoją przydatność poprzez konstruowanie korzystnych warunków dla produkcji i wymiany produktów pracy ludzkiej, szerzej, bogacenia się jednostek ludzkich.

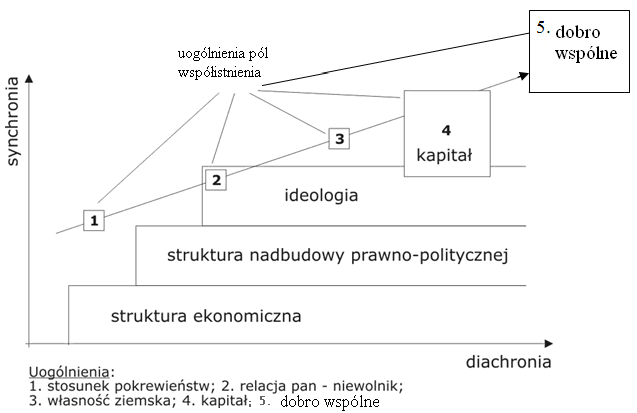
To dowodzenie swojej przydatności tworzy ideologię – trzecią podstrukturę bytu społecznego. Spośród wielu definicji ideologii **<**gr*. ίδέα* [idea]= to, co widoczne, kształt, postać, prawzór, wzór, istota, pojęcie, wyobrażenie+ λόγος [logos]= słowo, nauka, wiedza*>* warto tutaj przytoczyć trzy z nich: 1. naukę o produktach ludzkiego myślenia, a więc, np. o tym jak powstaje myśl, jak jest utrwalana i upowszechniana, w jaki sposób przekształca się w trwały system poglądów, wyobrażeń danego społeczeństwa oraz jakie miejsce zajmują idee w ludzkim działaniu; 2. usystematyzowany zbiór poglądów stanowiący teoretyczny wyraz interesów określonej grupy społecznej, klasy lub warstwy społecznej. W skład tak rozumianej ideologii wchodzą koncepcje filozoficzne, doktryny prawne, ekonomiczne, polityczne, etyczne, estetyczne, a także religijne, które wyznaczają działania i postawy ludzi je akceptujących; 3. absolutyzowanie jakiejś idei, wartości, która ma być „jedynym jako atrybutywnym sposobem” rozwiązywania jakichś ludzkich problemów. Jest to jednowymiarowość działania. Ludzi upowszechniających takie idee nazywamy ideologami[[78]](#footnote-78).

Bycie społeczne współistniejąc w czasie i przestrzeni staje się coraz bardziej ludzkim, coraz więcej materializującym człowieczeńskość. Wystarczy porównać epokę rewolucji Jezusa Chrystusa z czasami USA z 11 września 2001 r. To stawanie się zarysowuje się w dwóch przeciwstawnych sobie kierunkach: pierwszy, wyznaczają treści globalizacji, nieustannie samo konstruowanie się „Ja” (1% władający 48 % bogactwa Ziemi). Obejmują ono coraz szersze ramy geograficzne, kulturowe, ekonomiczne i geopolityczne, już przekraczające nawet granice Ziemi; drugi, wykreślany jest przez cel upodmiotawiającej przyszłości. Konstytuuje go wzrastająca podmiotowość jednostek ludzkich, ich indywidualizacja jednoczona jest ze wspólnoto centryzmem i z dobrem wspólnym. Z nim łączą się coraz bardziej wyodrębniające się i coraz więcej złożone tożsamości.

Pokazane na rys. nr 6 uogólnienie jest kategorią opisującą taki typ i treść stosunku społecznego, który dominuje w określonym systemowo zamkniętym byciu społecznym, tzn. że każdy stosunek społeczny zachodzi zawsze w jakimś bezpośrednim czy pośrednim związku z formą i treścią dominującego stosunku społecznego. Pierwszym uogólnieniem jest związek krwi[[79]](#footnote-79). Każdy noworodek na niższych szczeblach kultury, a także i współcześnie był wychowywany zgodnie z urodzeniem z tej, a nie innej matki. Jest to socjologiczne miejsce urodzenia, rozumiane tu jako to, które decyduje o statusie społecznym noworodka. Ten, kto urodził się w rodzinie wodza, otrzymywał wychowanie przygotowujące go do funkcji wodza; kto zaś urodził się w rodzinie czarownika również był przygotowywany do zajęcia statusu społecznego czarownika. Warto zwrócić uwagę na to, że dzisiaj to uogólnienie jest dość powszechne. Wielu rodziców pragnie, aby ich dzieci kontynuowały ich

„tamta strona”

świat „tej strony”



Rys. nr 6. Bycie społeczne

dzieło. W ten sposób w niektórych zawodach odnaleźć można powiązania pokoleniowe, wykonywanie zawodu „z dziada, pradziada”.

Kolejne uogólnienie tworzy relacja pan – niewolnik[[80]](#footnote-80). Jej istotą jest twierdzenie, że pracą fizyczną nie powinien zajmować się człowiek wolny. Jest ona dla niewolnika (gr. *δουλεία*). Obok ludności podporządkowywanej i wtrącanej do stanu niewolniczego w wyniku wojen, z czasem w Grecji pojawiali się niewolnicy za długi. Wśród źródeł niewolnictwa jest także sprzedaż członków rodziny w celu spłacenia długów. Porzucano także nowo narodzone dzieci, które przyjmowano na wychowywanie na niewolników.

W starożytnej Grecji rozwinął się handel niewolnikami. Rozróżniano trzy kategorie: niewolników państwowych, przy świątyniach i prywatnych.

Ci pierwsi byli funkcjonariuszami państwowymi, m.in., w służbie policyjnej. Otrzymywali wynagrodzenie, mieli własne gospodarstwa. Niewolnicy przy świątyniach byli w służbie osobistej wolności bóstwa. Hierodulowie pełnili więc posługi w świątyni, a hierodule uprawiały prostytucje sakralną, z której dochody powiększały majątek świątyni.

Niewolnicy prywatni pracowali w warsztatach przemysłowych, w kopalniach, w handlu, transporcie i rolnictwie. Tworzyli także służbę domową. Niektórzy z niewolników mieszkali w domu razem ze swoim panem, inni w osobnych domach, albo sami pracowali, albo pod kierownictwem pana lub osoby wynajętej przez pana.

Niewolnicy nie mieli osobowości prawnej, chociaż przyznawano im, że mają duszę. Właściciel mógł wymierzać niewolnikowi kary cielesne według własnego uznania i piętnować go. Ale karę śmierci miał prawo wyznaczać tylko sąd. W przypadku złego traktowania mógł niewolnik uciec do świątyni i prosić o zmianę właściciela. Mogli zeznawać przed sądem, ale dla mówienia prawdy mogli być torturowani.

Założenie rodziny, posiadanie majątku było uzależnione od zgody pana. Pod względem religijnym niewolnicy byli równi ludziom wolnym; brali udział w misteriach; mogli być członkami stowarzyszeń religijnych.

Wolność uzyskiwali przez akt wyzwolenia. Nagradzano tak za zasługi publiczne lub też ze względów politycznych, aby na przykład, wcielić do wojska. Mógł też niewolnik wykupić się z niewoli. A ponieważ nie miał praw publicznych, to pieniądze powierzał bóstwu w świątyni, a kapłan tego bóstwa zawierał umową z właścicielem niewolnika.

Przykładem pewnego zdarzenia jest Epiktet z Hierapolis (ur. ok. 50 we Frygii, zm. w 120 r. n. e.), filozof stoicki, z tzw. Stoi Rzymskiej[[81]](#footnote-81). Będąc niewolnikiem mógł uczęszczać do szkoły Musoniusza Rufusa, stoickiego filozofa i nauczyciela. Epiktet studiował pisma Antystenesa – prekursora nauk stoickich, prace filozofów cynickich. Uważał, że trzeba znać epoki historyczne po to, by móc rzetelnie uprawiać filozofię. Był przekonany, że filozof nie tylko powinien głosić poglądy, ale również stosować je w życiu, a przede wszystkim powinien rygorystycznie przestrzegać zasad moralnych i być obojętnym na dobra materialne. Przekonania te urzeczywistniał całym swoim życiem.

Znamienne jest wydarzenia z życia Epikteta. Kiedy jego właściciel chciał mu przywrócić wolność, zdumiony filozof miał odpowiedzieć, że on wcale nie jest niewolnikiem, gdyż sam w swojej duszy jest wolny. Ta, zawarta w rękopisie, złożonym w rzymskiej Bibliotece Berberinich opowieść, przekazuje nam, iż filozof żyje niejako w dwóch światach: wewnętrznym, duchowym, zachowującym niezależność od drugiego świata, świata realnego. To pozwala mu być obojętnym wobec niegodziwości tego świata.

Osobnego opisu wymaga stan niewolnictwa w USA, we Francji, Anglii, czy Hiszpanii. Ocenia się, że w ogóle do tych krajów przywieziono ok. 90 mln. mieszkańców Afryki przekształcając ich w stan niewolniczy. Warto zastanowić się nad efektywnością gospodarczą kapitalizmu w sytuacji czerpania zysków z niewolnictwa, czy z innych form różnorodnego wykorzystywania kolonialnego i półkolonialnego innych narodów.

Uogólnienie będące własnością ziemską wyraża taki typ stosunków społecznych, w których posiadanie ziemi przesądza o ich treści. Stosunki na ziemiach Polski szlacheckiej tak opisywał J. S. Bystroń: „Szlachcicstworzony jest do szabli, do polityki, ba, nawet do korony, ale nie do pracy; on odpowiada za porządek w Rzeczpospolitej, za jej obronę, a poza tym jest stworzony do używania dóbr, których sam nie wytwarza. Chłop natomiast,wolny od trosk publicznych, jest właśnie tym pracownikiem; przecież nawet w aktach szlachcic jest <<urodzony>> - *natus*, chłop zaś <<pracowity>> - *laboriosus*. Nie widziano w tym niesprawiedliwości, skoro była przyrodzona różnica pomiędzy szlachcicem a chłopem, więc było rzeczą oczywistą, że każdy winien zajmować się tym, do czego jedynie się nadawał. <<Chłop rodzi się do cepu i do sierpu>> mówi ks. T. Młodzianowski; <<*labor chłop*, *avaritia pop>>*, mówi stare przysłowie” - praca – chłop; chciwość, skąpstwo, sknerstwo – pop. W innym miejscu J. S. Bystroń pisze, że „<< jeśliby który szlachcic, osiadłszy w mieście, handlem się bawił i szynkami miejskimi i *magistratus* (godność, urząd zwierzchniczy) miejskie sprawował, ten ma tracić *praerogativam nobilitatis*, i kiedy by sam albo potomstwo, podczas takowych zabaw jego spłodzone, z miasta wtem wyszedłszy, *iura nobilitatis* sobie chciał przywłaszczać i ziemskich dóbr nabywać; taki każdy szlachcicem miał nie być, i dobra jego miały przypadać komuś jako stosowniejszemu … >>”[[82]](#footnote-82). Pilnowano, by szlachcic nie trudnił się rzemiosłem; przy wywodach szlachectwa (jeszcze XIX wieku!) patrzono na ręce, czy nie ma na nich śladów pracy. Cóż miał robić biedak, któremu los prócz przywilejów szlacheckich niczego nie dał? – powiększał tłumy bezrobotnych, których utrzymywali magnaci, aby mieli oddanych sobie zwolenników.

Czwarte uogólnienie bytu społecznego – kapitał <łac*. capitalis* = główny, od *caput*, dpn*. capitalis* = głowa, paragraf, początek*>* jest kategorią ekonomiczną, za pomocą której K. Marks określał taką wartość, która pozwala uzyskiwać wartość dodatkową, zysk który wytwarza pracujący robotnik pod kierownictwem właściciela środków produkcji. Wartość ta jest nazywana, przez autora *Kapitału*, dodatkową, dla właściciela środków produkcji – „m”, bo robotnik za nią nie otrzymuje płacy. Zaś tę płacę, którą robotnik otrzymuje, określa społecznie niezbędny czas na odtworzenie jego siły roboczej. Im mniejsza jest płaca robotnika tym większy zysk osiąga właściciel i odwrotnie. To „społeczne określenie” można dostrzec w postaci aktualnej (2015 r.) różnicy pomiędzy płacą, np., średnią, czy minimalną w Niemczech i w Polsce za tę sama pracę.

Wartością tworzącą wartość, przynoszącą zysk są środki produkcji, a więc maszyny, urządzenia, ziemia, itd., - u Marksa kapitał stały „c” oraz zgromadzone pieniądze, kapitał zmienny – „v”, który jest kosztem równym płacy roboczej. Kapitał „K” jest więc sumą „c” + „v”. Kapitał ten będąc wartością, zastosowaną w konkretnej produkcji „… odbywa wędrówkę dusz[[83]](#footnote-83). Ze spożytego ciała przechodzi ona w ciało nowo ukształtowane. Lecz ta wędrówka – tłumaczy K. Marks – odbywa się jakby poza plecami rzeczywistej pracy. Robotnik nie może dołączać nowej pracy, a więc tworzyć nowe wartości, nie zachowując dawnych wartości, musi bowiem pracę dołączać zawsze w określonej użytecznej formie, a nie może dołączać jej w użytecznej formie, nie przekształcając produktów w środki produkcji nowych produktów i nie przenosząc w ten sposób ich wartości na nowy produkt. Jest to jak gdyby przyrodzona własność czynnej siły roboczej, żywej pracy, że dołączając wartość zachowuje wartość – przyrodzona własność, która nic nie kosztuje robotnika, ale przynosi korzyść kapitaliście - zachowanie istniejącej wartości kapitałowej”[[84]](#footnote-84).

Tak jest przed produkcją. Po jej upływie, tj. po uruchomieniu owych dwóch wartości kapitałowych k = c + v i ich przeniesieniu do nowego produktu otrzymuje się wartość kapitałową powiększoną o wartość dodatkową m czyli efektem produkcji jest k + m. „Pod koniec procesu produkcji otrzymujemy towar którego wartość = (c + v) +m… Pierwotny kapitał K przekształcił się w K’… Różnica między nimi = m…”[[85]](#footnote-85). Oczywiście, dla pełnego obrazu tego ruchu trzeba uwzględnić wiele jeszcze problemów. To już jednak wystarczy do wnioskowania o tym, jak działa to uogólnienie bytu społecznego, które nazywamy kapitałem. Zasadniczym, historycznym jest więc pytanie, kto przywłaszcza sobie ową wartość dodatkową?

Odpowiedź na to pytanie wynika z istoty kapitału, jako stosunku społecznego. W nim jeden człon jest właścicielem kapitału, „świętej własności”, który zatrudnia wolnego od wszystkiego, szczególnie od własności, robotnika. Oczywiście robotnik, będąc człowiekiem wolnym, może nie zatrudniać się. Ale przecież robotnik musi jeść, ma dzieci, ma wiele innych potrzeb, które ową jego wolność „nie-pracowania” zamieniają w przymus pracy i przyjęcia warunków, jakie proponuje mu kapitalista. Oczywiście, robotnik może poczekać na lepszą koniunkturę, czyli na okres, w którym wzrośnie wartość siły roboczej. Ale konieczność życia nie pozwala mu czekać. O wysokości płacy decyduje podaż – popyt na siłę roboczą oraz istniejące w danym państwie prawo. Prawo i inne elementy bytu społecznego tworzone są przez właścicieli kapitału, poprzez opanowaną przez będącą u nich w służbie nadbudowę prawno - polityczną oraz ideologię (kulturę duchową). A zatem robotnik musi żyć i pracować w systemie społecznym tworzonym przez właścicieli kapitału, musi podporządkować się zasadom przez nich tworzonym. Jest więc tylko dodatkiem do świata, który właściciele kapitału tworzą.

Kapitalizm jest więc systemem ekonomicznym i społeczno-politycznym podporządkowany indywidualizmowi jako ideologii. Środki produkcji są w nim prywatną własnością. Jego strukturę tworzą podstawowe elementy: wolny rynek, rynek siły roboczej, środki produkcji, kapitał finansowy, wiedza i informacja, własność prywatna, swobodna konkurencja, zysk jako główny sens i cel funkcjonowania struktury ekonomicznej.

Treść struktury kapitalizmu konstytuuje: 1) racjonalna rachunkowość, za pomocą podwójnego (dwustronnego) księgowania; 2) racjonalne nastawienie na działalność gospodarczą; 3) racjonalnie kalkulowana pogoń za zyskiem; 4) prywatna własność wszystkich materialnych środków produkcji (ziemi, narzędzi, maszyn itp.); 5) wolny rynek (jako przeciwieństwo różnych przedkapitalistycznych, typowo feudalnych ograniczeń; 6) racjonalna technika zorientowana na działalność gospodarczą**;** 7)racjonalny (a zatem dający możliwość przewidywania) system prawny; 8) wolna siła robocza (jako przeciwieństwo różnych form niewolnictwa i poddaństwa); 9) komercjalizacja gospodarki, która przede wszystkim oznacza wzrastającą rolę wolnego handlu walorami i papierami wartościowymi; 10) zastępowanie konkurencji różnymi formami przemocy, w tym przemocy intelektualnej jako zagrażającej przyszłości kultury ludzkiej; 11) potęgowanie się przeciwieństwa: bogactwa pozostającego własnością coraz mniejszej grupy kapitalistów i nędzy coraz powszechniejszej, ogarniającej wszystkich ubezwłasnościowionych. Przeciwieństwo to przejawia się ponadto w postaci dwubiegunowości: państwa bogate i biedne, bogata część społeczeństw poszczególnych państw oraz występująca w nich masa biednych; 12) podporządkowanie kultury, oraz wszystkich form ideologii (filozofii, nauki, literatury, sztuki, religii, itd.) rozwijającemu się kapitałowi; wyodrębnienie swoistej kultury masowej będącej narzędziem w „uwodzeniu” ubezwłasnościowionej masy; utożsamienie wzrastania człowieka w człowieczeństwie z posiadaniem coraz większej ilości rzeczy. Wyraża to kategoria „mieć”. Kategoria „być” jest wypełniona treściami religijnymi lub jest odrzucona jako nieracjonalna utopia; 13) przekształcenie polityki w racjonalne działanie funkcjonalne wobec kapitału.

Historycznym osiągnięciem kapitalizmu jest rewolucja przemysłowa doprowadzając do: 1. gwałtownie malejącej śmiertelności niemowląt; 2. zdecydowanego przeciętnego wskaźnika wzrostu poziomu życia; 3. radykalnej poprawy wartości odżywczej pokarmów; 4. zniesienia głodu, który przestał być zjawiskiem immanentnym dla życia ludzkiego. Istniejące jeszcze na kuli ziemskiej obszary głodu są wynikiem układów strukturalnych tworzących ponadnarodowy byt społeczny; 5. opanowania wielu chorób; 6. wzrostu przeciętnego wskaźnika długości życia; 7. zahamowania niszczycielskich działań sił przyrody; 8. niespotykanego dotąd wzrostu produktywności człowieka. Powszechnie znane jest powiedzenie: Kiedyś tylko królowa Elżbieta nosiła jedwabne pończochy. Osiągnięciem typowego kapitalisty jest nie dostarczanie jedwabnych pończoch królowym, lecz spowodowanie, by były one dostępne dla dziewcząt z fabryk w zamian za coraz mniejszy wysiłek w pracy; 8. przekształcenia techniki, szerzej, środków produkcji, w autonomiczną moc zdolną wywoływać skutki w prawie każdym kontekście społeczno-gospodarczym; 9. wzrostu biurokracji. Typ biurokraty przeważa nad typem przedsiębiorcy; 10. wzrostu migracji, zarówno w perspektywie wertykalnej, jak i horyzontalnej. Pojawiły się społeczeństwa otwarte; 11. stworzenia rynku możliwości; 12. wytworzenia się – obok tradycyjnych antagonizmów: pomiędzy właścicielami środków produkcji a klasą robotniczą, dzisiaj intelektuariatem – nowych konfliktów społecznych: 1) pomiędzy dwoma typami państw: państwa bogate i państwa biedne. Konflikt pomiędzy typami państw jest inny niż konflikt pomiędzy klasami społecznymi. Jego odmienność przejawia się w postaci stopnia zorganizowania się poszczególnych stron konfliktu oraz możliwych do zastosowania środków. Wzrasta zatem skala skutków, do jakich konflikt ten może doprowadzić; 2) pomiędzy dwoma klasami: starą klasą średnią (zajmującą się produkcją i dystrybucją materialnych dóbr i usług) i nową klasą średnią (zajmującą się produkcją i dystrybucją wiedzy symbolicznej). Ta nowa klasa jest główną przeciwniczką kapitalizmu. Antagonizm tych klas wyrasta z dwóch odmiennych interesów: a) zainteresowani przywilejem opartym na świadectwie ukończenia szkoły są przeciwni przywilejom opartych na osiągnięciach ekonomicznych; b) są zainteresowani ekspansją państwa opiekuńczego, rządową machiną dystrybucji. Ta nowa klasa dopiero powstaje. Jest jeszcze klasą w sobie. Jej świadomość klasowa dopiero rodzi się, ale już wytwarza własną kulturę; utożsamia swe interesy z powszechnym dobrobytem społeczeństwa, a zwłaszcza z interesem uciskanych; jest zainteresowana państwem opiekuńczym. Jej *credo* ideowe można przedstawić następująco: kapitalistyczna produkcja, socjalistyczna konsumpcja. Strategia ta zakłada wolny rynek i subsydiowanie pracy niewykwalifikowanej, co powinno polegać na świadczeniu ubogim pewnych środków, takich jak odzież i wyżywienie, mieszkanie, opiekę zdrowotną, komunikację, dostęp do kultury i oczywiście edukację; 3) konflikt pomiędzy różnymi typami wielkich kultur. Jest on wywoływany globalizacyjną tendencją rozwoju kapitału. Problem podporządkowania sobie kultur, np. dalekowschodnich przez kulturę kapitałogenną może doprowadzić do upadku kultury ludzkiej w ogóle. Dlatego istnieje potrzeba nowego myślenia dla rozwoju systemu ekonomicznego, społeczno-politycznego i kulturowego. Wymienione sprzeczności potrzebę tę w pełni uzasadniają.

We współczesnym kapitalizmie pojawiła się jego nowa forma, a mianowicie kapitalizm polityczny. Jest to system ideologiczny, społeczno-polityczny i ekonomiczny, zorganizowany w strukturę hierarchiczną, na czele której stoją właściciele środków produkcji pozostający w symbiozie, trwale współdziałając z ludźmi ze sfery kultury, nauki, sztuki, literatury, itd., polityki oraz biznesu, czyli z ludźmi należącymi do tzw. Towarzystwa. Towarzystwo to hołduje jednej ideologii: pieniądz jest wszystkim. Zdobywa się go dzięki układom towarzystwa, do którego się należy. Wszystkie inne wartości podlegają czarno-białej krytyce, czyli są wartościami, jeśli podtrzymują istniejący układ, są anty wartościami, jeśli istniejący układ rozbijają. Łączenie układów różnych sfer: ideologicznych, politycznych i ekonomicznych umożliwia prowadzenie interesów na wielką skalę, stwarza dostęp do preferencyjnych kredytów, koncesji i licencji, tajnych informacji gospodarczych, bankowych, a nawet militarnych i innych. „Ludzie z towarzystwa” blokują skutecznie tworzenie prawa pozbawionego luk, prawa pozwalającego na skuteczne zwalczanie przestępczości. Umożliwia to powstawanie finansowo - ekonomicznych imperiów, do których przepompowuje się kapitał państwowy, publiczny na prywatne konta. Kapitał pozyskany drogą przestępczą łączy się z legalną działalnością gospodarczą. Firmy rejestrowane są na tzw. figurantów. Pracują w nich wybitni fachowcy nie wiedzący kto jest ich prawdziwym pracodawcą. Osoby funkcjonujące w sferze kultury, nauki, literatury itd., tworzą uznawaną przez „towarzystwo” ideologię, którą w postaci licznych „pozorów” społeczeństwo ma zaakceptować, albo, której „pozory” przynajmniej społeczeństwo podporządkowują.

Obserwacja aktualnie funkcjonującego kapitalizmu pozwala twierdzić, że robot, czyli „przyrodniczy agent pracy produkcyjnej” coraz częściej może zastąpić robotnika, że właściciele kapitału, aby produkować, nie muszą zatrudniać robotników. Klasa robotnicza staje się więc klasą zbędną. Oblicza się, że jest to wielkość równa 80% ludności świata. A zatem stosunek kapitałowy współcześnie konkretyzuje się i przekształca w stosunek: robotnicy - ludzie zbędni („wyklęci”) i właściciele kapitału mogący się obyć bez świata robotniczego („wybrani”).

W ten sposób robotnik jest wyłączony z procesu kreowania bytu społecznego, jego poszczególnych podstruktur. W ten sposób ubezwłasnościowieni robotnicy są zdegradowani, wyłączeni z procesu wzrastania w człowieczeństwie; są ludźmi ahistorycznymi (Hegel).

Kolejnym uogólnieniem bytu społecznego jest dobro wspólne (łac. *bonum commune*). Jest to podstawowy, postulowany stosunek społeczny, motywujący działania jednostek ludzkich, poszczególne grupy, zawody, klasy społeczne. Dobro to winno być koherentne z indywidualnymi celami pracujących jednostek ludzkich. Z uwagi na postulatywny charakter tej kategorii zostanie ona omówiona w rozdziale IV.

\*\*\*

Przechodząc do omówienia funkcjonowania systemu zamkniętego, jakim jest bycie społeczne (rys. nr 6) zaczynamy od stwierdzenia faktu empirycznego, zmysłowo dostrzegalnego, od konkretnej jednostki ludzkiej. W niej jak w soczewce koncentrują się i ujawniają wszystkie elementy życia ludzi, przyjmując określone jednostkowe treści i formy, prezentujące się w postaci pewnych przejawów.

Bycie społeczne, jego poszczególne podsystemy stanowią strukturalny system zamknięty[[86]](#footnote-86). Z tej racji w sposobie jego badania stosujemy następujące zasady poznania naukowego: 1. holizmu; 2. organizmiczności; 3. systemowości, 4. ekologiczności; 5. wznoszenia się od tego, co abstrakcyjne do tego, co konkretne; i 6. syntezy ukierunkowanej i rozróżnienie tego, co przejawowi i tego, co istotowe. Zasady te przypominają tęczę na niebie. Jej kolory przenikają się wzajemnie, dają się jednakże odróżnić, ale tylko w kontekście całości

Pierwszą zasadę - holistyczności odnosimy do kategorii holizmu (gr. *ὂλος* [holos] = cały, zupełny; *τo ὂλογ* [to holon] = całość). Nakazuje ona uznać nadrzędność dynamicznej całości w stosunku do jej części. Nie dom jest dla cegieł, ale cegły dla domu – mówił już Arystoteles. Cechy owej całości są analogicznie do struktury (zob. przyp. nr 63), tj. nie jest ona zwykłą sumą cech elementów ją tworzących, jest czymś więcej. Całości cele działania zawierają cele elementów ją tworzących oraz coś więcej; coś, co je ubogaca. W zasadzie holistycznej uznaje się, że celem organizowanych zmian rzeczywistości społecznej, a w niej jednostek ludzkich jest ich rozwój, czyli postępujące zaspokajanie potrzeb człowieka; takie, które nieustannie równoważy przestrzenie „posiadania tego, co materialne” i „bycia”, czyli tego, co duchowe. Ów zrównoważony rozwój jest zarazem progresywną symplifikacją (łac. *symplifico* = upraszczam), postępującym upraszczaniem stopnia złożoności, skomplikowania i uporządkowania ludzkiego bycia społecznego, w tym dezalienacji jego poszczególnych elementów. Celowość zasady holizmu podpowiada więc, iż rzeczywistość społeczna jest przekształcana przez ludzi ją tworzących ze stanu chaosu, bezładu w organizm samoregulujący się, w którym dokonuje się zjednoczenie tego, co indywidualne z tym, co społeczne, co wyraża w praktyce nieustanne tworzenie stanu ugody pomiędzy wolnością jednostki i wolnością jej otoczenia na wszystkich poziomach społecznego zorganizowania się człowieka. Chaos jest zastępowany jednością, w której to, co jednostkowe znajduje swoje dopełnienie w tym, co społeczne, co tworzy całość społeczną. Temu służą ferowane i urzeczywistniane wartości[[87]](#footnote-87).

Oganizmiczność (gr. *ŏργανον* [όrganon] = narzędzie, narząd, organ, instrument, całość ujawniająca przejawy życia) jest drugą z kolei zasadą metodologiczną wyprowadzaną z treści pojęcia organizmu opisującego funkcjonowanie istoty żywej, w której uruchomione jedne jej elementy poruszają inne zmieniając całość. Mówimy wtedy, że organizm rośnie, rozwija, się, wzrasta, i że jest zdolny do samoczynnego istnienia. Ową całość społeczną można porównać do zegara, do którego nie potrzeba zegarmistrza[[88]](#footnote-88), kogoś z zewnątrz. Zdarzają się jednostki, a nawet większe zbiorowości ludzkie, które takim zegarmistrzem pragną zostać, ale ich wysiłek okazuje się płonny, a społeczeństwo drogo za to płaci. W organizmach jest pewien kod, „oprogramowanie”, według którego samoczynnie się rozwijają. Nierzadko wystarczy słowo mędrca, a ludzie sami odnajdą przestrzeń jego treści i zaczną ją urzeczywistniać. Miało to miejsce w nieomal we wszystkich rewolucjach.

Organizmiczność jako zasada metodologiczna nakazuje uwzględniać więc siły wewnętrzne struktur społecznych o różnych stopniach ich zamknięcia systemowego, które powodują nieustanną reorganizację swej wewnętrznej treści[[89]](#footnote-89). Każda struktura, podstruktura społeczna ulega przekształceniom stosownie do wcześniej zaistniałej treści kodu genetycznego. Na przykład, w socjologii organizacji jest wiele opisów pokazujących jak struktura „wchłania” jednostki, które weszły do struktury po to, aby je zmodyfikować. Socjalizm realny musiał upaść bo, między innymi, nie mógł sobie poradzić z siłą wewnętrznej biurokracji. Istotną formą funkcjonowania organizmicznego jest alienacja. Podlegają jej wszystkie elementy bytu społecznego. Sprowadza się ona do odwracania procesu twórczego. Człowiek coś tworzy, a następnie to coś, podporządkowuje go sobie.

Trzecią zasadą jest systemowość (gr. *σγστῆμα* [systema] = całość złożona z części przyporządkowanych i podporządkowanych) jest tą analizą bytu społecznego, która nakazuje nam ujmować go jako coś uporządkowanego, którego poszczególne elementy pozostają względem siebie w twórczo określonym stosunku. Podstawą wysiłku kreacyjnego jest cel i zasada jego spełniania, według której tworzony jest ów system. Te lub inne elementy pozostają zatem w stosunku, w którym przysługuje im rola względnie trwałego bycia podmiotem w stosunku do innych i przedmiotem dla tych innych. W systemie mamy do czynienia z przemiennym podmiotowo – przedmiotowym sposobem bycia. Tak warto analizować funkcję podmiotowości elementów konstytuujących byt społeczny.

Aktualnie dominuje stosunek przyczynowości uzależniający nie-podmioty od podmiotów. Podstawą tego stosunku jest możliwość, jaką kreuje siła ekonomiczna. Ten stosunek przyjmuje różne formy wyzysku, zależności, począwszy od osobistej, poprzez intelektualną, prawno – polityczną, a na ekonomicznej skończywszy. Wyzysk ów i zależności są możliwe dzięki stosowaniu wysublimowanych i adekwatnych do nich form przemocy.

Może też być uporządkowanie wspólnotowe, wedle konsensusu, gdzie elementy pozostają względem siebie w stosunku wzajemnego oddziaływania polegającego na współ działaniu, współ odczuwaniu i współ doznawaniu. To uporządkowanie warunkowane jest przyjętym celem całości struktury bycia społecznego określonych społeczności i przyporządkowaniem dobru wspólnemu własności prywatnej środków produkcji.

Ekologiczność jako czwartą zasadę wywodzimy z pojęcia ekologia (gr. *οίxος* [óikos] = dom + *λóγος* [logos] oraz z starofranc. *environnament* = kontur, zarys) i oznaczamy nim nakaz uznania przyrody, kuli ziemskiej, wszechświata jako partnerów ludzkiego rozwoju. Zasada ta nakazuje, aby człowiek tworząc swój świat ludzki uzgadniał jego treści z treściami biologicznego, a dzisiaj także kosmicznego otoczenia. Stosunek człowieka do przyrody, do siebie samego i innych ludzi winien być nieustannie na nowo formułowany. Trzeba odnaleźć nowe miejsce dla nauki i techniki w życiu społecznym i przyrodniczym materializując zawołanie: albo technika będzie moralna, albo nie będzie jej wcale.

W szczególności, omawiana zasada w analizie bycia społecznego nakazuje, po pierwsze, uznać i ukazywać, że bycie społeczne, to i tu teraz jest elementem całości wszechświata i zależy od sprzyjających lub niszczących warunków biologicznych. Człowiek jest jednym z ssaków, wprawdzie najlepiej wydoskonalonym, ale jest ssakiem; po drugie, trzeba wskazywać na te zachowania człowieka, które zagrażają jego istnieniu; po trzecie, ekologiczność nakazuje urzeczywistnianie treść nieustannie wypracowywanego antropizmu[[90]](#footnote-90).

W nim wymaga się zmiany myślenia człowieka o sobie i świecie. Najpierw trzeba odrzucić negatywny wpływ filozofii na kulturę w postaci: 1. przyjmowania posokratycznej filozofii greckiej, w której byty tworzą hierarchię z człowiekiem na czele, a świat zmysłowy, przyrodniczy jest tylko przejawem prawdziwego bytu umiejscawianego poza nim. Usprawiedliwia to antropocentryzm, będący podstawą wyzysku przyrody przez człowieka; 2. doktryny judeochrześcijańskiej z jej ideami panowania człowieka nad przyrodą: „A wreszcie rzekł Bóg: <<Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkim zwierzętami pełzającymi po ziemi>>”[[91]](#footnote-91); 3. Bacona i Kartezjusza racjonalizmu w walce z przyrodą; 4. Newtona i Kartezjusza koncepcji świata jako maszyny sankcjonującej dualizm materii i ducha; determinizm i redukcjonizm ontologiczny; 5. uznania utylitaryzmu jako jedynego kryterium rozwoju i postępu materialnego. Wydobywaniu z nędzy materialnej nie towarzyszy walka z nędzą duchową; 6. darwinowskiej walki o byt i na niej opartej idei darwinizmu społecznego[[92]](#footnote-92); 7. pomijania z trójelementowej ontologii i kategorii bycia. W rezultacie wskazanych czynników w myśli Zachodu dominują opozycje: umysłowość (intelekt, racjonalność) – fizyczność (ciało, materia, natura); ludzkie – nie-ludzkie; człowiek – przyroda; „Ja” – „nie-ja”; męskie – żeńskie, natura kobieca; to, co naturalne – to, co kulturalne; transcendencja - immanencja; rozum – uczucie[[93]](#footnote-93).

W piątej zasadzie, a więc w wędrówce od tego, co empiryczne do tego, co mentalne, teoretyczne stosujemy metodę wznoszenia się od abstrakcji do konkretu. Aby tę metodę lepiej zrozumieć wyobraźmy sobie, że obserwujemy pracę artysty, który poczynając malować obraz najpierw ołówkiem szkicuje główne elementy planowanego obrazu: są to np. kontury ludzkich postaci, jakichś zabudowań, drzew, stojących samochodów itd. Szkic ten jest rysunkiem atrybutów opisujących istotę obrazu. Naszkicowane kontury nie są konkretne, w rzeczywistości są, ale w formie myśli. Dalej ów malarz zaczyna konkretyzować swój szkic, a więc zarysowanym postaciom nadaje kolejno rzeczywisty, realny wygląd, przejaw tego, co najpierw było myślą. Zatem przez nakładanie odpowiednich farb pojawiają się coraz wyraźniejsze postacie ludzkie, przedmioty itd. i pracuje on tak długo, aż ów obraz będzie wiernym odbiciem, idealnym odzwierciedleniem jakiejś rzeczywistości. W ten sposób mamy do czynienia z rzeczywistością materialną, realnie i obiektywnie istniejącą oraz z rzeczywistością myślaną, przedstawianą w formie myśli w różny sposób utrwalonej. Treści tej myśli istnieją na malowanym obrazie, chociaż są one niewidoczne. Myśl rzeczy i jej przejaw istnieją w postaci obrazu i w postaci rzeczywistej, choć obraz jest w pewien sposób poprawiony przez malarza, przez poznającą jednostkę ludzką. Jest to jego osobisty wkład w tworzoną rzeczywistość mentalną. Jest ona elementem świata człowieka.

Szósta zasada – synteza ukierunkowana pozwala tworzony obraz świata człowieka formować dla wybranej wcześniej idei. Syntezę poprzedza analiza. Za jej pomocą rozpoznajemy treści elementów rzeczywistości z jaką mamy do czynienia. Dostrzeżony przedmiot badawczy rozkładamy więc na jego części proste, pozwalające na wniknięcie, czym one faktycznie są. Tak rozpoznane dane empiryczne pozwalają na koncypowanie możliwej idei, na złożenie w myśli wydobytych fragmentów w sposób twórczy, nowatorski.

Synteza jest takim wysiłkiem badawczym. W niej na podstawie wydobytych elementów tworzona jest nowa całość, nowa rzeczywistość. Jest ona pewną materializacją idei, pomysłu, zamiaru, z jakim przystępujemy do działania. Myślana myśl, projekt, zamiar warunkuje więc przebieg naszego syntetycznego myślenia, nadaje mu pewien kierunek. Najczęściej wyznacza go zauważony wcześniej problem badawczy.

Synteza nie jest więc wynikiem działania otaczającej jednostki ludzkie rzeczywistości. Jest ona wynikiem zachowania się, działania specyficznie ludzkiego, tj. w jakiejś części uwolnionego od twardej, nierozumnej rzeczywistości. Synteza jest więc narzędziem przekraczania przez człowieka siebie samego i warunków, w jakich żyje

Wskazane zasady analizy bycia społecznego powinny być stosowane równocześnie. Jedna z nich warunkuje drugą, a obie z kolei warunkują trzecią... itd. Gdy to zostanie zrobione, to wówczas mentalny obraz całości jest obrazem tego, co jest rzeczywiste. Przystaje on do badanej i rekonstruowanej rzeczywistości, chociaż uwalnia od tego, co szczególne i jednostkowe, co z punktu widzenia rozwiązywanego problemu jest nieprzydatne.

Stosując wskazane zasady odtwarzamy treść tego elementu bytu społecznego, który w literaturze przedmiotu nazywamy stosunkiem społecznym. Kategoria ta współtworzy treść pojęcia: „człowiek jest istotą społeczną”.

Człowiek żyjąc[[94]](#footnote-94) społecznie, tzn. razem z innymi ludźmi, w wyróżnionej grupie spełnia czynności[[95]](#footnote-95), których przedmiotem są indywidua i grupy społeczne. Warunkowane przez potrzeby czynności ukierunkowane są na wartości społeczne, tj. indywidua i grupy jako przedmioty czynności. Dzięki temu tworzą się stosunki społeczne. W przypadku działających ludzi nigdy nie jest jednakże tak, że ktoś albo wykonuje czynność nie podporządkowując jej żadnej wartości, albo medytuje tylko na temat wartości, albo zajmuje się jakimś przedmiotem nie zwracając uwagi na czynności albo wartości. W rzeczywistości społecznej zawsze mamy do czynienia z jakimś układem.

Prostym układem dynamicznym jest czyn społeczny. Układ ten zawiera: system czynności, dynamiczny kompleks wartości oraz szereg następujących po sobie sytuacji. Wśród wartości centralne miejsce zajmuje wartość społeczna, do której czyn się odnosi. Jest nią „...indywiduum lub grupa, stanowiąca przedmiot czynu, w tym charakterze, w jakim ten przedmiot jest dany działającemu podmiotowi. Ten przedmiot czynu różni się zasadniczo od przedmiotów innych ... (różni się tym, że – A. K.) jest również działającym podmiotem”[[96]](#footnote-96). Podmiot uprzedmiotawia przedmiot, który z kolei winien mieć możliwość bycia podmiotem uprzedmiotawiającym podmiot go uprzedmiotawiający. To uprzedmiotowienie podmiotu nie jest treścią obmyślanego czynu. Jest on czynnością, czynem reaktywnym. Dlatego układ czynu społecznego, niejako automatycznie wytwarza kolejny element: wartość podmiotu ujętą jako wartość dla kogoś innego, dla przedmiotu czynu.

Tak powstaje układ społeczny nazywany stosunkiem społecznym. Analizując tylko czyn społeczny zauważamy, że przedmiot ujmowany jest tylko z punktu widzenia podmiotu. Natomiast gdy rozważamy stosunek społeczny, to również na przedmiot czynu patrzymy z punktu widzenia jego jako podmiotu uprzedmiotawiającego podmiot go uprzedmiotawiający. Jednocześnie musimy dostrzegać możliwość zaistnienia przedmiotowości podmiotu z punktu widzenia przedmiotu stającego się podmiotem oraz możliwość bycia podmiotowością owego przedmiotu.

Wyobraźmy sobie eksperymentalny stosunek społeczny powstający w trakcie kupowania dowolnego towaru w dowolnym sklepie. Będąc podmiotem własnej czynności traktujemy ekspedientkę jako przedmiot naszego działania. Wchodząc do sklepu stwarzamy sytuację socjologiczną. Naszą naczelną wartością jest towar, który chcemy nabyć, który zaspokoi naszą potrzebę.

Ale wiemy, że towar ten kupimy i to jakościowo dobry wtedy, kiedy ekspedientka będzie dla nas życzliwa. Dlatego wchodząc do sklepu wypowiadamy, np., słowa pozdrowienia, które wypada, bo w danej społeczności uznaje się je za pozdrowienie. Wypowiedź wzbogacamy uśmiechem, gestem znaczącym w tej społeczności, w której ów stosunek zachodzi. Wymienione czynności są pomocnicze wobec czynności zasadniczej: zakupu pożądanego towaru.

Zaś naczelną wartością dla ekspedientki jest pieniądz, który posiadamy i który chce ona za swój towar. Ekspedientka – przedmiot zamienia się więc w podmiot traktujący nas przedmiotowo. Jej celem zasadniczym jest wydobycie z naszej kieszeni jak najwięcej pieniędzy za dany towar oraz abyśmy wzięli jak najmniejszą ilość towaru. Dlatego czyni ona wszystko abyśmy byli zadowoleni, przekonani, że podejmowana transakcja jest dla nas jedyna w naszym życiu, że nas w pełni uszczęśliwi. Dlatego też chce być życzliwa wykonując czynności pomocnicze: odpowiada na pozdrowienie, uśmiecha się widząc nas uśmiechniętych. Ponadto może ubiorem, odpowiednim zachowaniem chcieć pobudzić inne nasze zmysły itd. Jej działanie jest więc ukierunkowane na wyłuskanie z naszej kieszeni pieniędzy, jak największą ich ilość, za towar najmniej ją kosztujący. My zaś chcemy przeciwnie: dać jak najmniej pieniędzy za towar o najwyższej jakości. Widoczna jest tu sprzeczność antagonistyczna, tj. nierozwiązywalna w istniejących warunkach społecznych. Można ją rozwiązać poprzez przekształcenie przynajmniej jednego z członów stosunku, tzn. jeśli spowodujemy, że w osobowości ekspedientki dominować będzie dobro wspólne. Jemu przyporządkowana zostanie prywatna własność towaru wystawionego na sprzedaż.

A zatem pierwszym wnioskiem, do jakiego dochodzimy jest stwierdzenie: aby stosunek społeczny mógł zaistnieć działający podmiot musi odnaleźć przedmiot, z którym podjęte współdziałanie pozwoli osiągnąć przyjęty cel swojego działania – będący potrzebą, określaną również prywatnym interesem. Ów dookreślony przedmiot musi posiadać znamienny dla siebie efekt - zamiar, którego realizacja pozwoli przekształcić podmiot w przedmiot swej aktywności[[97]](#footnote-97).

Drugim wnioskiem jest to, że każdy podmiot tworząc stosunek z wyszczególnionym przez siebie przedmiotem, musi przedstawiać sobą jakąś wartość, która umożliwia przekształcenie go w przedmiot; musi wyrażać sobą osiągnięty próg otwarcia[[98]](#footnote-98). Każdy zatem element stosunku społecznego jest podmiotem własnej serii czynów, będąc zarazem przedmiotem serii czynów drugiego elementu.

Skorzystajmy jeszcze z kolejnego eksperymentu myślowego. Otóż wyobraźmy sobie, że jakaś duża ilość ludzi żyje w sposób w ogóle nie-unormowany. Wszyscy żyją w sposób dowolny. Nikt nie ma żadnego obowiązku. Ale każdy ma za to dużo potrzeb. Jest głodny i nie może głodu zaspokajać w zwierzęcy sposób, czyli że dobra przyrody muszą być przetworzone. Jest mu zimno i musi się ubierać. Chce mieć gdzie mieszkać, korzystać ze znanych mu środków lokomocji itd. Brak jakichkolwiek zasad działania tej grupy ludzkiej powoduje, że ludzie zaczynają szukać siebie nawzajem. Ten, który umie przygotowywać smaczne posiłki szuka tego, który umie szyć wygodne ubrania i tego, kto umie budować dom itd. A zatem życie społeczne owych przykładowych rozbitków zaczęłoby się od powszechnego poszukiwania, dopasowywania się i zawierania pierwszych umów społecznych. Jeden z nich, ten akurat, który umie przyrządzać smaczne posiłki, mówi do krawca, stolarza, murarza itd., że potrzebuje to lub tamto, w zamian za co przygotuje im lub będzie to robił systematycznie, smaczne posiłki. Inni czynią to samo. W ten sposób powstają zręby społeczeństwa.

Zawarte umowy stają się z czasem określonym systemem, w którym jedne są nadrzędne w stosunku do innych. W miarę ich zwiększania się tworzy się specjalny zawód prawniczy, który zajmuje się tylko umowami. W ślad za tym, powstają instytucje, przestrzenie ujednostajnionych dążności, których przedmiotem działania jest określanie sposobu i stopnia przestrzegania podjętych zobowiązań. Wreszcie tworzy się potrzeba pewnej koordynacji działań powstałych poszczególnych grup w danym społeczeństwie jako określonej całości. Tworzy się zatem rząd.

Dalej, w społeczeństwie tym trzeba młodzież wprowadzać w system już funkcjonujący po to, aby nie musiała zaczynać wszystkiego od nowa. Trzeba im więc przekazywać zasady funkcjonującego systemu jako systemu idealnego, najlepszego z możliwych. W ten sposób powstaje ideologia jako nauka o ideach, myślach, planach, wyobrażeniach działających jednostek i grup społecznych. Może ona wyrażać interesy klasy aktualnie panującej[[99]](#footnote-99).

Funkcjonujące społeczeństwo rozwija się, powstają coraz to nowe podstruktury, które utrwalają się w różnego rodzaju artefaktach kulturowych. Mamy tu do czynienia z procesem filogenezy – rozwojem ludzkości jako określonej całości. Rozwój ten jest obiektywny, tzn. niezależny od każdego z nas indywidualnie. Treści tego rozwoju każda jednostka przyswaja sobie – subiektywizuje w procesie własnej ontogenezy. Jednostka ludzka spełnia następującą społecznie jej przypisana rolę w tworzeniu bytu społecznego, a mianowicie subiektywizuje ona obiektywność i obiektywizuje uzyskaną subiektywność.

Powracając do naszego pierwszego przykładu, korzystając z wiedzy zawartej w drugim eksperymencie myślowym możemy twierdzić - to jest trzeci wniosek - że „u podstaw – jak pisze F. Znaniecki – każdej z tych serii czynów (spełnionych przez obie strony stosunku społecznego – A. K.) jest czynność społeczna wyższego rzędu, czynność, której funkcją jest uregulowanie działalności danej jednostki lub grupy, stanowiącej przedmiot tej działalności w danym stosunku społecznym. Innymi słowy, każda z odnośnych serii czynów jest przebiegiem normatywnym. Nie ma stosunku społecznego, gdzie nie ma norm społecznych; odosobnione czyny, spełniane przez pewne jednostki lub grupy, nie wytwarzają jeszcze stosunku społecznego, nie tylko dlatego, że w pojęciu stosunku zawiera się pojęcie względnej trwałości ale przede wszystkim dlatego, że warunkiem stosunku społecznego jest współrzędne uprzedmiotowienie obu członów, gdyż jak wiemy, nie można mówić o stosunku pomiędzy podmiotem i przedmiotem czynu. To współrzędne uprzedmiotowienie zaś jest możliwe tylko wtedy, jeżeli każdy człon stosunku jest przedmiotem społecznym nawet niezależnie od momentów aktualnego uprzedmiotowienia w spełnianym właśnie czynie, czyli jeżeli istnieje ciągła funkcja determinująca go jako przedmiot następujących po sobie czynów”[[100]](#footnote-100).

Ponownie zatrzymajmy się nad tym, co się dzieje w przyjętym przez nas eksperymentalnym sklepie. Chcemy kupić coś, co ma dla nas wartość, bo zaspokoi naszą jakąś potrzebę i posiadamy przy sobie pieniądze, które mają wartość dla sprzedawcy, które również zaspokoją jego potrzebę – potrzebę posiadania pieniędzy. To, co my chcemy kupić, o co prosimy sprzedawczynię i forma, w jakiej się do niej zwracamy, jest treścią naszego zachowania, które będąc skutkiem naszego wcześniejszego działania, jest wykreowane przez:

1. treści kultury materialnej i duchowej ludzkiej filogenezy i jej subiektywizację przebiegającą w konkretnej ontogenezie;
2. treści myślenia[[101]](#footnote-101), którym posługujemy się, które jest owocem odtwórczego i twórczego złożenia się filogenezy i ontogenezy;
3. treści przedmiotu działania czyli te elementy rzeczywistości, które projektujemy, a które powstają w wyniku posiadanej przez nas wiedzy na temat ekspedientki w ogóle i uzyskanej wiedzy w momencie urzeczywistniania czynu, wiedzy powstającej z obserwacji oraz konfrontacji jej wyników z wiedzą ogólną, wcześniej nabytą.

Z drugiej strony, ekspedientka tworzy podobny przedmiot swego działania. Wyszczególnione wyżej warunki spełnianego działania również przez nią występują; z tym, że o ile ze strony kupującego koncentrują się one wokół treści kupowanego towaru, o tyle u ekspedientki wartością tą jest pieniądz i on jest osią, wokół której następuje koncentracja jej treści działania.

Powstaje stosunek społeczny, w wyniku którego może nastąpić spełnienie się czynów: kupującego i ekspedientki, tzn. praktyczne urzeczywistnienie toczących się procesów idealnych. Muszą one być elastyczne, tzn. muszą ulegać modyfikacjom w zależności od wzajemnego przebiegu.

Kiedy oba progi otwarcia się umożliwiają powstanie stosunku społecznego, to sam jego przebieg zależy od treści czynności spełnionych przez indywidua. Jeżeli oba człony stosunku prezentują sobą przewagę biologiczności nad duchowością, to stosunek społeczny przejawia się w postaci relacji zysk - strata. Jeden z członów stosunku musi być członem przegranym, drugi wygranym. W naszym eksperymentalnym sklepie przejawia się to w postaci określonego wysiłku targowania. Obie strony usiłują przekonać siebie nawzajem, że albo trzeba tak dużo zapłacić za towar, albo że towar jest tak mało warty. Strona przekonująca drugą jest stroną wygraną, strona przekonana jest stroną przegraną. Taki system stosunków społecznych obserwujemy we współczesnym społeczeństwie.

Ową sytuację przekonywania się wzajemnego tworzą treści efektów-zamiarów obu członów stosunku. W szczególności jest ona wynikiem tego, że:

1. każdy człon reprezentuje treści wiedzy znamiennej dla sytuacji, w których spełniał swą czynność. Chodzi tu o uwarunkowania kulturowe i środowiskowe;
2. każdy z członów jest przekonany, że jego efekt - zamiar jest jedynie prawdziwy, że on spełnia misję urzeczywistniania dobra transcendentnego przełożonego na dobro tu i teraz. Na marginesie trzeba tu wspomnieć o dominującej w opisywanej wcześniej kulturze idei „czynienia sobie Ziemi poddanej”, wyrażanej między innymi w postaci E. Kanta – J. Bocheńskiego mądrości podporządkowywania sobie innych dla własnych celów (zob. przy. nr 7 na s. 7);
3. każdy człon jest przekonany o braku uzasadnienia efektu - zamiaru drugiego członu.

Wyszczególnione sądy wynikają z utożsamiania treści ducha jednostkowego z treścią wiedzy ducha ogólnoludzkiego. Utożsamianie to wynika z niedostrzegania błędów, jaki popełniamy w procesie subiektywizacji, w wyniku którego wiedza każdego, konkretnego członu stosunku jest tylko fragmentem wiedzy w jej całokształcie. Omówiony stan rzeczy jest podłożem toczonej polemiki[[102]](#footnote-102).

W życiu społecznym toczony spór może być rozstrzygany dzięki temu, że:

1. racje jednego członu są wystarczająco przekonujące drugiego;
2. jeden z członów cieszy się wystarczającym autorytetem dla drugiego członu[[103]](#footnote-103);
3. jeden z członów stosunku stosuje skuteczniejsze „chwyty” erystyczne, np. Eubolidos z Miletu (żył pod koniec IV wieku) ułożył paradoks semiotyczno – logiczny „rogacza” mówiąc: „To, czego nie straciłeś, posiadasz. Rogów nie straciłeś. Tak więc rogi posiadasz”[[104]](#footnote-104); innym chwytem jest dywersja. Nagle w dyskusji, bezczelnie mówimy o czymś innym, o tym, co jak gdyby należało do rzeczy;
4. jeden z członów stosunku stosuje różne elementy kultury, np. dowodzenie, że towar jest najmodniejszy lub że jest on wyjątkowy itp.;
5. jeden z członów stosunku zastosuje siłę fizyczną dowodząc słuszności swojego efektu - zamiaru. Stosowanie siły jest wynikiem przekonania o naturalnym prawie „lepszego” do pouczania „gorszego”. Na przykład, w społeczeństwie, w którym dominuje pieniądz, ten który posiada pieniądze przejawia samopoczucie swojej wyższości nad tym, który ich nie ma. Nie jest przy tym ważne, że ten, który posiada pieniądze posiadł je drogą przywłaszczania sobie pieniędzy należących do innych, a ten kto ich nie posiada jest, na przykład filozofem.

Rzeczą jasną jest to, że w naszym eksperymentalnym sklepie symbolizującym rzeczywistość nikt nikogo nie przekonuje; cena jest ustalona i dyskusja nad nią jest raczej zbędna. Dlaczego tak się dzieje? Dlatego, że nie jesteśmy na początku rozwoju kapitalistycznych stosunków produkcji lecz na etapie ich określonego rozwoju. Miejsce przekonywania się sprzedawcy z klientem zajęła umowa narzucona przez system rynkowy, którego elementy określają relację podaży i popytu. Elementy rynku: monopole, reklama, interwencjonizm państwowy, korporacje ponadnarodowe, wielonarodowe organizmy gospodarcze, systemy finansowe, struktury nadbudowy prawno-politycznej, systemy ideologiczne oraz środki masowego przekazu przesądzają o wysokości tych, czy innych cen. System rynkowy jest oczywiście określonym narzędziem w rękach właścicieli środków produkcji. Istotnym elementem systemu rynkowego jest praca demagogów[[105]](#footnote-105), których wysiłek ukierunkowany jest na kształtowanie odpowiedniego dla siebie „progu otwarcia”. Na przykład, w stosunkach z filozofem nie posiadającym pieniędzy stosuje się „próg otwarcia”, w którym dominuje pobłażliwość, filantropijność, szczodrość mającą sens wyrównywania określonych braków w dowartościowywaniu własnej osobowości itd.

Dlatego rację ma F. Znaniecki pisząc, że „poszczególny stosunek społeczny może nie być odosobniony (współcześnie nie ma odosobnionych stosunków społecznych – A. K.), lecz wchodzi w skład ogólniejszego systemu organizacji grupy społecznej, faktycznie, większość powtarzalnych i trwałych stosunków jest w ten sposób włączona do obszerniejszych całości. W tym wypadku do powyższych składników tego układu społecznego dołącza się jeszcze sankcja[[106]](#footnote-106), której zadaniem jest skłonienie jednostki (lub mniejszej grupy) do bezwarunkowego urzeczywistnienia tych warunków, które mają być realną podstawą działalności drugiej strony; to samo zadanie stawia zwykle sankcja drugiej stronie”[[107]](#footnote-107).

W sytuacji, gdy o naszym zakupie w eksperymentalnym sklepie decydują inne elementy rynku, gdy umowa jest nam przez nie narzucona, to rzeczą jasną jest to, że sankcją może tu być brak towaru, a więc odczuwanie niezaspokojonej potrzeby. Niezaspokojona potrzeba rodzi z kolei stan frustracji, anomii społecznej. Z tego wynika, że w społeczeństwie, w którym umowy są zawierane pomiędzy indywiduami, grupami są umowami narzuconymi, istnieją realne podstawy do powstawania anomii. W społeczeństwie takim mamy do czynienia z przewagą elementu biologicznego nad duchowym.

Z przedstawionych rozważań wynika, że w stosunku społecznym można odnaleźć dążność jednego członu i reakcję jako dążność drugiego członu. Są one zawsze konkretne. Chcąc dotrzeć do ich istoty trzeba posłużyć się siłą abstrakcji, czyli należy pominąć wszystkie szczególne cechy każdej dążności i reakcji a skupić się na tym, co pozostaje po odrzuceniu owych cech szczególnych.

Efektem postulowanego wysiłku intelektualnego może być wniosek, że istotą każdego stosunku społecznego jest norma[[108]](#footnote-108), obowiązek i kontakt społeczny. Wymienione kategorie wyczerpują treść istotową każdego stosunku.

Norma determinuje idealnie funkcjonowanie stosunków społecznych. „Co jednak zasadniczo wyróżnia te normy – pisze F. Znaniecki – spośród wszelkich w ogóle norm, to ich wzajemność ... Norma, której wypełnienie jest w ten sposób społecznie wymagane od wiadomego podmiotu, jest obowiązkiem społecznym”[[109]](#footnote-109). Podobnie jak norma, obowiązek jest zawsze dwustronny.

„Znajdujemy tu więc nowy moment – tłumaczy dalej F. Znaniecki - nie zawarty w koncepcji normy w ogóle, która nie zwraca się do nikogo specjalnie z wymaganiem swej aktualizacji, jest bowiem przebiegiem idealnym, czysto podmiotowym, podmiot zaś nie może być jednocześnie przedmiotem wymagania, dopóki nie zostanie uprzedmiotowiony społecznie. Dzięki też temu uprzedmiotowieniu obowiązek zyskuje ów charakter niezależności od poszczególnych czynów podmiotu, którego inne normy nie posiadają nawet wtedy, gdy są ustalone; norma przestaje być aktualna, gdy jej wymagania przestają być wykonywane, tymczasem obowiązek w społecznym swym charakterze nie traci aktualności nawet wtedy, gdy działalność podmiotu względem przedmiotu obowiązku jest z tym ostatnim niezgodna, o ile inne elementy stosunku społecznego trwają. Z drugiej strony jednak obowiązek kończy się z zakończeniem stosunku, tymczasem norma, choć przestaje być aktualna, nie kończy się nigdy, lecz zawsze może być na nowo podjęta”[[110]](#footnote-110).Norma i obowiązek występują w stosunku społecznym jako elementy regulujące i jako weryfikujące czyn. Inaczej mówiąc, o słuszności spełnionej czynności i przyjętego efektu - zamiaru świadczy zachowanie się drugiego członu stosunku. W wyobrażeniu wydaje się, że zawsze efekt - zamiar powinien wywoływać te same czynności wykonywane przez drugi człon stosunku. W rzeczywistości tak nigdy nie jest, bo nigdy w procesie spełniania czynności nie jesteśmy w stanie uwzględnić wszystkich uwarunkowań, które wpływają na spełnianie czynności przez drugi człon.

Obowiązek jest ujmowany przez działający podmiot jako coś stałego; coś, co w danej konkretnej sytuacji należy bezwzględnie wykonywać. Jest to wynikiem alienacji. To samo dzieje się z normą. Ta również usamodzielnia się. Obowiązki najczęściej przekazywane są przez tradycje oraz przez regulację prawną grupy. Czyny niezgodne z przyjętymi obowiązkami są obłożone sankcjami.

Niezależnie od przewidywanych sankcji spełniane obowiązki i normy niezgodne z wymaganiami grupy prowadzą do rozpadu istniejących w społeczeństwie stosunków. Rzeczą jasną jest tutaj to, że stosunki społeczne nie zanikają w ogóle. Nie przestrzegane normy i nie spełniane obowiązki zastępowane są przez inne, te, które pozwalają urzeczywistniać się nowym efektom-zamiarom tworzonym w innych sytuacjach, uwarunkowaniach.

Obowiązek, podobnie jak norma nie jest jednostronny. Dotyczy to wszelkich zjawisk społecznych, nawet religijnych. Różnorodne byty transcendentne również spełniają pewien obowiązek wobec wierzącego, tak samo jak wierzący wobec nich. Znamy przykłady porzucania bogów za to, że nie spełniały swoich obowiązków. Plemienia, np. słowiańskie, porzucały bogów dotąd uznawanych, a przyjmowały tych, którzy umieli zwyciężać.

„Obowiązki – pisze F. Znaniecki – jako elementy stosunku społecznego nie określają jednak całkowicie istoty tego stosunku. Nie tłumaczą one jeszcze, dlaczego te właśnie, a nie inne jednostki lub grupy, w tych właśnie, a nie innych warunkach społecznych, na taki, a nie inny przeciąg czasu mają względem siebie nawzajem zobowiązania społeczne. Wypełnianie normy przez jedną stronę wiąże się z wypełnianiem normy przez drugą stronę i odwrotnie – ale wszak musi istnieć dla obu stron jakaś wspólna zasada, na mocy której uznają się one nawzajem za przedmioty tak, a nie inaczej unormowanej działalności, jakaś wspólna realna podstawa stosunku. Taką podstawą jest wspólny, ten sam i taki sam dla obu stron, schemat wspólnych sytuacji”[[111]](#footnote-111).

Każdy z członów stosunku musi odnaleźć w schemacie działania drugiego członu elementy koherentne z elementami własnego schematu działania. To odnalezienie przesądza o przekroczeniu omówionego wcześniej progu otwarcia się na innego. Treścią każdego wspólnego schematu sytuacji jest możliwość wzajemnego, wymiennego i równowartościowego zaspokojenia potrzeb[[112]](#footnote-112). Trzeba wyraźnie podkreślić, że wspólny schemat sytuacji zaistnieje wtedy i tylko wtedy, kiedy spełniane jest zaspokojenie potrzeb w sposób wzajemny, wymienny i równowartościowy. Żaden z członów stosunku, jeżeli w ogóle ma on trwać, nie może interpretować sytuacji i jej współtworzyć jedynie z własnego punktu widzenia.

Oczywiście, wymienione warunki nie są bezwzględne. Istnieją w kulturze wspólne schematy sytuacji, które nie spełniają któregoś z wyszczególnionych warunków. Dlatego niektórzy teoretycy nie mówią o historii tej kultury lecz o prehistorii. Znamienną jej cechą jest to, że wspólne schematy sytuacji są tworzone i interpretowane z punktu zaspokajania potrzeb zawsze jednostek, grup, klas społecznych panujących chociaż nie zawsze sprawujących hegemonię, a zatem stosujących przemoc.

Istotnym elementem wspólnego schematu sytuacji jest kontakt społeczny. Przez kontakt społeczny możemy rozumieć specyficzną łączność powstającą pomiędzy jednostkami, grupami społecznymi w trakcie wzajemnego, wymiennego i równowartościowego zaspokajania swych potrzeb; łączność, której treścią jest aktualizacja określonych wzajemnych norm i obowiązków pozwalających na wzajemne na siebie oddziaływanie. Trzeba tu pamiętać, że termin kontakt społeczny może być wyjaśniony tylko poprzez odnalezienie owego wspólnego schematu sytuacji działających jednostek, grup społecznych. A zatem nie muszą pozostawać ze sobą w kontakcie społecznym jednostki, grupy będące przestrzennie blisko względem siebie. Można się o siebie potykać, ale nie być ze sobą w kontakcie społecznym. W języku potocznym używa się określenia: „życie obok siebie” lub „razem, ale osobno”. Wiele małżeństw pozostaje w związku prawnym, w kontakcie przestrzennym, choć w rzeczywistości nie tworzy kontaktu społecznego.

Indywidua, alienujące się[[113]](#footnote-113) wartości i normy, obowiązki i kontakty społeczne, tworzą strukturę społeczną. Powstające, względnie trwałe układy relacji pomiędzy tymi elementami określa się w socjologii pojęciem instytucji społecznych. W życiu społecznym można odnaleźć następujące grupy instytucji: ekonomiczne, edukacyjne, rodzinne, polityczne i ideologiczne. Instytucje te służą człowiekowi za narzędzia w zaspokajaniu jego potrzeb różnego rodzaju; w dookreślaniu czynności poszczególnych indywiduów poprzez włączanie ich w określony proces historycznej kontynuacji oraz integracji pozwalającej tworzyć pewne całości. Jest to możliwe dzięki tworzeniu wspólnych schematów sytuacyjnych w działalności ludzkiej, których jednakże atrybutem jest alienacja.

Alienacyjność instytucji wyraża się w postaci odwracającego się porządku życia społecznego. Instytucja z narzędzia, a zatem przedmiotu, przekształca się w podmiot, a człowiek, któremu miała służyć staje się jej narzędziem. Oto instytucja (w istocie rzeczy narzędzie ludzkiego działania) staje się „...zespołem urządzeń – pisze J. Szczepański – w których wybrani członkowie grup otrzymują uprawnienia do wykonywania czynności określonych publicznie i impersonalnie, dla zaspokajania potrzeb jednostkowych i grupowych i dla regulowania zachowań innych członków grupy. We wszystkich grupach, w których zjawiają się chociażby zaczątki organizacji, wytwarzają się pewne sposoby działania w imieniu grupy jako całości”[[114]](#footnote-114).

W literaturze przedmiotu nie zadaje się trudu szukania odpowiedzi na pytanie: dlaczego akurat instytucje funkcjonują tak jak funkcjonują; dlaczego się alienują. Ich pozytywistyczna prezentacja nie jest niczym innym jak tylko wzmacnianiem procesu ich alienowania się.

Alienujące się wartości tworzą wspólne schematy sytuacyjne wyznaczające układy społeczne wyższego rzędu niż instytucje, w których te ostatnie są określonymi elementami. Owe układy wyższego rzędu w literaturze socjologicznej określa się różnymi pojęciami. Mówi się o typach społeczeństw, o formacjach społeczno-ekonomicznych, o epokach społecznych itp. Poszczególnym autorom zawsze chodzi o te treści schematu sytuacyjnego, które wyznaczają sposoby funkcjonowania instytucji, grup społecznych i konkretnych jednostek ludzkich.

W ten oto sposób działające indywiduum, tworząc wartości i normy, pozostając w określonym kontakcie społecznym, wyznaczając pewne obowiązki dla swojego przedmiotu, dzięki rozwojowi filogenetycznemu wykreowało instytucje społeczne, które zaczęły konstruować struktury o większym zasięgu, w których owe działające indywiduum staje się narzędziem. Proces ten coraz bardziej komplikuje się. Poszczególne typy społeczeństw, formacje społeczno-ekonomiczne tworzą coraz to nowe, znamienne dla siebie wartości, normy i obowiązki, które krępując jednostkę sprowadzają ją do statystycznego numeru, stocie rzeczy, oznaczającego dla instytucji punkt wyimaginowanej rzeczywistości przyjmowanej jako rzeczywistość istniejącej.

W literaturze socjologicznej odnajdujemy różne prezentacje owych strukturalnych układów instytucji społecznych. Są one wyrazem pewnego punktu widzenia, a ten wyraża interes grup klas społecznych. Uznawane są więc jakieś instytucje za decydujące dla całego układu ponad instytucjonalnego. Na przykład, jedni uważają, że efektywność układu ponad instytucjonalnego zależy od funkcjonowania rodziny, inni, że od edukacji, jeszcze inni, że od struktur ekonomicznych lub instytucji politycznych itd., itp. A zatem w dywagacjach tych przedkładane są jedne instytucje nad inne i podporządkowywanie ich, często na drodze przemocy, owej jednej wybranej.

Nie można nie dostrzec tu ideologiczności w prezentowanych rozważaniach. Rozróżnione wcześniej pojęcia panowania i hegemonii pozwalają wnioskować, że ta grupa, klasa społeczna, która sprawuje hegemonię w społeczeństwie poprzez hegemoniczne opanowanie którejś z instytucji, tę właśnie instytucję wyróżnia podporządkowując jej pozostałe. Na przykład, wyróżniają rodzinę ci, których ideologia określa jej funkcjonowanie i dzięki której istnieje. Rodzinie zatem trzeba podporządkować pozostałe instytucje i utworzyć typ społeczeństwa rodzinnego.

Ideologiczność tych rozważań ujawnia się szczególnie w momencie, gdy zechcemy wziąć pod uwagę kategorię struktury. Wyróżniony i rozbudowywany element struktury powoduje, że cechy tej struktury tworzone są przez cechy wyodrębnionego elementu, a tym samym ograniczane, pozostałe elementy struktury nie zaznaczają się w funkcjonowaniu całej struktury. W ten sposób możemy mieć typ społeczeństwa rodzinnego o słabych instytucjach ekonomicznych, politycznych czy edukacyjnych.

Jest sprawą oczywistą, że nowe potrzeby nie mogą być zaspokojone poprzez zastosowanie starych sposobów ich zaspokajania. Brak zaspokojenia potrzeb wytwarza stan anomii społecznej prowadzącej do różnych wystąpień rewolucyjnych.

Ponieważ w dotychczasowej filogenezie dominuje strona biologiczna w jedności duchowo-biologicznej, to – wydaje się – uzasadnione jest przyjmowanie konkretnych form struktury ekonomicznej jako podstawowych dla określania istoty ponad instytucjonalnej struktury społecznej. Większość socjologów przyjmuje następujące kategorie określające minione formy ponad instytucjonalnych struktur społecznych: wspólnota pierwotna, niewolnictwo, feudalizm, kapitalizm i, postulowany, a w niektórych krajach, urzeczywistniany komunizm, nazywany także socjalizmem realnym[[115]](#footnote-115).

Rzeczywistość społeczna składa się zatem z trzech podstruktur (zob. rys. nr 6). Jak wspomniałem (zob. s. 15) w historii ludzkości dokonały się już dwie rewolucje: ideologiczna (rewolucja Jezusa Chrystusa) i w nadbudowie prawno - politycznej (klasycznym wzorcem jest Wielka Rewolucja Francuska 1789 r., wprowadzająca zasady: wolności, braterstwa, równości i świętości własności). Jest jeszcze nie-dokonana rewolucja obejmująca także strukturę ekonomiczną. Wyzwolenie ekonomiczne człowieka jest więc nadal postulatem, jest niezrealizowanym zadaniem rewolucyjnym. Wprawdzie były i są podejmowane próby jego urzeczywistniania drogą rewolucji, ale wszystkie owe próby, jak dotąd, są tylko określonymi, bez powodzenia eksperymentami[[116]](#footnote-116).

Owe eksperymenty - rewolucje proletariackie obalały rządy burżuazyjne, czyli państwa obywatelskiei próbowały, za pośrednictwem dyktatury proletariatu, urzeczywistniać idee państwa socjalizmu realnego, które miały uspołeczniać własność środków produkcji. W państwach tych, poprzez sankcjonowanie równości ekonomicznej, czyli zniesienia prywatnej własności środków produkcji, chce się w praktyce społecznej, realnie urzeczywistniać wolność, równość i braterstwo. Rewolucje te są więc dopełnieniem walk burżuazji, które zatrzymały się na przekształceniach struktur politycznych i ideologicznych[[117]](#footnote-117). Rewolucje proletariackie zmierzają więc do urzeczywistnienia tego, co w rewolucjach burżuazyjnych było celem ograniczonym i co dlatego przekształciło je, w praktyce, w swoje przeciwieństwo. Równość stała się nierównością, wolność stała się niewolą wobec boga kapitału, boga Mamona. Braterstwo przerodziło się w bratobójstwo. Człowiek - podmiot stał się przedmiotem[[118]](#footnote-118) sił kapitału.

\*\*\*

Podsumowując fragment rozważań dotyczący pojęcia: człowiek jest istotą społeczną trzeba rzec, iż sformułowanie to tworzy przestrzeń wypełnioną wieloma pojęciami o bogatszej treści. Wędrując od nich można dotrzeć do konkretnego Pana Kowalskiego w określonym czasie historycznym mieszkającym, np. w Warszawie. Poniżej przedstawiam ten proces myślowy.

Pierwszą kategorią jest życie, które stwarza potrzeby i zmusza Pana Kowalskiego do wysiłku w ich zaspokajaniu. Ów wysiłek jest spełnianiem czynności. Są one ukierunkowane na wartości społeczne.

Współzależność wymienionych kategorii powoduje, że ów wysiłek Pana Kowalskiego jest pewnym układem. Nazywamy go czynem społecznym składającym się z: czynności, wartości oraz pewnej sytuacji społecznej.

Treścią czynu podmiotu (tutaj Pana Kowalskiego) jest wysiłek uprzedmiotawiający jakiś przedmiot, który może okazać się wartością społeczną, czyli taką, która zaspokoi potrzebę Pana Kowalskiego. Ale ów uprzedmiotowiony przedmiot uprzedmiotawia z kolei podmiot go uprzedmiotawiający i wymaga spełnienia czynności, przy braku której nie będzie zaspokojona potrzeba Pana Kowalskiego. Dzieje się tak wówczas, gdy ten nie przekroczy progu otwarcia (jest niepełnoletni), albo nie umiał wystarczającej wiedzy lub nie umiał zachować się (nie zna zasad *savoir-vivre*). W ten sposób podmiot zostaje uprzedniotowiony przez przedmiot stający się podmiotem uprzedmiotawiającym. Oba podmioty nie stali się zatem wartościami społecznymi dla siebie.

W sytuacji odmowy nawiązania stosunku społecznego przez przedmiot uprzedmiotowiony przez Pana Kowalskiego dochodzi do przekonywania się członów stosunku. Stosowane argumenty mogą być, albo nie być skuteczne. Ale we współczesnym społeczeństwie, w którym dominuje zysk stosunki tworzone są antagonistycznymi. Aby jeden człon zyskał, to drugi musi stracić. Rozwiązanie owej sprzeczności nie jest możliwe bez zmiany tego stosunku, usunięcia przynajmniej jednego członu.

Stosunek społeczny powstaje wówczas gdy podmiot – człon stosunku odnajdzie przedmiot zaspokajający jego potrzebę oraz gdy ów przedmiot – drugi człon stosunku społecznego, zechce uprzedmiotowić go przekraczając próg otwarcia. Owa potrzeba jest tutaj efektem-zamiarem, a więc czynnością, której treścią jest potrzeba.

Stosunki społeczne powstają jako wynik szukania się poszczególnych jednostek ludzkich. Każda czynność jest elementem układu, jest więc odnoszona do innej podstawowej czynności, a więc staje się normą. Ta z kolei wytwarza obowiązek. Jedna i druga kategoria utrwalając się stają się samoistnie, jakby poza konkretną sytuacją.

W określonej sytuacji tworzy się więc stosunek społeczny według pewnego schematu. Tworzą go: dążności członów stosunku, sytuacje, normy i obowiązki, kontakty społeczne oraz sankcje. Dążności ujednostajnione są podstawa tworzenia się instytucji społecznych.

Znaczącym pojęciem stosunków społecznych jest alienacja poszczególnych elementów tworzących układ. Powoduje ona to, że elementy tworzone przez spełniających czynności z czasem usamodzielniają się i podporządkowują sobie swych twórców. Przykładem są tu normy. Wytworzone, zaczynają funkcjonować samoistnie zmuszając sankcjami jednostki ludzkie do zgodnego z nimi postępowania.

**1.4. Wzorce filozofowania**[[119]](#footnote-119)

W historii filozofii można odnaleźć następujące „wzorce filozofowania”:

1. klasyczny (cel: jedność treści filozoficznych; teorii i praktyki). Wszystkie treści odkrywanej filozofii są podporządkowane zbadaniu i ustaleniu ostatecznej podstawy i struktury bytu jako bytu; bycia społecznego jako bycia *sui generis*. Funkcje praktyczne koncypowanej filozofii ujawniają się w postaci konstruowanej etyki i aksjologii; konkretnych rozwiązań społeczno – politycznych i zasad skutecznego działania w sprawach dla życia ludzkiego najważniejszych;

2. średniowieczny, teocentryczny. Filozofia przybrała formę scholastyki[[120]](#footnote-120) uznającą, że rozum ludzki odkrywając tajemnice rzeczywistości naturalnej i nadprzyrodzonej kieruje się wiarą. Scholastykę wyróżnia: 1. uprawianie filozofii i teologii w obrębie określonych szkół dookreślanych przez zespół zagadnień i kategorii; 2. bezkrytyczne posługiwanie się dorobkiem tzw. autorytetów; 3. służebność filozofii wobec teologii w myśl haseł: *fides quaerens intelectum* (wiara szukająca zrozumienia i *philosophia ancilla theologiae* (filozofia służebnicą teologii).

Filozofia ta wypracowała sobie metodę o nazwie scholastycznej. Konstytuuje ją: 1. czysto poznawcze, uwalniane od jakiejkolwiek subiektywności analityczne badanie tekstu, poczynając od jego wewnętrznego porządku treści (układ tekstu, kolejność kwestii). „Tekst – pisze T. Pawlikowski – poddawano szczegółowym podziałom, od większych partii – rozdziałów (*capita*) i sekcji (*sectiones*), zwane niekiedy <<lekcjami>> (*lectiones*) poczynając, na analizie treści poszczególnych zdań kończąc; 2. analiza poszczególnych wyrażeń i słów, ukazująca ich powiązanie czysto literalne (*littera*), aby wyeksplikować ich nie budzące wątpliwości znaczenie (*apperta significatio*) lub sens (*sensus*) i następnie przejść do głębszego zrozumienia i zinterpretowania danego zagadnienia w analizowanym fragmencie, czyli do wyrobienia sobie zdania na dany temat (*sententia*). Te 3 elementy: *littera*, *sensus* i *sententia* wystarczają, zdaniem Hugona ze Świętego Wiktora (*Didascalion*, II 9) na pełny wykład analizowanego zagadnienia; 3. wyeksponowanie terminów komentowanego tekstu, które następnie definiowano i klasyfikowano według określonych kategorii. Opisywane w tekście zdarzenia charakteryzowano w aspekcie zależności przyczynowych, wykorzystując wiedzę filozoficzną; 4. przytaczanie racji uzasadniających opisywane w komentowanym tekście zdarzenia, słowa, zabiegi oraz wykrywanie jego struktury logicznej, np. w Liście do Rzymian (8, 5-6) Tomasz z Akwinu odnalazł 2 sylogizmy (*Super Epistolam ad Romanos lectura*, 8, 5-6)”[[121]](#footnote-121). W omawianej metodzie filozofia pozostaje w znikomym związku z realną rzeczywistością[[122]](#footnote-122);

3. kartezjański czyniący filozofię nauką ścisłą. Podstawą jej jest św. Augustyna *dubito, ergo sum* (wątpię, więc jestem), które w postaci *cogito* i świadomości indywidualnej człowieka – *cogitatio -* myślenia jako dowodu istnienia – daje pewność istnienia: *cogito, ergo sum*. Poprzez analizę treści *cogitatio* (treści zmysłowych, pojęciowych, emocjonalnych) można przejść do metafizyki, do pytania o naturę wszechrzeczy. Punktem wyjścia jest stosunek: moja świadomość a reszta świata. Głównym problemem jest możliwość przejścia od wypowiedzi na temat mojej świadomości do wypowiedzi o świecie zewnętrznym, który we współczesności rodząc trwogę uszczęśliwia jednostki, jeśli mogą one rzec: *computo, ergo sum* (liczę, trwam, więc jestem);

4. kantowski. Charakteryzuje go analityczne rozdzielenie: zmysłowości, intelektu, rozumu i władz sądzenia. Rozdzielenie to, dzięki metodzie transcendentalnej, koncepcji sądów analitycznych i syntetycznych *a priori* uzyskuje postać troistego świata: przejawowego świata człowieka konstruowanego na podstawie dostępnych danych zmysłowych; istotowego i przejawowego, ale nieznanego świata przyrodniczo - społecznego i świata ducha ludzkiego z dominującym w nim rozumem.

We *Wstępie* do *Krytyki władz…* E. Kant pisze: „Czyniono mi zarzuty z tego powodu, że moje podziały w dziedzinie czystej filozofii są niemal zawsze trójczłonowe. Leży to jednak w samej naturze rzeczy. Jeśli podział ma być dokonany *a priori*, to będzie on albo analityczny, opierający się na zasadzie sprzeczności; i wówczas jest zawsze dwuczłonowy (*quodlibet ens est aut A aut non A* – cokolwiek jest, jest albo A, albo nie A). Albo jest on syntetyczny, a jeśli, jak w tym wypadku, ma być dokonany na podstawie pojęć *a priori* (a nie jak w matematyce, na podstawie naoczności odpowiadającej *a priori* pojęciu), to stosownie do tego, co potrzebne jest do syntetycznej jedności w ogóle (potrzebne do tego są mianowicie 1) warunek, 2) to, co warunkowane, 3) pojęcie wynikające z połączenia tego, co uwarunkowane, ze swym warunkiem) podział musi być koniecznie trychotomią”[[123]](#footnote-123);

5. heglowski. Istniejący, w sposób dialektyczny, w ruchu i w czasoprzestrzeni Absolut eksterioryzuje różnorodność świata, kultury, w tym treści materialne i duchowe każdej jednostki ludzkiej, będącej ostatecznie kamerdynerem samospełniającego się świata idealnego. Kamerdyner może dopiero „wieczorem” opisać dzień, który udało mu się przeżyć; wszak absolut nie zapowiada tego, co ma być. („Sowa Minerwy wzlatuje o zmierzchu”). Świat przejawowy, zmysłowy jest dowodem rozumności idei: co jest rzeczywiste, jest rozumne; co jest rozumne jest rzeczywiste;

6. pozytywistyczny. Uznaje się w nim, że filozofia winna zajmować się tylko faktami, albowiem nie ma żadnego, możliwego przejścia od nich do jakichkolwiek twierdzeń metafizycznych – „nie ma tam, żadnego tam”. Naukę pojmuje się tu jako dziedzinę badania faktów ścisłych, gdzie stosuje się metody nauk przyrodniczych, które określają reguły i kryteria wartościowania odnoszące się do ludzkiej wiedzy, poznania i możliwości konstruowania ogólnej wizji świata. Pozytywiści przyjmując twierdzenie E. Kanta o niepoznawalności rzeczy samej w sobie, koncentrują się na przejawach, czyli na tym, co jest obserwowalne, doświadczalnie weryfikowalne. Treści rozumowe, będące rekonstrukcją istoty świata zmysłowego uznają za różnego typu fantasmagorie, nad którymi nie warto się zatrzymywać.

W analizie faktów pozytywiści starają się odpowiedzieć na pytania: jakie treści zawarte w naszych wypowiedziach zasługują na miano wiedzy o świecie?; co człowiek może poznać, czyli jakie pytania są uzasadnione, a jakie nie; o co warto toczyć spory naukowe i sposób używania takich pojęć jak: wiedza, poznanie, informacja?

Dlatego pozytywizm możemy definiować jako:

1. postawę metodologiczną i filozoficzną nominalizmu, fenomenalizmu, minimalizmu, agnostycyzmu i której źródła są w filozofii Bacona i Hume’a;
2. szeroki prąd kulturowy, przenikający do różnych dziedzin życia społecznego,

kulturowego rozwijającej się w drugiej połowie XIX wieku w Europie.

Dla wydobycia problemów godnych wysiłku intelektualnego trzeba stosować reguły:

a. fenomenalizmu (gr. *phainomai =* pojawiam się; *phainomen =* przejaw). Jest to pogląd, według którego poznaniu są dostępne tylko przejawy, zaś istota rzeczy jest niepoznawalna. Nie ma różnicy realnej między „istotą” a „przejawem” (por. E. Kant). Są nieuzasadnione odróżnienia tego, co jest ukryte od tego, co się ujawnia. Człowiek może i powinien analizować przejawy mu dostępne, a nie wymyślać, że istnieją rzeczy człowiekowi niedostępne, że jakoby poza przejawami istniały ukryte „istoty”, „noumeny” itp. Jest tak, bo w nauce można rejestrować tylko to, co jest doświadczane. Rozważania o bytach ukrytych są werbalizmem, np. problem materii, duszy, ducha. L. Kołakowski pisał: „jeśli <<dusza>> ma oznaczać pewien przedmiot różny od całości opisywalnych jakości życia psychicznego ludzi, to jest to konstrukcja zbyteczna, albowiem nikt nie potrafi powiedzieć, czym różniłby się świat bez <<duszy>> od świata z <<duszą>>”;

b. nominalizmu (łac. *nomen* = imię, *nominalis =* dotyczący imienia) zakładającą, że wiedzy abstrakcyjnej, pojęciowej nie odpowiada żadna odrębna rzeczywistość, a ogólność jest cechą nazwy lub pojęcia. Rzeczywiste istnienie mają tylko przedmioty jednostkowe, konkretne. Terminom ogólnym odpowiadają tylko rzeczy jednostkowe, przedmioty konkretne. Nie ma „konia w ogóle”, „człowieka w ogóle”, są tylko rzeczy konkretne, tzn. ten oto koń, ten oto człowiek. Przedmioty idealne, np. „kwadrat” są tylko wytworami naszego umysłu, niezbędnymi do analiz, opisu rzeczywistości. Nie wolno nam naszych tworów idealnych utożsamiać z rzeczywistością. Świat jest tylko zbiorem faktów obserwowalnych. Wiedza fakty te tylko porządkuje. Wszelka metafizyka jest urojeniem;

c. regułę negacji wartości poznawczej sądów oceniających i wypowiedzi normatywnych. Jest to stanowisko filozoficzne znane jako minimalizm, głoszący, że treści ontologiczne nie mają znaczenia w realnym życiu. Światopogląd nie ma wpływu na postępowanie człowieka. W rzeczywistości dostępnej ludzkiemu poznaniu nie ma takich zjawisk jak szlachetny, nikczemny, dobry, zły, piękny, szpetny, itp. Żadne doświadczenie niczego nie nakazuje, ani nie zakazuje. Wszelkie nakazy i zakazy mają charakter technologiczny i dotyczą ludzkiego działania, nie ludzi w ogóle, ale tego oto konkretnego człowieka. Wartości, np. życie ludzkie jest wartością bezcenną, są tylko arbitralnymi rozstrzygnięciami, z którymi można się zgodzić lub nie. Jest to problem wolnego od wszelkich uzasadnień, osobistego wyboru. Wyboru tego nie można dowodzić jakimkolwiek doświadczeniem. Świat fenomenalny jest nieczuły na wartości;

d. regułę jedności metody i wiedzy. Sposoby zdobywania wiedzy są jednakowe dla wszystkich dziedzin i takie same są etapy „obróbki doświadczenia” przez teoretyczną refleksję. Zwolennicy tej reguły uważają, że metody stosowane w naukach przyrodniczych można również stosować w naukach społecznych. Reguła ta fundowana jest przez przekonanie, że rozwój nauki prowadzi do unifikacji metody, do redukcji wiedzy i metody do jednej metody i wiedzy: do metody pozytywnej. W zależności od kompetencji, specjalności, jedni głoszą, że metodą tą i nauką są nauki fizyczne, inni, że biologiczne, jeszcze inni tłumaczą, że jedynie historia jest tą „jedyną metodą”, itp.;

7. antropologiczny. Filozofia rozpoczyna się od charakterystyki życia jednostki ludzkiej; życia ujmowanego autonomicznie lub w określonej relacji do Historii, Boga. Wzorzec ten przejawia się w następujących stanowiskach filozoficznych:

▪ indywidualizmu i amoralizmu M. Stirnera;

▪ filozofii ufnej wiary J. H. Newmana;

▪ tragizmu życia wewnętrznego S. Kierkegaarda;

▪ związku życia wewnętrznego jednostki ludzkiej z historią i kulturą

społeczeństwa - W. Dilthey;

▪ nihilizmu i pesymizmu życia jednostki ludzkiej, A. Schopenhauer;

▪ ujmowania życia ludzkiego jako faktu biologicznego, w którym pęd

do życia, płodności i dynamizmu bierze przewagę nad dążeniem do

doskonałości, harmonii i porządku, F. Nietzsche;

▪ Marksowski, marksistowski. Uznając, że człowiek jest istotą społeczną

ukazuje życie jednostek ludzkich jako konsekwencje pewnych

typów życia społecznego; a zatem istotę człowieka ujawnia praktyka

społeczna, w stosunku do której człowiek jest istotą krytyczną.

Współczesną filozofię zachodnioeuropejską tworzą: kantyzm, heglizm, pozytywizm, filozofia życia i marksizm. Z nich wywodzone są stanowiska filozoficzne: neotomizm, personalizm, personalizm i ewolucjonizm chrześcijański, pragmatyzm, fenomenologia, pozytywizm, pozytywizm logiczny, filozofia analityczna, egzystencjalizm, psychoanaliza, strukturalizm, postmodernizm i inne.

**1.5. Kwestia pojęcia „filozofia współczesna”**

Kategorią „filozofii współczesnej” posługujemy się wówczas, gdy chcemy mówić o tym potoku filozofowania, w którym płyniemy, który występuje równocześnie z nami, w czasach najnowszych, który jest charakterystyczny dla dzisiejszej epoki. W wielu, aktualnie pojawiających się filozofiach odnaleźć można treści występujące „wcześniej”. Np., E. Kant pisze: „Wszelkie poznanie rozumowe jest zaś uzyskane albo z pojęć, albo też z konstrukcji pojęć. Pierwsze nazywa się poznaniem filozoficznym, drugie – matematycznym”[[124]](#footnote-124). G. Deleuze, F. Guattari tłumacząc, że „ ... filozofia to sztuka tworzenia, wymyślania, wytwarzania pojęć”, nawiązują do cytowanej wypowiedzi filozofa królewieckiego. Twierdzą oni, że „... *Krytyka władz sądzenia* Kanta jest dziełem wieku starczego, dziełem gwałtownym, za którym stale będą podążać następcy: wszystkie władze ducha wykraczają poza swoje granice, właśnie poza te wyznaczone przez Kanta tak starannie w jego dojrzałych tekstach”[[125]](#footnote-125).

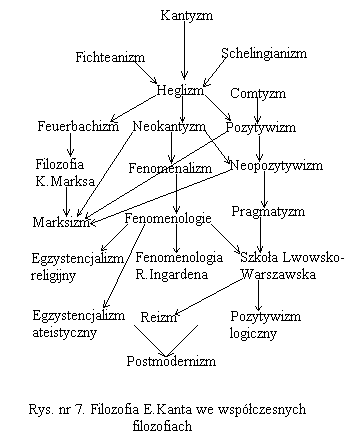
Warto zauważyć, że jeśli chce się przekraczać jakiekolwiek granice, to trzeba pierwej je zauważyć, uznać ich istnienie, a następnie je dokładnie dookreślić. Mówiąc jaśniej: E. Kant nie rysował „granic władz ducha”, lecz granice metafizyki[[126]](#footnote-126). Tworzył ponadto plan budowy filozofii. Następcy dopiero, mając ów plan, mieli ją tworzyć.

Widzimy więc, że „filozofia współczesna” albo kontynuuje rozważania E. Kanta, albo nawiązuje do jego wypowiedzi. Tak też jest z następcami filozofa z Królewca.

Tymczasem w polskiej literaturze filozoficznej E. Kanta umieszcza się, albo w trzecim podokresie myśli nowożytnej[[127]](#footnote-127), albo na początku filozofii współczesnej[[128]](#footnote-128). Wł. Tatarkiewicz wyróżniając cztery okresy filozofii nowożytnej, E. Kanta umieszcza w trzecim, czyli w filozofii tworzonej w XVIII wieku. W czwartym okresie odnajduje, m. in., filozofię Fichtego, Schellinga i Hegla. Pisze: „Około 1830 roku ma swój początek ta filozofia, którą można uważać – w szerokim tego słowa znaczeniu – za współczesną ... Około 1830 roku dokonała się w filozofii i całej umysłowości europejskiej radykalna przemiana: minęło nasilenie idealizmu i romantyzmu, a zaczął się formować pozytywny sposób myślenia, który cechował odtąd wiek XIX aż do końca. Granica jest wyraźna: w 1831 r. umarł Hegel i dotąd długo nie powstało żadne wybitniejsze dzieło filozofii konstrukcyjnej, metafizycznej, idealistycznej; a w 1830 zaczął wychodzić *Kurs filozofii pozytywnej* Comte’a[[129]](#footnote-129), sztandarowe dzieło nowej epoki”[[130]](#footnote-130).

Uważam, że trzeba przyjąć inne stanowisko. Do filozofii współczesnej trzeba zaliczyć również filozofię niemiecką, poczynając od E. Kanta. Trzeba ją więc liczyć od 1781 roku, tj. od pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu*. Nie ma współczesnego prądu filozoficznego, który nie odniósłby się w określony sposób do rozstrzygnięć zawartych w tej filozofii - o czym świadczą wyżej przytaczane przykłady. Dlatego w obrębie „filozofii współczesnej” wyodrębniają się dwa okresy: 1) okres „bezpośredniej przeszłości” (przełom XVIII i XIX wieku i cały wiek XIX); 2) okres teraźniejszości (wiek XX), w którym dostrzegalne są podokresy: a) pierwsza połowa XX wieku. Charakteryzują ją poszukiwania samoistne, mniej nawiązujące do dziewiętnastowiecznych osiągnięć oraz niepowodzenia tych poszukiwań; b) druga połowa XX wieku odznaczająca się krytycznym odniesieniami do systemów przełomu XVIII i XIX wieku oraz samego wieku XIX; c)lata 80 i 90 XX wieku i pierwsza dekada wieku XXI. Tworzone w tym czasie dzieła są filozofią *in statu nascendi*, o której można rzec, że jest „drogą” do prawdy, a nie samą prawdą, nie wynikiem! Wstępując na tę drogę można być tylko uczestnikiem w toczącej się dyskusji[[131]](#footnote-131).

Poniższy schemat obrazuje przenikanie myśli kantowskiej do różnych systemów filozofii współczesnej. Poszczególne filozofie nie odnoszą się tylko do E. Kanta. Np., K. Marks chcąc przekroczyć filozofię Kanta – Hegla, Feuerbacha, dużo czerpał z filozofii starożytnej Grecji, zwłaszcza Arystotelesa, Demokryta i Epikura[[132]](#footnote-132). To samo robili inni filozofowie.



**1. 6. Cechy myślenia filozoficznego**

Na pytanie, jakie myślenie filozoficzne jest, czym się charakteryzuje, jak je odróżnić od myślenia, np., ekonomisty, psychologa, czy historyka, można odpowiedzieć studiując wypowiedzi poszczególnych filozofów, przysłuchując się ich filozofowaniu. Filozoficznymi nazwiemy te ich wysiłki, które sprowadzają się do opisu treści istoty rzeczy, jako ostatecznej podstawy wszelkich innych myśli, a więc na najwyższym poziomie jej abstrakcji. Wielowymiarowość świata wymaga odnajdywania elementów istotowej jego treści i tworzenia z nich określonej jedności. Jest ona także punktem wyjścia dla ruchu od abstrakcji formalno – logicznej do konkretu, w ruchu wypełniającym abstrakcyjność uporządkowaną treścią. Efektem wznoszenia się od abstrakcji do konkretu jest logiczny obraz świata rzeczywistego, obraz do niego przystający bo zgodny z jego przejawowymi treściami.

To odróżnia filozofię od każdej innej nauki humanistycznej i społecznej; także matematyczno - przyrodniczej. Każda z nich tak samo odnajduje i analizuje istotę podjętego przedmiotu badań, ale na abstrakcyjnie niższym poziomie, jakby w pewnej części wędrówki od abstrakcji do konkretu. Ponadto, w ich przedmiocie zawierają się także przejawy badanych istot bezpośrednio potwierdzających zasadność podejmowanych rozważań.

Z wyszczególnionego rozróżnienia wynika, że filozofowanie winno być:

1. autonomiczne, czyli metodologicznie niezależne od innych typów wiedzy. Niezależność ta jest możliwa dzięki wyodrębnieniu swoistego dla filozofii przedmiotu – istoty rzeczy jako takiej jako celu i w konsekwencji adekwatnej dla niego metody badań;

2. realistyczne, czyli dotyczące rzeczywistości istniejącej niezależnie od podmiotu poznającego. Chodzi tu o przyjęcie przedmiotowego: punktu wyjścia, kryterium oceny prawdziwościowej i celu filozofowania. Konstruowane pojęcia muszą być zarazem jednością formalnej i przedmiotowej treści. Realna treść przedmiotowości filozofowania nie pozwala na ograniczenie się do ujmowania świadomościowego, poznawczego, czy językowego. Takie ujęcia są zawsze częścią wspomnianej jedności;

3. specjalistyczne, ale uniwersalne, czyli pozostające w związku z tym, co realnie istnieje i jest opisane na najwyższym poziomie istotowej abstrakcyjności. Pozwala więc ono przekraczać ograniczenia kategorialne, ale wyłącznie w wyróżnionym aspekcie struktury ontycznej: bytu jako bytu, bycia ujmowanego w języku analogiczno – transcendentalnym;

4. racjonalne, a zatem takie, które przyjmuje tezy oparte wyłącznie na intersubiektywnie kontrolowanym doświadczeniu lub intelektualnej oczywistości oraz otrzymywane w wyniku stosowania odpowiednich reguł metodologicznych w możliwym dla nich zakresie. Racjonalność poznania filozoficznego wyznacza: genetyczny i metodyczny empiryzm, gnoseologiczną rozumność i intelektualizm, metodologiczny racjonalizm i treść atrybutywna duchowości filozofującego;

5. teoretyczno – mądrościowe, czyli wyjaśniające w ostatecznym (w dotąd rozpoznanym – filogenetycznym porządku bycia) uzasadnieniu oraz angażujące do przemiany poznającego oraz porządku przez niego kreowanego. Filozofowanie teoretyczno – mądrościowe uruchamia drzemiący w człowieku, jednostkach ludzkich ich aktywizm w budowaniu idei człowieczeńskości;

6. koniecznościowe, czyli dające kanoniczne prawdy i z nimi związane w sposób konieczny (indukcyjnie lub dedukcyjnie) twierdzenia, opisujące konkretne, istotowe treści rzeczy i ich przejawy. Są one w ostateczności treścią wzrastania człowieka w jego człowieczeńskości; a więc: intuicyjno – refleksyjne i spontaniczno - kreacyjne w syntetycznym[[133]](#footnote-133) odkrywaniu nowych, ludzkich rzeczywistości;

7. systemowe. Systemem <gr. *σύστημα* [systema]> nazwiemy całość złożoną z

elementów, z których każdy przesądza o tożsamości tej, a nie innej istotowej treści poznawanego bytu, bycia. Można mówić o systemach zamkniętych i otwartych w zależności od myślowego zasięgu prezentowanej przedmiotowości, lub typu funkcjonalnej operacjonizacji transcendentalnej filozofującego;

8. organizmiczne. Organizmem <gr. *ǒργανον* [όrganon] = narzędzie, narząd, organ, instrument> nazwiemy tę całość, która posiada i ujawnia wszelkie przejawy życia, czyli działa immanentnie (wsobnie) w celu własnego rozwoju; uaktualniania urzeczywistnianego przez jednostkę ludzką wartości – dobra, a więc stawania się jej w jej człowieczeńskości. Mówimy tu o organizmicznym filozofowaniu, a więc takim, które jest znamienne dla filozofującego, które w ostateczności, na coraz niższym poziomie swej abstrakcyjności, w swej konkretności, jest niepowtarzalne. Filozofowanie nie polega na przedstawianiu tej czy innej filozofii już ukutej przez tego, czy innego filozofa. To należy do historii filozofii. Filozofowanie zaś polega na filozoficznej konstrukcji świata tego oto człowieka; tego świata, który jest koherentny ze światem, który był i jest i który może być;

9. holistyczne. Holizm <gr. *ǒλος* [holos] = cały, zupełny>. Filozofowanie holistyczne wymaga uznania nadrzędności całości nad poszczególnymi częściami, całość tę tworzącymi. Cechy tej całości nie są prostą sumą jej części, lecz sumą strukturalną[[134]](#footnote-134). Ponadto filozofowanie holistycznie wymaga koherencji poszczególnych części tworzących całość. W przeciwnym wypadku system filozofii jest wewnętrznie sprzeczny, a więc nie jest systemem. Inaczej jest zaś wtedy, kiedy mamy do czynienia ze sprzecznością dialektyczną (Hegel), tzn. kiedy filozof przyjęte przez siebie wcześniejsze tezy zachowuje w późniejszych tekstach w postaci ich zniesienia (*aufhebung*), czyli zachowania, ale w nowej konfiguracji;

10. Ekologiczne. Filozofowanie ekologiczne <gr. *oikos* = dom, środowisko> wymaga odmiennego podejścia do świata przyrodniczego i społecznego. Trzeba odrzucić dotąd funkcjonujący w bycie społecznym paradygmat: podmiot – przedmiot. Wyczerpał się on. Jego miejsce może i musi zająć paradygmat podmiot – podmiot, jeśli świat chce dalej się rozwijać, jeśli ludzie chcą wzmacniać swą kondycję antropocentryczną.

Ta ostatnia cecha myślenia filozoficznego wynika z potrzeby odmiennej koncepcji rozwoju człowieka. O ile bowiem w dotychczasowej historii człowiek koncentrował się na tworzeniu dla siebie korzystnych warunków życia materialnego i dlatego musiał „czynić sobie Ziemię poddaną”[[135]](#footnote-135) sytuując siebie w pozycji podmiotu a Ziemię w pozycji przedmiotowej (paradygmat podmiot – przedmiot), o tyle współcześnie, gdy osiągnął już zadawalające sukcesy – realnie i potencjalnie – w rozwoju materialnej strony swego bytowania, gdy podstawowym problemem do rozstrzygnięcia stały się stosunki międzyludzkie, to nie może posługiwać się tymi samymi metodami, którymi posługiwał się rozwiązując wcześniejsze problemy. Albowiem dotychczasowy sposób myślenia o świecie materialnym, sposób podporządkowujący go człowiekowi jest przenoszony do stosunków społecznych (czyli, że każdy człowiek traktuje innego człowieka dokładnie tak, jak inny element przyrodniczy). To musi ulec zmianie. Paradygmat podmiot – przedmiot musi być zastąpiony przez wzór podmiot – podmiot. Najpierw to musi zostać uczynione w przestrzeni stosunków społecznych. Następnie ów zmieniony sposób powinien być zastosowany w stosunku do świata przyrodniczego. Osiągnięty paradygmat podmiot – podmiot stosowany w stosunkach społecznych może być stosowany w stosunku człowieka do świata przyrodniczego. Tylko w ten sposób mogą być urzeczywistniane postulaty ekologiczne i antropiczne.

Postulat zmiany paradygmatu myślenia kierowany jest w sferę ludzkiego świata duchowego. W postulacie tym nie dominuje kwestia przezwyciężania przez człowieka swej empirycznej ograniczoności. Ona jest, ale powinna stawać się drugorzędną po to, aby człowiek mógł wydobyć się ze swojej dotychczasowej prehistorii. W postulacie tym chodzi o zmianę myślenia, a więc zniesienia ograniczoności duchowej, mentalnej i stworzenie możliwości materializowania owego myślenia. W prehistorii ludzkiej warunki materialno-bytowe decydowały i nadal jeszcze decydują o sposobie myślenia i działania. Tymczasem można już twierdzić, na początku XXI wieku, że pojawiły się warunki spełniania się antropocentrycznych wizji bytu ludzkiego, antropocentrycznych w tym sensie, że człowiek świadomie będzie projektował swe warunki społeczne i przyrodnicze i następnie urzeczywistniał je unikając niespodziewanych, czasem tragicznych dla siebie konsekwencji[[136]](#footnote-136).

Z powyższego wynika nakaz uwzględniania pewnego sceptycyzmu, a więc historyzacji filozofii. Filozofia nie może być nigdy ostateczną mądrością, ostateczną wiedzą, jakąś ponad czasową, wieczną[[137]](#footnote-137). Jest ona zawsze stosowną do swojego określonego etapu historycznego i miejsca geograficznego, stosowną do tego, co człowiekowi udało się poznać z otaczającego go świata. Historyzacja filozofii nie jest tożsama z indeterminizmem, czy z indyferentyzmem i wszelkiego typu amoralizmem.

\*\*\*

Opisane cechy myślenia filozoficznego, stosowane w jedności, pozwalają na przekształcanie deklarowanego umiłowania mądrości w mądrość rzeczywistą, praktykowaną. Takiej mądrości krytyka jest esencją; krytyka, która nie wypływa tylko z negacji, ale negacji i afirmacji dla budującego odkrywania nieznanych człowiekowi treści[[138]](#footnote-138). Tak formułowana filozofia krytyczna może wypracować paradygmat podmiotowego rozwoju człowieka. Ale, aby ów paradygmat mógł być urzeczywistniany, musi on dominować w myśleniu człowieka zarówno jako istoty gatunkowej, jak również u każdej jednostki ludzkiej. Z tego wynika potrzeba formułowania tej części filozofii krytycznej, która byłaby filozofią praktyczną, a więc filozofią wychowania i samowychowania. Wtedy zgłaszany w wyżej formułowanych twierdzeniach postulat może być realizowany.

Aby świadomość mogła się usamodzielnić[[139]](#footnote-139), rzeczywiście stać się względnie samodzielną podstrukturą bytu społecznego, to świadomość ta musi dokonać samopoznania, musi dotrzeć do swego wnętrza. Świadomość musi najpierw być świadoma samej siebie.

Na drodze tej człowiek musi postawić sobie pytanie: jak ja myślę, jakie są granice i źródła mojego myślenia. Dotąd w swojej prehistorii, człowiek upewniał się w tym, że w ogóle myśli, a jeżeli myśli, to istnieje. Dowodem jest, m. in., to, że wątpi – *dubito, ergo sum* (Św. Augustyn, 354 – 430) i to, że myśli - *cogito, ergo sum*(René Descartes, Kartezjusz, 1596 – 1650). O skuteczności i efektywności swego myślenia przekonywał się w rozwoju nauk szczegółowych, zarówno na poziomie podstawowym, jak i techniczno-użytkowym. Ale ilościowy rozwój nauk aktualizuje tylko sformułowanie *computo, ergo sum*(trwam, więc jestem). Tłumacząc dosłownie łaciński zwrot *computō* można powiedzieć „liczę, więc jestem”, co bardziej odpowiada rzeczywistości ludzkiej. A zatem człowiek współczesny pozostaje w swoim ilościowym wymiarze jednowymiarowym.

Tymczasem człowiek historyczny, pewny swego istnienia i myślenia w ogóle, szuka treści swego myślenia. Zadaje pytanie: jak ja myślę? Myślenie stało się odrębnym przedmiotem. Szukanie odpowiedzi na to pytanie umożliwia prezentowany tutaj mądrościowy syntetyzm moralny. W nim ukazane są inne treści antropocentryzmu. Ich odmienność od dotychczasowego rozumienia tej kategorii sprowadza się do dopełnienia jednostkocentryzmu społecznocentryzmem i innymi wymiarami duchowej kondycji człowieka. W prehistorii człowiek uświadomił sobie siebie jako człowieka będącego określoną indywidualnością. Człowiek dostrzegł to, iż natura wyróżnia go, że stwarza mu podstawy antropocentrycznego myślenia i działania. Obecnie natura stawia przed człowiekiem kolejne zadanie. Jednostkocentryzm musi być „zniesiony” (w sensie heglowskiego *Aufhebung*) i przekształcony w społecznocentryzm, w którym będą mogły ujawniać swą treść inne wymiary ludzkiej aktywności, np. kreacjonizm, intuicjonizm, spontaniczność.

**Rozdział II. Niektóre narzędzia i metody pracy filozofa**

W rozdziale piszę o metodologii pracy własnej filozofującej jednostki ludzkiej - filozofa. Eksponuję te metody, które jako niezbędne tworzą pewną relację mistrz – uczeń. Jest ona szczególnym sposobem tworzenia się filozoficzności. Doświadczyłem jej osobiście będąc uczniem Mistrza – Profesora Mirosława Nowaczyka.

Pamiętam, że po wyborze Profesora[[140]](#footnote-140) jako mojego promotora zacząłem odbywać stałe seminaria. W ich trakcie Profesor zwracał baczną uwagę na moją tzw. kindersztubę, szczególnie na punktualność, dotrzymywanie przyjętych zobowiązań, na sposoby wypowiadania się. Ostro krytykował, jeśli zdarzyło mi się wypowiedzieć zdanie niewłaściwie złożone, błędne stylistycznie, nie osadzone w logice wypowiedzi, czy tematu. Walczył z gadulstwem. Trzeba było mówić na temat, zdaniami pełnymi z zastosowaniem wszelkich reguł języka polskiego. Na błędy szybko zwracał uwagę. Gdy się powtarzały, widać było zniecierpliwienie.

Na pierwszym spotkaniu Profesor podyktował mi listę klasycznych dzieł z historii filozofii i socjologii, które powinienem przestudiować – niezależnie od tego, że zdałem egzaminy z historii filozofii i z historii myśli socjologicznej. Znalazły się w nich także dzieła – pomniki kultury polskiej. Stosował umiejętną kontrolę, tj. przy jakiejś okazji pytał mnie, na przykład, a co na temat państwa powiedział Arystoteles, szczególnie w swojej *Polityce*? Na jednym z pierwszych spotkań zapytał mnie o znajomość języków obcych. Wówczas dał mi do napisania recenzję książki w tym języku, który uznałem, że znam. Po ok. 3 miesiącach napisałem ją. Profesora poprosiłem o ocenę. Wtedy zwrócił mi uwagę na pewne reguły, które są w języku polskim i które trzeba używać; że recenzje mają swoją określoną formę i dał mi kilka przykładów. Jeszcze kilka razy ją poprawiałem, ale została opublikowana.

Kiedy już ustaliliśmy problem, którym będę się zajmował polecił mi rozpocząć samodzielne studia z metodologii nauk społecznych. Podpowiedział, że na UW zajęcia na ten temat prowadzi jego znajomy profesor, że w PAN odbywają się seminaria na ten temat w określonym zakładzie. Są ponadto prowadzone na UW podyplomowe studia. Warto - powiedział, aby Pan tam uczęszczał, i zdał egzamin. Uczyniłem to. Mile to wspominam.

Pamiętam, że przygotowywałem się do egzaminu u jednego z profesorów. Zapytałem Mojego Mistrza - Profesora na co powinienem zwrócić uwagę. Odpowiedział, że najpierw powinien Pan przeczytać wszystko to, co w ostatnim okresie napisał Profesor egzaminujący, a na pewno znać jego podstawowe pozycje książkowe i ich recenzje. Następnie trzeba się przygotować z materiału objętego programem. Trzeba wskazać, jak dany problem rozwiązują inni badacze. Na zadane pytanie trzeba odpowiadać idąc tropem od najwyższej abstrakcji do jej konkretyzacji. Albowiem może być tak, iż pytający nie będzie miał czasu i od razu chce wiedzieć, czy Pan zna istotę problemu. Gdy będzie chciał słuchać dalej, to trzeba ów problem wyjaśniać wskazując na jego rozwiązania szczegółowe i jego – pytającego w nich udział.

Owocem moich studiów metodologicznych była koncepcja pracy magisterskiej. W niej musiał być wyraźnie zarysowany problem badawczy, problemy szczegółowe, hipoteza główna i hipotezy szczegółowe. Każdy problem szczegółowy był zarazem rozdziałem pracy. Istotnym elementem koncepcji była bibliografia. Musiałem wykonać kwerendę tematu. Bibliografia musiała obejmować publikacje polskie i światowe.

W koncepcji zawarłem też harmonogram czynności badawczych, określając czas ukończenia poszczególnych rozdziałów pracy. Przyznam, że był on bardzo dyscyplinujący.

Koncepcja powstawała przez okres trzeciego roku studiów. Ostatecznie został przyjęta. Po tym dopiero przystąpiłem do pisania kolejnych rozdziałów. O wymogach, jakie stawiał mi Profesor świadczy to, że kolejne rozdziały mojej pracy były w mniejszym, czy większym zakresie publikowane w pismach, także o zasięgu ogólnokrajowym. Zawsze zadawał mi pytanie, jaki jest Pański wkład w rozwiązanie podjętego problemu; czym Pańskie rozwiązanie odróżnia się od innych znanych w świecie, w Polsce. Gdy powtarzałem już kwestie znane słyszałem wyrzut: „nic nowego; to już zostało powiedziane”. Przy wypowiadanych słowach można było zauważyć swoisty dla profesora ruch ręki, jakby do tyłu coś odrzucał od siebie. Wówczas czułem, że Profesora zawiodłem, chciałem się poprawić.

Nieodłączną od studiów seminaryjnych była konieczność uczestniczenia w różnego rodzaju konferencjach naukowych. Najpierw biernie. Później brałem w nich udział z własnymi komunikatami naukowymi, z artykułami. W dyskusjach „wieczorowych” często Profesor zadawał pytanie: co Pan sądzi o tym, czy innym wystąpieniu? Jeśli nie powiedziałem zbyt wiele, to od Profesora usłyszałem: „gdyby Pan przeczytał tę, albo inną książkę, to by Pan wiedział, że ten referent nic nowego nie stwierdził, że szkoda jego i naszego czasu na słuchanie tego, co już jest znane. W nauce powtarzanie nie jest odkrywaniem”.

Dzisiaj, po latach moich studiów, mogę powiedzieć, że pisałem pracę magisterską, później doktorską u Mistrza, u Wielkiego Mistrza. Jeszcze słyszę jego słowa: „Tylko i wyłącznie wyciekająca z tarantuli możliwość rozstrzyga spór między prawdą i fałszem”.

**2.1. Kształtowanie się filozoficzności[[141]](#footnote-141) jednostki ludzkiej**

Nie jestfilozofem ten, kto poznał i prezentuje tezy filozoficzne wymyślone przez innych. Ten, kto to robi jest historykiem myśli filozoficznej; jest mniej lub bardziej dokładnym skrybą, kopistą. Jego rozum zdobył tylko odtwórczą sprawność.

Filozofem jest ten, kto wytworzył nową myśl; taką, jakiej dotąd nikt jeszcze nie stworzył. Pewną wprawką do filozofowania jest poezja. Ten, kto pisze wiersze, ćwiczył się w ich pisaniu, może zostać filozofem. Wł. Tatarkiewicz powiada, że „jeden tylko poeta (*solus poëta*) sprawia, że coś jak gdyby na nowo powstaje (*de novo creari*); i on jeden o rzeczach, których nie ma, mówi bez kłamstwa, że istnieją”[[142]](#footnote-142). Filozof idzie tym tropem, w tym samym kierunku. Całe swoje życie poświęca na twórczy rozwój swego ducha.

Platon w *Państwie* podpowiada, że młodzieńca, który chciałby być filozofem trzeba najpierw odpowiednio wychować. Winien on z początku zadbać o swoją tężyznę fizyczną, wyćwiczyć odpowiednio ciało, dobrze je wydoskonalić, a szczególnie, powinien nauczyć się panować nad nim. Do doskonałości ciała należy jego uległość względem ducha, któremu służy. Tej uległości ciała względem ducha strażnikiem jest wola. O jej sile świadczy jakość posiadanej filozoficzności.

W wieku średnim miałby się ów kandydat na filozofa zajmować sprawami państwa, administracji publicznej. Pozwoli mu to zobaczyć, jak żyją inni ludzie, czego im brakuje, a czego mają w nadmiarze. Winien zaangażować się po stronie słabszych, nie umiejących radzić sobie w życiu. W sprawach tych ma nauczyć się być spolegliwym opiekunem[[143]](#footnote-143). Po tym wszystkim dopiero może filozofować.

Tak o tym Platon pisał: „Za młodu, w chłopięcych latach powinni się chować na filozofii dla młodzieży i tym niech się bawią, a najwięcej dbają o ciało, w okresie, kiedy ono rośnie i mężnieje, aby i ono mogło później służyć filozofii. A z wiekiem, w miarę jak dusza dojrzewać zaczyna, coraz pilniej chodzić tam, gdzie się dusza ćwiczy (w służbie państwowej, w pracy dla innych – A. K.). A kiedy siły fizyczne opadną i sprawy polityczne i wojskowe pozostaną za nimi, dopiero wtedy niech się swobodnie pasą przy świątyni i nic innego nie robią, chyba żeby ubocznie, ci, co, którzy mają żyć szczęśliwie i, przeszedłszy to życie tutaj, uwieńczyć je odpowiednim losem tam”[[144]](#footnote-144).

Platon zwraca uwagę, że filozof jest człowiekiem, który nie tylko głosi pewne idee, ale także tym, który praktycznie je urzeczywistnia, prezentując odpowiednie cechy charakteru i adekwatnie do głoszonych poglądów w życiu postępuje. W nim można odnaleźć jedność tego, co głosi i działania, które spełnia. Stąd wynikają wskazane podpowiedzi. Zajęcia z wychowania fizycznego nie kształtują tylko mięśni, ale także ducha ćwiczącego, jego osobowość, a przede wszystkim wolę. Zajmowanie się sprawami publicznymi, państwowymi z kolei, wpływa na duchowe doświadczenie wspólnotowości przyszłego filozofa, na jego cnotę, na jego postawę moralną. W tym działaniu widać do czego ktoś jest przysposobiony, czy może spełniać czyny moralnie piękne, czy umie żyć dla innych. W tej bowiem przestrzeni życia szybko ujawnia się egocentryzm wrodzony[[145]](#footnote-145), który trzeba umieć przezwyciężać.

Filozof, mędrzec zdaniem Platona powinien być człowiekiem, autonomicznym, wewnątrz sterownym. Jego systematyczność, wyczucie i świadomość nowych, przez siebie odkrywanych sposobów myślenia prowadzi go do nowej prawdy. W jej poszukiwaniach pokonuje zastane przeszkody raz tym, raz innym sposobem, i tak próbuje bez końca, póki żyje - *dum spiro, spero* – dopóki oddycham (żyję), nie tracę nadziei.

Tu warto podkreślić, iż filozof zrazu spostrzega powszechnie znany fakt, że nie ma takiej rzeczy, takiej sytuacji społecznej, która dla człowieka byłaby tylko zła, albo tylko dobra, za wyjątkiem… może śmierci. Każda sytuacja, status jest zarazem i dobry i zły. Dlatego filozof - mędrzec, znalazłszy się w złej sytuacji stara się odnaleźć i wydobywać jej dobrą stronę, stara się przekształcić doznawane zło w dobro. Powinien umieć to robić, czyli wydobywać te dwie strony, rozpoznawać je i odpowiednio wykorzystywać w spełnianiu dobra. „Zło dobrem zwyciężaj” - powiadał filozof papież Jan Paweł II. Tu filozof winien pamiętać o modlitwie i to niezależnie od tego, czy i w jakiego wierzy Boga:

Boże, użycz mi pogody i siły ducha

bym nie godził się ze złem,

nawet wtedy, jeśli go nie mogę pokonać;

użycz mi odwagi,

abym w dobro zmieniał to, co mogę zmieniać

i użycz mi mądrości,

abym potrafił odróżniać jedno od drugiego.

Tak filozof – mędrzec szuka tego, co jest Dobrem, lub do Dobra prowadzi. W dążeniu do niego jest optymistą. Aby móc to czynić filozof, mędrzec nie może „betonować” siebie w wąskiej specjalności myślenia filozoficznego. Filozof, mędrzec nie jest „fach idioten”[[146]](#footnote-146). Nie jest człowiekiem poliniowanym, „pokratkowanym”, nie jest robotem jednej „szufladki”. Nie uda się go wtłoczyć w te, czy inne ramy tzw. standardów myślenia administracyjnego jako danych raz na zawsze, a już tym bardziej w treści myśli ustalonej przez tych lub innych rządzących nie-filozofów.

Przeciwnie - pisze T. Kotarbiński. Filozof - badacz[[147]](#footnote-147) powinien być pełen inicjatywy, stawiający sobie i innym duże i dalekie zadania. Taki mędrzec - badacz nie urzęduje w nauce, ale tworzy ją. Interesuje go nie to, co jest, ale to, co może być. Retorycznie zapytajmy: Czy Sokrates miał uniwersytecki gabinet urzędniczy?

Filozof, mędrzec nie pracuje wedle wskazań innych, nie wykłada myśli zrodzonych przez innych, co najwyżej jest ich krytykiem. Wykład filozofa nie jest informacją (tym bardziej polityczną) o osiągnięciach tych czy innych filozofów, chyba że zostaje historykiem myśli filozoficznej. Wykład filozofa jest tworzeniem wiedzy, jest publicznym poszukiwaniem problemów, ich rozwiązań i zarazem zapalaniem innych, studentów do tego wysiłku. Mędrzec śmiało, z pewną naiwnością traktuje trudne problemy. Grzeszy różnymi mankamentami w znajomości tych, czy innych teorii, zwłaszcza administracyjnie sankcjonowanych. Dlatego nie jeden raz odkrywa niejedną Amerykę. Często potyka się stając twarzą w twarz z tym, czy innym problemem. Tak o nim pisze T. Kotarbiński: „Tęgi badacz (filozof - mędrzec – A. K.) winien być samodzielny, a więc winien być odporny względem skrępowania, idącego z zewnątrz (A. Mickiewicz mówi o „więzach organizacji” – A. K.), a narzucającego mu wybór zadań i rozkład czynności; przeciwnie, winien umieć naginać otoczenie do własnych zagadnień i własnego systemu pracy. Musi on umieć skupiać się aż do zapamiętania[[148]](#footnote-148). Nie może równomiernie, a po trosze interesować się wszystkim, lecz musi się rozpalać do czegoś jednego, obojętniejąc – do czasu przynajmniej – na resztę, niczym zakochany młodzieniec. Musi umieć atakować zagadnienia wprost, a nie grzęznąć po drodze w zbędnej obfitości pedanterii robót pomocniczych i przygotowawczych”[[149]](#footnote-149).

Przeczy temu europejski, anglosaski styl uprawiania nauki. Oto przykład. To, co ktoś napisze podlega recenzji i ocenie wykonywanej przez drugiego. A zatem ten drugi winien lepiej się znać na tym, co ma recenzować. Po co zatem pisać? Niech lepiej recenzent napisze na recenzowany temat, skoro zna się na nim lepiej.

Wydaje się, że ten sposób uprawiania nauki zapobiega nowościom, a więc tym myślom, które mogą burzyć istniejący porządek. Ów wyżej wspomniany recenzent nie musi znać się na tym, co recenzuje. On ma tylko napisać, czy tekst recenzowany jest zgodny z obowiązującym paradygmatem. Gorzej jeszcze! Ów recenzent jest tajnym recenzentem, on się chowa przed publicznością! Czyż nie upodobnia się on do szpiega? Ów recenzent jest podobno człowiekiem nauki, nauki ukrywającej się, nie mającej odwagi polemizować, walczyć o prawdę. Dla takich recenzentów prawda jest już przez tę lub inną władzę objawiona![[150]](#footnote-150) W prawdę tę, w jej istnienie oni tylko wierzą.

\*\*\*

W czasie pracy nad niniejszą książkąotrzymałem zamówienie na opisanie swojego wyobrażenia tzw. *Trójkąta kaliningradzkiego*[[151]](#footnote-151). Oto jego fragment. Zastosowałem tu syntezę ukierunkowaną w myśleniu filozoficznym w geopolityce.

Napisałem, że obszar kaliningradzki może tworzyć podstawy dla przyszłości ludzkiej kultury w ogóle. Terenem tym są zainteresowane trzy państwa: Niemcy, Polska i Rosja posiadające wystarczający potencjał gospodarczo - społeczny i polityczno - kulturowy dla tworzenia podstaw dla „Bloku Kontynentalnego”. O ile rurociąg północny jest owocem współpracy Niemiec i Rosji, ale jest to znak określonej przeszłości, o tyle trójstronność postulowanego współdziałania może być organizowana z punktu widzenia upodmiotawiającej przyszłości.

Pierwszym warunkiem możliwej współpracy Niemcy - Polska - Rosja jest demilitaryzacja tego obszaru. Może to zaistnieć pod warunkiem spełnienia się postulatu ostatecznego zakończenia II i Zimnej wojny światowej. Jest to możliwe o tyle, o ile w Rosji urzeczywistniane będą zamierzenia polityki zagranicznej nowo wybranego prezydenta W. Putina; o ile Niemcy wykażą się wystarczającą wolą walki o wyprowadzenie wojsk USA z ich terenu; o ile USA porzucą swoją antyterrorystyczną doktryną ideologiczną, polityczną i wojenną, służącą w istocie gwarantowaniu sobie dostaw surowcowych i eksploatowaniu innych narodów; o ile polska polityka zagraniczna „stanie twardo na nogach”, na gruncie istniejących realiów historycznych i porzuci mrzonki o wsparciu Zachodu i USA w konflikcie Polski z Rosją; o ile w świecie znikną siły, które czerpią swe moce z eksploatacji innych.

Polska musi i może stać się równoprawnym sojusznikiem i partnerem z Rosją i Niemcami. W przeciwnym wypadku grozi Polsce kolejne zniknięcie z mapy Europy, zachowanie niepodległości pozornej, namiestnikowskiej w Warszawie. Jak na razie Polska twardo wędruje ku temu drugiemu wariantowi.

Jak widać, wymaga to określonej polityki zagranicznej wspomnianych państw – co nie jest wcale niemożliwe. Po jej aktualizacji, obszar kaliningradzki może być poszerzony o pewne północno – wschodnie tereny polskie i graniczące z Kaliningradem tereny Białoruskie. A zatem Trójkąt może przekształcić się w czworokąt - względnie samodzielny twór społeczno-gospodarczy i polityczno kulturowy.

Obszar Olsztyna i Kaliningradu powinien tworzyć jeden wielki ośrodek uniwersytecki, w którym tworzyłaby się nowa jedność społeczno - techniczno – humanistyczna XXI wieku. Ośrodek ten winien być tak zorganizowany, aby mógł w nim przebywać i pracować każdy przedstawiciel nauki światowej – człowiek legitymujący się tylko i aż określonym dorobkiem naukowym. Każdy, kto tylko zechciałby, mógłby przybyć i otrzymać niezbędne warunki do pracy naukowej. Odpowiednie regulacje prawne winny to sankcjonować. Wzorem może tu być Biblioteka Aleksandryjska, założona przez Aleksandra Wielkiego.

W ślad za nauką winna iść ekonomia. Państwa – podmioty obszaru tworzyłyby wspólne budżety inwestycyjne. Byłyby one podstawą powstawania centrów produkujących przyrodniczych agentów pracy produkcyjnej. One zajmą się Arystotelesa *techne*. One będą dominować w produkcji.

Ale, winna tu być rozwijana produkcja tylko i wyłącznie rzeczy takich, których jeszcze na Ziemi nie ma. Tylko produkty innowacyjne, z tzw. nowej, przyszłej epoki, byłyby produkowane. Lecz głównie, omawiany ośrodek winien być produkcyjny w zakresie opracowania licencji na nowe produkty.

I nie tylko w sferze produkcji postulowany obszar winien tworzyć nowe formy. Wszak inwestycje mają wymiar wielonarodowy. Ludzie pracujący przy nich winni mieć gdzie mieszkać, gdzie odpoczywać, i uczestniczyć - aktywnie i biernie w tworzeniu kultury. Dlatego obszar kaliningradzki winien być także przestrzenią eksperymentalną dla tworzenia wielonarodowych form życia społecznego. Tu średniowieczne ośrodki naukowe mogłyby być jakimś wzorem.

Dlatego eksperyment ten – być może - zafunduje nowe, nieznane ludzkości formy socjologiczne, począwszy od rodziny, poprzez tworzenia się przestrzeni środowiskowych, kulturalno – wychowawczych, środowisk wynalazczych, eksperckich aż do form spełniania władzy i utrzymania porządku społecznego. Tu wyobraźnia socjologiczna nie ma końca, zwłaszcza ta rozwijana na podstawie filozofii słowiańskiej, na gruncie sofiologicznym.

Tak jak w średniowieczu nie wyobrażano sobie tego, że będzie parlament, że będzie w nim spór o prawa, tak dzisiaj trudno sobie wyobrazić to, do czego zdolna jest ludzka wyobraźnia socjologiczna, jeśli zostanie uruchomiona w nowych warunkach. Utworzona przestrzeń winna być wolna od ideologicznych nakazów i zakazów. Jest to możliwe o tyle, o ile zostanie ona zwolniona od obowiązku analizy koszt – efekt; o ile działalność tam będzie przebiegać według praw twórczości i piękna.

Warunkiem bezwzględnym w organizacji omawianego obszaru społeczno-kulturowego i produkcyjnego winna być zasada: w Trójkącie - czworokącie kaliningradzkim nie można tworzyć form ludzkiego życia podobnych lub takich samych, w jakich żyje się gdziekolwiek indziej na Ziemi. Tam tylko będzie można tworzyć rzeczy, uruchamiać produkcję, organizować życie polityczne, społeczne i kulturalne na nowo.

Aby to było możliwe, to obok zniesienia oceny działalności przez analizę kosztu efektu należy zabronić na wskazanym obszarze społecznym tych działań, które w jakiś sposób podporządkowują ludzi ludziom. Szczególnie chodzi tu mas media. Trzeba wypracować nową formę ich działalności.

Trójkąt – czworokąt kaliningradzki mógłby być terenem konstruowania nowych form społeczeństwa przyszłości, a przede wszystkim, ponieważ dominowałby w nim kapitał społeczny, to mogłoby to być społeczeństwo, w którym bogiem nie byłby pieniądz, ale twórczość, społeczeństwo ludzi żyjących „na nowo”[[152]](#footnote-152).

**\*\*\***

W każdej pracy człowiek używa określonych narzędzi. Pozwalają one osiągnąć podjęty cel. Są one treścią określonej kultury ludzkiej. Są tacy, którzy powiadają, że narzędzia ukształtowały człowieka.

Również w pracy nad filozofią stosuje się narzędzia. Np., Arystoteles pisze *ŏργανον* [organon] *–* dzieło, które w tradycyjnym układzie jest wymieniane na pierwszym miejscu[[153]](#footnote-153). Są to dzieła, które służą za narzędzia w uprawianiu filozofii. Narzędzie jest więc ukierunkowane na urzeczywistnienie jakiegoś celu, jest wprawiane w ruch przez osobę będącą na zewnątrz; ów ruch jest skutkiem działania zewnętrznej siły. Ona powoduje, że powstaje coś, jakiś przedmiot, zarówno z materii ożywionej, jak i nieożywionej. Takim narzędziem w starożytnej Grecji był też niewolnik. Siłą wprawiającą narzędzie w ruch jest myśl, duch ludzki.

Arystoteles zwraca również uwagę na to, że poszczególne części ciała, np., ludzkiego są wprawiane w ruch przez ducha, duszę. Ona sprawia, że, np., ręka porusza się. Sztuka więc jest określoną postacią duszy, ducha ludzkiego. Umożliwia ona panowanie ludziom na swoim ciałem. Istotnym tu narzędziem jest wola. Jest ona rozumnym, duchowym pożądaniem, chceniem, wyrażającym osobowość działającego człowieka, przejaw jego charakteru, jego jaźni.

W niżej przedkładanym rozdziale zwracam uwagę tylko na niektóre metody[[154]](#footnote-154) pracy filozofa. Omawiam te, które wymagają szczególnej uwagi dlatego, że przesądzają o sposobie tworzenia sofiologii.

**2.2. Metody filozoficznego poznania**

Poznanie filozoficzne może być albo historyczne, albo duchowe, racjonalne. W przedkładanym rozdziale piszę o filozoficznym poznaniu historycznym. Ono jest bowiem podstawą. Każdy filozof zaczynając wdrapuje się na ramiona olbrzymów (Newton). A oni to są współtwórcami treści historii myślenia filozoficznego.

Najpierw trzeba sformułować filozoficzne pytanie. Szukając na nie odpowiedzi, trzeba zaczynać od badania, czy inni, wcześniej filozofujący takie pytanie stawiali i jak na nie odpowiadali. Budowanie więc systemu filozoficznego warto rozpocząć od szukania odpowiedzi na pytanie: jak inni, szczególnie ci, którzy uzyskali trwałe miejsce w kulturowym panteonie filozofów, uprawiali filozofię?

Niekoniecznie musimy sami układać pytanie filozoficzne. Możemy pytać o to samo, o co już w filozofii pytano i na co już skreślano te, czy inne odpowiedzi. Ale z jakichś powodów owe istniejące rozstrzygnięcia nie satysfakcjonują nas; np., człowiek wie, że nie powinien zabijać drugiego człowieka, bo może być sam zabity. A jednakże czyni to, licząc, że jemu się uda przeżyć. W XX wieku, każdego jednego dnia toczono 1,5 wojny. W obecnym XXI wieku wcale nie jest lepiej. Wielkość wydatków na funkcjonowanie armii USA w ciągu jednego dnia pozwoliłaby na usunięcie głodu w Afryce. Jaki błąd popełnia człowiek w tworzeniu kultury? Odpowiedzi na to i inne pytania szukamy drogą krytyki[[155]](#footnote-155).

Krytyka dzieł filozoficznych winna odkrywać ich nowość, osobliwość, oryginalność zawartych w nich wartości poznawczych. Jakiekolwiek studia nie mają tylko charakteru ogólnego w swej treści. Formalnie, studia są ujęte we wspólne dla określonej grupy ramy i reguły. W swej treści są one jednakże zawsze studiami indywidualnymi, nie powtarzającymi się, wyróżniającymi się czymś, co nazywamy nowością. Studia te muszą więc zacząć się od teoretyczno - metodologicznego zawłaszczenia zastanej myśli i jej subiektywizacji, czyli tworzenia z niej treści indywidualnej własności duchowej. Studia te więc wymagają:

1. dokładnej reprodukcji obecnego w nich języka. Nie wolno przekładać kategorii i tez tworzących określoną strukturę teoretyczną na inny język, zwłaszcza na język wyprowadzony z założeń socjologii potocznej[[156]](#footnote-156). Trzeba dla nich tworzyć specjalną, adekwatną im przedmiotowość i porównywać ją z przedmiotowością odnajdywaną przez innych. Wtedy – być może - zauważymy własną ograniczoność lub wyjątkowość teoretyczną;

2. wiernego odtwarzania obecnych w poznawanej strukturze teoretycznej definicji, tez, hipotez, oraz kolejność ich przedkładania. Trzeba stosować procedury zwane przez Hegla totalnym empiryzmem, czyli unikać wkładania w usta autora własnych myśli, a tym bardziej nie wolno wprowadzać do badanej struktury tych elementów, które są przesądem studiującego[[157]](#footnote-157) lub przesądami „obowiązującymi”, zgodnymi z tzw. „Się” (Z. Freud). Na pytanie, dlaczego tak się myśli, odpowiada „Się”: bo tak „Się” myśli;

3. wysiłku pozwalającego na odnajdywanie kryptoteorii zawartej w studiowanym tekście, czyli przyjętych milcząco założeń i ich konsekwencji we wnioskach. Kryptoteorię stanowią te twierdzenia, które nie są wypowiadane, ale są obecne w strukturze, w wybieranych i pomijanych treściach, zgodnie z określoną metodologią funkcjonujących systemów. Są to twierdzenia „milczącej nauki”. Na przykład, w kapitalizmie nauka nie podejmuje problemu wpływu typu własności środków produkcji na metodologię nauki w ogóle. Chodzi tu prywatną własność czy o uspołecznioną. Uważa „Się”, że jest to temat nie-naukowy;

4. „stosowania maksymy, że siedzibą sensu i prawdy nie jest zdanie, lecz system. Wymaga to odtworzenia i współtworzenia hierarchicznej i nie hierarchicznej zależności między kategoriami i tezami struktury intelektualnej: stosunków wynikania, zakładania, opozycji, przechodzenia kategorii i tez w swoje przeciwieństwa i w jakościowo odmienne formy ogólności”[[158]](#footnote-158);

5. poznania zastosowanej metodologii w dyskursie, czyli sposoby posługiwania się kategoriami, twierdzeniami, ich dowodzenia. Trzeba odpowiedzieć na pytanie, czy kategorie posiadają sens materialny, czy są wartościami teoretyczno – przedmiotowymi, jaka jest relacja pomiędzy treścią kategorii a materiałem empirycznym przez nie opisywanym. Trzeba się zastanowić nad tym, czy czasem nie pozostajemy w objęciach dogmatyzmu teoretycznego[[159]](#footnote-159);

6. odróżnienia wykładu teoretycznego od dydaktycznego sposobu dowodzenia, oraz sposobu nauczania. Wykład zaczyna się najczęściej od końca przeprowadzonych badań;

8. odnoszenia tekstów, wartości poznawczych zakrzepłych w studiowanym dziele do faktów współczesnego świata i współczesnej nauki;

9. umiejętności przekształcania istniejących wartości poznawczych, zmniejszania lub poszerzania ich uniwersalności. Studia nad historią jakiejkolwiek myśli powinny pomagać w rozwiązywaniu problemów współczesnej praktyki społecznej. Z wieloma kwestiami, dzisiaj rzekomo dopiero odkrywanymi, ludzkość już poradziła sobie. Trzeba tylko istniejące w historii nauki rozwiązania odnaleźć i aktualizować. Warto ponadto kształtować w sobie zdolności do tworzenia ze starych teorii teorie nowe, czyli wyjaśniania tego, co może już jest w starych pojęciach, a czego ich autorzy nawet sobie nie uświadamiali, z uwagi na warunki społeczno – polityczne, ekonomiczne, szerzej kulturowe, w których pisali. Szczególnie tu należy zwrócić uwagę na umiejętności wykorzystywania dla teoretycznego oglądu badanego przedmiotu istniejących o nim teorii idiograficznych.

Należy też jednocześnie pamiętać, że zdobywane treści poznawcze są określonym systemem, który jest hierarchiczny z uwagi na zakres tkwiących w nim abstrakcji, że zawierają one treści wzajemnie się dopełniające. Żadne z nich nie mogą występować w odosobnieniu. Są zawsze elementem całości. Ich relację można określić jako wstępującą i zstępującą, a każdy etap studiów jest jakby uchwyceniem fragmentu procesu szerszego – bardziej abstrakcyjnego, albo węższego – więcej konkretnego.

Już zresztą sama nazwa uniwersytetu na to wskazuje. Lecz nie wyprowadzałbym jej z łac. *ūniverasālis*, które to pojęcie znaczy: mający powszechne zastosowanie, powszechny, ogólny. Nazwie uniwersytetu przyporządkowałbym łac. rozumienie pojęcia *ūniveristās*, opisującego: 1. całość (wziętą razem), ogół, ujęcie ogólne, całość rzeczy, wszechświat; 2. kompleks majątkowy; zespół ludzi, zbiorowość, społeczność[[160]](#footnote-160). Ale nie tylko. Nazwę tę dopełniają łac. treści pojęcia *universus*, które przedstawia tyle co: 1. cały, mający wszystkie części, zupełny; 2. każdy bez wyjątku, wszystek; 3. rozważany, traktowany jako całość; 4. wszystek naraz, jednocześnie; 5. nie podzielony, tworzący jednolitą całość; 6. dotyczący każdego, wszystkiego, ogólny, powszechny, generalny, wolny[[161]](#footnote-161). Nazwa uniwersytet zatem objęłaby, m.in., całość wiedzy na najwyższym poziomie formalno – logicznym, a więc abstrakcyjnym, konkretno – abstrakcyjnym[[162]](#footnote-162) i teoretyczno – przedmiotowym, jednostkowym.

**2.2.1. Filozoficzne poznanie historyczne**

Filozoficzne poznanie historyczne prezentuje ten, kto poznał to, co mu pozostawiono w utrwalonych dziełach. Ten, kto się wyuczył systemu filozo­ficznego, np., systemu Wolfa – tłumaczył E. Kant[[163]](#footnote-163) - ma tylko historyczne poznanie filozofii wolfowskiej. Wie on i sądzi tyle, ile mu dano. Jeżeli podważycie mu jakąś definicję, to nie wie, skąd ma wziąć inną, jak odeprzeć atak. Kształcił się wedle cudzego rozu­mu. Lecz zdolność odtwórcza nie jest wytwór­czą, tj. poznanie nie powstało z jego ducha. I, choć obiektywnie, było ono wynikiem pracy jego ducha, to subiektywnie jest pozna­niem historycznym. Dobrze zrozumiał, wyuczył się, i jest mniej lub bardziej adekwatnym odlewem gipsowym swego mistrza.

Filozofię można brać obiektywnie, jeżeli się przez to rozumie pierwowzór prób filozofowania i stosowanych pewnych metod, które jako fi­lozofie subiektywne zobiektywizowały się, tzn., że te, czy inne filozoficzne treści ducha, tego lub innego filozofa stały się, np., filozofią epoki. Wówczas wielu myśli tak, jak ów filozof myślał. Mówimy też wtedy o istnieniu szkoły filozoficznej[[164]](#footnote-164). Wielu kompiluje nieustannie jego myśli, coś dokładając, coś pomijając. Koryfeusze omawianego filozoficznego poznania historycznego nie tworzą „czegoś”, lecz piszą „o czymś” (M. Bierdiajew), zdając sprawę z zaistniałych, idealnych rzeczywistości. Często ich wysiłek jest próbą podporządkowywania rzeczywistości realnej tej, z której zdają sprawę. Daje się zauważyć ideologiczność tego wysiłku.

Ale, ci „naśladowcy” „filozofa epoki”, należący do tej lub innej szkoły, nie odtwarzają dokładnie zastanej myśli. Traktując ją jako pewną obiektywność subiektywizują ją stosownie do jakości pracy swego ducha, adekwatnie do zadań, jakie stawia przed nimi ich czas. Ta subiektywizacja obiektywności jest kolejną mutacją tej czy innej myśli filozoficznej. Historia filozofii jest więc nieustannym procesem subiektywizowania się obiektywności i obiektywizowania się subiektywności. Wł. Tatarkiewicza rozumienie Platona jest odmienne od tego, co sam Platon powiedział.

To właśnie odróżnia filozofię od innych nauk szczegółowych, empirycznych. Te ostatnie mają zewnętrzne wobec siebie kryterium ich naukowości, ich prawdziwości. O prawdzie wzoru chemicznego wody (H2O) świadczy woda istniejąca empirycznie oraz tlen i wodór. Każdy, kto pisze o wodzie musi przedstawić ten sam wzór chemiczny wody. Jest więc teoria, nauka o wodzie i woda – dwie rzeczywistości przystające do siebie, wzajemnie sobie przyporządkowane. W filozofii zaś tak nie jest.

Dlatego filozofia jest ideą nauki, której nie ma *in conreto,* do której stara­my się zbliżyć różnymi drogami, przez zarośla zmysłowości – wyjaśniał E. Kant[[165]](#footnote-165). Do chwili obecnej nie można się uczyć filozofii. Gdzież ona bowiem jest? Kto ją posiada i po czym ją rozpoznać? – zapytuje filozof z Królewca. Uczyć się można filozofowania, tj. poznawać i ćwiczyć ducha, rozum w prze­strzeganiu jego zasad, granic i możliwości z za­strzeżeniem prawa do ich badania u ich źródeł, do ich potwierdzenia lub odrzucania. Dlatego nie można nauczyć się filozofii. Co najwyżej, można się uczyć filozofowania. W tym wysiłku filozof mówi, lub pisze „coś”[[166]](#footnote-166).

Poznanie duchowe, rozumowe jako subiektywne, bo wyprowadzone z konkretnego ducha, jest krytyką. Jest szczególną negacją i kontynuacją tego, czego się wyuczyliśmy.

Jak dotąd, dominujące pojęcie filozofii jest pojęciem szkolnym (E. Kant). Opisuje ono taki system poznania, jakiego poszukuje się jako nauki, ma­jącej na celu systematyczną jed­ność tej wiedzy, a więc logiczną doskonałość poznania racjonalnego. W poznaniu tym szuka się zgodności myśli, teorii rzeczy i rzeczy, której ta myśl dotyczy.

Istnieje jednak drugie, światowe pojęcie filozofii (E. Kant). Jest to filozofia ducha ludzkiego, ukazująca jego wielkość osiągniętą na nieskończonej drodze w dążeniu do bycia według idei człowieczeńskości, której treść wyznaczają wartości i ich spełnianie. Uosabia się ją i w ideale filozofa stawia za wzór[[167]](#footnote-167).

Pod tym względem filozofia jest nauką o stosunku poznania do istotnych celów ducha, rozumu ludz­kiego. A filozof jest tylko duchowym przywódcą w myśleniu ludzkim, w uprawianiu ducha, w swoistym, filozoficznym „się-umieniu”. Powtórzmy więc za E. Kantem, że jest pewną zarozumia­łością nazywać się filozofem, a tym bardziej przesądzać o innych, czy są oni, czy nie są filozofami.

Filozof jest nauczycielem, który precyzuje istotne ce­le i metody uprawy ducha, rozumu ludzkiego, które to uprawianie - poprzez ich teoretyczno-przedmiotowe urzeczywistnianie - umożliwia jemu wzrastanie w jego człowieczeństwie. Ten ruch wzrastania jest promieniujący. Ogarnia on osoby z filozofem pozostające w pewnej relacji. Można mówić tu o powstawaniu i rozwoju określonych szkół filozoficznego myślenia. W tym sensie filozof – nauczyciel zostaje przywódcą, za którym, jako pierwszym podążają inni w tej czy innej kulturze. On filozofuje w celu i w sposób, jaki przepisuje mu jego filozofia wedle swego światowego pojęcia[[168]](#footnote-168).

Historyczne poznanie filozoficzne winno uwzględniać te kwestie, cechy i problemy, które wynikają z faktu, że oto studiujący ma przed sobą dzieło tego, czy innego filozofa. W istniejącym zestawie dokumentów (bibliografia jego dzieł), materializowane jest jego w dzieło wstąpienie, z którego zakrzepłą tam myśl trzeba wydobyć. Z faktu tego wynikają pewne wskazówki do studiowania. Przede wszystkim ta, że studiujący winien tu być krytykiem. Jego działalność krytyczna może mieć charakter zewnętrzny i wewnętrzny względem badanej spuścizny.

**2.2.2. Zewnętrzna krytyka dzieła filozoficznego**

Krytyka zewnętrzna jest próbą spojrzenia na dzieło filozoficzne z punktu widzenia całości kultury ludzkiej. Trzeba odnaleźć dla niego miejsce wśród wielu innych dzieł wskazując na swoiste dla niego cechy. Warto tu szukać odpowiedzi na pytanie: co jest swoiste dla dzieła poznawanego filozofa, co jest jego filozoficzną osobliwością, kainotyzmem teoretycznym[[169]](#footnote-169)? Przykładem mogą tu być sentencje: *dubito, ergo sum* (wątpię, więc jestem) – św. Augustyn; *cogito, ergo sum* (myślę, więc jestem) - Kartezjusz; *computo, ergo sum* (liczę, trwam, więc jestem) – E. Morin, A. B. Kern, A. Karpiński. Każda z nich jest osobliwym symbolem swojego wieku. Opisuje swoisty atrybut dominujący w kulturze pewnej przestrzeni i wyróżnionego czasu, w której jest tworzona. Trzeba więc w krytyce zewnętrznej dojść do ustaleń, które mogą przesądzić o miejscu działa filozoficznego w kulturze ludzkiej.

1. Warto więc określić, rozpoznać istniejące - w czasach życia i twórczości poznawanego filozofa, w kulturze, którą współtworzył – problemy filozoficzne i praktyczne[[170]](#footnote-170) oraz wartości, z punktu widzenia których problemy te były formułowane i rozwiązywane. Jedne i drugie typy problemów wzajemnie się warunkują. Brak zaspokojenia określonych potrzeb rodzi pytanie: dlaczego? Ono jest punktem wyjścia w wielu próbach filozoficznych i dalej: określone rozstrzygnięcia w zakresie teoretycznej kondycji człowieka pozwalają na formułowanie nowych pytań i tak w nieskończoność.

Najczęściej problemy filozoficzne, teoretyczne pojawiają się wtedy, kiedy filozofowie przekonują się, że niektóre ich teorie, oparte na wynikach wcześniejszych badań, są metodologicznie słabe, bo nie zaspokajają ludzkich potrzeb teoretycznych, co winna czynić filozofia zgodna z pojęciem światowym. Taki stan rzeczy wymaga nowych rozstrzygnięć teoretycznych. Przykładem tu może być działalność filozofów - encyklopedystów francuskich, J. B. Le Rond D’Alambert (1717 – 1783); D. Diderot (1713 1784) i inni. Zwróćmy uwagę na to, że pierwszy tom *Wielkiej Encyklopedii Francuskiej* ukazał się w 1754 roku, zaś Wielka Rewolucja Francuska poczęła budować nowe społeczeństwo w 1789 – 25 lat później. W Polsce, w Klubie Krzywego Koła działającym w latach 1955 – 1962 uznano, że tak dłużej żyć nie można. Zaczęto szukać nowych sposobów. Poczęte zmiany można było zobaczyć dopiero w 1989 – ok. 30 lat później. Wskazane dwa przykłady obrazują, jak i kiedy problemy filozoficzne były dostrzegane, jak rozwiązywane i jak i po ilu latach, w praktyce społecznej, próbowano je urzeczywistniać.

Problem filozoficzny jest więc brakiem myśli, obmyślanego sposobu: jak sobie poradzić ma człowiek z zauważonymi niedostatkami istniejącego stanu społecznego? Została dostrzeżona jego niedoskonałość, ludzka empirycznej ograniczoność. Filozof tworząc stara się podpowiadać, hipotetycznie, w konstruowanej filozofii jako pewnej możliwości, sposób rozwiązania zaistniałego problemu, czyli drogę, jaką stan społeczny ma przebyć. Filozof jawi się tu zawsze z jakąś utopią – sztandarem w ręku i woła: idźcie za mną, „chodźcie z nami” tą, a nie inną drogą. Często bywa, że wezwanie nie jest zrozumiane przez żyjących, że nie idą za wołającymi. Wołanie pozostaje bez odpowiedzi tak, jak dzisiejszy dialog międzykulturowy upodobniający się do rozmowy głuchego z niemym. Filozof zostaje tedy samotnikiem. Zapomniany za życia, czasami wraca daleko później, po śmierci. Czy Sokrates wiedział, że jego sentencje będą bez końca powtarzane, analizowane i w próbach urzeczywistniane, czy wie, że w nich ciągle żyje?[[171]](#footnote-171)

Problemy praktyczne są zaś tymi, które powstają, gdy ludzie nie mogą urzeczywistniać swoich zamiarów z jakichś powodów praktycznych. Znane są sposoby działania, ale z powodu jakiegoś zdarzenia działania te zostały zaniechane. Kwestie te przedstawiłem w książce pt.: *Prywatna własność środków produkcji. Od ojcobójstwa do syna marnotrawnego*[[172]](#footnote-172). W warunkach, w jakich prywatną własność uspołeczniano mogło dojść tylko do jej upaństwowienia, co w istocie było tworzeniem kapitalizmu państwowego, nowej formy państw absolutystycznych.

Inny przykład. Rozpowszechnianiu się jakiejś zarazy można zapobiec poprzez wynalezienie leku. A zatem jest teoretyczne rozwiązanie tego problemu. Brakuje tylko działań praktycznych. Może tak być. Albowiem dla skutecznego rozwiązania jakiegoś problemu praktycznego, działające jednostki ludzkie potrzebują obiektywnej wiedzy o rzeczach, które chcą wykorzystać dla zaspokojenia swoich potrzeb. Wiedza taka jest. W przypadku zarazy wykorzystuje się wiedzę z nauk matematyczno – przyrodniczych. Ale może ona, np., być sprzeczna z przekonaniami religijnymi. Wiedzę możemy więc posiadać, ale z punktu widzenia tych, czy innych wartości, wiedzy tej nie zastosuje się[[173]](#footnote-173).

Jak tłumaczył F. Znaniecki, w problemach filozoficzno – teoretycznych i społeczno – praktycznych są pewne wartości. Ich definicje są wartościujące. Dla filozofa są one wartością dodatnią lub ujemną. Ponadto, ich akceptacja, bądź odrzucenie wpływa na przyjmowane rozwiązania, na inne wartości. Każdy filozof definiując i rozwiązując problemy, przyjmuje *explicite* lub *implicite* jakieś normy, odrzuca zaś inne. Dlatego każdy filozof, chcąc nie chcąc, uczestniczy w sporze o wartości i o normy, staje się mimowolnie aksjologiem. Inaczej mówiąc - nie ma filozofii wolnej od wartości, od wartościowania. Dlatego studiując prace filozofów warto zauważyć, ku jakim wartościom zmierzały ich myśli.

2. Trzeba zrekonstruować stosunek badanej myśli do ustalonych wcześniej problemów filozoficznych i praktycznych. Tu warto szukać odpowiedzi na pytanie: czy poznawana doktryna wybranego filozofa dostrzega istniejące problemy filozoficzne, czy praktyczne i czy są one analizowane z punktu widzenia filozofii światowej, czy szkolnej? Czy problemy te przytaczane są jako dowody potwierdzające jego wcześniej przyjęte tezy i hipotezy. Odpowiedzi na te pytania wskazują na filozoficzność analizowanych tekstów.

Ponadto, studiując sposób rozwiązywania problemów filozoficznych, praktycznych w czasach powstawania poznawanego dzieła, trzeba stawiać pytanie, czy współcześnie, tu i teraz jest podobnie. Czy te problemy dalej istnieją jako nierozwiązane lub rozwiązane, ale częściowo? Inaczej mówiąc, przedstawiając problemy filozoficzne i praktyczne wskazujemy na aktualność studiowanego dzieła.

Przykładem może tu być uzasadnione twierdzenie M. Heideggera, że postawiony w starożytności problem bycia nie został dotąd potraktowany poważnie, że jest on zapoznany i dlatego trzeba się nim zająć.

3. Istotnym elementem krytyki zewnętrznej dzieła filozoficznego jest odnajdywanie jego miejsca w historii systemów filozoficznych, w historii wzrastania człowieka w jego człowieczeństwie. Trzeba wskazać, do jakich myśli się w nim nawiązuje i kontynuuje, jak je modyfikuje i czy ubogacają one filozoficzną samoświadomość człowieka.

To wymaga znajomości historii filozofii. Wzorem dla wskazywanego tu wysiłku może być *Historia filozofii* Wł. Tatarkiewicza, gdzie, np., w prezentacji myśli A. N. Whitehead’a odnajdujemy, we wprowadzeniu, filozoficzne problemy epoki; w opisie biograficznym są wskazówki, do kogo omawiany filozof nawiązywał, w czym Whitehead kontynuował Russella … itd.[[174]](#footnote-174) Oczywiście, jak każdy wzór, tak też wspomniana historia filozofii ukazuje myśli filozofów w pewnym uproszczeniu. Są to ujęcia subiektywne. Lecz traktując je jako punkt wyjścia, warto od nich zacząć, by dalej studiować dzieła i to najlepiej w oryginale!

Zewnętrzna krytyka dzieła określonego filozofa każe nam więc odnajdywać trzy rzeczywistości:

pierwszą tworzoną przez istniejące problemy filozoficzno - teoretyczne i społeczno - praktyczne w epoce życia autor dzieła. Dla tego wysiłku niezbędna jest wiedza historyczna i odpowiednia metodologia jej tworzenia;

drugą, ukazującą sposób nawiązywania przez twórcę badanego dzieła do istniejącej tradycji – totalnej macierzy. Chodzi tu o odpowiedź na pytanie, do jakich treści totalnej macierzy sięga twórca? Kogo cytuje, a kogo pomija i dlaczego? Wydaje się, że każdy – a przynajmniej większość filozofów z tzw. panteonu - zadawało sobie pytanie, jak istniejący problem społeczny rozwiązywali moi poprzednicy? Czy M. Kopernik znał Arystarcha pracę? Ale wiemy, że polski filozof – astronom jest jego kontynuatorem (zob. przyp. wyżej);

trzeciąrzeczywistość, o którą tu chodzi, tworzy praca ducha[[175]](#footnote-175) tego, a nie innego filozofa. Jest to praca tej, a nie innej subiektywności, której doświadczenia wcześniejsze promują takie, a nie inne rozwiązania. Zatrzymajmy się na chwilę nad biografią M. Heideggera. Czyż treść jego subiektywizacji – m. in., studia nad filozofią własnego narodu, szczególnie Hegla, oraz doświadczenie traumy z I wojny światowej nie wpłynęło na rozwiązania przyjęte w *Sein und Zeit* (1927)? A czy późniejsze decyzje życia (będąc na stanowisku rektora uniwersytetu we Fryburgu, 1933 – 34, popiera faszystowski ruch narodowo – socjalistyczny), podjęte już po wydaniu wspomnianego dzieła, nie są potwierdzeniem treści jego subiektywności? Wszak jest współtwórcą egzystencjalizmu. M. Heidegger tłumaczył, że najpierw trzeba przeżyć, aby móc potem rzec, kim się jest (egzystencja poprzedza esencję).

Heidegger[[176]](#footnote-176) zresztą sam powiada, że jeśli jednostka ludzka/jestestwo wpada w to, „tu oto”, to kształtuje ją „los”. Tkwiące w zdecydowaniu wybiegające przekazywanie się do „tu oto” okamgnienia jest „losem”. Na nim opiera się dola. Jest ona dzianiem się jestestwa we współbyciu z innymi. Losowa dola może być w powtórzeniu otwierana w aspekcie swego uwięzienia w otrzymanym dziedzictwie.

Tylko dlatego jestestwo cierpi od losu, że u podstaw swego bycia jest ono właśnie w nakreślonym tu sensie losem. Egzystując losowo w przekazującym się zdecydowaniu, jestestwo jako bycie-w-świecie jest otwarte na „łaskawość” „szczęśliwych” okoliczności i okrucieństwo przypadków. Los jest więc nie tylko wynikiem zderzenia okoliczności i wydarzeń. Również ktoś niezdecydowany może być przez nie nękany, a zarazem nie „mieć” żadnego losu.

Gdy zaś losowe jestestwo jako bycie-w-świecie egzystuje z istoty we współbyciu z innymi, to jego dzianie się jest współdzianiem się określonym jako dola. Oznaczamy w ten sposób dzianie się wspólnoty, ludu. Dola nie składa się z pojedynczych losów, podobnie jak nie można wspólnego bycia pojmować jako współwystępowania pewnej liczby podmiotów. We wspólnym byciu w tym samym świecie i w zdecydowaniu na określone możliwości losy są już z góry ukierunkowywane. Moc doli wyzwala się dopiero w komunikowaniu się i w walce. Losowa dola jestestwa w jego „pokoleniu” i z nim stanowi właściwe dzianie się jestestwa[[177]](#footnote-177).

Zapytajmy, czy E. Kant, gdyby mieszkał i tworzył w Berlinie, to czy napisałby *Krytykę czystego rozumu*? Czy fakt zamieszkania przez niego w Królewcu nie przesądził o jego twórczości filozoficznej?[[178]](#footnote-178)

4. Do krytyki zewnętrznej warto zaliczyć jeszcze wysiłki konieczne dla właściwej oceny badanego dzieła filozoficznego. Trzeba – jak sądzę – zwrócić uwagę na pewne skrajności, których należy unikać w badaniu faktów historyczno – filozoficznych. S. Świeżawski powiada, że są dwa spaczenia zdrowego nurtu badań naukowych: „morze faktów i erudycji” i „presja przesadnego krytycyzmu”[[179]](#footnote-179). Te spaczenia prowadzą do ukształtowania się pewnych trwałych tendencji, które dość szczelnie otulają istotną myśl filozoficzną. Trzeba i można się temu oprzeć szukając odpowiedzi na pytanie, co badane dzieło wnosi do skarbnicy kultury ludzkiej, do procesu spełniania wartości, do wzrastania człowieka w jego człowieczeńskości? Jak wykorzystywać zebrane dane, fakty, które przecież bez określonej metodologii, same w sobie, nic nie znaczą?

5. W krytyce zewnętrznej trzeba – jak się zdaje – zważać na to, czy badany system nie jest tym, czy drugim członem alternatywy: albo doświadczeniem, albo duchowym idealizmem. Tu warto wspomnieć podpowiedzi B. F. Trentowskiego. Otóż powiadał on, że filozoficzny system idealistów tworzy Rzeczypospolitę, zaś materialistyczne systemy są podstawą dla despotyzmu[[180]](#footnote-180). Jest to możliwe, ponieważ, jeśli świat pozostaje dla filozofii światem czystych idei, niezależnych od indywidualnego doświadczenia lub światem czystej rzeczywistości materialnej, niezależnej od refleksji, to „...rozpoczynanie od doświadczenia lub refleksji, jest jedynie chwytem metodologicznym, stosowanym w celu osiągnięcia czegoś całkowicie odmiennego - wyjaśnia F. Znaniecki. Wszelako gdy uświadomimy sobie, że świat konkretny jest światem kultury, sytuacja ulegnie zmianie. Kulturę znamy bowiem tylko jako kulturę ludzką i możemy myśleć o niej tylko w odniesieniu do konkretnych istot świadomych, które jej doświadczają; czymkolwiek jeszcze by był przedmiot kulturowy, z pewnością musi on w pewnym czasie i w pewnym związku być doświadczony przez kogoś, a zatem fakt doświadczenia ma doniosłość uniwersalną w stosunku do świata kultury. Z drugiej strony, wiemy również, że świat kultury jest światem w procesie rozwoju i że rozwój kulturowy wymaga myśli twórczej, i o tyle, o ile wymaga … Refleksja staje się także właściwością ogólną nie tylko filozofii, lecz również jej przedmiotu”[[181]](#footnote-181).

Jest to ważny moment dla filozofowania, albowiem przesądza o naszym początku. Fakt ten nazwijmy „niebezpiecznym początkiem w filozofowaniu”. Jego niebezpieczeństwo polega na niezgodnym z totalną macierzą waloryzowaniu doświadczenia, albo duchowej refleksji. Jedno może przesłonić nam drugie. Tymczasem podmiot „… skoro – pisze F. Znaniecki – musi być określony jako myśl czynna, dla której treść doświadczenia jest przedmiotem, bądź jako przedmiot pośród innych, zakłada zarówno teorie myśli czynnej, jak i teorię przedmiotów”[[182]](#footnote-182).

Szczególne znaczenie przy studiowaniu tej czy innej myśli filozoficznej posiada odnalezienie ukrytego w niej dualizmu. Tworzy go, z jednej strony, uprzedmiotowiona treść całości świata, która rości sobie pretensje do absolutnej ważności; z drugiej zaś, sama owa badana filozofia jako jedna z form działalności kulturalnej podmiotu, która w istocie podważa ową absolutną ważność filozoficznego ujęcia. Rafy wskazanego tu „niebezpiecznego początku” mogą być ominięte przez właściwą krytykę wewnętrzną dzieła filozoficznego.

**2.2.3. Krytyka wewnętrzna dzieła filozoficznego**

Krytyka wewnętrzna dzieła filozoficznego jest wysiłkiem ukierunkowanym na treści zawarte w granicach przez to dzieło zarysowanych. Trzeba więc je najpierw ustalić. Poniżej przedstawiam pewne kroki krytyczne, które trzeba wykonać budując własne, filozoficzne poznanie historyczne.

1. Warto odnaleźć twierdzenia pierwotne, ostateczne i wskazać na zajmowane przez nie miejsce w całościowej strukturze dzieła. Ustalenia wymaga to, w jakim stosunku odkryte twierdzenia podstawowe pozostają względem tego, co nazywamy ostatecznym stanem rzeczy. Chodzi tu o odkrycie tego, czego wymaga filozoficzność dzieła, a mianowicie formułowanie ostatecznej struktury rzeczy; jej istoty. Chodzi tu odpowiedź na pytanie, czy twierdzenia te wskazują na bycie bytu jako bytu, jego ostateczną strukturę i konsekwencje, które koniecznie z niej wynikają? Odnajdujemy tu konstatacje przyczyn, przyczyn ostatecznych i koniecznych konstruowanej rzeczywistości, a także wskazania na te treści, które tworzą naszej, ludzkiej wiedzy jedność ze światem jako takim, przyrodniczym i społecznym. W wysiłku tym chcemy ukazać tę wiedzę filozoficzną, która dopełnia istniejący świat myśli i tę, która zaciemnia, skutecznie zasłania prawdę.

Trzeba tu ponadto zrekonstruować zasady metodologiczne przyjmowania odkrytych ostatecznych tez pierwotnych. Mogą być przynajmniej trzy ich typy, a mianowicie: aprioryczne, aposterioryczne i aprioryczno-aposterioryczne. Każda z nich wymaga wiele metod szczegółowych. I tak wśród apriorycznych, m.in., odnajdujemy: ujęcia formalne, intuicyjne, spontaniczne, dedukcyjne, analityczne, syntetyczne i intuicyjno-redukcyjne. Wśród aposteriorycznych zaś mieszczą się metody: indukcyjne, indukcyjno-konstrukcyjne, analityczno-opisowe, rozumienia, dialogiczne i inne. W trzecim typie znajdziemy i jedne i drugie metody szczegółowe.

2. Trzeba zrekonstruować system kategorii użytych przez autora dzieła podawanego krytyce[[183]](#footnote-183). Warto najpierw zadać sobie trud i odpowiedzieć na pytanie, co autor rozumie przez słowo kategoria, czy treści istotne rzeczy, czy przejawowe? Ponadto, rekonstrukcja tu omawiana obejmuje, najpierw, tworzony rejestr pojęć, kategorii, którymi autor dzieła się posłużył. Po tym trzeba odkryć definicje wyróżnionych kategorii, czyli odpowiedzieć na pytanie, co autor przez nie rozumie? W jakim stosunku pozostaje autor do klasycznego ujmowania tej nazwy? Jeśli nazwa ta ujawnia nam prezentowaną przez autora istotę rzeczy, to warto zastanowić się, czy poznawane dzieło odróżnia to, co jest istotą od tego, co jest jej przejawem (E. Kant) i na ile istota, owa „rzecz sama w sobie” jest poznawalna, a na ile pozostaje poza wiedzy ludzkiej możliwością.

W zależności od tych rozstrzygnięć można wreszcie pytać o widzenie w badanej filozofii bytów transcendentalnych. Chodzi tu o spojrzenie na metodę filozofa, na jego posługiwanie się istniejącymi w tradycji – totalnej macierzy abstraktami, a więc na sposobie porządkowania ich, ubogacanie ich treści, na tworzonych pomiędzy nimi określonych relacji, poprzez co poznawany filozof tworzy nowe rzeczywistości światowe, które z kolei uprzedmiotawia w aktach kultury ludzkiej. Trzeba szukać zakrzepłego w tekstach wyżej wskazanego wysiłku transcendentalnego po to, aby dostrzec możliwie zawarty w nim kainotyzm teoretyczny.

Nie do pogardzenia jest tu metoda syntezy ukierunkowanej. Ona bowiem pozwala nam na tworzenie i odkrywanie nowych rzeczywistości duchowych. Odkrywane przez nas treści mogą być tymi, które występują w badanym dziele, ale których sobie nie uświadamiał studiowany autor. Na tym między innymi polega sztuka studiowania historii filozofii, aby odkrywać treści, które obce były studiowanym filozofom.

W tym wysiłku trzeba uzyskać maksymalnie dokładną reprodukcję wszystkich definicji, ukrytych i jawnych określeń i tez. Wysiłek ten Hegel nazywa totalnym empiryzmem, wskazując, że prawdą nie jest zdanie, sąd pojedynczy, lecz cały system i droga jego tworzenia się. Wynik jest trupem, jeśli nie znamy drogi jego osiągnięcia. Tu nie chodzi tylko o drogę tworzenia się tego oto poznawanego konkretnego systemu filozoficznego, lecz także o drogę do prawdy, jaką tworzy historia myśli filozoficznej w jej całokształcie. Z drogą tą łączy się wiele ślepych traktów, zmaterializowanych „niebezpiecznych początków”. Dlatego projektowany tu wysiłek „łączy się – pisze St. Kozyr – Kowalski – z zakazem pomijania tych elementów obiektywnej struktury, które wyrażają myśl niezgodną z poglądami lub przedsądami interpretatora”[[184]](#footnote-184).

Tu nie można tłumaczyć: „mnie się to nie podoba i dlatego to pomijam, nie czytam”. Najczęściej mówi tak ten, kto dopiero zaczyna czytać filozofię i dziwi się, że nic nie rozumie. I to zdziwienie jest podstawą negacji, odrzucenia. Studiujący myśli, że jeśli on tego nie rozumie, to znaczy, że nie jest to warte czytania. Trzeba czytać to, co się rozumie – tłumaczy sobie. A co można zrozumieć? Najczęściej elementy sofistyki, czyli takie pseudo dzieła filozoficzne, które się podobają publiczności, bo mówi się w nich, np., o miłości i innych problemach plebsoidalności – czyli w różny sposób opisywanej przejawowości.

3. Trzeba odnajdywać ewentualne istniejące w analizowanym tekście filozoficznym kryptoteorie, czyli przyjmowane przez twórcę tekstu milczące założenia, których tekst jest jawnym wynikiem lub egzemplarzem szerszej tendencji kulturowej. Kryptoteorie ukrywają różne, te lub inne interesy klasowe, narodowe, czy grupowe, a przede wszystkim rolę, jaką filozofii nadają elity. Wówczas kryptoteorie produkują różne dogmaty, którym podporządkowuje się uprawianie filozofii. Wówczas filozofię światową zastępuje filozofia szkolna. W jej uprawianiu spotykamy się z różnymi zakazami i nakazami czytania tych, a nie innych dzieł filozoficznych[[185]](#footnote-185).

Warto zwrócić uwagę na rozstrzygnięcia, jakie w tej kwestii zaproponował E. Kant. Pisał on, że do wolności należy swoboda przed­kładania myśli, wątpliwości do publicznej oceny, nie będąc za to uznanym za niebezpiecznego obywatela. Uzasadnia to naturalne uprawnienie ludzkiego rozumu, że nie uznaje innego sędziego prócz powszechnego ducha ludzkiego, dzięki któremu każdy człowiek ma prawo zabierać głos. Pra­wo to jest święte.

Jeżeli ktoś wykazał, że nie ma Boga, to chcę się czytać tę książkę, albowiem oczekuję się od talentu autora, że posunie naprzód moje poznanie. Z góry wiem, że nic on nie dokonał - tłumaczył E. Kant - gdyż krytyka transcendentalna od­kryła zasoby czystego rozumu przekonując nas, że w kwestii Boga tak samo nie może on głosić sądów twierdzących, jak też i przeczących. Są one bowiem poza doświadczeniem, a tym samym poza poznaniem. Dogmatycznego obrońcy Boga, występującego przeciw temu wrogowi nie czytałbym bo wiem, że będzie atakował pozorne argumenty tamtego po to, by zdobyć uznanie.

Czy przed takimi pismami chronić młodzież akademicką – pytał filozof z Królewca - i powstrzymywać ją przed zbyt wczesnym poznawaniem niebezpiecznych twierdzeń, nim dojrzeje jej władza sądzenia? Czy ów dogmatyczny sąd nie za­korzeni się w niej na tyle, by oparła się namawianiu do poglądu przeciwnego?

Jeśli chodzi o chwi­lowe działanie, to byłoby to wskazane. O ile chcemy mieć jednakże trwałe wyniki, to nie można chronić młodzieży przed uwiedzeniem. Jeżeli bowiem potem ciekawość, albo moda da im te pisma, to czy wtedy to wmó­wione młodzieży przekonanie wytrzyma próbę? Kto w walce z nieprzyjacielem stosuje broń dogmatyczną, nie umie rozwinąć ukrytej dialektyki, która w jego pracy jest ukryta, ten widzi, że argumenty pozorne, wy­suwają się przeciw argumentom pozornym. Ten pozbawia się zalet. Budzi podejrzenie, że nadużył łatwowierności młodzieży. Nie potrafi pokazać, iż wyrósł z rygoru, ja­kiemu podlegają dzieci. Wynosząc się ponad życzliwe ostrzeżenia i przyzwyczajony do dogma­tyczności, wypija truciznę, która jako dogmat podkopuje jego zasady. Tu także możemy mieć do czynienia z „niebezpiecznym początkiem w filozofowaniu”.

O słuszności przedstawionego tu rozumowania filozofa królewieckiego świadczy praktyka w PRL. O tym, ile i jakie książki były zakazane, trudno jest cokolwiek powiedzieć z uwagi na zacierane ślady. Ale doświadczyłem ich wiele.

Coś przeciwnego do tego musi się dziać w nauczaniu akademickim, ale przy gruntownym nauczaniu w dziedzinie krytyki dzieł filozoficznych. Jej zasadytrzeba stosować tak wcześnie, jak jest to możliwe, i pokazać, że wystarczają przy pozorze dialektycznym. Trzeba skie­rować ataki, straszne dla dogmatyka, przeciw swe­mu, jeszcze słabemu, lecz przez krytykę oświeconemu rozumowi i pozwolić próbować go, krok po kroku, na bezpodstawnych twier­dzeniach przeciwnika. Nie jest trudno zamienić je w mgłę, i poczuć swoją siłę, by zabezpieczyć się przed szkodliwymi mamidłami, któ­re dlań stracą pozór słu­szności.

Na polu czystego rozumu nie ma po­lemiki – tłumaczy E. Kant. Obie strony zadają ciosy w powietrze. Biją się z cieniami. Wychodzą poza przyrodę, poza rzeczywistość społeczną, gdzie dla ich dogma­tycznych chwytów nie ma niczego, czego można się uchwycić. Niechże sobie zdrowo walczą – życzył E. Kant[[186]](#footnote-186).

4. W krytyce wewnętrznej trzeba więc odnajdywać teoretyczno – przedmiotowe treści pojęć, jakimi studiowany filozof się posługuje. Treści te umacniają nasze przekonanie o rzeczywistym realizmie studiowanych tekstów, i jego intersubiektywnej mocy weryfikującej. Wówczas można wskazać na miejsce i rolę badanego systemu filozoficznego w praktyce teoretycznej i społecznej. Warto tu zastanowić się nad praktyczną rolą jakiejkolwiek teorii w tworzeniu kultury ludzkiej, a tym bardziej teoretycznego systemu filozoficznego. Praktyczności dobrej teorii, dobrej filozofii nie da się nigdy przecenić.

5. W studiowaniu jakiegokolwiek systemu filozoficznego warto zatrzymać się ponadto nad sposobem odnajdywania w nim i dowodzenia istnienia określonej prawdziwości przedmiotowej pojęć, twierdzeń. Szczególnie trzeba wskazać na stosowane typy dowodów, na różnice, jakie pojawiają się pomiędzy wykładem teoretycznym, dydaktycznym i sprawozdawczym. Sposób zdobywania wiedzy różni się bardzo od sposobu jej przekazywania, o czym przekonują nas biografie wielu znanych filozofów. Trzeba tu stosować reguły życzliwej interpretacji, przekraczania granic tępej dosłowności (Gombrowicz), totalnej obrony i totalnej krytyki[[187]](#footnote-187).

Krytyka wewnętrzna tekstu filozoficznego powinna doprowadzać do wzajemnej współpracy pomiędzy myślą zobiektywizowaną w dawnej lub nowej strukturze teoretycznej a myślą funkcjonującą jako narzędzie jej przepracowania i zawłaszczania, czyli myślą interpretowaną a interpretującą. Współpraca ta powinna przyczynić się do rozpoczynania i kontynuacji nowych rzeczy. „Podejmujemy pracę duchową klasyków tam – tłumaczy St. Kozyr – Kowalski - gdzie oni ją przerwali. Wykazujemy też, że to, co uważali oni za ukończone, jest dopiero czymś rozpoczętym. Mamy wspólny z nimi punkt wyjścia. Ale w pewnym momencie wkraczamy na inne i nowe drogi. Korzystamy z odkrytych przez klasyków kontynentów wiedzy i narzędzi poznania, ale tylko po to, aby poszukiwać za pomocą nowych narzędzi nieznanych im lądów”[[188]](#footnote-188). Na taki wysiłek duchowy będziemy przygotowani jeśli pójdziemy wskazaną tu krytyczną drogą.

**2.2.4. O abstrakcji.**

**Etymologiczne rozumienie abstrakcji a typy**

**myślenia filozoficznego: idealizm, materializm i dualizm**

Od dawna, aż do dzisiaj w myśleniu filozoficznym w judeochrześcijańskim obszarze kulturowym dominuje potoczne, etymologiczne rozumienie abstrakcji[[189]](#footnote-189). To, co jest przejawem oddzielano od tego, co jest istotą przejawu. A ponieważ istoty nie widzi się, nie poznaje się zmysłowo, lecz tylko można uchwycić ją myślowo, to umieszczano ją poza tym, w czym się ona przejawia, poza rzeczywistością empiryczną. W rezultacie otrzymywano dwie rzeczywistości: materialną, i idealną[[190]](#footnote-190).

To legło u podstaw urobienia się stanowisk filozoficznych: materializmu, idealizmu i dualizmu. Stanowiska te powstawały jako odpowiedzi na pytanie, czym jest byt[[191]](#footnote-191)?

Ci, którzy uważali, że bytem jest jedynie materia[[192]](#footnote-192) (byt materialny, świat realny, wszechświat, wszech kosmos, przyroda, natura), a świadomość wtórna, jako jej odzwierciedlenie, odbicie, nazywani są materialistami. Materializm jako określone stanowisko filozoficzne uznaje, że materia istnieje obiektywnie i niezależnie od świadomości i według określonych praw, które człowiek może poznać i stosując się do nich może je wykorzystać w swoim działaniu. Prawa te jako określone siły działają w sposób determinujący, bezwzględnie warunkując istnienie świata i życie człowieka, jednostek ludzkich. Ludzie są bezradni wobec tych sił, są przez nie zdeterminowani. Mogą je tylko wykorzystywać poddając się im. Materializm może być utożsamiany z realizmem (łac. *realis* = rzeczowy, odnoszący się do rzeczy). W nim uznaje się względną adekwatność treści ludzkiego poznania w stosunku do przedmiotu poznania.

Idealizm zaś jest stanowiskiem filozoficznym, zwolennicy którego sądzą, że bytem, a więc i przedmiotem filozofii, tworzywem jej myślenia są idee[[193]](#footnote-193). Są one wieczne, a więc pierwotne, a świat ziemski, materialny jest wtórny, zależny od świata idei. Jest ich cieniem. A zatem przeciwieństwem idealizmu jest materializm, realizm, który należy odróżnić od realizmu pojęciowego, jako stanowiska w średniowiecznym sporze o uniwersalia[[194]](#footnote-194).

Dualizm[[195]](#footnote-195) z kolei uznaje równowartość dwóch elementów tworzących byt. Najczęściej jest to idea i materia. To stanowisko jest filozoficznym dopełnieniem religijnej wizji świata rozdartego w sobie na świat dobra i zła (manicheizm[[196]](#footnote-196)), prawdy i fałszu, bytu i nie-bytu. Walka tych dwóch sił jest motorem rozwoju świata, jego stawania się[[197]](#footnote-197).

W ślad za podziałem filozofów na materialistów i idealistów pojawia się problem tożsamości myślenia i bytu. Wielu z nich twierdzi, że mamy do czynienia z tożsamością myślenia i bycia bytu. Nie wolno mylić pojęć: „byt” i „bycie”.

Ale są tacy, którzy twierdzą, że istota świata jest niepoznawalna (Hume, Kant). Wbrew ich sądom twierdzę, że istota bycia świata; inaczej świata człowieka, jest poznawalna, chociaż nie może być nigdy poznana. O jej poznawalności świadczy praktyka społeczna.

Oczywiście, materialistów, idealistów i dualistów w tak zarysowanej, czystej postaci nie ma. Każdy filozof przedstawiał znamienne dla siebie rozwiązanie, w którym i przejaw i idea w jakimś stosunku względem siebie pozostawały.

To rozdzielanie tego, co idealne i tego, co materialne prowadzi do dosłownego rozumienia pojęcia metafizyki[[198]](#footnote-198). W jej poznawaniu wychodzi się poza rzeczywistość. Słowo metafizyka oznacza to, co jest poza fizyką, poza przyrodą. I to dosłowne rozumienie umacniało rozróżnienie i przeciwstawianie tego, co realne i tego, co idealne jako dwóch odrębnych rzeczywistości.

Pierwszym, który użył pojęcia metafizyki w filozofii był Andronikos z Rodos. On to, ok. 50 r. p. n. e. porządkując dzieła Arystotelesa nazwał tak 14 ksiąg traktujących o filozofii, o tym, co istotowe. Nazwę tę potwierdził 20 lat później Mikołaj z Damaszku. Termin ten utrwalił się w średniowieczu.

W tradycji neoplatońskiej pojęcie to opisywało sprawy Boga, a więc znajdujące się ponad, poza światem przyrody. Podobne rozumienie znajdujemy u Tomasza z Akwinu. Dla niego - jak powiadają M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk - metafizyka jest tą nauką, która „… przekracza fizykę, gdyż dla nas jest tym, czego uczymy się po fizyce, jako że od tego, co poznawalne zmysłowo, należy przechodzić do tego, czego nie da się poznać zmysłowo”[[199]](#footnote-199), lecz tylko myślowo. Nazwa ta jest u Tomasza z Akwinu synonimem teologii, nauki boskiej, filozofii pierwszej, gdyż dociera do prawdy, do Boga, do przyczyny pierwszej.

Tymczasem od początku filozofii greckiej pojęcia opisujące byt wyrażały jedność tego, co materialne i tego, co idealne. Jeśli przyjrzymy się pojęciu „wody” u Talesa , to jednoczy, łączy ono to, co jest fizyczne, przejawowe – H2O (dwa atomy wodoru + jeden atom tlenu) z tym, co jest idealne, a więc jest abstrakcyjną Jednościąwszystkich realnych i idealnych rzeczy. Tą jednością ma być *arche*[[200]](#footnote-200)– praprzyczyna, praelement wszystkich rzeczy. Owa *arche* nie jest dana zmysłowo, tylko intelektualnie i racjonalnie.

Wskazana tu jedność może być wyjaśniana poprzez pojęcie syntetyzmu[[201]](#footnote-201). Element materialny i idealny wzajemnie warunkując się tworzą idealno-materialne bycie - świat człowieka. Jego w dzieło wstępowanie jest materializowaniem się myśli. Stąd nazwa metafizyki – pisze O. M. Krąpiec - „… oznacza naukę, która uczy, jak <<od tego, co poznawalne zmysłowo, należy przechodzić do tego, czego się nie da poznać zmysłowo>>. Jest zatem nauką, której przedmiotem jest nie jakiś świat poza fizyczny, lecz ten sam, który bada fizyk i przyrodnik, w którym to świecie możemy odkryć to, czego fizyk nie odkrywa, gdyż zatrzymuje się na tym, co dane zmysłowo, głębiej w to nie wnikając”[[202]](#footnote-202). O tym, że odkryliśmy to, co naprawdę istnieje, a więc stanowi istotę rzeczy poznawanej, o tym przekonuje nas praktyka. Jeśli udaje się nam zrobić to, co najpierw myślowo sobie wyobraziliśmy, to znaczy, że nasza myśl jest prawdziwa.

Metafizyka – nie rozumiana dosłownie - jest więc nauką empiryczną. Przy jej pomocy rozum i intelekt ujawnia w rzeczy to, co jest dane nam w doświadczeniu, poprzez zmysły i to, co one wyrażają, co przesądza o naturze tych rzeczy; dzięki czemu one bytują i są tym, czym są, a więc zgodnie ze swoją istotą.

Warto zatrzymać się nad tą stroną poznania metafizycznego, która wskazuje, że otrzymane dane zmysłowe w jakiś sposób są nazywane. Skąd człowiek bierze owe nazwy? Otrzymuje je z tradycji – totalnej macierzy. W niej utrwalane są różne mentalne treści świata ludzkiego; te, które wystąpiły w praktyce społecznej i były korzystne dla rozwoju konkretnych jednostek ludzkich. Tworzą one obiektywny świat człowieka. Inaczej, gdyby nie te nazwy, gdyby nie te techniki tworzące ludzki świat duchowy nie byłoby tej kultury, która jest. W taki oto sposób świat mentalny, metafizyka dowodzi swojej prawdziwości, a więc adekwatności w stosunku do istniejącego, empirycznego świata.

Nie do pominięcia jest tu odmienność stanowiska E. Kanta. Pisał on: „… co dotyczy źródeł poznania metafizycznego, to już w jego pojęciu zawiera się to, że nie mogą one być empiryczne. Zasady tego poznania (a do nich należą nie tylko sądy zasadnicze, lecz również i zasadnicze pojęcia) nigdy przeto nie mogą być zaczerpnięte z doświadczenia; bo poznanie to ma być nie fizycznym, lecz metafizycznym, tj. leżącym na zewnątrz doświadczenia. A więc podstawą tego poznania nie będzie ani doświadczenie zewnętrzne, które stanowi źródło właściwej fizyki, ani wewnętrzne, które stanowi podstawę psychologii empirycznej. Jest więc ono poznaniem *a priori*, czyli poznaniem z czystego rozumu”[[203]](#footnote-203).

Komentując przytoczony fragment trzeba rzec, że po pierwsze, E. Kant zatrzymuje swoją uwagę na dosłownym, etymologicznym rozumieniu pojęcia metafizyka. Jest to wynik rozumienia przez niego pojęcia abstrakcji[[204]](#footnote-204).

Dla filozofa z Królewca istnieją dwa światy: świat dany nam w zmysłach i umysłowy świat pojęć, świat ducha. Rozważa więc on albo świat zmysłowy, albo świat myślany. Owe „albo… albo…” – alternatywa nie pozwala przyjąć czegokolwiek innego, a zwłaszcza koniunkcji, która jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy oba jej zdania składowe są prawdziwe. Koniunkcję zapisujemy słowem „i”. Dlatego, dalej w wykładzie *Krytyki czystego rozumu* filozof z Królewca próbuje pokazać sposób, w jaki te dwa światy się łączą. Najpierw je rozdzielił, a potem je jednoczy. Takie postępowanie filozofa F. Znaniecki nazywa „ugrzęźnięciem w kulturze”.

Po drugie, E. Kant nie stawia pytania, skąd się w umyśle ludzkim biorą sądy *a priori*? Gdyby zapytał o to, to zauważyłby, że pojęcia te są w ludzkiej kulturze, że nawet tworzą historię swojego powstawania, że są one określonym stanem obiektywnym; stanem, który każda jednostka ludzka, zastaje w chwili jej narodzin. Jest to więc stan obiektywny - od niej nie-zależny. Szukając odpowiedzi na to pytanie Autor *Krytyki…* musiałby zauważyć, że tę obiektywność – świat kultury duchowej – różne jednostki różnie poznają, że zatem są to różne ich subiektywizacje. Szukanie odpowiedzi na to pytanie zmusiłoby omawianego filozofa do porzucenia formalizmu, a więc przyjętego przez siebie abstrakcyjnego pojęcia: człowiek w ogóle i zastąpienie go określoną konkretyzacją wskazującą, że każdy człowiek posiada odmienną subiektywizację obiektywnej kultury duchowej, że każdy człowiek odmiennie rozumie dobro, szczęście, bogactwo … itp.

Po trzecie, można mieć więc zastrzeżenia co do czystości tego rozumu. Nie wolno dosłownie rozumieć tego zwrotu, zwłaszcza w dobie rozwoju socjobiologii wskazującej na możliwy genetyczny przekaz pewnych dóbr kultury, w tym zasad myślenia ludzkiego. W pojęciu „czysty rozum” trzeba umieścić przynajmniej tzw. „zadatki wrodzone” - odpowiednio uformowane treści duchowych zdolności genetycznych jednostek ludzkich. Rozum ten nie jest więc taki „czysty”.

A zatem, jednym ze źródeł poznania filozoficznego jest tradycja i jej rekonstrukcja, subiektywizacja, a więc treść umysłów jednostek ludzkich w określonym miejscu i czasie historycznym, czyli praktyka społeczna. Dla nowo odkrywanych elementów świata tworzy się nowe zwroty, nowe teorie, które obok swego znaczenia praktycznego budują świat totalnej macierzy.

Podstawowym pytaniem filozoficznym jest więc zwrot *διά τι* [dia ti] – dlaczego? Sformułowanie odpowiedzi będzie możliwe o tyle, o ile podstawą dla jej formułowania będzie całość - cała rzeczywistość obiektywna. Tworzy ją to wszystko, co istnieje, zarówno przedmiotowo, jak i teoretycznie. Podmiot więc pozostaje z nią w nieustannym kontakcie weryfikującym, a więc odnajduje tę teorię w totalnej macierzy, która dotąd skutecznie służyła praktyce i dalej, dodaje do niej to, co jest niezbędne dla jej dalszego funkcjonowania – stosuje syntezę ukierunkowaną. W tym dodawaniu jednostki ludzkie uruchamiają swoje duchowe treści szukające odpowiedzi na pytanie: dlaczego?; odpowiedzi, która znosząc postawione pytanie: dlaczego, stawia je po raz drugi i kolejny, ale odnosi je do coraz wyższych poziomów istotowych - abstrakcji bycia ludzkiego bacząc jednocześnie na możliwość, jaką stwarza bycie bytu jako bytu. Ta część – wartość dodana staje się z czasem tradycją – totalną macierzą o tyle, o ile okaże się praktycznie efektywna. Wówczas odpowiedź na pytanie może być poznaniem obiektywnym, może być kolejnym dopełnieniem wszelakiej ludzkiej ograniczoności, w pierwszej kolejności, jej ograniczeniem duchowym.

**\*\*\***

Z przedstawionych wyżej uwag na temat abstrakcjiwynika, że potoczne, etymologiczne rozumienie abstrakcji i procesu abstrahowania jako „odrywania” jakichś cech, zjawisk i wydobywania innych po to, aby „pogłębić” wiedzę o nich powoduje wyżej wskazane konsekwencje dla filozofii oraz prowadzi do ilościowego opisu istniejącej rzeczywistości[[205]](#footnote-205). Ma to miejsce szczególnie w procesie abstrahowania jako tworzenia klas. Poza tym, tak rozumiane „odrywanie” nie pozwala na całościową, jakościową analizę bytu społecznego, na odkrywanie istniejących w nim jego treści istotowych i ich przejawów; uniemożliwia więc określanie jego tendencji rozwojowych[[206]](#footnote-206). Etymologiczne rozumienie abstrakcji uniemożliwia stawiania i szukania odpowiedzi na pytanie: Dlaczego?

**2.2.5. Abstrakcja, abstrahowanie, abstrakt**

**jako metoda określania istoty bycia bytu jako bytu**

W historii filozofii dominuje tłumaczenie abstrakcji, abstraktu jako tego, co pozostaje po wyabstrahowaniu ze wszystkich rzeczy tego, co jest im wspólne, a przez to ogólne, które to, co wspólne wyraża[[207]](#footnote-207). Wydaje się, że określenie: „to, co wspólne” spełnia swoje zadanie w naukach przyrodniczych. To, co wspólne jest bowiem uogólniającym wnioskiem uzyskiwanym dzięki indukcji stosowanej w poznawaniu świata. Jest ono bardzo przydatne w prowadzonych, ilościowych badaniach społecznych. Ale nie tylko. Może ono służyć do manipulacji treścią umysłów ludzkich.

Albowiem wspólne, np., dla wielu ludzi może być to, że lubią oni hamburgery. Ale, żeby - wychodząc od hamburgera - prawidłowo dojść do bycia ludzkiego bytu jako bytu, trzeba wędrować poprzez psychologię potrzeb, ekonomię polityczną, ekonomikę produkcji, ekonomikę handlu itd., itd., po to, aby dojść do istoty ludzkiej kultury. W niej zaś istnieją różne elementy: te, które budują podmiotowość człowieka, jednostek ludzkich w określonym miejscu i czasie historycznym i te elementy, które niszczą ich podmiotowość, które człowieka uprzedmiotawiają. Ten więc, kto chce udowodnić, że istniejąca kultura jest dobrem; jest tym, co wzmacnia podmiotowość jednostek ludzkich, może uznać hamburgera za przykład dowodzący słuszność jego mniemania. Inny zaś, chcąc pokazać zło istniejącej kultury również sięgnie po hamburgera, a nawet wskaże na dowód od hamburgera pochodny, czyli na otyłych ludzi hamburger spożywających. Widać tu możliwą manipulację.

A zatem, określenie: to, co wspólne; to, co ogólne nie nadaje się do filozofii. Dla niej precyzyjnym pojęciem jest „istota”[[208]](#footnote-208), której treść stanowią określone atrybuty. Opisują one te cechy rzeczywistości badanej, które przesądzają, że ta rzeczywistość jest tą, a nie inna rzeczywistością; cechy, które wskazują na konieczne relacje względem innych rzeczywistości, które istnieją o tyle, o ile istnieje to, co badamy. A zatem, w abstrahowaniu chodziłoby o myślowe odrywanie tej strony rzeczy, która jest przejawem jej istoty i koncentrowanie się na istocie w poznawaniu świata. Wynikiem wysiłku abstrahowania[[209]](#footnote-209) jest abstrakt – istota rzeczy.

Posłużmy się przykładem, w którym stosuje się abstrahowanie jako metodę pracy filozofa w opisie człowieka. Atrybutem człowieka jest jego cielesność i konieczność zaspokajania potrzeb materialnych. Atrybutem człowieka jest również to, że tworzy on kulturę. Gdy będziemy rozumieć przez abstrakcje to, co się tłumaczy w cytowanym wyżej S. Blackburna *Oksfordzkim* *słowniku* *…* i kiedy posłużymy się znaczeniem: „to, co wspólne” – tak, jak to dotąd w filozofii się dzieje, to możemy osobno rozprawiać o ludzkich potrzebach materialnych i o kulturze; albo mówić o kulturze nie wspominając nic o potrzebach materialnych. Wówczas ze zdziwieniem zauważymy, że elementem kultury świata są wojny, są umierający z głodu ludzie, a więc, że kultura nie jest kulturalna. Ludzie „kulturalni” zachowują się „niekulturalnie**”**[[210]](#footnote-210). Owa „kulturalna” „nie-kultura”, w swych skrajnych formach, ujawnia się w formie totalitarnej, faszystowskiej.

Niemcy A. Hitlera chcąc być kulturalnym narodem zainscenizowały prowokację. Przebrali swoich żołnierzy w mundury polskie i nakazali im napaść na stację radiową w Gliwicach. A. Hitler twierdził więc, że to nie Niemcy napadli na Polskę, ale odwrotnie: to Polacy chcieli podbić Niemców. A. Hitler musiał się więc bronić i rozpętał II wojnę światową.

I dalej, gdy posłużymy się abstrakcją w dotychczasowym rozumieniu, a więc, że oddziela ona to „to, co wspólne”, to można mówić, że na przykład, indywidualizm może być treścią filozofii i doktryny społecznej, gdyż każdy człowiek najpierw dostrzega siebie, że jest określoną indywidualnością i że to dostrzeganie jest „wspólne” dla wszystkich ludzi. A gdy pojawią się filozofowie, którzy powiedzą, że najpierw musi zaistnieć określona wspólnota, stosunek, aby owe indywiduum mogło dostrzec siebie jako indywiduum, to wtedy obrońcy indywidualności chwytają za „brzytwę Ockhama”[[211]](#footnote-211) i wołają: „nie mnóżmy bytów”. Człowieka jako jednostkę widać tak, jak owego platońskiego konia. Można go badać mierzyć, itd. Nie trzeba więc tworzyć „niewidocznych” bytów mentalnych - jakiejś wspólnoty, czy idei konia, końskości, człowieczeńskości. Tak indywidualizm i na nim zbudowany liberalizm jest – rzekomo – empirycznie potwierdzoną zasadą filozoficzną. Tak samo jest z własnością indywidualną i społeczną i innymi elementami byci społecznego.

A zatem utożsamienie abstrakcji z „tym, co wspólne” i stosowanie „brzytwy Ockhama” pozwala we współczesnej filozofii tworzyć systemy fragmentaryczne, jednostronnie prezentujące świat. Umożliwia to przekształcanie się filozofii w ideologię, która w ostateczności jest uzasadnieniem istniejącego stanu rzeczy. Można dowodzić, że - jak to Hegel powiedział - co jest rzeczywiste, jest rozumne, a to, co jest rozumne, jest rzeczywiste.

\*\*\*

Chcąc zatem tworzyć filozofię, która mogłaby być podstawą jakościowych badań rzeczywistości; filozofię, która nie stawałaby się ideologią, trzeba zreinterpretować zagadnienie abstrakcji. Pewne wzory istnieją w filozofii Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Locke’a, Kanta, Hegla, Marksa, Nietzschego i innych. W ich systemach abstrahowanie jest koncentrowaniem się umysłu na tym, co się przejawia, na tych jego cechach, które są atrybutami, które opisują jego istotę.

Punktem wyjścia abstrahowania jest więc fakt empiryczny, zmysłowo dostrzegalny – konkretna jednostka ludzka. W niej ujawniają się w postaci jej atrybutów wszystkie elementy życia wszystkich ludzi, przyjmując określone treści i formy. Owa abstrakcja jest empirycznie zauważalna. Każda jednostka ludzka jest empirycznie odmienna od innych jednostek. Tylko atrybuty wszystkich jednostek są abstrakcjami o takiej samej treści. Przypomnijmy, że chodzi tu o: cielesność, potrzeby, działanie, wiedzę, i wspólnotowość. Poszczególne jednostki różnią się między sobą tylko ich formą przejawiania się.

To zjednoczenie przejawu i istoty wielokrotnie w filozofii jest opisywane. U Platona było nim ucieleśnienie cienia idei. Arystoteles wskazywał na jedność formy i materii. Św. Augustyn zaś widzi człowieka jako cząstkę stworzenia Jego, Boga. Marks wskazuje na towar, który jednoczy wartość jako wartość z tą oto, tu i teraz wartością użytkową rzeczy.

I gdy zatrzymamy się na chwilę na *Państwie* Platona, to zauważamy jak konkretne jednostki ludzkie są w „cieniu” idei sprawiedliwości. Istotą państwa jest sprawiedliwość, zaś opisywane konkretne przejawy państwa, a więc konkretne państwa historyczne, są przejawem urzeczywistniania tej, jednej sprawiedliwości. Wskazują one na sposób materializowania się owej idei.

Arystoteles z kolei, w etykach odnajdywał moralność jednostek ludzkich jako ich istotę. Moralność – jest istotą sprawiedliwych form organizowania się życia społecznego. Moralność jest istotą ekonomii, polityki. A zatem działalność polityka jest konkretnym przejawem spełniania powinności moralnych.

U św. Augustyna zaś spotykamy człowieka, jednostki dopełnione przez tego, który rzekł: „Niebo i ziemię ja napełniam”[[212]](#footnote-212). Konkretne jednostki ludzkie są tego jednostkowym wyrazem – z jednej strony i grzechu pierworodnego z drugiej. W nich dostrzegamy więc przejawowe kształty owego dopełnienia, po śmierci doświadczanego w zupełności.

Marks widzi w prawie gwarantującym prywatną własność środków produkcji, w świętości tego prawa, w jego wyrazie - w towarze, jedność tego, co jest użyciem, co jest wzrastaniem w idei człowieczeńskości w przeciwieństwie do tego, co jest jego nadużyciem – własności (*lex utendi et abutendi*). Jedność tę wyrażają pojęcia: „mieć” i „być”. Własność prywatna środków produkcji, jej wyraz - towar jako wartość jest używana, ale może być i jest, dzięki obiektywności alienacji, nadużywana przez człowieka przeciw człowiekowi[[213]](#footnote-213). To nadużywanie człowiek musi uczłowieczyć dokonując rewolucji, a więc przejąć – w pierwszym ruchu – państwo i wykorzystać go do zniesienia alienacji stosunków społecznych w ich całokształcie, a przede wszystkim do przyporządkowania dobru wspólnemu prywatnej własności środków produkcji. W drugim kroku proletariusze zastosują siłę państwa jako organizacji do jego samo zniesienia się, do tworzenia społeczeństwa socjalistycznego. W nim państwo zostanie zniesione[[214]](#footnote-214). Zadanie to nie ma swego końca. Na tej krętej drodze walki o uspołecznienie kapitału finansowego i przyporządkowanie dobru wspólnemu prywatnej własności środków produkcji rewolucja wiele razy będzie przegrywać z kontrrewolucjami, wiele razy - tłumaczył K. Marks – trzeba będzie zatrzymywać się i wracać, by – po namyśle - zacząć wszystko od nowa.

Konkretne, historyczne przejawy są wyrazem tej jedności: mieć i być. Są one konstatacją ruchu postępowego. Następcy Marksa rozerwali tę jedność tłumacząc, że trzeba albo „mieć”, albo „być”[[215]](#footnote-215), lub bardziej „być” niż „mieć” (Jan Paweł II).

Z wytrąconych tu przykładów widać, że badacz, filozof wychodzi z faktu empirycznego, zmysłowo dostrzegalnego i dalej wmyśla w ów fakt to, co jest jego istotą. To, co on wmyśla nie jest czymś dowolnym. Jest ono kontynuacją tradycji – totalnej macierzy. Jest tu oczywiste to, że filozof musi znać inne, wcześniejsze wmyślane istoty w analogiczne przejawy. Musi poza tym mieć odpowiednio wyrobionego do tego ducha. Stosowana tu jest heglowska zasada negacji i kontynuacji. Znoszone są ahistoryczne formy przejawiania się istoty, a ich miejsce zajmują nowe przejawy - wyrazy historycznego tu i teraz zjednoczenia się elementów ducha ludzkiego.

Abstrahowanie jest więc logiczną prezentacją istotowej strony poznawanego świata; tej strony, która decyduje o tym, czym świat jest w rzeczywistości; tej strony, która pozostaje po uwolnieniu jej od drugorzędnych, nieistotnych, przejawowych cech. Tak tworzony obraz mentalny „przystaje” do świata rzeczywistego. Ale jest to obraz powstały w ludzkiej głowie. W niej treść owego obrazu jest zawsze zjednoczona z treścią, jaką wypełnia umysł – głowę tej oto konkretnej jednostki ludzkiej, w tej oto sytuacji społecznej, historycznej i geograficznej, a więc także wynika z tego, co jest jej interesem. „Przystawalność” obu tych obrazów: idealnego, mentalnego i rzeczywistego, przejawowego, weryfikują ludzie w praktyce społecznej. Powtórzmy, jest ona punktem wyjścia, początkiem, kryterium i celem budowania jedności tego, co idealne z tym, co materialne, realne w wyobrażeniu tej oto jednostki ludzkiej[[216]](#footnote-216).

A zatem konstruowanie abstrakcji, przy pomocy których chcemy poznać byt społeczny nie może być dowolnym procesem, wynikiem arbitralnej decyzji badacza. Punktem wyjścia musi być odnaleziony ten przejaw, który decyduje o funkcjonowaniu bycia społecznego w jego całości. Treść tę opisuje określona kategoria. O bycie społecznym kategoria taka decyduje w taki sposób, że każdy inny przejaw może istnieć tylko w związku z odnalezioną kategorią dominującą. Kategoria ta stanowi „rdzeń” budowanej teorii[[217]](#footnote-217).

Trzeba – wydaje się – powrócić do Arystotelesa sposobu abstrahowania. Można wykorzystywać go nie tylko w naukach matematyczno-przyrodniczych, jak dotąd to się dzieje, ale także w naukach społecznych. Stagiryta powiada, że „...przedmioty matematyczne nie są odłączalne od rzeczy zmysłowych, wbrew temu, co twierdzą niektórzy, i nie są pierwszymi zasadami”[[218]](#footnote-218). A zatem ma to być wiedza istotowa i ma tkwić w każdej rzeczy zmysłowej, być jej osnową w różny sposób się przejawiającą. O tym przekonują nas nauki szczegółowe.

Istota – rzecz sama w sobie - przejawia się w zależności od czasu historycznego i zasięgu obserwacji ludzkiej. Na przykład, gdy rozpatrzymy dwie epoki historyczne: feudalizm i kapitalizm, to w obu zauważamy istnienie prywatnej własności środków produkcji jako podstawy stosunków społecznych; z tym, że w feudalizmie własność tę konstytuowało posiadanie ziemi, zaś w kapitalizmie – posiadanie kapitału. Z kolei w poszczególnych formach kapitalizmu ów kapitał przyjmuje różne, odmienne formy, np., kapitał produkcyjny, finansowy, papier wartościowy, znak – symbol, prawo autorskie, patent itp.

Innym przykładem może być pojęcie robotnika najemnego. W zależności od czasu historycznego i określonego miejsca geograficznego robotnika najemnego nazywano: proletariuszem, robotnikiem itd. Tym pierwszym jest on w kapitalizmie. Jest człowiekiem, który może tylko sprzedawać swoją siłę roboczą. Tym drugim był w socjalizmie realnym, gdzie także sprzedawał swoją siłę roboczą, ale oprócz tego, przynajmniej nominalnie był współwłaścicielem środków produkcji. W Polsce fabryki należały do robotników, do wszystkich obywateli PRL. Szkoda, że tylko niektórzy sobie je przywłaszczyli!

Dzisiaj pojawia się nowe określenie tych ludzi. Można ich nazwać intelektuariuszami[[219]](#footnote-219), tj. ludźmi sprzedającymi swoją siłę roboczą, która przyjęła postać pewnej inteligencji, wiedzy. Kategoria ta współtworzy treść „społeczeństwa wiedzy”.

W budowie mentalnego obrazu bytu społecznego trzeba dążyć do przedmiotowo - teoretycznego oglądu rzeczywistości. Nie wolno zatrzymywać się na formalno - logicznym poziomie rozumowania. Punktem wyjścia jest zawsze ta kategoria, której treść można odnaleźć w rzeczywistości i która opisuje świat w całości poprzez zapośredniczające (Hegel) ją kategorie, tzn. wszystkie inne kategorie nie mogą istnieć bez uwzględniania treści kategorii, która jest punktem wyjścia podejmowanych rozważań.

A zatem, w metodzie tej trzeba, po pierwsze, zrekonstruować znaczenie określenia: „kategoria”[[220]](#footnote-220). Szczególnie warto zwrócić uwagę na sposób ich tworzenia. U Arystotelesa było to intuicyjne poznanie rzeczywistości, za której zmiennością kryła się jakaś jedność w tej zmienności przejawiająca się.

Po drugie, trzeba przyjąć określoną kategorię jako tę pierwszą, podstawową, pierwotną. Jest nią ta, która jednoczy w sobie to, co jest wszystkim, a więc jednością zmysłowo dostrzeganej wielości; która jednoczy sobą świat mentalny i realny, dany w doświadczeniu.

Po trzecie, warto wskazać na te pojęcia, które dopełniają badaną całość poprzez pozostawanie w stosunku zapośredniczenia, a więc w określonej relacji do tej pierwszej kategorii. Pojęcia te pozostają do niej w stosunku hierarchicznego podporządkowania dopełniającego. Na przykład, kategorię towar dopełniają w określonym miejscu porządkowym takie pojęcia jak: kapitalizm, państwo prawa, prawa człowieka, własność prywatna, wolny rynek, siła robocza, burżuazja, środki produkcji, znak, papiery wartościowe, pieniądz, itd.

Marks zaczyna swoją analizę od „towaru”[[221]](#footnote-221). Wszystkie inne kategorie prezentują swoją treść zapośredniczając treść tego pojęcia. Punktem wyjścia budowy logicznego obrazu świata musi więc być kategoria jak najbardziej empiryczna oraz zawierająca w sobie wszystkie inne kategorie opisujące byt społeczny oraz kategorie prezentujące historycznie wcześniejsze stany bytu społecznego; kategorie, będące drogą dochodzenia do tej, która wyraża najwyższy, osiągnięty etap rozwoju całości społeczeństwa. I dalej, kategoria ta nie traci swojej mocy opisującej dopóty, dopóki byt społeczny przez nią opisywany nie przestanie być dla ludzi żywotną potrzebą, żywotnym sposobem zaspokajania swych potrzeb, zarówno materialnych jak i duchowych. Metoda ta została nazwana przez Marksa „wznoszeniem się od abstrakcji do konkretu”[[222]](#footnote-222).

Towar konkretyzuje Marks przez stan produkcji „produkującej” wszystkie pozostałe elementy bytu społecznego. Produkcja „produkuje” konsumpcję tworząc dla niej przedmiot. Określoność przedmiotu konsumpcji wyznacza z kolei sposób konsumowania. „Głód jest głodem, ale głód – pisze Marks – który się zaspokaja gotowanym mięsem, spożywanym za pomocą widelca i noża, jest innym głodem niż ten, który się zaspokaja pożeraniem surowego mięsa, posługując się przy tym rękoma, paznokciami i zębami”[[223]](#footnote-223). To, co obiektywne ulega tu subiektywizacji. Zawsze bowiem konsumpcja jest subiektywnym przyswajaniem tego, co obiektywne. Subiektywność jest zatem również określona, a jej określoność ujawnia się w określonej obiektywności. „Potrzebę przedmiotu, jaką odczuwa konsumpcja, stwarza postrzeżenie tego przedmiotu”[[224]](#footnote-224), postrzeżenie realne lub mentalne i odwrotnie: postrzeżenie przedmiotu wytwarza potrzebę przedmiotu (reklama). Postrzeżenie to jest ruchem subiektywności w kierunku obiektywności – ludzie szukają tego, co widzieli w reklamie. A zatem produkcja i konsumpcja istnieją we wzajemnej zależności ujawniającej się w wielu formach zapośredniczania[[225]](#footnote-225). Każda stwarza siebie jako tę drugą. Produkcja dostarcza konsumpcji przedmiotu zewnętrznego – treści użytkowej, zjednoczonej z wartością wymienną, a więc ceną; konsumpcja zaś przedkłada produkcji – przedmiot wyobrażony[[226]](#footnote-226), a więc w uprzedmiotowiony sposób, czyli w wartości użytkowej, wartości jako wartości określonego towaru. W ten sposób wyobrażenie towaru jest kolejnym pojęciem go konstytuującym. To wyobrażenie przyjmując postać towaru przeciwstawia się współcześnie humanizmowi, budowanej na nim kulturze duchowej.

Jeżeli przedmiot wyobrażony staje się treścią kultury duchowej, jeżeli dominuje on w produkcji kapitalistycznej, a więc towarowej, to jest on zarazem przedmiotem posiadającym swoją wartość użytkową i wartość jako wartość, jest więc on na sprzedaż. A zatem ma swoją cenę. W ten sposób kultura w kapitalistycznej produkcji towarowej, rynkowej uzyskuje swoją wartość pieniężną, staje się towarem. Piosenka nie musi się podobać publiczności, piosenka musi umieć się sprzedać publiczności. Polityk nie musi prezentować dobrych programów działania społecznego. Jest najlepiej, jeśli w ogóle nie ma programu. Albowiem polityk musi umieć się sprzedać, oczywiście za pośrednictwem mas mediów.

Kultura ogranicza się więc do swojej strony użytkowej - przejawowej; nie-istotowej. Może tak być dlatego, że pierwszą, niejako naturalną warstwą kultury duchowej jest myślenie potoczne i symboliczno-mitologiczne. Są to przecież typy myślenia, które ograniczają swój przedmiot do przejawowej strony rzeczywistości. Przedmiot wyobrażony musi być koherentny z produkcją, realnym przedmiotem produkcji. Koherencję tę można zachować wówczas, gdy myślenie ogranicza się do poziomu przejawowego. Mamy tu do czynienia z mechanizmem samoregulującym się. Dominujące w społeczeństwie myślenie, którego przedmiotem są przejawy umożliwia zaistnienie produkcji. Produkcja z kolei uniemożliwia przekształcanie się myślenia w myślenie, które podporządkowywałoby sobie produkcję. Tak produkcja kapitalistyczna produkuje potoczną kulturę duchową. Ta z kolei umacnia produkującą ją produkcję. W kulturze tej dominuje zawołanie: „żyj chwilą i pozwól nią żyć innym”. „Żyj chwilą i nie myśl o przyszłości. O tym, co było i co będzie, to my Ci powiemy – mówią producenci. I udowodnimy, że to, co było, to było i będzie!”.

Do tej kultury przystosowuje się także nauka. Oto Z. Bauman tłumaczy, że „Duchowe przywództwo jest złudzeniem; zadaniem intelektualistów jest podążać za światem, nie zaś uchwalać standardy własności, prawdy i dobrego smaku”[[227]](#footnote-227). Przywództwo rezerwuje cytowany autor dla kapitału. On decyduje o tym, czy coś jest naukowe, czy nauką nie jest.

Wbrew temu aktywizm ludzki, sensowny, wypływa z istotowego poznania świata rzeczywistego, rozpoznania jego tendencji i na tej podstawie budowanej transcendencji. Wtedy może okazać się, że utopia ma sens, zwłaszcza wtedy, kiedy się ją zrozumie dosłownie, jako to, czego nie ma, ale jako to, do czego człowiek zmierza i że jest realna droga do tego, co może być, bo jest wytyczana przez istotową tendencję rozwoju bytu społecznego[[228]](#footnote-228).

Kryzys kultury współczesnej wynika, między innymi, z przyjęcia kapitału jako mitu, a więc analizowania go w sposób powierzchowny, ale zarazem korzący się przed nim. Mit ten jest tłumaczony z wykorzystywaniem zasad teologii negatywnej. Dlatego własność prywatna kapitału wydaje się być jedyną gwarancją ideologicznej pewności ludzkiego działania. Pewność ta jest gwarantowana nadawaniem przez ludzi kapitałowej własności prywatnej cech ich własnej duchowości z jednoczesną jej modyfikacją stosownie do własnościowych wymagań kapitałowych. Nieprzystające elementy ludzkiej duchowości są eliminowane jako nie-koherentne. Konkretne jednostki ludzkie plajtują, jeśli nie spełniają żądań stawianych przez kapitał; są eksmitowani na bruk, bo utracili cechy przez kapitał pożądane, są w końcu zabijane, bo bóg Mammona uznał je za niepożądane.

Prywatna własność kapitałowa - czyli prawny stosunek społeczny, a więc mentalna strona ludzkiej praktyki, alienując się staje się osobą. Ulegając personifikacji wprowadzana jest do panteonu świętych. Służba dla niej wymaga jednoznacznie określonego, konkretnego działania. Jej właściciel musi postępować tak, jak ów „święty” sobie tego życzy. Innego wyjścia nie ma. Ów „święty” tym się różni od świętego chrześcijańskiej tradycji religijnej, że nie zna miłosierdzia, nie przebacza!

Prywatna własność kapitałowa dla potęgowania swoich mocy tworzy ideologię dowodzącą rozrzutność społecznej masy ludzkiej. Woła więc: „zacisnąć pasy”, poprawiając jednocześnie swoje szelki. Ideologia oszczędzania, kryzysologia, wymaga, aby ludzie mniej jedli, nie kupowali zbyt wielu książek, rezygnowali ze zdobytej odrobiny luksusu … itp. W ten sposób w ideologicznej sytuacji kryzysowej całe społeczeństwa składają ofiary „świętej własności”. Każdy polski noworodek pod koniec 2015 roku został obciążony długiem w ok. 25 000 zł. Jeszcze się nie urodził, a już jest zadłużony. Musi zatem zarobić na swoje życie, wykształcenie, wychowanie swoich dzieci i ponadto zwrócić jeszcze kapitałowi ów urodzinowy dług, bezlitośnie oprocentowany, a więc suma ta ciągle zwiększa się!

Kapitał wymaga dyscypliny. Siły prewencyjne potężnieją. Sztaby, rady do spraw bezpieczeństwa mnożą się nieustannie. Mnożą się szkoły wyższe tworzące z bezpieczeństwa „naukę”. Wszak poziom wiedzy i zdyscyplinowania masy się podnosi. „Święty kapitał” żąda zabójstwa innego człowieka, inny jest zabijany; żąda diagnozy, że ten czy ów jest psychicznie chory, ktoś jest zamykany w szpitalu psychiatrycznym itd., itp.

Prywatna własność kapitałowa zatem decyduje o postępowaniu ludzi rzekomo nią władających; jest recenzentem tekstów naukowych, literackich i prasowych; jest krytykiem dzieł sztuki, spektakli teatralnych i wystaw artystycznych. Własność ta poprzez swych funkcjonariuszy religijnych głosi kazania z ambon, reformuje istniejące i tworzy nowe doktryny religijne; jest wreszcie promotorem mężów stanu – polityków, którzy kłamiąc[[229]](#footnote-229) udają, że są wolni w swoim zbawczym dziele. Chcąc mit ów zrozumieć, chcąc wyzwolić się z tej kultury trzeba wcześniej „przezwyciężyć” stosunki produkcji, który tę kulturę produkują. To jest istotą osiągnięć Marksa.

Pojawia się pytanie: w jaki sposób to zrobić. Marks był uczniem Hegla. A zatem użyte tu pojęcie „przezwyciężenia” znaczy tyle, co Hegel rozumiał przez swoje *aufhebung*. Marksowi więc chodziło o „przezwyciężenie”, „zniesienie” - poprzez zachowanie i przekształcenie - tego, co jest nieludzkie, co opisuje siedem grzechów głównych, co degraduje człowieka jako człowieka i uniemożliwia ujawniania przez człowieka jego cech ludzkich, cech promujących jego ideę - człowieczeńskość[[230]](#footnote-230). Dlatego w sposób uzasadniony, w 1980 roku Solidarność w Polsce walczyła o socjalizm z „ludzka twarzą”[[231]](#footnote-231). Solidarność marzyła, aby Marksa postulaty filozoficzne były urzeczywistniane.

Jak przekształcić ów samoregulujący się mechanizm – kapitalizm w mechanizm regulowany przez człowieka? Doświadczenie krajów socjalizmu realnego podpowiada, że można o tym myśleć w warunkach określonego zaspokojenia potrzeb materialnych. Określoność tego zaspokojenia wynika z treści biologicznych ludzkiej natury oraz z pewnej względnej równomierności poziomu zaspokajania tych potrzeb w skali całego globu. Ponadto, przekształcenie wspomnianego mechanizmu jest możliwe pod warunkiem upowszechniania się w społeczeństwie „etycznego patosu krytycznego” (M. Nowaczyk) czyli, że nastąpią określone przekształcenia w ludzkim sposobie myślenia i działania.

Wtedy jest możliwe, że spełni się postulat J. S. Milla: „jedynym zarzutem (przeciwko socjalizmowi – A. K.) ... jest brak przygotowania ludzkości w ogólności, a klas pracujących w szczególności, ich skrajna niezdatność do wszelkiego porządku rzeczy, który by stawiał poważniejsze wymogi ich umysłom czy charakterowi. Wydaje się, że wszelkim celem ludzkiego postępu winno być przygotowanie kulturalne ludzkości do stanu społecznego łączącego jak największą wolność osobistą ze sprawiedliwym podziałem owoców pracy, do czego obecne prawa własności nie wydają się zmierzać. Co prawda powstaje pytanie, czy gdy zostanie osiągnięty taki stan kultury umysłowej i moralnej, indywidualna własność w jakiejś swej postaci (choć bardzo oddalonej od obecnej) albo wspólnota narzędzi produkcji i uregulowany podział produktu społecznego sprowadzą warunki bardziej sprzyjająceszczęściu i lepiej obliczone dodoprowadzenia ludzkiej natury do największej doskonałości. Pytanie to musi i może być bezpiecznie pozostawione do decyzji ludzi owych czasów. Ludzie obecnych czasów nie są kompetentni do rozstrzygania o tym”[[232]](#footnote-232).

Zostało więc postawione pytanie, czy ludzie mają czekać, aż dojrzeją do stanu, kiedy to będą sposobni do budowy socjalizmu? Wydaje się, że K. Marks i F. Engels tak właśnie myśleli, że obiektywny rozwój sił wytwórczych spowoduje, iż kapitalizm niejako „sam” upadnie i po nim nastąpi socjalizm. A gdzie jest aktywna rola jednostki ludzkiej?

Trzeba zatem ponownie przeanalizować utopię K. Marksa i F. Engelsa. Ich koncepcja budowania komunizmu - jest realistyczna. Wiele jej elementów zostało już zrealizowanych. Dalszy rozwój społeczny może jednakże spowodować, że utopia komunizmu stanie się utopią utopijną, tzn. przekształci się w fantastyczną mrzonkę. Dlaczego może tak być?

Powodem takiego stanu rzeczy jest K. Marksa i F. Engelsa „ugrzęźnięcie w kulturze”. Otóż w czasach ich twórczości, a także i obecnie w kulturze Zachodnioeuropejskiej, szczególnie w anglosaskiej dominuje dwuelementowa prezentacja bytu społecznego. Tymczasem całość bytu jest trójelementowa: to, co ogólne (materialne lub idealne), to, co szczególne i to, co jednostkowe. Wyeliminowany został drugi element: to, co szczególne.

Przyjmując trzy elementy bytu społecznego jako określone stany, nie możemy używać alternatywy, lecz koniunkcję. Trzeba dopełnić marksizm treściami, jakie kryją się za drugim elementem całości bytu społecznego, a mianowicie: to, co szczególne. Zaczął to już robić A. Gramsci, a w PRL Adam Schaff[[233]](#footnote-233).

Pewną próbą dopełnienia marksizmu jest szukana w przedkładanej pracy idea bogoczłowieczeńskości. Rozdział czwarty dowodzi, że ani kapitalizm „sam” nie upadnie, ani socjalizm „sam” nie przyjdzie. Potrzebna jest tu aktywna rola człowieka i to rozumianego z F. Znanieckiego współczynnikiem humanistycznym[[234]](#footnote-234).

**2.2.6. Separacja metafizyczna**

W wyodrębnianiu przedmiotu metafizycznego[[235]](#footnote-235) stosujemy separację metafizyczną**.** Metoda ta pozwala dojrzeć, ale nie utożsamiać konstytutywne elementy bycia bytu, które poznajemy. Owe elementy-atrybuty nie są redukowalne względem siebie i żaden z nich nie może zastępować całości. Nie można, np., redukować całości ducha jednostki ludzkiej do jej doświadczenia jednostkowości, czy do doświadczenia wspólnotowości. Doświadczenie to może być jednostkowo-wspólnotowe[[236]](#footnote-236).

Separacja jest metodą, a także typem poznania, w którym separujemy takie treści bycia bytu, bez których bycie nie może być bytu byciem, nie może istnieć. Poznajemy więc coś, co rzeczywiście istnieje, co jest bytu byciem, przez odkrycie i wyróżnienie koniecznych i powszechnych czynników, bez których żadna rzecz nie może dla nas istnieć. Przez separację stwierdzamy przedmiotowość takich pojęć jak: jedność i całość istnienia bycia bytu.

W procesie separacji interioryzujemy i eksterioryzujemy, przy pomocy wszystkich wymiarów atrybutywnych sił ducha jednostki ludzkiej[[237]](#footnote-237), jej subiektywność jako świat istniejący poza poznającym człowiekiem i w nim samym. Ten ciągły proces poczyna się od doświadczenia zmysłowego (widzenie, słyszenie, czucie dotykowe, smakowe, węchowe, wyobraźnię i pamięć). Dalej, uzyskiwane treści poznania zmysłowego są opracowywane przez intelekt, prościej, są nazywane[[238]](#footnote-238). Ilość pojęć, którymi może intelekt się posłużyć, pozwala na bardziej lub mniej adekwatny opis tego, co zmysły przedstawiają.

Kolejnym, trzecim etapem separacji jest praca rozumu, ducha. Stanowi ją analityka[[239]](#footnote-239) i ukierunkowana syntetyka transcendentalna[[240]](#footnote-240). Analiza pracy ducha pozwala na nieustanne precyzowanie pojęcia, a więc wskazywanie na jego treść i to, co separując próbujemy nazwać. W tym działaniu szukamy określonej adekwatności. Syntetyka pozwala nam na modyfikację pojęć z punktu widzenia określonej powinności bycia jako pewnej całości. Według Arystotelesa jest to oglądanie całości z punktu widzenia moralności. Tu najwięcej ujawniają się znaki tej oto subiektywności, jej twórczy charakter. Musi bowiem ona poprzez konstrukcję nowych pojęć, czy zmianę treści pojęć znanych nazwać nową rzeczywistość; tę, która będąc wartością jest powinnością tego, a nie innego bycia.

Definicyjne[[241]](#footnote-241) i pojęciowe[[242]](#footnote-242) ujęcie bycia bytu przez tę, a nie inną subiektywność, otrzymywane w wyniku abstrakcji, dotyczy układu treści. Treść bycia może być przedmiotem poznania abstrakcyjnego, w którym umysł wychwytuje koniecznościowe struktury treści i z nich tworzy pojęcie istoty (bycia bytu, substancji). Prowadzi to do esencjalizacji poznania metafizycznego**,** czyli do atrybutywnego przedstawiania istoty bycia bytu.

Można wyróżnić separację intuicyjną, spontaniczną, wyodrębniającą i stwierdzającą istnienie w rzeczach danych w doświadczeniu tej treści, która jest przejawem i tej, która się przejawia. W tym poznaniu zauważa się dwoistość rzeczy. W myśleniu potocznym i symboliczno - mitologicznym, jedną jej stronę – tę, która się przejawia – poddajemy separacji ontologizującej.

W myśleniu naukowym i filozoficznym zaś pierwszym krokiem w tym wysiłku jest stwierdzenie tego, co empiryczne, co dzięki abstrahowaniu od różnorodności tego, co empiryczne, jest powszechnie jednorodne i koniecznościowe. To jest jako współistniejące w sposób intersubiektywnie kontrolowalny. Tak uzyskane to, co empiryczne musi jeszcze przesądzać o całości. Ponadto, musi ono zawierać w sobie wszystkie wcześniejsze pojęciowo dookreślone rzeczywistości, wynikać z tradycji – totalnej macierzy, np. czasownik „płacić” wywodzi się od kawałka płótna, którym pierwotnie płacono za określony przedmiot. We współczesnym pojęciu pieniądza również tę formę można odnaleźć.

W taki sposób odnaleziony przedmiot metafizyczny będzie można nazwać byciem bytu, byciem jako empirycznie dostępnym może stać się przedmiot analizy i syntezy. Stwierdzenie czegoś jest wynikiem dwóch kolejno po sobie następujących kroków: 1. sądzenia bezpośredniego (przed abstrahowaniem) i 2. pośredniego, jako czegoś, co jest wynikiem abstrahowania.

Ponieważ otrzymane w wyniku separacji, z zastosowaniem abstrahowania, treści bycia bytu są złożone, tzn., że jego elementy pozostają w stosunku, to w drugim kroku poznania separacyjnego analizie poddajemy informacje o treści atrybutów, ich zmienność i (w ujęciu syntetycznym) ukazujemy efekt wpływu zmiany treści określonych atrybutów i dzięki temu pojawiają się treści innych, nowych (gr. *kainotes* = nowość), osobliwości pozostających z nimi w koniecznościowym związku. W separacji ukazuje się związek treści (istoty) z istnieniem a jednocześnie ich nietożsamość oraz ograniczoność istnienia. Ukazanie tego związku jest możliwe dzięki transcendentalizacji**,** a więc takiego ujęcia rzeczy, które przesądza o istnieniu tej oto konkretnej rzeczy i tej oto konkretnej rzeczy jako bycia bytu.

Jak wyżej już wspomniałem, wraz z separacją w poznaniu metafizycznym stosujemy metodę abstrakcji. Pozwala ona na odrywanie, dla celów badawczych pewnych aspektów rzeczy; te, które mogą być utożsamione z byciem bytu, od pewnych danych zmysłowych. Efektem tego wysiłku są atrybuty danej rzeczy, które mogą być przedmiotem poznania filozoficznego.

Separacja i abstrakcja wzajemnie się więc dopełniają. Jedna zachodzi dzięki drugiej i odwrotnie. Separacja odnajduje przedmiotową jedność i całość istnienia bytów. Abstrakcja metafizyczna zaś wskazuje na ich treściową determinację.

Tym, co ponadto dopełnia separację jest historyzm. Wynika to z faktu, że wszelkie filozoficzne problemy są przejawem konkretnego życia ludzi. Mają więc one swoją historię. Stąd filozofii nie można odrywać od kontekstu konkretnego życia. Każdy byt jest strukturą pozostającą w pewnym stosunku do innych rzeczy, szczególnie tych wcześniejszych. W ten sposób ujawniany być może pewien porządek, pewna hierarchia określonych stanów, które można uznać za wypełnianie się istoty rzeczy. Ów proces możemy ukazać poprzez wędrówkę od abstrakcji do konkretu.

A zatem, separacja i abstrakcja metafizyczna muszą być stosowane wraz ze swym historycznym uzasadnieniem. Procesy, separacyjnie wypreparowane, dotyczą tej, a nie innej rzeczywistości historycznej, którą w badaniu uznajemy za określony zamknięty system. Jej abstrakcyjne opisanie tworzy więc określoną strukturę synchroniczno - diachroniczną bytu jako bytu, postrzeganego z określonego pola współistnienia filozofa. Uzyskane dzięki abstrakcji kategorie przedstawiają więc mentalnie uporządkowaną rzeczywistość względnie zamkniętego systemu. Abstrakcje o szerszym zakresie swej treści zawierają w sobie te bardziej konkretne. Te ostatnie z kolei ukazują pełną swą moc heurystyczną wówczas, gdy oczyszczą się ze swej konkretności i staną się czystą abstrakcją. Wówczas, dzięki separacji, można powrócić do konkretności, ale na innej, już poprawionej drodze. Tu metody poznania filozoficznego ukazują swą siłę zarówno w poznaniu filozoficzno – teoretycznym, jak i filozoficzno - praktycznym.

**2.7. Analogia**

Inną metodą poznania filozoficznego jest analogia[[243]](#footnote-243). W języku potocznym analogia pojmowana jest jako „niepodobieństwo podobieństwa”. Mówimy o analogii wówczas, gdy mamy do czynienia z wieloma rzeczami, które są różne, ale w niektórych aspektach są podobne do siebie.

W filozofii jest inaczej. Analogia opisuje sposób bytowania istoty rzeczy, sposób jej poznania, orzekania oraz wnioskowania. Arystoteles, np., pisze: „przyczyny i zasady różnych rzeczy są w pewnym sensie różne, ale, biorąc je istotowo[[244]](#footnote-244) i podług analogii, są te same dla wszystkich rzeczy. Mógłby bowiem ktoś zapytać, czy zasady i elementy są różne, czy te same dla substancji i dla relatywów, i podobnie w przypadku każdej kategorii. Byłoby jednak niedorzecznością przyjąć identyczność zasad dla wszystkich rzeczy, bo wtedy z tych samych elementów składałyby się stosunki i substancje”[[245]](#footnote-245). A zatem rozróżnia się: analogie bycia bytu, analogie poznania, analogie orzekania i analogie wnioskowania.

Analogia bycia bytu umożliwia uznanie bycia jako czegoś konkretnie istniejącego w swojej określonej wielości jako całość. To, że zmianom ulegają tylko części, powiadał już Anaksymander (611 – 546 r. p. e.). „Całość zaś jest niezmienna”[[246]](#footnote-246). Arystoteles (384 – 322 r. p.n.e.) tak to interpretował: „Zdaje się istotnie zachodzić analogia między tym, co wysokie i niskie w słuchu a tym, co ostre i tępe w dotyku; to bowiem, co ostre, niejako kłuje; a to, co tępe, niejako pcha, ponieważ pierwsze udziela ruchu w krótkim czasie, a drugie w długim. Stąd jedno wygląda na szybkie, drugie na powolne”[[247]](#footnote-247). Dalej Arystoteles odnajduje analogie pomiędzy władzami duszy zmysłowej i duszy myślącej. Pisze: „Władza ta jest obdarzona specjalnym rodzajem <<jedności>>, takim mianowicie, jaki posiada granica wspólna dwóm ciałom. Będąc analogicznie i numerycznie czymś jednym we wspólnej władzy…”[[248]](#footnote-248).

Dla Arystotelesa pojęcie analogii służy także do odróżnienia aktu i potencji. Tłumaczy, że „pojęcie aktu … może być poznane przez indukcję, za pomocą poszczególnych przypadków; i nie trzeba poszukiwać definicji wszystkiego[[249]](#footnote-249), ale wystarczy dostrzec analogię, taką jak między budującym a mogącym budować … między tym, co zostało oddzielone od materii, a materią… Nazwijmy aktem pierwszy człon tych różnych stosunków, a drugi człon potencją. Nie o wszystkich jednak rzeczach można powiedzieć w tym samym znaczeniu, że istnieją aktualnie, lecz tylko przez analogię: tak jak ta rzecz jest w tamtej rzeczy, albo ze względu na tamtą rzecz; bo akt rozumie się bądź jako ruch względem potencji, bądź jako substancję względem jakiegoś rodzaju materii”[[250]](#footnote-250).

W innym miejscu Arystoteles odnosi się do Pitagorejczyków wskazując na ich błędne mniemania dotyczące liczb z wykorzystaniem pojęcia analogii. Pisze, że „… pitagorejczycy odkrywają nam, że Dobro występuje w liczbach i że nieparzyste, proste, kwadratowe oraz potęgi pewnych liczb tworzą szereg Piękna. Również pory roku zbiegają się z poszczególnymi rodzajami liczb; a wszelkie inne analogie, jakie wyprowadzają z teorematów matematycznych, mają tylko to znaczenie. W sumie są to czyste przypadki. Własności te są przypadkowe, ale wszystkie nawzajem pokrewne i tworzą jedność przez analogię. W każdej bowiem kategorii bytu znajduje się jakiś termin analogiczny, tak jak prosty w długości … Fakt, że nasi oponenci mają wiele kłopotu z powstawaniem liczb … wydaje się wskazywać, że przedmioty matematyczne nie są odłączalne od rzeczy zmysłowych, wbrew temu, co twierdzą niektórzy, i nie są pierwszymi zasadami”[[251]](#footnote-251).

Arystoteles pozostawił więc przykłady wyjaśniania analogii bycia bytu wskazując, że bycie jest strukturalnym złożeniem się nietożsamych (niepodobnych podobieństw) elementów tworzących jedność poprzez atrybutywne relacje go tworzące. Są to elementy jako takie, a więc: świat istniejący poznawany; świat człowieka i duchowość ludzka pozostające w postaci wielości przejawiania się na różnych poziomach abstrakcyjnego ujmowania.

Przeciwieństwem analogii bytowania jest monizm (wszystko jest tym samym) lub wariabilizm (nic nie jest stałe i tożsame ze sobą), a także izolacjonizm (wszystko jest odmienne). Analogia bytowania wskazuje nam na jedność wielości świata.

Analogię wykorzystuje się dość szeroko w poznawaniu rzeczywistości w postaci rozumowania przez analogię. Np., podróżny siedząc w pociągu widzi, że co jakiś czas pociąg zatrzymuje się na jakiejś stacji. I kiedy kolejny raz pociąg zwalnia, podróżny myśli, przez analogię, że zbliża się do jakiejś kolejnej stacji. Jest to rozumowanie zawodne. Jego wartość zależy od tego, czy cechy, które się bierze pod uwagę dostatecznie często występują łącznie. Wniosek w rozumowaniu przez analogię opisuje rzeczy jednostkowe, a nie tak, jak w indukcji enumeracyjnej[[252]](#footnote-252), gdzie wniosek jest zdaniem ogólnym. Ponadto, w rozumowaniu przez analogię między wnioskiem a przesłankami nie zachodzi wynikanie logiczne.

Analogia jest więc kluczem do filozoficznego poznania świata, osób i rzeczy[[253]](#footnote-253). Jest ona możliwa ze względu na istniejącą czasoprzestrzenną, pozostającą w ruchu złożoność bytu z elementów przyporządkowanych sobie w sensie potencjalnym, jak i bycia bytu. Relacja między elementami jest przyczynowo – skutkowa; są one wzajemnie powiązane tworząc pewne całości złożone z innych całości. Dzięki temu człowiek tworzy realne uniwersum bytujących rzeczy bycia bytu jako bytu. Jest to świat człowieka. Jedność rzeczy konstruuje ich analogiczność, ujawniającą się na różnych stopniach ich istotowego, atrybutywnego opisania w formie przyswojonych abstrakcji.

Analogia występuje tu w postaci abstrakcji, których treść możemy odnaleźć w rzeczywistości uporządkowanej podmiotowo i rzeczowo. Jej wartość atrybutywna pozwala na rozróżniające wskazanie konieczności, akcydentalności i możliwości rzeczy, a to, m.in., umożliwia formułowanie odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego…”.

Wdzięcznym przykładem ilustrującym wnioskowanie analogiczne jest rynek, będący istotnym elementem działań ludzkich. Otóż producent wytwarza towar stosownie do zapotrzebowania, jakie składają u niego kupcy chcący wyjść na rynek i zaspokajać potrzeby popytowe, a przez to zarobić pieniądze. Po ilości sprzedaży, np., w jednym dniu, wnioskują, poprzez analogię, że w następnym dniu sprzeda tyle samo tego samego towaru. Wniosek może być uzasadniony do czasu, kiedy to, np., inny producent dostarczy na rynek tego samego towaru duże ilości i niższej cenie. To dzieje się w Polsce, gdzie obok kilku sklepów spożywczych wyrasta duży sklep: „Biedronka”. Zwiększa się więc podaż i cena spada. Zamiast zarobku pojawia się strata.

Wnioskowanie przez analogię okaże się więc zawodne. Jego wartość zależy od jakości posiadanych przez nas informacji; od szybkości działania oraz od możliwości przewidywania sposobu funkcjonowania całości, w stosunku do której wnioskowanie analogiczne jest stosowane. Ponieważ dzisiaj można w jakimś sensie panować nad wyróżnionymi wyżej zmiennymi, np., poprzez reklamę, ciągłe badanie ludzkich potrzeb, zamianę potrzeb ekonomicznych na psychologiczne, itd., to zmniejsza się nieskuteczność wnioskowania analogicznego. Kapitalistyczne kryzysy ekonomiczne – przynajmniej w wysokorozwiniętych krajach - nie są już tak dotkliwe w skutkach, jak to było w niedalekiej przeszłości, np., w roku 1929.

W podanym przykładzie odnajdujemy, że analogia pozwala nam wiązać poszczególne stany rzeczy; tutaj produkcji, konkurencji, rynku, zachowań rynkowych i innych elementów ekonomicznej działalności ludzkiej. W istocie stanowią one całość zwaną strukturą ekonomiczną.

Ponadto, analogia umożliwia przenoszenie twierdzeń dotyczących bycia bytu; twierdzeń wypracowanych na podstawie badań jednych jego fragmentów na inne. To wnioskowanie może być współprzyczyną, np., załamania się rynku. Albowiem, jeśli jeden producent wyprodukował towar, który przyniósł mu nadzwyczajny zysk, to analogicznie inni zachcą szybko robić to samo i robią to do momentu aż spadnie cena towaru na skutek wzrostu podaży. Wówczas producenci tracą, oddają wyprodukowany towar za bezcen.

Wykorzystując Awerroesa (1126 – 1198) wskazówki do stosowania analogii w filozofii warto zauważyć, że można to wnioskowanie wykorzystać do prezentacji relacji zachodzących pomiędzy istotą rzeczy – abstrakcją na najwyższym poziomie jej abstrakcyjności, opisującą bycie bytu jako bytu – tzw. analogatem głównym a analogatami niższego rzędu abstrakcyjności, prezentującymi istotowość rzeczy na określonym poziomie konkretności. Tę przestrzeń można opisać wskazując na jedną granicę, np., człowiek jako bycie bytu i drugą, bycie tego oto konkretnego studenta w tej, a nie innej uczelni. W tak rozumianym wnioskowaniu analogicznym stosujemy F. Suáreza (1548 – 1617) analogię atrybucji wewnętrznych, istotowych, która pozwala poznać atrybuty bycia bytu w analogatach wypełniających bycie bytu jako bytu. Analogiczne atrybuty odnajdujemy bowiem we wszystkich jednostkach ludzkich, i które tworzą pojęcie człowiek. .

Możemy mówić o analogiach proporcjonalności powstających na podstawie koniecznych i transcendentalnych relacji. Przykładem analogii proporcjonalności ogólnej może być twierdzenie: człowiek ma się tak do swojego rozumu jak koń do swego instynktu. Analogię transcendentalną tworzyć może zdanie: długość życia człowieka ma się tak, jak czas życia tego oto zwierzęcia. W tezach tych analogonem jest proporcjonalnie wspólna treść. „Analogatami są podmioty – tłumaczy M. Krąpiec – realizowania się analogonu, czyli konkretnego bycia o zasadniczo różnej niesprowadzalnej do siebie treści. Relacja analogatu do analogonu, jako trzeci element wyróżniony w ogólnym schemacie proporcjonalności wskazuje na to, że mimo jedności bytu analogat nie utożsamia się z analogonem. Nie są one jednak odizolowane wzajemnie od siebie”[[254]](#footnote-254).

**2.2.8. Metoda fenomenologiczna**

Prezentowane tu uwagi na temat metody fenomenologicznej w filozofii są ułomne o tyle, o ile są on wyrazem recepcji metody Edmunda Husserla (1859 – 1938) oraz rekonstrukcji tej metody pozostawionej przez Martina Heideggera (1889 – 1976)[[255]](#footnote-255). Wskazana bibliografia może – jak sądzę - pomóc Czytelnikowi wypracować sobie własne zdanie na podejmowany temat[[256]](#footnote-256).

Fenomenologią <gr. *φαινόμενον* [phainόmenon] = przejaw, zjawisko; od *φαίνεσθαι* [pháinesthai] = ukazywać się, przejawiać się, być postrzeganym + *λόγος* [logos] = rozważanie, teoria, wyjaśnienie> nazywa się: 1. naukę o fenomenach jako bezpośrednio (empirycznie) poznawalnych faktach (przejawach bytowych) lub nauka o fenomenach jako prasferze bytowej, racji (przyczynie) tego, co przejawowe i pozorne. W zależności od koncepcji poznania naukowego fenomenologia jest uprawiana na podstawie opisu empirycznego i indukcji lub w sposób noetyczno - eidetyczny i spekulatywno - konstrukcyjny; 2. nurt filozoficznej tradycji post kartezjańskiej zapoczątkowany w 1900 niezależnie przez E. Husserla, *Logische Untersuchungen*, A. Pfändera, *Phänomenologie des Wollens* i M. Schelera, *Die transcendentale und psychologische Methode*, którego sens wyznaczają następujące postulaty: a) tzw. powrotu do rzeczy (*Rückkehr zu den Sachen selbst*); b) odkrycie metody gwarantującej bezpośrednie poznanie samych rzeczy; c) zbudowanie filozofii tzw. pierwszej, czyli wolnej od założeń, samo uzasadniającej się filozofii „absolutnego początku”, która miała pełnić rolę epistemologicznego fundamentu wszelkich dyscyplin filozoficznych, nauk szczegółowych oraz wiedzy potocznej (naiwnej, światopoglądowej).

Stąd metodę fenomenologiczną konstytuuje: 1) ogląd i opis tego, co dane i sposobu, w jaki jest dane. Celem jest tu dotarcie do samej rzeczy - fenomenu (fenomen jest jednością jawienia się i tego, co się jawi) i ujawnienie tego wszystkiego, co mu przysługuje obiektywnie i pierwotnie. Rozpoznanie fenomenu kieruje się postulatami teoretyczności, źródłowości i naoczności ujęcia; 2) metoda ideacji (abstrakcji), której celem jest uchwycenie istoty fenomenu w tzw. oglądzie ejdetycznym[[257]](#footnote-257). Ideacja polega na tzw. uzmiennianiu własności fenomenu, czyli ich metodycznej selekcji pod kątem tego, co w nim istotne (konieczne). Wraz z ideacją zachodzi tzw. redukcja fenomenologiczna (ejdetyczna), polegająca na świadomym „braniu w nawias”, czyli usuwania spod uwagi pozycję egzystencjalną (istnienie, sposób istnienia, a nie współistnienia) przedmiotu. Istota bywa przez fenomenologów określana jako prafenomen.

M. Heidegger stosuje metodę fenomenologiczną do określenia przedmiotu, który wcześniej wyodrębnia, a mianowicie: bycie bytu bądź sens bycia w ogóle[[258]](#footnote-258). Wraz z pytaniem o sens bycia badanie staje wobec fundamentalnego pytania filozofii w ogóle. Sposób, w jaki szukamy odpowiedzi na to pytanie jest fenomenologiczny. Wyrażenie „fenomenologia” jest nazwą metody. Nie opisuje ona treści - „co” - przedmiotów filozoficznego badania, lecz „jak”[[259]](#footnote-259).

Ów fenomenologii postulat: „z powrotem do rzeczy samych” stanowi dla Heideggera oczywistą zasadę naukowego poznania. Tę oczywistość chce nam przybliżyć. Tłumaczy więc, że pojęcie „fenomenologia” składa się z: „fenomenu” i „logosu”. Fenomenologia jest zatem nauką o fenomenach. Za tym określeniem kryje się więc określona filozofia fenomenu i jej metoda. Te dwie wzajemnie powiązane przestrzenie M. Heidegger próbuje nam wyłuszczyć.

Grecki wyraz „fenomen” opisuje ukazywanie się, to, co się ukazuje, ukazujące się, staje się widoczne.Jest formą medium[[260]](#footnote-260), czymś wyjawiającym, stawiającym w określonym świetle. Jest więc tym, co-się-samo-w-sobie-ukazuje; co jestwidoczne. „Fenomeny”, są zatem ogółem tego, co ujawnione, co dla Greków było tożsame z bytem. Byt może się różnie ukazać sam z siebie. Może ukazać się jako coś, czym sam w sobie nie jest. Wtedy „wygląda” „tak, jak...”. Jest to pozorneukazanie się. Także w jęz. gr. wyrażenie fenomen znaczy: coś wyglądającego jak..., coś „pozornego”, „pozór”; oznacza jakieś dobro, które wygląda tak jak — ale „w rzeczywistości” nie jest tym, za co się podaje. O rozumieniu fenomenu przesądza powiązanie strukturalnie treści dwóch jego znaczeń**:** jako coś ukazującego się i jako pozór. Coś ukaże się jako coś, czym nie jest.Dlatego termin „fenomen” ma dwa pozytywne i pierwotne znaczenia: fenomen i pozórjako prywatywną modyfikację fenomenu[[261]](#footnote-261).

Treść ta jest odmienna od „przejawu”. Np. mówiąc: „przejawy choroby”, mamy na myśli cielesne objawy, które się ukazują i swym ukazywaniem jako ukazujące się „wskazują” na coś, co się samo nie ukazuje. A zatem przejaw jako przejaw „czegoś” nie oznacza, że coś się samo ukazuje, lecz anonsowanie się czegoś, co się nie ukazuje przez coś, co się ukazuje.

„Przejaw” ma zatem następujące znaczenia: 1. przejawianie się w sensie anonsowania się jako nie-ukazywania-się; 2. samo to, co anonsuje — co ukazując się wskazuje na coś, co się nie ukazuje; 3. rzeczywistego sensu fenomenu jako ukazywania się. Te trzy różne treści „przejawu” rodzą zamęt – powiada M. Heidegger[[262]](#footnote-262).

„Fenomen” (ukazywanie-się-czegoś-w-sobie-samym) oznacza sposób napotykania czegoś. „Przejaw” zaś jest kontekstem odniesień w samym bycie: to, co odsyła do czegoś (anonsuje coś); co, może pełnić swą ewentualną funkcję wtedy, gdy ukazujący się w sobie samym, jest „fenomenem”. Zawikłanie „fenomenów”, które ujmuje się terminami „fenomen”, „pozór”, „przejaw”, można rozwikłać, gdy uzna się, że fenomen jest to to-co-się-ukazuje-w-sobie-samym.

Jeśli uznamy, że tym, co się ukazuje jest byt, który, np., u E. Kanta dostępny jest w naoczności empirycznej, to formalne pojęcie fenomenu znajdzie zastosowanie. „Fenomen” w takim rozumieniu przybiera postać potocznego jego ujęcia. Nie jest to jednak fenomenologiczne pojęciem fenomenu. W horyzoncie myśli Kantowskiej fenomen w sensie fenomenologicznym jest tym, co w przejawach ukazuje się jako[[263]](#footnote-263) towarzyszące fenomenowi potocznie rozumianemu i uprzednio wobec niego może być utematyzowane jako ukazywanie się. Owym tak-się-ukazującym-w-sobie-samym („formą naoczności”) są fenomeny w sensie fenomenologicznym. Przestrzeń i czas muszą mieć możność bycia fenomenem, skoro Kant twierdzi, że przestrzeń to aprioryczne „w czym” pewnego porządku, rzeczowo uzasadnione twierdzenie transcendentalne.

Fenomenologiczne ujęcie fenomenu jest możliwe przez wgląd w sens jego formalnego pojęcia i zastosowania go w znaczeniu potocznym. Stąd Heidegger poddaje interpretacji pojęcie. Powiada: Logos jako mowa ujawnia coś, o czym w mowie „mowa”. Logos widzi to, o czym jest mowa mówiącego (medium). Mowa „pozwala widzieć” od strony tego, o czym jest mowa. To jest strukturą Logosu[[264]](#footnote-264). Ma więc *Logos* strukturalną formę. „*Synthesis*” ma tu sens apofantyczny i oznacza: widzenie czegoś w połączeniu z czymś i widzenie czegoś jako czegoś. Stąd *Logos* może być prawdziwy lub fałszywy, bo umożliwia widzenie. Decyduje tu dystans do prawdy w sensie „zgodności”. Idea ta oznacza: byt, o którym się mówi, wydobywa się przez *logos* z jego skrytości i umożliwia widzenie go jako odkrytego. „Bycie fałszywym” oznacza zaś tyle, co zakrywanie; stawianie coś przed czymś i podawać to za coś, czym nie jest.

Ponieważ „prawda” znaczy tu, że *Logos* jest sposobem widzenia, to *logos* nie jest pierwotnym „miejscem” prawdy. „Prawdziwe”, w greckim ujęciu, to zmysłowe postrzeganie czegoś. Jest ono prawdziwe, bo celem prawdy jest jej byt pierwotnie dostępny tylko przez nią i dla niej. „Prawdziwe” więc to takie, które tylko odkrywa, a nigdy nie zakrywa. Stąd funkcją *logosu* jest umożliwianie widzenia czegoś, postrzegania bytu. *Logos* więc nie jest rozumem, leczrelacją i stosunkiem[[265]](#footnote-265).

Fenomenologia jest więc czynnością sprawiającą, że to, co się ukazuje, widzimy samo z siebie tak, jak się z siebie ukazuje. To znaczy zwrot: „Z powrotem do rzeczy samych!”.

„Fenomenologia” powiadamia tylko o tym „jak” i „co” ma być w tej nauce rozpatrywane. Nauka „o” fenomenach to takie ujęcie jej przedmiotów, że wszystko, co ma być o nich rozważane, musi być dokonane w toku bezpośredniego wskazywania i wykazywania. Taki sam sens ma tautologiczna nazwa „fenomenologia opisowa”. Opis ma sens zakazu: unikać nie dającego się wykazać określania. Formalnie rzecz biorąc, znaczenie formalnego i potocznego pojęcia fenomenu pozwala nazwać fenomenologią każde wskazanie bytu tak, jak się on w sobie samym pokazuje[[266]](#footnote-266).

Tym, co pozostaje skryte, jest bycie bytu. Przedmiotem fenomenologii jest więc to, co narzuca się jako fenomen. Fenomenologia jest podejściem do tego, co ma stać się tematem ontologii, która z kolei jest możliwa tylko jako fenomenologia. Dla fenomenologicznego pojęcia fenomenu tym, co się ukazuje, jest bycie bytu, jego sens, jego modyfikacje i pochodne. Ukazywanie się nie jest dowolne, a tym bardziej nie jest przejawianiem się. W żadnym razie bycie bytu nie może być czymś, „za czym” stałoby coś, „co się nie przejawia”[[267]](#footnote-267). Jednakże to, co ma być fenomenem, może być skryte. „Zakrytość” to pojęcie przeciwstawne do „fenomenu”[[268]](#footnote-268).

Fenomeny mogą być różnie zakryte. Po pierwsze, fenomen jest zakryty bo w ogóle nie został on jeszcze odkryty. Nic o nim nie wiemy. Wiemy tylko, że jest. Po drugie, może być przesłonięty. Kiedyś został odkryty, i popadł w zakrycie. Może też, coś wcześniej odkrytego być widoczne jako pozór. Ile pozoru, tyle i „bycia”.

Zakrycie jest dwojako możliwe: przypadkowo i konieczne, tzn. takie, które mają podstawę w istnieniu tego, co odkryte. Stosowana więc w analizie metodologia musi być gwarancyjna. Idea „źródłowego” i „intuicyjnego” ujęcia i eksplikacji fenomenów jest przeciwieństwem naiwności przypadkowego, „bezpośredniego” i bezrefleksyjnego „patrzenia”.

„Fenomenalnym” nazwiemy to, co w sposobie spotykania fenomenu jest dane i eksplikowane — stąd mowa o „strukturach fenomenalnych”. „Fenomenologicznym” zaś zwie się to, co przysługuje wskazywaniu i eksplikacji i co stanowi wymagany w tym badaniu system pojęciowy[[269]](#footnote-269).

W swej treści fenomenologia jest nauką o byciu bytu — ontologią. Zadania ontologii wskazują na konieczność ontologii fundamentalnej, której tematem jest ontologiczno-ontyczny byt - jestestwo, stające wobec problemu: pytania o sens bycia w ogóle.

Metodologicznym sensem opisu fenomenologicznego jest interpretacja. *Logosowi* fenomenologii jestestwa jako jestestwu przysługuje rozumienie bycia przez poznanie jemu właściwego sensu bycia i jego struktury. Fenomenologia jestestwa jest więc hermeneutyką[[270]](#footnote-270) - interpretowaniem. Sens bycia i struktura jestestwa wyznacza horyzont badań ontologicznych nad bytem innym niż jestestwo. Hermeneutyka staje się zarazem „hermeneutyką” w sensie opracowywania warunków możliwości badania ontologicznego. I ponieważ jestestwo jako byt w możliwości egzystencji ma ontologiczne pierwszeństwo przed wszelkim bytem, to hermeneutyka jako wykładnia bycia jestestwa uzyskuje specyficzny, trzeci, w porządku filozoficznym naczelny sens analityki egzystencjalności egzystencji. W takiej hermeneutyce, jeśli opisuje ona ontologicznie dziejowy charakter jestestwa jako ontyczny warunek możliwości historii, zakorzenione jest to, co „hermeneutyką” można nazwać tylko w sensie pochodnym: metodologia historycznych nauk o duchu.

Bycie jako temat filozofii nie jest rodzajem bytu, a jednak dotyczy bytu. Jego „uniwersalności” trzeba szukać wyżej. Bycie i struktura bycia sytuują się ponad każdym bytem. Bycie to wprost transcendens[[271]](#footnote-271). W transcendencji bycia jestestwa tkwi możliwość i konieczność indywiduacji. Otwarcie bycia jako transcendensu jest poznaniem transcendentalnym. Prawda fenomenologiczna (otwartość bycia) to *veritas transcendentalis*.

Ontologia i fenomenologia nie są dwiema różnymi dyscyplinami należącymi do filozofii. Oba te terminy charakteryzują filozofię co do przedmiotu i procedury badawczej. Filozofia jest uniwersalną ontologią fenomenologiczną wychodzącą od hermeneutyki jestestwa, która jako analityka egzystencji koniec przewodniej nici wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała w miejscu, z którego ono wychodzi i do którego powraca. Zrozumienie fenomenologii polega wyłącznie na ujęciu jej jako możliwości[[272]](#footnote-272).

Jak widać, trudno jest rozdzielić fenomenologię jako określoną naukę filozoficzną od metody fenomenologicznej[[273]](#footnote-273). Jest tak dlatego, że jak tłumaczył E. Husserl, metoda musi wypływać z samej istoty fenomenologii. Jest ona wysiłkiem uporządkowanym.

1. Badacz rozpoczyna od oglądu i opisu tego, co jest dane i prezentacji sposobu, w jaki jest nam dane. A zatem, powraca do samych rzeczy i pyta je, czym one są. Ów opis powinien być taki, aby rzecz była „we własnej osobie”, aby była dana nam naocznie. Trzeba tu odtwarzać to, co się widzi w fenomenie, a nie to, co się w ów fenomen wkłada. Ten wysiłek filozofa musi być wsparty jego intuicją, a więc czystym poznaniem bezpośrednim. Wszelkie wyjaśnienia dedukcyjne i inne są tu niepotrzebne. Ta sama cielesność może być w różny sposób uobecniana w świadomości: raz w spostrzeżeniu cielesności, raz w fantazji, itd., ale zawsze w tych samych słowach, choć noematyczne[[274]](#footnote-274) odpowiedniki są różne dla fantazji, dla spostrzeżenia cielesności. W noezach[[275]](#footnote-275) i noematach są zmiany uważnościowe modyfikujące samo przeżycie poznającego, odmiany jego aktowości aż do nieaktowości, do „martwego posiadanie w świadomości”[[276]](#footnote-276).

2. Wysiłek ideacji (abstrakcji), przechodzenia od przedmiotów jednostkowych do ich istoty (*species, eidos*[[277]](#footnote-277)) prowadzący do uchwycenia istoty fenomenu. Ten krok jest nazywany abstrakcją, ideacją, albo redukcją fenomenologiczną (ejdetyczną). Wspomniana redukcja polega na świadomym „wzięciu w nawias”, czyli usunięcie spod uwagi pozycji egzystencjalnej badanego przedmiotu. Istotę fenomenologowie nazywają prafenomenem.

3. Redukcja transcendentalna (*epochê*), polegająca na przejściu w nastawienia od naturalnego do transcendentalnego i odsłonięcia niepowątpiewalnej dziedziny czystej świadomości. W redukcji transcendentalnej – powie Husserl – „uchylamy działanie generalnej tezy należącej do istoty naturalnego nastawienia, ujmujemy w nawias absolutnie wszystko, co ono obejmuje pod względem ontycznym: a więc cały naturalny świat, który stale <jest nam obecny>, <istnieje> i nadal pozostaje obecny jako świadomościowa <rzeczywistość>, nawet choć nam spodoba się ująć go w nawias”[[278]](#footnote-278).

4. Rozważania konstytutywne, w których odsłania się absolutną subiektywność, z którą pozostają w odpowiedniej korelacji wszelkiego rodzaju byty, ich sensy wypływające z absolutnej podmiotowości. W tych rozważaniach ukazuje się sposób świadomościowego konstytuowania się poszczególnych dziedzin dochodząc aż do bytów jednostkowych. Metodę tę Husserl nazwał zwyczajnie – „konstytucją”. Za jej to sprawą dokonuje się w świadomości proces syntezy przedmiotów, dzięki czemu jawią się ona nam jako dane. Syntezy te mają swoje poziomy i fazy[[279]](#footnote-279).

Wyszczególnione cztery kroki metodologiczne mają pozwolić – zdaniem Husserla – na rekonstrukcję i realizację idei filozofii pierwszej jako nauki ścisłej. Ma się to spełnić poprzez dotarcie do właściwego przedmiotu – istoty rzeczy jako rzeczy. Jest to możliwe poprzez źródłowy kontakt z przedmiotem i konstytucyjne jego ujawnienia[[280]](#footnote-280).

**2.2.9. Metoda krytyczna**

Filozofia winna być krytyczna. Krytycyzmem **<**gr. *xριτιxός* [kritikos]; *ή хριτιхή* (*τέχνη*) [he kritiké (techne)] = sztuka rozróżniania, rozsądzania; od *хρίνειν* [krinein] rozróżniać, rozstrzygać, odsiewać, rozdzielać, wybierać, decydować, sądzić> - nazywamy sztukę, umiejętność rozstrzygania o domniemanej prawdziwości poglądu, tezy, teorii, dobra. Wysiłek ten jest spełniany przed przyjęciem pewnych twierdzeń jako forma ich duchowej, szczególnie racjonalnej kontroli.

Ale krytycyzm jest również stanowiskiem filozoficznym, zgodnie z którym krytyka poznania jest warunkiem filozofowania. Najpełniej stanowisko to jest rozwinięte przez E. Kanta, który zasadniczo ograniczył się do budowy krytycznego gmachu uprawiania filozofii. Uznał, że jeżeli pozostawi swym następcom krytycznie opracowane narzędzie, to będą oni mogli być filozofami, żyć filozoficznie, uprawiać ją, a nie odtwarzać zakrzepłe w różnych sofizmatach systemy nazywane filozoficznymi. Krytycyzm zatem przekształca filozofię w sposób bycia gatunku ludzkiego; jest narzędziem transgresyjności człowieka.

W potocznym myśleniu krytycyzmem jest badanie każdej wypowiedzi, poglądu przed jego przyjęciem. Sprawdzanie argumentów każdej wypowiedzi. Dociekanie racji przekonań. Akceptowanie tych, które są właściwie uzasadnione.

Krytycyzm również można zaliczyć do jednego z celów wychowania. Człowiekiem wychowanym jest właśnie ten, kto umie rozstrzygać, rozróżniać dobro od zła, teorie uzasadnione od pseudo teorii. Krytycyzm występuje także w procesie wzrastania wychowanka w człowieczeństwie. Chcąc osiągnąć kolejne stopnie w rozwoju własnej osobowości, szerzej, duchowości, trzeba najpierw krytycznie ocenić dotychczasowe treści, umieć je zanegować poprzez zniesienie, a zatem porzucić swoje dotąd występujące wyobrażenia i na ich miejscu formować nowe.

Krytycyzmem jest więc postawa poznawcza dociekająca racji przyjmowanych twierdzeń, ich empirycznych uzasadnień i weryfikacji. W wysiłku tym można odnaleźć kroki poznawcze: 1. odnajdywanie w badanym tekście twierdzeń uzasadnionych empirycznie i metodologicznie; 2. ukazywanie praktycznych konsekwencji zastosowania tych twierdzeń w praktyce społecznej. Trzeba przedstawić teoretyczny obraz życia społecznego, który może pojawić się po wprowadzeniu danej teorii w życie; 3. po tym dopiero należy szukać twierdzeń, których prawdziwość podważa praktyka społeczna; 4. pożądane jest prezentowanie konsekwencji, jakie mogą zaistnieć, jeżeli owe rozmijające się z rzeczywistością tezy zostaną urzeczywistnione; 5. przedstawianie własnych twierdzeń zastępujących sprzeczne tezy krytykowanego systemu, pewnych wypowiedzi i ukazanie możliwych skutków ich wdrożenia w życie. Zastosowanie tych zasad pozwala krytykę dogmatyczną przekształcić w krytykę twórczą, zgodną z postulatami E. Kanta i później T. Kotarbińskiego. Taki tok postępowania powinno się widzieć w różnych recenzjach tekstów naukowych.

Krytycyzm jako postawa, stanowisko w filozofii przyjmuje, że krytyka poznania jest warunkiem dotarcia do prawdy, do bytu (odnajdujemy to u Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, Kanta, Marksa, Husserla i innych). Krytycyzm jest analizą myślenia ludzi o sobie i o rzeczywistości. W nim zaczyna się od pytania: Co to jest rzeczywistość? I po uzyskaniu odpowiedzi stawia się kolejne pytanie, kto to jest człowiek i co on ma do zrobienia w swoim życiu, jednostkowym i gatunkowym? Po prostu, jaki jest cel jego życia? Czy opływać w dostatku? Czy być dowodem dzielności ludzkiej, moralnym wzorem postępowania w tym świecie? Gdy już na te pytania uzyska się odpowiedzi wtedy pojawia się następne zapytanie: Jeżeli wiemy co mamy zrobić tu i teraz, to trzeba wiedzieć jak to zrobić? Wszystkie dotychczasowe próby urzeczywistniania idei nie kończyły się dobrze. Człowiek w stosunku do drugiego człowieka staje się coraz bardziej zwierzęcy. Stan niewolnictwa ludzi tylko się pogorszył. „Hodowanie ludzi” i przeznaczanie ich na „części zamienne” dla innych jest tragicznym dowodem na pogarszanie się relacji międzyludzkich.

Jedna z odpowiedzi na pytanie: co to jest rzeczywistość powiada, że rzeczywistość nie jest ani duchowa, ani materialna (cielesna), jest czymś „trzecim”, czyli duchowo – cielesna. Stanowiska wobec tego „trzeciego” – dla nas jedynego świata, tworzą różne pojęcia, wyobrażenia, teorie go opisujące.

Świat człowieka, świat dla nas jest tylko odpowiedzią na pytanie, z jakim do niego się zwracamy (S. Brzozowski). Odpowiedź, którą formułujemy jest zawsze jakimś stosunkiem wypełniającym jedność tego, co teoretyczne i praktyczne. To, co teoretyczne przedstawiamy w postaci pewnych abstrakcji; zaś to, co praktyczne, co jest interesem naszego życia, jest ujawniane w formie konkretnych rzeczy, interesów – celów działania, o których ziszczenie walczymy.

Przedmiotem krytycyzmu jest postulowana jedność tego, co praktyczne i tego; jedność konkretnego życia ludzkiego i możliwości jego teoretycznego przedstawienia w postaci tego, co było; tego, co jest, czy kim się jest i tego, co powinno być, czy też kim powinno się być. Z tego względu trudno przecenić znaczenie krytycyzmu dla filozofii teoretycznej, praktycznej i jej konkretnej formy: filozofii wychowania. Z istoty swej krytycyzm jest określonym wychowaniem. Albowiem jest ono w istocie przecież transgresyjne, wykraczające poza to, co istnieje. Jest transcendentne. To, co powinno być jest teoretycznym „zniesieniem” (*aufhebung*) dotychczasowego rozwoju gatunku ludzkiego, konkretnego społeczeństwa narodowego i lokalnego. Wynik owego „zniesienia” jest zespołem celów wychowania, wyobrażeń o tym, kim wychowanek winien być. Są one podstawą oceny krytycznej osiąganych efektów wychowawczych, tego, kim wychowanek jest.

W „społeczeństwie jednowymiarowym” jedność, która jest przedmiotem krytycyzmu jest rozbijana i w efekcie odrzucana. Nie jest więc ona postulatem. Spotykamy się więc albo z dobrymi teoriami wychowania, ale z zatrważającymi jego praktycznymi efektami, albo, w przypadku braku teorii, z wychowaniem, którego celem i efektem jest „chwytanie” wymagań rynku. Wychowanek ma umieć dostosować się do wymogów życia społecznego kreowanego przez kapitał. Wówczas wychowywani są tzw. fach idioten. Ostatecznie, najlepsze teorie i filozofie wychowania pozostają zamknięte w gabinetach uczonych, a w praktyce stosowane są *quasi* teorie, czyli teorie tworzone przez „oficerów rynku” psychicznie i energetycznie podporządkowujących mu ludzi, społeczeństwa jako całości.

Wówczas krytycyzm przyjmuje postać krytyki krytycznej krytyki. Wszak każda teoria jest krytyką dotychczasowej wiedzy. Ale, jeżeli wiedza jest *quasi* teorią, to jej krytyka jest krytyką krytycznej krytyki.

Wczytajmy się w dialogi Platona. W *Państwie*, zaczyna on od sprawiedliwości, ukazując stan wiedzy Greków na ten temat; i dalej to, co powinno się rozumieć przez to pojęcie. W ten sposób wiedza na temat sprawiedliwości zostaje zniesione przez wskazanie na to, co to znaczy żyć sprawiedliwie? Ale nie tylko. Aby jedność krytyki nie została zapoznana, to Platon projektuje państwo wskazując na warunki, w jakich sprawiedliwość może być praktykowana. Taki wysiłek *implicite* zakłada tezę, że nawet najbardziej sprawiedliwy człowiek żyjąc w państwie niesprawiedliwym nie będzie mógł swojej cnoty ukazać.

Dlatego życie sprawiedliwe wymaga rozważań o państwie. Stąd są wskazania pokazujące nam te państwa, które są złe i te, które są tzw. mniejszym złem.

Dalej Platon prowadzi cenne rozważania o egoizmie, o gimnastyce i o szanowaniu zdrowia, o próbowaniu charakterów, o kwalifikacjach sędziów i lekarzy, o kształceniu i gimnastyce dziewcząt, o przysposobieniu wojskowym, o pensjach urzędników państwowych, o prawdzie i fałszu, o przeznaczeniu i wolnej woli, o duszy ludzkiej, o równowadze psychicznej, o ludzkich zaletach. Sumując Platon ukazuje treść jedności całości: teoretycznej, na jaką Greków było wówczas stać, oraz praktycznej, czyli tą, jaką urzeczywistniali. Podobnie czynił Arystoteles.

Kartezjusz, z kolei, zajął się tylko jedną ze stron owej jedności, która jest przedmiotem krytycyzmu. Wedle niego wszyscy ludzie mają tę samą zdolność do odróżniania dobra od zła. Z tym, że nie wszyscy umieją użyć jej właściwie. Dlatego jego krytycyzm zajmuje się tylko metodą uprawiania teoretycznej strony jedności. Uznał bowiem, że trzeba „... zawsze przezwyciężać raczej siebie aniżeli los, oraz zmieniać raczej swe życzenia aniżeli porządek świata, ... że poza myślą nie ma nic, co by było w sposób bezwzględny w naszej mocy”. „Wola nasza z natury swej zwraca swe pożądania tylko ku rzeczom, które nasze pojmowanie w jakikolwiek sposób ukazuje jej jako możliwe; jest więc pewne, że jeśli uważamy wszelkie dobra zewnętrzne za jednakowo niedostępne naszej mocy, nie będzie dokuczał nam więcej brak tych, które, jak się zdało, są nam przynależne z tytułu urodzenia w razie, gdy będziemy ich pozbawieni nie z własnej winy”. W ten sposób krytycyzm stał się racjonalizmem, odizolowanym od praktyki, wyrzeczeniem się jej, a więc samo zaprzeczeniem.

Kant szedł tą samą drogą. Zajął się krytyką czystego rozumu. W niej jednakże odróżnia rozum i zdrowy rozsądek (intelekt) oraz zmysły – trzy elementy konstytuujące umysł ludzki. Krytycyzm odnoszony do drugiego jest krytyką jedności. Sądy *a priori* zachowują swoją ważność o tyle, o ile możemy im przyporządkować realne rzeczy - przejawy. Ich istota jest nam nieznana. Sądy bez odpowiadających im przedmiotów, stają się sądami mędrkujących filozofów. Ale filozof szuka tego, co jest nie-uwarunkowane, co nie ma przyczyny, co jest dopełnieniem tego, co uwarunkowane. Tym zajmuje się rozum. Ale w poszukiwaniu tego, co absolutne, co nie-uwarunkowane rozum tworzy pozory. Zajmuje się nimi dialektyka. I tu Kant ujawnia swój krytycyzm. Wskazuje na liczne pozory, jakie są tworzone w naukach wówczas, kiedy nie wskaże się na granice i możliwości rozumu. Ów brak krytycyzmu nazywa Kant dogmatyzmem, czyli takim używaniem rozumu, w którym nie podda się go krytyce, gdy nie wskaże się na jego granice i możliwości.

Kantowska krytyka rozumu jest zniesieniem dialektyki pozoru, czyli sztuką tworzenia tego, co nie-uwarunkowane. W niej ujawniają się sprzeczności, w jakie popadają nauki dogmatyczne, pozbawione krytycyzmu.

Krytycyzm Kantowski wskazując na praktyczną stronę jedności popada w sprzeczność. Jego sądy - imperatywy nie spełniają warunku transcendentalności, czyli jedności teorii i rzeczy, których dotyczą. Ograniczają się do ich strony formalnej. Dlatego mądrość dla Kanta jest, po pierwsze, zręcznością „ ... we wpływaniu na drugich, by użyć ich do swoich celów. Po drugie, jest umiejętnością łączenia wszystkich tych celów dla własnej trwałej korzyści. Ona też jest właściwie tą mądrością, do której sprowadza się nawet wartość pierwszej, i kto w pierwszym znaczeniu jest mądry, w drugim zaś nie, o tym należałoby raczej powiedzieć, że jest rozsądny i przebiegły, ale ostatecznie niemądry”.

Krytycyzm Kantowski ograniczając się do stosunku człowieka i rzeczy, pozostając na poziomie formalizmu, m. in., nie wystarczająco uwzględnia stosunki międzyludzkie, społeczne i siły ich samorozwoju, szczególnie alienacji. Ten brak próbowali usunąć Marks i Engels tworząc krytyczną krytykę krytyki. W niej przedstawili sposób, w jaki krytyka dogmatyczna rozbija jedność tego, co teoretyczne i praktyczne, a następnie to, co teoretyczne przekształca w samodzielne, oderwane od życia byty i podporządkowujące sobie ostatecznie człowieka. Usamodzielnionej stronie teoretycznej, dogmatyczna krytyka podporządkowuje praktyczno – życiowe treści konkretnych jednostek ludzkich. W efekcie dogmatyczna krytyka nie widzi „... swego przedmiotu w rzeczywistym człowieku, ale za to w człowieczeństwie widzi rzecz”. Idee, sądy uzyskują samodzielność, alienują się. Wytworom alienacji, np. własności prywatnej środków produkcji, uznawanej za świętość, podporządkowuje się ludzi, tak samo jak rzeczy są oni własnością właściciela prywatnej własności środków produkcji. Krytyka Marksa i Engelsa ujawnia skutki praktyczne owej jednostronnej, dogmatycznej krytyki i znosząc ją przedstawili propozycje ruchu dezaalienacji.

Współcześnie krytycyzm może być wykorzystywany w „praktyce moralnej”, w której, stosując Znanieckiego „współczynnik humanistyczny” określony podmiot „wzrasta” w swoim człowieczeństwie. Działalność ludzka jest spełnianiem się stosunków społecznych. W procesie tym odnajdujemy jedność tego, co abstrakcyjne, jako wynik określonego krytycyzmu i tego, co jednostkowe, konkretne, praktyczne. Jedność ta znosi absolutystyczne ujęcie podmiotu: jednostki ludzkiej (indywidualizm, liberalizm, neoliberalizm) i przyrody lub społeczeństwa jako Wielkich Ogólności (socjalizm realny, państwo, wyróżnione idee neokonserwatyzmu). Proces wzrastania jest nieustannym krytycyzmem działającej jednostki ludzkiej.

Krytycyzm jest więc metodą filozofii, ale nie jej systemem, lecz czynnością, czyli filozofowaniem, i z tym mamy tylko do czynienia. Jest metodą wzrastania człowieka w człowieczeństwie, w jego wędrówce na drodze do coraz doskonalszego świata człowieka.

**2.3. O bezsilności filozofii współczesnej**

Wskazane uwagi, szczególnie w rozdziale pierwszym pokazują, że istnieje potrzeba nowej filozofii – sofiologii. Jest tak, albowiem istniejąca nie jest w stanie zapobiec uwodzicielskiemu uprzedmiotawianiu człowieka. O bezsilności współczesnej filozofii, m.in. przesądza:

1. nieustanne dowartościowywanie kartezjańskiego dualizmu, unowocześnionego przez E. Kanta *cogito, ergo sum*. Myśl, która w zamyśle miała być kryterium istnienia bytu, sama się nim stała. „Nie ma tam żadnego tam” – powiada G. Stein[[281]](#footnote-281). A zatem jedyną rzeczywistością jest myśl i to ujmowana jednowymiarowo. To, co jest, jest tylko tu i teraz. A ponieważ - jak mówi N. Chomsky – prawdziwa władza przesuwa się do totalitarnych multikorporacji, które kontrolują media, to można ludziom wmawiać, że wszystko jest wspaniałe, że filozofia kwitnie, że ponieważ profesorów od etyki jest coraz więcej z coraz nowymi jej teoriami, to etyka ma się dobrze! To co jest „mówione”, istnieje. A jeżeli tak, to to, co istnieje zajmuje „miejsce”, którego nie ma i dla innych i na nic więcej. Jeżeli znajdzie się filozof, który pokaże, że teorie, także uniwersyteckie, nie mają nic wspólnego z życiem ludzi, jako ludzi, że hipokryzja jest metodą naukowości, to filozof ten staje się eksponatem, troglodytą, od czasu do czasu co najwyżej oglądany, bo status troglodyty nie jest groźny dla kwitnącego dogmatyzmu. Albowiem istotę współistnienia oglądających opisuje sformułowanie *computo, ergo sum* (liczę, trwam, więc jestem);

2. to, że filozofia zapoznając treści istotowe filozofii klasycznej, godząc się z tezą, że istota rzeczy jest niepoznawalna, ogranicza swój przedmiot badań do tego, co jest przejawem. Racjonalny opis świata przejawowego – to, co istnieje jest racjonalne dlatego, bo istnieje - jest wiarą, uznaną za naukę, a więc wiedzą zredukowaną do, tzw. zdrowego rozsądku[[282]](#footnote-282). Jest ona źródłem swoiście rozumianego humanizmu[[283]](#footnote-283) fundowanego przez nakaz: „Czyńcie sobie Ziemię poddaną”, a w ślad za tym innych ludzi, których w alternatywnej grze rynkowej: „zysk - strata”, „niewidzialna ręka” A. Smitha umieściła po stronie straty, czyli ubezwłasnościowiła[[284]](#footnote-284);

3. to, że za wzorem nauk szczegółowych, filozofia ugrzęzła w wąskich koleinach „wielkiej specjalizacji”. Na ten fakt zwracał już uwagę F. Znaniecki pisząc: „Filozofia jako wyspecjalizowana dyscyplina niemal całkowicie oddzieliła się od filozofii jako syntetycznej, dynamicznej jedności innych dyscyplin”[[285]](#footnote-285). Efektem tego zabiegu jest rozwój wszelkich monizmów, a w szczególności, redukcjonizmów[[286]](#footnote-286). W bibliotekach widzimy coraz więcej tytułów z końcówką „… izm”;

4. nierozwiązanie problemu niepoznawalności „rzeczy samej w sobie” (E. Kant) i wbrew stanowisku filozofa Królewieckiego, utożsamianie abstrakcji opisującej istotę z tym, co ogólne. Pewną próbę zaradzenia temu prezentuje S. Judycki myśląc o „ogóle rdzennym”, to znaczy o takim ogóle, który nie jest wynikiem indukcyjnego uogólnienia. Zatrzymanie się filozofii na tym, co ogólne, legło jednakże u podstaw zapoznania metody i treści wędrówki od abstrakcji do konkretu i od konkretu do abstrakcji. W przestrzeni bytu społecznego występuje to w postaci rozdziału między tym, co idealne a tym, co realne; między tym, co praktyczne a tym, co teoretyczne;

5. uprawianie filozofii przy pomocy metod tworzonych przez religijne artefakty kulturowe, czyli czynności, działania rozumiane jako forma istnienia mentalnego <łac. *mentalis* = umysłowy>, w którym wykorzystuje się ustalone i przyjęte religijne sposoby rozumowania, chociaż rozumowanie to nie dotyczy zjawisk religijnych, lecz świeckich. Jest to uwolniony od treści religijnych schemat myślenia; uwolniony w taki sposób, aby mógł być wykorzystany w analizie zjawisk niereligijnych, zjawisk świata *profanum*. Religijne artefakty religijne są podstawą tworzenia określonej metodologii nauk społecznych. Tworzą ją:

a) *a priori* przyjmowane kategorie rozumiane przez pryzmat skrajnego realizmu; a więc nadaje się im wartość bytów transcendentnych, sprawczych wobec rzeczywistość społecznej, np., „człowiek w ogóle”, „dobro”, „miłość”, „sprawiedliwość”, „wolność”, „równość”, „braterstwo”, „prawda”, „piękno”, „własność”, itd. I chociaż nie uważa się je za transcendentne *sacrum* lub pochodne od niego, to kategoriom tym przypisuje się funkcje pełnione w bycie społecznym analogiczne do religijnych funkcji świata *sacrum*;

b) precyzyjnie definiowane pojęcia konstruowane w sposób zdroworozsądkowy. Uznaje się, że tylko od zdefiniowania i zrozumienia zależy ich urzeczywistnienia. Stąd w wielu pracach odnajdujemy wysiłek autora polegający na precyzyjnym definiowaniu. Zapomina się przy tym, że kategoria opisuje jakąś rzeczywistość, a ta nie jest czymś stałym, ale zmiennym. Tu stosuje się jednak ten sam zabieg, który ma miejsce w myśleniu religijnym. W tym myśleniu zabieg ten jest uzasadniony, gdyż świat *sacrum*, ze swojej istoty jest niezmienny. Wykorzystuje się również sokratejski intelektualizm etyczny, zgodnie z którym wyraża się przekonanie, że jeżeli wie się co to jest dobro, to jednocześnie umie się dobrze postępować. Jeżeli postępuje się źle, tzn. nie tak, jak „inni” tego chcieliby, to nie zna się pojęcia dobra, którego treść określają owi „inni”. Trzeba zatem reedukować owych „źle” postępujących;

c) monokauzualne (jedno przyczynowe) ujmowanie wzajemnych zależności elementów świata realnego i mentalnego w analizach konkretnych zjawisk społecznych. Zasada ta nakazuje odnaleźć jeden, sprawczy czynnik zaistnienia rzeczy, którego zmiana spowoduje zmianę badanej rzeczy. Na przykład, uznaje się, że przyczyną zaistnienia jakiejś społecznej rzeczywistości jest ogłoszona ustawa, która ma mocą swego zaistnienia „sprawiać”. Nie bierze się tu pod uwagę tego, że nawet samo odmienne zrozumienie intencji ustawodawcy staje się istotną przyczyną niezgodnej z ustawą praktyki społecznej. Dotyczy to wielu innych problemów społecznych;

d) niekrytyczne podejście do myślenia zdroworozsądkowego polegające na przenoszeniu pojęć ze sfery życia codziennego do nauki; na posługiwaniu się potoczną analogią, etymologią w rozumieniu pojęć; określoną, dopasowaną do konkretnej sytuacji, manicheistyczną wizją rzeczywistości;

e) personifikacja kategorii opisujących życie społeczne i przypisywanie im sprawczej funkcji wobec przejawów życia społecznego;

f) uznawanie formy określonego przejawu za jego istotę, a w konsekwencji uznawanie tego, co jest, co widać za ostateczną prawdę. Odrzucanie rozróżnienia treści i formy, przejawu i istoty rzeczy prowadzi do absolutyzacji sprzeczności. Na przykład, uwolnienie ludzi od niedostatku, strachu, nadmiernej pracy i wzajemnej wrogości pociąga za sobą uniformizację i konformizm, czyli uznanie istnienia albo nie-istnienia doskonałej równości, albo panowania indywidualności. Tu znajduje swe ontologiczne uzasadnienie totalitaryzm jako immanentny sposób funkcjonowania społeczeństwa;

g) tworzenie „sztucznej nauki”, tzn. przekształcanie zjawisk naturalnych w nadnaturalne, które następnie stają się przedmiotem metafizycznych spekulacji;

h) ahistoryzm prowadzący do tego, że z teraźniejszości wyrasta przeszłość; rezultat rodzi początek;

i) myślenie życzeniowe.

Wymienione zasady metodologiczne pozwalają tworzyć świadomościowe elementy tożsamości duchowej, które odnaleźć można w koncypowanych zasadach życia społecznego i próbach ich urzeczywistniania. Elementami tymi są:

k) uznanie, że dziedziny kultury duchowej (prawo, sztuka itd.) są formami rozwoju samoistnych idei, podmiotów, dla których zjawiska społeczne, ludzie są przedmiotami; świat rzeczywisty jest złudzeniem, świat idealny prawdą. Człowiek nie może poznać owej prawdy. Może co najwyżej w nią wierzyć i podporządkować się jej. Ci, co w nią nie wierzą są sprawcami zła społecznego. W wyniku zachodzących przemian w bycie społecznym element zrozumienia staje się coraz mniej znaczący. Wiara staje się podstawą dla rozwiązywania problemów społecznych;

l) indywidualizm w życiu społecznym wynikający z immanentnego dla działalności ludzkiej przejawowego poznania. Każdy człowiek działając zaczyna od siebie, od treści mentalnego świata, który tworzy on sam, czyli od jego prywatnej subiektywizacji obiektywności;

ł) teleologizm życia społecznego fundujący bierność ludzi. Uznaje się, że to, co jest, jest celowe z racji tylko tego, że jest, a więc musi być i trzeba się z tym pogodzić, akceptować. G. W. F. Hegel tłumaczył, że „to, co rzeczywiste jest rozumne; to, co rozumne jest rzeczywiste”;

m) przekonanie o absolutnym przeciwieństwie świata przyrody i świata ludzkiego. Zdobyło ono swój filozoficzny kształt w postaci kartezjańskiego dualizmu substancjalnego, rozróżnienia substancji rozciągłej (cielesnej) i substancji myślącej, duszy i ciała. Wbrew tym przekonaniom metody nauk przyrodniczych są ciągle stosowane w naukach społecznych, ale tylko w odniesieniu do konkretnego świata przejawowego – wszak jego istota jest niepoznawalna. Natomiast przy koniecznych z punktu widzenia życia jednostek ludzkich próbach opisu całości bytu społecznego, jego istoty, wykorzystuje się religijne treści doktrynalne;

6. uznanie filozofii li tylko jako nauki i, co za tym idzie, uznanie racjonalizmu jako jedynej metody jej uprawiania. Prowadzi to do akceptacji tez opartych wyłącznie na intersubiektywnie kontrolowanym, „nie-krytycznym” doświadczeniu lub intelektualnej oczywistości, otrzymywanej w wyniku stosowania naukowych reguł metodologicznych. „Naukowość” filozofii sprowadza sceptycyzm tylko do historycznego błędu filozoficznego;

7. konsekwencja „unaukowienia” filozofii, która przyjmując – za powszechnie obowiązującą – naukową metodę jej uprawiania, sprowadza się do nakazu pisania tylko „o czymś” lub „o kimś”, zamiast pisania „coś”[[287]](#footnote-287). Pisanie „coś” wymaga zaangażowania ducha ludzkiego, wymaga podpisania się pod głoszoną myślą, a to w warunkach bezimiennego panowania kapitału, uznaje się za „ideologię”. Ponadto, przedmiot, o którym filozof pisze, musi „wcześniej” zdobyć uznanie w środowisku elit. Wówczas filozof jest filozofem, bo realizuje „program poprawności politycznej”[[288]](#footnote-288);

8. metodologiczny pragmatyzm pracy filozoficznej, w wyniku którego pozostawia się dyscyplinom niefilozoficznym problemy empiryczne. Ich filozoficzne zaś rozważenie jest możliwe dopiero wówczas, gdy zastosuje się gruntownie i krytycznie opracowaną, całkowicie oryginalną metodę filozoficzną[[289]](#footnote-289);

9. negacja filozofii jako określonego światopoglądu współczesnego człowieka[[290]](#footnote-290), filozofii mającej znaczenie dla konkretnego, tego oto życia ludzkiego. Filozofia nie próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy proponowane przez nią rozwiązania, np. aksjologiczne, mogą mieć zastosowanie w konkretnym życiu określonej jednostki ludzkiej. Dlatego pytania filozoficzne stawiają nie-filozofowie, ludzie zanurzeni w praktykę życia codziennego. Praktycy, menedżerowie, „biedni pracujący”, „niezaspokojeni konsumenci”. Odrzuceni czy wykluczeni zadają sobie pytanie: tyle rzeczy człowiek może wyprodukować, ale ten sam człowiek nie wie, po co to wszystko. Tyle rzeczy pomaga człowiekowi żyć a jednocześnie tylu ludzi umiera z głodu, nędzy, chorób. Jak to jest możliwe? Ludzie ci nie zwracają się jednakże z tymi pytaniami do filozofów, szczególnie uniwersyteckich. Pomijają ich, gdyż ich nie rozumieją, odczuwają ich tak samo jak innych – obcych. Widzą ich tak samo zagubionych i porzuconych przez praktykę społeczną, jak wielu polityków – adoratorów „Dobra - bogactwa”.

Ponadto, w filozofii uniwersyteckiej pojęcie światopoglądu uznane jest za ideologiczne. Uznanie to budowane jest na fundamencie pozoru tzw. deidologizacji. Pozór ten jest nieustannie wzmacniany. Strażnicy „Dobra - bogactwa” czynią tu swą powinność.

Wymienione cechy współczesnej filozofii ujawniają się w kulturze w postaci:

1. „odchodzenia” od „filozofii naukowej”. W istocie jest to „odchodzenie” i jednoczesne „dochodzenie” do filozofii „...niekoniecznie jednak wiodące poprzez nauki – pisze J. Szmyd – czy bardziej lub mniej erudycyjne dyskursy poznawcze, ale raczej przez doświadczenie życiowe i naturalną intuicję poznawczą. (Człowiek współczesny – A. K.) będzie szukał tej drogi do filozofii, bo jej po prostu potrzebuje (wśród wyższego rodzaju potrzeb *homo sapiens* bez trudu daje się wyróżnić <<potrzeba filozofii>>. Będzie tak postępował, bo filozofia jest w bytowaniu ludzkim czymś nieodzownym, składnikiem integralnym, odradzającym się z pokolenia na pokolenie...”[[291]](#footnote-291). Fakt ten dostrzega się śledząc choćby różne definicje filozofii formułowane w jej dziejach[[292]](#footnote-292). Współcześnie, filozofię wypełnia coraz częściej gnostycyzm. A wielu mając w pamięci nauki Hegla, proponuje powrót do religii, by odnaleźć nową drogę dla filozofii. Dzieje się tak, gdyż w religii świat, w porównaniu z przedmiotem filozoficznego racjonalizmu, jako przejawowy jest o wiele więcej ubogacony[[293]](#footnote-293);

2. ograniczania duchowości do „chwytania” pożądanego przez „strażników” „Dobra – bogactwa” nieustannego „odczytywania” jego wymagań. Są one stawiane przez różne sytuacje rynkowe. Każdy nowy przejaw wystawiony na sprzedaż staje się przedmiotem filozofii. A że przejawów jest nieskończona ilość, to i filozofia ma się rzekomo dobrze. W efekcie tego mamy do czynienia z dwoistą postawą ludzką: z jednej strony wyznawane są wartości, z drugiej zaś praktyka, w której zachowania ludzkie są urzeczywistnianiem antywartości. Fundowane przez aktualizm filisterstwo, a w nim szczególnie hipokryzja, jest powszechnie urzeczywistnianym ideałem zachowania prospołecznego;

3. zablokowania doświadczenia wspólnotowego przez ideologicznie spreparowany indywidualizm. Milcząco zgodzono się, że doświadczenie wspólnotowości zbankrutowało, a o bankrucie nikt nie rozmawia;

4. zanegowania wszelkich utopii; życie ludzkie zostało ograniczone do potocznie rozumianego czasu „tu i teraz”. Przeszłość i przyszłość nie istnieje, a jeżeli rozprawia się o tych wymiarach życia społecznego, to z punktu widzenia bieżących potrzeb uwodzenia społeczeństw, poszczególnych narodów. W efekcie odnajdujemy mnóstwo historiozofii jako konkretnych argumentów, ukrywających płaskie, przyziemne interesy klasowe panującej burżuazji[[294]](#footnote-294);

5. odrzucenie utopii powoduje ponadto to, że możliwy byt społeczny określa się, albo jako tożsamy z „absolutnie czystym duchem”, najczęściej prezentowanym w postaci określonej idei religijnej, albo jako stan absolutny a zatem już dopełniony, ten, który istnieje. Nadając mu wartość ontologiczną organizuje się krucjatę ideologiczną w jego obronie. W tym wysiłku doniosłą rolę odgrywa „program p - p”;

6. uznania wolności zredukowanej do możliwości osiągania dobra materialnego, do przestrzeni „mieć”. Wolność jest możliwością bycia – samouwiedzonego, bycia pozornego, ograniczonego do świata przejawowego. Dlatego zawarte tu pojęcie „bycia” jest anulowane. Wszak rzecz sama w sobie jest niepoznawalna (E. Kant);

7. zapoznania mądrości jako kategorii opisującej określony sposób filozofowania. Mądrość potoczna stała się mądrością filozoficzną, „unaukowioną” przez E. Kanta i dzięki temu może, po zastosowaniu dogmatyzmu teoretycznego[[295]](#footnote-295), być realnym narzędziem uprzedmiotawiania jednostek ludzkich;

8. wykorzystywania dogmatu o formalnej równości ludzi do tworzenia pozoru demokracji. Jego treścią jest instrumentalne traktowanie przez „strażników” „Dobra - bogactwa” panowania ochlokracji[[296]](#footnote-296). „Pozór” będąc nierozpoznaną kategorią ujawnia się także w innych przestrzeniach stosunków społecznych, np. rozumienie arystokracji, demokracji itd. Pozór ukrywa platoński ideał zorganizowania społeczeństwa z tym tylko, że miejsce platońskich mędrców, filozofów zajęli najwyżsi rangą „strażnicy” – urzędnicy, pozostający w służbie „Dobra - bogactwa”. Metodologicznie zapoznany pozór jest narzędziem przekształcania hipokryzji i innych antywartości w „panujący, moralny sposób życia”. To z kolei jest przyczyną rozdarcia tożsamości jednostek ludzkich i innych form społecznych dewiacji;

9. rozwijania szczególnej formy, tzw. socliberalizmu. Kryterium oceny jakiegokolwiek działania społecznego jest „polityczna poprawność”, tzw. program p - p, który „...sięga nie tylko spraw wiążących się z działaniem politycznego ustroju – tłumaczy o. M. A. Krąpiec – ale także osobistych przekonań i motywów pożądanego działania, które ma być tolerancyjne dla jednych grup społecznych i zarazem nietolerancyjne dla innych, uznawanych za <<wrogie>>. Stanowione przez ośrodki władzy prawa publiczne nie sięgają zazwyczaj do prawa naturalnego jako podstawy racjonalnego porządku działania, opierają się w stanowieniu prawa na tzw. <<demokratycznej większości>>, czyli zwyczajnej ilości głosów partyjnych (niekiedy dalekich od prawdy i dobra)”[[297]](#footnote-297);

10. realizacji tzw. programu p - p i w konsekwencji przyjmowania określonego tabu na tematy, problemy badawcze, których rozwiązywanie byłoby rzeczywistą, nie-pozorowaną krytyką istniejącego porządku społeczno-politycznego i ekonomicznego. Naruszenie tabu spotyka się z „karą ekonomiczną”, ale nie tylko: siła zbrojna, fizyczna, prawna jest coraz częściej używana.

\*\*\*

Wyszczególnione cechy kultury wymagają nowej filozofii, albowiem, w złym filozofii „...wyrozumieniu lub jej nieznajomości, wylęgać się mogą błędne mniemania polityczne i religijne”[[298]](#footnote-298) – pisze F. Jaroński. Filozofia może pełnić swą rolę poprzez odkrywanie prawdy. „Prawdę – pisze – a prawdę czystą, filozof kochać powinien, prawdę ma wykazywać tyle, ile użyteczność wymaga[[299]](#footnote-299). Żądać od nauczyciela filozofii, aby odstąpił od prawdy i użyteczności dla trafiania w cudze gusta i dogadzania pewnemu widzenia sposobowi – byłoby to żądać od niego rzeczy niegodziwej. <<Nie filozofujmy dla szkoły>> mawiał Sokrates, najmędrszy i najpoczciwszy z Greków; <<filozofujmy do potrzeby społecznego życia>>”[[300]](#footnote-300).

Zatem filozofia ma być krytyczna, odbudowująca w człowieku uniwersalny ład moralny. Ma być filozofią „...która by człowieka więcej wiedzącym i moralnie dobrym robiła”[[301]](#footnote-301). Postulowana krytyka moralna wymaga jednakże rewaloryzowania ontologii, albowiem ona może być podstawą określonej deontologii i realnej krytyki życia społeczno-ekonomicznego. Ma to być filozofia mądrościowa, przez którą np. J. K. Szaniawski rozumie „posunione do najwyższego stopnia takowe ogarnienie właściwych dla człowieka celów, dróg i środków oraz natężenie woli zwyciężającej wszystkie opory, które zatrzymują nas w drodze ciągłych ku prawdziwemu udoskonaleniu postępów ... Mądrość łączy w sobie cnotę i poznanie; dwa wyraziste piętna znakomitej człowieka wyższości ... Właściwym jej przedmiotem jest zawsze sam Człowiek”[[302]](#footnote-302).

Dlatego „filozofię – pisze M. Nowaczyk – po Sokratejsku, określić można jako terapeutykę, dywinację i krytykę. Filozofia, aby leczyć, musi rozpoznać chorobę: ujawnić nie-ład myśli i warunkujących ją struktur i przepisać terapię, co wiąże się jednocześnie z jej funkcją dywinacyjną, gdyż stan teraźniejszy zależy nie tyle od przeszłości, ile od przyszłości: sens teraźniejszości wyjaśnia się z punktu widzenia tego – jak mówi Bloch – <<czego jeszcze nie ma>>. Terapeutyce i dywinacji towarzyszy krytyka, która po pierwsze – ujawnia rozdźwięk między wartością a rzeczywistością, między ideałem a życiem, po drugie – wobec historycznej transformacji wartości – filozofia zobowiązana jest do ujawniania wartości uniwersalnie ważnych”[[303]](#footnote-303). Ponadto, krytyka ujawnia nowe możliwości istnienia i działania. Przesądza to ostatecznie o praktycznej skuteczności krytyki, albowiem „...to, co jest możliwe, istnieje, bo działa – pisze St. Brzozowski – a to, co istnieje rzeczywiście, jest tylko skombinowanym rezultatem tych działań, kombinacją wszystkich możliwości”[[304]](#footnote-304).

**Rozdział III. O mądrości**

„… Chińczycy uznają pięć cnót kardynalnych,

między którymi współczucie (*Sin*) zajmuje

pierwsze miejsce. Czterema pozostałymi są:

sprawiedliwość, uprzejmość, mądrość i prawość”[[305]](#footnote-305).

W czasach prefilozoficznych mądrość była albo cechą bóstwa, albo nim samym. Z mądrością łączono dobro. Mądry bóg był zarazem dobry dla ludzi. Również w religiach greckich prawdziwie mądrymi pozostawali tylko bogowie. Człowiek zaś miłując ich mógł dążyć do ich mądrości, i niektórzy z ludzi mogli jej skrawki otrzymywać. Atena, córka Zeusa, po wyjściu z głowy ojca mogła obdarzać mądrością wybranych przez siebie herosów. Dlatego Atena personifikuje myśl mądrą, twórczą.

Tak o tym opowiada Pitagoras: „ …żaden człowiek nie jest mądry, mądry jest tylko bóg. Przedtem filozofię nazywano mądrością, a człowieka uprawiającego filozofię i już w niej wydoskonalonego – mędrcem; natomiast filozofem tego, który mądrość miłuje”[[306]](#footnote-306).

Elementy tych opisów odnajdujemy jeszcze u Sokratesa, który utrzymywał kontakty ze swoim dajmonionem (bóstwem opiekuńczym). Znajdując się w kłopocie u niego szukał porady. Stąd mądrość Sokratesa i innych filozofów greckich była zjednoczona z cnotą, z życiem moralnym, a to z kolei miało być zgodne z naturą stworzenia.

Od początku zatem wśród atrybutów człowieka wymieniano mądrość. Bez niej człowiek nie byłby człowiekiem. Stąd filozofowie zajmowali się mądrością od zarania. W judeochrześcijańskim obszarze kulturowym mądrość łączono z bogami, z Bogiem.

W chrześcijańskim Kościele Wschodnim mądrość utożsamiona jest z Logosem-Chrystusem. Stąd szukając etymologicznego rozumienia mądrości odnajdujemy ją jako mądrość Boga, Bożą <<gr. *Άγία Σοφία* [Hagia Sophia] = Święta Mądrość, Boża Mądrość; od *άγιος* [hágios] = święty, boski, czcigodny; *σοφία* [sophia]; łac. *sapientia* = mądrość, wiedza, zdolność rozeznania, roztropność, trzeźwe poczucie korzyści, mądrość życiowa, praktyczna; a także: znajomość rzeczy, umiejętność, rozum, jasność umysłu; *sapiens* = mądry, rozumny, cechujący się zdrowym rozsądkiem, poczuciem korzyści, rozsądny; także mędrzec, nauczyciel mądrości, filozof>>”[[307]](#footnote-307). To bogowie, to Bóg jest mądry. Mądrość jest jego treścią istotową. Mądrością nazywano także myśl Boga, myśl działającą w świecie. Mądrością są też idee Boskiego umysłu ujawniające się w prawach stworzenia. Do mądrości zaliczano również wiedzę o Bogu. Człowiekowi pozostaje więc tylko ową mądrość poznawać, ale nigdy nie będzie ona tożsama z mądrością z „drzewa poznania dobra i zła”. Tak to zanotowano w Biblii: „… Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: <<Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz>>”[[308]](#footnote-308).

Diotyma, kapłanka i wieszczka z Mantinei mówiła do Sokratesa: „Bo to jest tak: Z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości – oni ją mają; ani żadna inna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecież uważa, że mu wystarczy to, co ma. Bo, jeśli człowiek uważa, że mu nic nie brakuje, to czyż będzie pragnął tego, na czym mu, jego zdaniem, nie zbywa? Moja Diotimo – powiada (Sokrates – A. K.), a któż się w takim razie zajmuje filozofią, jeżeli mądry nie, a głupi także nie? – To – powiada – nawet i dziecko zrozumie, że ci, którzy są czymś pośrednim pomiędzy jednymi i drugimi. Do tych i Eros należy. Bo mądrość to rzecz niezaprzeczenie piękna, a Eros to miłość tego, co piękne; przeto musi Eros być miłośnikiem mądrości, a filozofem będąc, pośrodku jest pomiędzy mądrością i głupotą. I temu też winno jego pochodzenie. Bo ojciec jego mądry jest i bogaty, a matka niemądra i biedna. Więc taka jest natura tego ducha, mój Sokratesie”[[309]](#footnote-309).

Grecy mądrość umieszczali więc pomiędzy absolutną pewnością wiedzy, jej prawdziwością, a zwyczajnym jej brakiem – głupotą. Filozof jest więc na drodze od głupoty, lepiej braku mądrości, do niej samej. Jego drogą jest filozofowanie.

Znaczące jest tu sformułowanie, że mędrzec jest miłośnikiem mądrości. Miłośnikiem jest ten, kto miłuje. Mamy tu czas nieskończony. Nie można więc mądrości osiągnąć, stać się mądrym. Można ją tylko miłować, a więc uprawiać w nieustannym, nieskończonym jej doskonaleniu w sobie. Żaden osiągnięty stan nie może być najwyższy, bo ów najwyższy poziom jest poza człowiekiem. Inaczej: nigdy nie może być tak, aby nie mogłoby być lepiej. Z tego wynika, iż sofiologia zakłada, od samego swego początku, pewien wysiłek wynikający z dozy sceptycyzmu w samoocenie.

Powtórzmy: mędrcem nie można być. Mędrcem jest się wtedy, kiedy się nim staje, kiedy wzrasta się w swojej mądrości. A jak można się stawać w swojej mądrości? Tak mianowicie, że zdobytą wiedzę poddaje się nieustannej krytyce, wątpieniu w jej prawdziwość po to, by ją można było odrzucić, wyrzec się jej, a na jej miejsce przyjąć nową. Nie można poznać, przyjąć coś nowego nie odrzucając tego, co się dotąd wiedziało.

Jest to jedna z możliwych interpretacji. Inną jest przekonanie o różnicy pomiędzy poznaniem a mądrością. J. Maritain powiada, że jeżeli człowiek zamykając się w pojęciu wiedzy „… poznaje zło jako dobro w sensie wartości doświadczalnej, mającej znaczenie ze względu na samo czyste poznanie (to, co nasuwa doświadczenie grzechu i śmierci), - rozumiemy tedy, w jak głębokim znaczeniu można mówić, że pierwszy człowiek przełożył wiedzę nad mądrość”[[310]](#footnote-310), że więc może poznawać bez mądrości. „Mądrość jest poznaniem poprzez najwyższe źródła i poprzez najgłębsze i najprostsze oświecenie”, a wiedza - nauka jest poznaniem przez szczegóły i uwarunkowania najbliższe i pokrewne, wynikające z określonej metodologii.

To przeciwstawienie najbardziej widać na poziomie potoczności. Na tym poziomie wiedza najbardziej nie jest mądrością. Zdaniem J. Maritain’a można utożsamiać wiedzę z mądrością o tyle, o ile ta pierwsza będzie uznana za „poznawanie w sposób pewny i trwały, zapewne nie wyczerpujący, jeśli nie dokonywany w Bogu, jednakże dostatecznie uzbrojone do uzyskania pewności i zdolne nieskończenie zbliżać się do prawdy”. W tak rozumianej wiedzy zawiera się mądrość uznawana za najwyższy stopień wiedzy[[311]](#footnote-311).

**3.1. O mądrość w historii filozofii**

Myśląc o mądrości spoglądamy najpierw na tych, którzy już wcześniej jej szukali. Trzeba tak czynić, albowiem może być tak, że to, co chcemy znaleźć już gdzieś jest. My tylko nie wiemy, gdzie jest to, czego szukamy. Ponadto, jak poucza Heidegger, po pierwsze, trzeba wiedzieć czego się szuka i po drugie, gdzie może być to, czego się szuka. Dlatego poniżej przedstawiam zarys historii myśli o mądrości.

Prezentowany rozdział jest raczej zbiorem tekstów wybranych i w formie wypisów przedstawiony. Czyniąc tak starałem się jak najmniej komentować. Tego zadania niech Czytelnik się sam podejmie, jeśli chce w mądrości się stawać.

**3.1.1. Tales z Miletu i siedmiu mędrców**

Tales z Miletu (ok. 585 – 546/5 r. p.n.e.) uznał, że *arche* rzeczywistości stanowi woda. Ona tworzy istotę świata. W niej jednoczył więc to, co jest materialne, doświadczalne z tym, co idealne, abstrakcyjne, myślowe.

Tę jedność odnajdujemy także w wypowiedziach, które wskazują na pewną mądrość życiową, praktyczną. Miał bowiem powiedzieć, że „…za trzy rzeczy składa podziękowanie losowi: po pierwsze, że się urodził człowiekiem, a nie zwierzęciem, po wtóre, że się urodził mężczyzną, a nie kobietą, po trzecie, że urodził się Grekiem, a nie barbarzyńcą”. Także jemu przypisuje się sentencje: „gadulstwo nie zwiastuje rozumnej myśli. Jednej szukaj mądrości. Jedną wybieraj wartość, a uwolnisz się od gadatliwych języków ludzkich”. „Na pytanie, co jest trudne, odparł: <<Poznać samego siebie>>; na pytanie, co jest łatwe: <<Udzielać rad bliźniemu>>; a na pytania: co jest najprzyjemniejsze, odpowiadał: <<Osiągnąć to, czego się pragnęło>>; Jak można najłatwiej znieść nieszczęście - <<Widząc nieprzyjaciół dotkniętych jeszcze większym nieszczęściem>>; W jaki sposób żyć najlepiej i najsprawiedliwiej - <<Nie czyniąc tego, co u innych ganimy>>; Kto jest szczęśliwy - <<Ten, kto ma zdrowe ciało, bogatą duszę i naturę podatną do kształcenia>>”[[312]](#footnote-312).

W każdej z tych wypowiedzi widać sposób, w jaki Tales umieszcza siebie, swoje jednostkowe doświadczenia w określonej abstrakcji opisującej to, co jest ludzkim postępowaniem. Abstrakcje te są wystarczająco pojemne, aby w głoszonej sentencji inni znaleźli dla siebie wystarczającą podpowiedź dla dobrego życia.

Tales należał do grona tzw. siedmiu mędrców. Pozostałymi byli: Bias z Priene, Solon Ateńczyk, Kleobulos z Lindos, Myzon z Chen, Chilon ze Sparty i Pittakos z Mityleny. Każdy z nich pozostawił myśli mądre, godną uwagi.

Bias (ok. r. 570 p. n. e.), np., takie oto dawał porady: „Zbieraj się powoli do tego, co masz czynić, ale przy tym, co czynisz, trwaj uparcie. Nie mów szybko, bo to dowodzi braku rozumu. Kochaj rozsądek. O bogach mów, że istnieją. Niegodnego męża nie chwal dla jego bogactwa. Zdobywaj perswazją, a nie przemocą. Cokolwiek zrobisz dobrego, przypisuj to bogom. Od młodości do starości zachowuj mądrość jako rzecz najniezbędniejszą: jest pewniejsza od wszystkich innych dóbr. Na pytanie, kiedy człowiek pracuje z przyjemnością, odparł: <<Kiedy ma z tego korzyść>>”[[313]](#footnote-313).

Od Solona (ok. r. 594 p. n. e.) można było się dowiedzieć, że „mowa jest zwierciadłem czynów, że królem jest ten, kto jest najsilniejszy i najzdolniejszy; że prawa są podobne do pajęczyny: jeżeli bowiem dostanie się do nich stworzenie małe i słabe, nie może się wydostać, ale stworzenie większe rozerwie je i spokojnie poleci dalej. Że pieczętowaniem mowy jest milczenie, milczenie zaś - stosowną chwilą … Mówił też, że bogactwo rodzi przesyt, z przesytu zaś bierze początek pycha i zuchwalstwo… Solon udzielał ludziom takich rad: Uważaj cnotę za bardziej godną zaufania niż przysięgę. Nie kłam. Dąż do tego, co jest warte dążenia. Nie pozyskuj zbyt szybko przyjaciół, a tych, których już pozyskałeś, nie odtrącaj od siebie. Sprawuj władzę dopiero wtedy, gdy nauczyłeś się przedtem słuchać. Nie doradzaj tego, co najprzyjemniejsze, lecz to, co najlepsze. Kieruj się rozumem. Unikaj towarzystwa złych ludzi. Czcij bogów, szanuj rodziców”[[314]](#footnote-314).

W liście do Epimenidesa tak pisał: „Religia bowiem i prawodawcy nie są w stanie sami przez się pomóc miastom. Mogą to zrobić tylko ci, którzy umieją kierować ludem wedle swej woli. Jeżeli ich wola jest dobra – i religia, i prawa przynoszą pożytek, jeżeli jest zła – na nic się one nie zdadzą”[[315]](#footnote-315).

Pittakos (ok. r. 600 p. n. e.) z kolei tłumaczył: „Z koniecznością nie walczą nawet bogowie; sprawowanie urzędu świadczy o człowieku”. Uczył też: „Nie zapowiadaj tego, co zamierzasz uczynić, bo jeżeli ci się nie uda, narazisz się na śmieszność”; „Nie szydź z nikogo w nieszczęściu, aby się nie narazić na zemstę”; „Oddaj to, co wziąłeś na przechowanie”; „Nie mów źle o przyjaciołach, a także i o nieprzyjaciołach”; „Żyj pobożnie”; „Kochaj wstrzemięźliwość”; „Dbaj o prawdę, wierność, wiedzę, zręczność, przyjaźń i staranność”; „Przebaczenie jest lepsze niż zemsta”[[316]](#footnote-316).

Kleobulos (ok. r. 600 p. n. e.) „pouczał, że córki należy wydawać za mąż we właściwej porze, kiedy mają wiek dziewczyny, a umysł kobiety, wskazując w ten sposób, że i dziewczęta należy kształcić … Pouczał, że gdy ktoś wychodzi z domu, powinien pomyśleć, co zamierza uczynić, a kiedy wraca, niech pomyśli, co uczynił. Doradzał ciało starannie ćwiczyć. A także chętniej słuchać niż mówić, raczej lubić niż nie lubić się uczyć. Posługiwać się językiem, aby mówić dobrze. Mieć cnotę za swoją towarzyszkę, a zło za wroga. Unikać wyrządzania ludziom krzywd. Doradzać państwu to, co jest najlepsze. Z umiarem zażywać przyjemności. Nie stosować nigdy przemocy. Dzieci starannie wychowywać. Nie zachowywać wrogości. W obecności obcych osób nie pieścić żony, ani z nią się nie kłócić: pierwsze oznacza brak mądrości, drugie szaleństwo … W powodzeniu nie bądź wyniosły, gdy zaś jesteś w niedostatku, nie poniżaj się”[[317]](#footnote-317).

Chilon (ok. r. 560 p. n. e.) „Dawał takie nauki: Panuj nad językiem, zwłaszcza w czasie uczt. Nie obmawiaj bliźnich, bo usłyszysz wiele przykrych rzeczy o sobie. Nikomu nie groź, bo jest to cechą kobiet. Spiesz do przyjaciół raczej wtedy, kiedy spotyka ich nieszczęście niż powodzenie. Kojarz skromne małżeństwa. Nie mów źle o zmarłych. Szanuj podeszły wiek. Strzeż się siebie samego. Wybierz raczej stratę niż haniebny zysk. Strata raz sprawi Ci ból, a taki zysk zawsze … Niech twój język nie wyprzedza myśli … Kiedy mówisz, nie wymachuj rękoma, bo jest to oznaką niepoczytalności”[[318]](#footnote-318).

Periander (625 – 585 r. p. n. e.) z Koryntu nauczał, żeby „Nic nie robić dla pieniędzy; troskę o zysk zostawić tym, którzy zajmują się sprawami finansowymi”. „Mówił, że dobrą rzeczą jest spokój, niebezpieczną porywczość. Zysk jest rzeczą szpetną. Demokracja jest lepsza od tyranii. Rozkosze szybko mijają, cześć natomiast trwa wiecznie. W szczęściu zachowaj miarę, w nieszczęściu rozwagę … Co raz obiecałeś, tego dotrzymaj”[[319]](#footnote-319).

Cytowane wypowiedzi zawierają niebywałą rozpiętość treści. Rozpościera się ona od przedstawienia dobra bo jest dobrem w postaci tego, czy innego atrybutu ludzkiego ducha (na określonym poziomie abstrakcji) do wskazania na możliwe spełnianie owego dobra przez tego oto, konkretnego człowieka. Każde jego zachowanie zyskiwało umocowanie w abstrakcji dobra. Tak działająca jednostka ludzka otrzymywała kompas wskazujący na słuszność jej działania.

Ukazane mądrości dotyczą życia ludzkiego jako ludzkiego, określonego zachowania ludzi w momencie gdy tworzą stosunek społeczny. Wskazują one na te sposoby bycia w stosunku społecznym, które pozwolą zachować podmiotowość obu jego członów. Mądrości są więc początkiem tworzenia się stosunków społecznych jako ludzkich.

Taką sofiologię uprawiali też Pitagorejczycy, Pitagoras (ok. 582 – 500 r. p. n. e.) i jego uczniowie. Podpowiadali oni, że: „pamięć należy ćwiczyć”. „Prawu trzeba pomagać, a z bezprawiem walczyć”. „W gniewie nic nie mówić i nic nie czynić”. „Ognia mieczem nie poruszać”. „Wagi nie przechylać”. „Na miarce zboża nie siedzieć”. „Własnego serca nie zjadać”. „Ciężaru nie dokładać, ale raczej go ujmować”. „Podobizną boga nie zdobić palca”. „Ślad garnka zacierać w popiele”. „Ławki nie wycierać pochodnią”. „Nie oddawać moczu zwracając się ku słońcu”. „Nie chodzić utartą drogą”. „Zbyt chętnie nie podawać prawicy”. „Pod swoim dachem nie mieć jaskółek”. „Nie żywić ptaków drapieżnych”. „Nie oddawać moczu na paznokcie i ucięte włosy ani po nich nie deptać”. „Ostrze miecza odwracać”. „Ten, kto wyjeżdża z kraju niech się nie ogląda za siebie”. „Starość jest podobna do kurczenia się, tak jak młodość do rośnięcia”[[320]](#footnote-320).

**3.1.2. Antystenes z Aten (ok. 440 – 336 r. p. n. e.)**

Warto wspomnieć o Antystenesie z uwagi na jego wiedzę o mądrości, będącą jakby kontynuacją sofiologii siedmiu mędrców. „Komuś, kto pytał, jaką wziąć żonę, odpowiedział: <<Jeżeli weźmiesz piękną, będziesz miał innych do spółki; jeśli weźmiesz brzydką, będziesz miał za swoje>>. Usłyszawszy raz, że Platon źle o nim się wyraża, powiedział: <<Jest przywilejem królów, że gdy czynią dobrze, mówi się o nich źle>>. Utrzymywał, że państwa giną wtedy, kiedy nie umieją odróżnić ludzi złych od dobrych… Kiedy go zapytano, jaką korzyść ma z filozofii, odpowiedział: <<Tę, że mogę sam ze sobą rozmawiać>>. Doradzał Ateńczykom, aby przez głosowanie uchwalili, że osły maja być końmi. A kiedy mu odpowiadano, że to jest przecież niedorzeczne tłumaczył: <<A przecież wasi generałowie, w rzeczywistości zupełnie niekompetentni, są dowódcami tylko na mocy głosowania>>… Kiedy go ktoś zapytał, co robić, aby stać się doskonałym? Odpowiadał: <<wyzbyć się swoich wad. A to, jakie one są dowiesz się od ludzi, którzy Cię znają>>”[[321]](#footnote-321).

Antystenes twierdził ponadto, że „… cnoty można się nauczyć. Że jedynym szlachectwem jest cnota. Cnota wystarcza do szczęścia i nic nie potrzebuje niczego oprócz Sokratesowej siły woli. Cnota przejawia się w czynach, nie potrzeba jej ani wielu słów, ani nauki. Mędrzec sam sobie wystarcza, bo wszystko, co należy do innych, należy także i do niego. Niesława jest dobrem, tak samo jak trud. Mędrzec postępuje nie wedle praw stanowionych, lecz wedle prawa cnoty. Żeni się jedynie po to, by mieć dzieci, łącząc się z najpiękniejszą kobietą i nie gardzi miłością, bo i tylko mędrzec wie, kogo należy kochać”[[322]](#footnote-322).

„Diokles – pisze dalej Diogenes Laertios – przypisuje mu także następujące powiedzenie: <<Dla mędrca nic nie jest obce ani nic nie jest niemożliwe. Człowiek dobry zasługuje na miłość. Przyjaciół szukaj wśród ludzi uczciwych. Sprzymierzeńcami należy czynić ludzi dzielnych, a zarazem sprawiedliwych. Cnota jest niezawodnym orężem, którego nikt ani nic nie może odebrać. Lepiej z niewieloma dobrymi być przeciw wszystkim złym niż z wieloma złymi przeciw niewielu dobrym. Należy liczyć się z opinią nieprzyjaciół, bo oni pierwsi dostrzegą nasze błędy. Sprawiedliwego trzeba wyżej cenić niż krewnych. Cnota jest ta sama u mężczyzny i u kobiety. To, co jest dobre, jest piękne, a to, co złe, jest brzydkie. Za obce uważaj wszystko, co złe. Wiedza jest twierdzą najpewniejszą, której nie można zburzyć, ani wziąć podstępem. Mur obronny należy tworzyć we własnym nieodpartym rozumowaniu>>”[[323]](#footnote-323).

**3.1.3. Sokrates (ok. 469 – 399 r. p. n. e.)**

Będąc pewnego razu na rynku, widząc mnóstwo towarów miał powiedzieć: „Jak wiele jest pięknych rzeczy, których potrzeby nie odczuwam”. Umiał panować nad sobą i swoimi pragnieniami.

W historii filozofii często omawia się problemy, jakie rzekomo rozwiązywał Sokrates w pożyciu małżeńskim ze swoją żoną - Ksantypą. Tak o tym sam mówił: „Pojąłem za żonę jędzę, tak jak jeźdźcy wybierają narowiste konie. I tak, jak oni, jeżeli potrafią ujeździć takiego konia, dadzą sobie radę ze wszystkimi innymi, tak i ja, dzięki temu, że mogę wytrzymać z Ksantypą, potrafię współżyć ze wszystkimi ludźmi”.

Tłumaczył, że mądrość, sprawiedliwość, odwaga, panowanie nad sobą są wartościami. Tworzą dobro i zarazem są zaletami moralnymi zawsze i wszędzie. Jest tak, bo wywodzą się one z natury rzeczy. Nie są więc ustanawiane przez ludzi. Są więc powszechne i jednakowe dla wszystkich. Wyraził to, m. in., w sentencjach: „czy nie wstydzisz się dbać o pieniądze, sławę, zaszczyty, a nie o rozum, prawdę i o to, by dusza stała się najlepsza?”

Ludzie błądzą – powiadał, doznają strat, gdyż nie wiedzą, co jest dobrem. Dobro i pożytek stanowią jedność obejmującą najwyższy poziom abstrakcji dobra, a więc bycie dobra jako dobra i jego konkretny, istotowy i przejawowy stan w tej oto, tu i teraz rzeczywistości. Dobro musi więc być umiejętnie urzeczywistniane. Tak rozumiane dobro pozwala na szczęśliwość. Dobro pozostaje więc w jedności z cnotą. Cnotę stanowi: dzielność, tężyzna życiowa (męstwo), sprawność w spełnianiu zawodowych czynności. Zaproponował kategorię: „cnoty rodu ludzkiego”, wśród których umieszczał: sprawiedliwość, odwagę i panowanie nad sobą.

Wszelkie zło pochodzi z niewiedzy. Mądrość jest więc wiedzą i umiejętnością rozróżnienia dobra i zła. Mądrości można i trzeba się uczyć.

Ale – powiada Sokrates, wszystkie dobra nie są dobrami z samych siebie. Są dobrami o tyle, o ile nimi właściwie posłużą się ludzie. Powiada: „jeżeli nimi kieruje głupota, to są większym złem niż ich przeciwieństwa, bo lepiej mogą służyć temu, co nimi rządzi, a jest złe. A jeśli rozsądek i mądrość, to stają się większymi dobrami. A samo przez się żadne z nich nic nie jest warte… Więc co nam wynika z tego, co się powiedziało? Nic innego chyba, tylko to, że z innych rzeczy żadna nie jest ani dobrem, ani złem, a tylko z tych dwóch rzeczy jedna, mądrość jest dobrem, a głupota złem”[[324]](#footnote-324).

W *Gorgiaszu* Sokrates tłumaczy, że „jesteśmy dobrzy i my i wszystko to, co jest dobre, dzięki obecności pewnej cnoty… Ale cnota, o której mowa, czy to jakiejś rzeczy, czy ciała, czy duszy, czy jakiegokolwiek zwierzęcia, nie powstaje wskutek przypadku: jest wynikiem porządku, umiaru i sztuki, które dostosowane są do każdej z tych rzeczy … Zatem pewnego rodzaju piękno wynikające z właściwego każdej rzeczy uporządkowania czyni ją dobrą… Również dusza, posiadająca własny porządek, jest lepsza od duszy pozbawionej porządku … A dusza uporządkowana jest mądra … Dusza mądra zaś jest dobra … Jeśli dusza mądra jest dobra, to dusza posiadająca cechy przeciwne mądrości jest zła. Jest ona nierozumna i nieopanowana … A człowiek mądry postępuje względem bogów i względem ludzi tak, jak się godzi, nie byłby mądry, gdyby tak nie postępował … Postępować tak, jak się godzi, względem ludzi to sprawiedliwość, względem bogów to pobożność … Musi też być odważny; nie jest bowiem cechą człowieka mądrego ścigać to, czego nie należy, lub przed tym uciekać, bowiem … człowiek mądry szuka i unika tylko tego, czego należy szukać lub unikać, i umie znosić to, co znieść trzeba…”[[325]](#footnote-325). I dalej Sokrates wymienia cechy człowieka mądrego. Człowiekiem mądrym jest więc ten, kto jest sprawiedliwy; mężny; pobożny; skończenie dobry; to, co robi, to robi pięknie i dobrze, jest radosny i szczęśliwy. Mędrzec nie pozwala, by pożądania panowały bez umiaru i by w celu zaspokojenia ich nienasyconej chciwości prowadzono życie łotra.

Stąd „… ten, kto pragnie być szczęśliwy, powinien … poszukiwać mądrości i ćwiczyć się w niej, uciekać zaś ile sił w nogach od nieumiarkowania, i tak postępować, by nie potrzebował żadnej kary; jeśli zaś będzie jej potrzebował czy to on sam, czy też ktoś z rodziny lub współobywateli, winien ponieść karę, skoro chce być szczęśliwy”[[326]](#footnote-326).

„Mędrcy powiadają – wyjaśniał Sokrates – że niebo i ziemia, bogowie i ludzie połączeni są wspólnotą i przyjaźnią, szacunkiem dla porządku, roztropnością, sprawiedliwością, i dlatego świat nazywają porządkiem (*xόσμος*) – kosmosem (Pitagoras) … Geometryczna równość panuje tak między bogami, jak i ludźmi”[[327]](#footnote-327).

Mówił ponadto, że „bogactwo i szlachetne urodzenie nie przynoszą chwały”. „Sam nie wiem nic poza tym, że wiem, iż nic nie wiem; ale wiem, że można będzie wiedzieć i ja sam będę mógł wiedzieć, jeżeli dokonam wszelkich niezbędnych wysiłków, czyli pracy, jaka jest konieczna dla osiągnięcia wiedzy”. „Czy się żenić, czy nie żenić się?” Na to pytanie odpowiadał: „którąkolwiek z tych rzeczy wybierzesz, będziesz żałował swego wyboru”. „Jedni żyją po to, by jeść, inni jedzą po to, by żyć”[[328]](#footnote-328).

**3.1.4. Platon (427 - 347 r. p. n. e.) o mądrości**

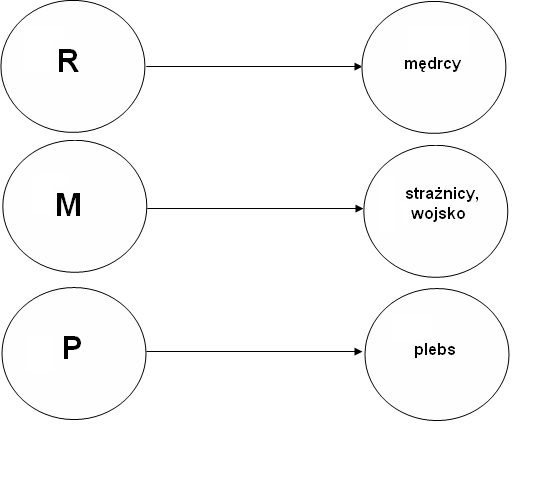
Według Platona jednostka ludzka żyje w pełni o tyle, o ile żyje życiem społecznym, o ile nie ogranicza się do swoich spraw indywidualnych. Jest to jedna z wielu mądrości, którą wyróżnia także Sokrates. Można mu przypisać sentencję: „Jeśli chcesz żyć dla siebie, to żyj dla innych”. Ale, aby móc żyć dla innych trzeba najpierw uczynić siebie zdatnym do tego obowiązku. Tak bowiem mówi Sokrates na swoją obronę: „… szedłem i próbowałem każdego z was namawiać, żeby ani o żadną ze spraw swoich nie dbać prędzej, zanim nie zacznie się dbać o siebie samego, by się stać jak najlepszym i najmądrzejszym, ani się o sprawy państwa troszczyć, zanim o państwie samym nie pomyśli się, i żeby się o wszystko inne podobnym porządkiem starać”[[329]](#footnote-329).

Do rozwiązywania pojawiających się problemów człowiek najpierw sam siebie powinien przygotowywać; winien siebie czynić zdatnym dla ich pokonania. Sokrates wskazuje tu wyraźnie, że do życia społecznego, do współdziałania z innymi trzeba być odpowiednio przygotowanym, trzeba najpierw stać się „najlepszym i najmądrzejszym” zanim zaczniemy zajmować się państwem.

Dlatego etyka Platona – ucznia Sokratesa jest zarazem teorią państwa. Winno ono być budowane analogicznie do istniejących w każdym człowieku trzech części jego duszy, które stanowią zarazem trzy cnoty: 1. mądrości - jej treścią jest rozumność; 2. męstwa, siły; siły woli – panowanie przez człowieka nad swoją impulsywnością, nad sobą; 3. umiaru - uzasadnionej pożądliwości – koncentrowanie się na umiejętnym zaspokajaniu potrzeb biologicznych, cielesnych. Ich nadmiar, przesyt, absolutyzowanie, a więc nie panowanie nad sobą, postępowanie niezgodne z wymienionymi cnotami doświadczenie chrześcijańskie zebrało i przedstawia w postaci siedmiu grzechów głównych[[330]](#footnote-330).

Obok wyżej wymienionych trzech cnót: mądrości, męstwa, umiaru, Platon wyróżnił jeszcze cnotę sprawiedliwości, która miała zaprowadzać pomiędzy wymienionymi trzema określony porządek, harmonię tak, aby każda spełniała tylko właściwą dla siebie funkcję, aby jedna nie podporządkowywała sobie drugiej lub trzeciej, albo obie naraz. Tak powstała teoria czterech cnót: mądrości, męstwa, umiaru - panowania nad sobą, sprawiedliwości[[331]](#footnote-331).

Tak samo winno być zbudowanie państwo. Nie może więc być ono projekcją interesów tych, czy innych jednostek ludzkich, grup społecznych, lecz ma być urzeczywistnianiem pewnej, uniwersalnej idei, obiektywnej sprawiedliwości społecznej – idei niezależnej od działających ludzi. Sprawiedliwość społeczną człowiek ma tylko poznawać i urzeczywistniać. I w służbie tej idei ma pozostawać państwo. Powinno ono tworzyć organizm, w którym każda część pełni swoją funkcję, w którym żadna część nie chce zastępować innej[[332]](#footnote-332).



Dusza (części, strony duszy) Struktura społeczna (klasy społeczne)

jednostki ludzkiej

Rys. nr 8. Platona koncepcja duszy człowieka i adekwatnej do nich struktury państwa

Tak więc państwem tym mają kierować, rządzić filozofowie – miłośnicy mądrości - mędrcy. Funkcję obronno – porządkującą pełnić będą strażnicy, wojsko, którego jedynym i wyłącznym atrybutem jest męstwo, siła fizyczna i sprawność techniczna. W męstwie winni być także wydoskonaleni rzemieślnicy, którzy mają projektować urządzenia, a więc to, co ludziom do życia jest niezbędne. Oni też mają kierować pracą trzeciej, najniższej klasy społecznej – plebsem, pospólstwem, którego jedynym przymiotem jest pożądliwość, pragnienie, chuć cielesna. Plebs ma pracować, ma tworzyć materialne warunki dla klas wyższych. Te trzy klasy mają harmonijnie ze sobą współdziałać, solidarnie współpracować. Mędrcy mają pilnować, aby państwo jako całość urzeczywistniało uniwersalną ideę państwa sprawiedliwego, strażnicy mają go bronić, a plebs ma pracować, aby wszystkim się żyło dostatnio. Państwo to ma mieć ściśle określoną ilość mieszkańców (55 000?). Każdą nadwyżkę miano skazywać na emigrację. Takie państwo będzie sprawiedliwe.

Wskazane idee Platon przedstawia w *Państwie* tłumacząc, że „… ani państwo, ani ustrój państwowy, ani tak samo człowiek nigdy nie będzie doskonały, zanim na tych nielicznych miłośników mądrości, których dziś ludzie nie nazywają złymi, tylko twierdzą, że z nich nie ma żadnego pożytku, jakaś konieczność ze zrządzenia losu nie spadnie, żeby się, chcąc czy nie chcąc, sprawami państwa zajmować zaczęli, a państwo, żeby ich słuchać musiało, albo zanim synów dzisiejszych naczelników państw i królów, albo ich samych jakiś duch boży nie natchnie, żeby prawdziwą filozofię prawdziwie kochać zaczęli … Gotowi jesteśmy się o to spierać i przy tym zostać, że powstałby (wyżej – A. K.) omówiony ustrój i że istnieje, i że będzie istniał, ale tylko wtedy, gdy ta Muza obejmie rządy nad państwem. Bo to nie jest niemożliwe, ani my nie głosimy niemożliwości. A że to jest rzecz trudna, na to się i my zgadzamy”[[333]](#footnote-333).

Dlaczego Platon mędrców umieszczał na czele państwa? Dlaczego państwo winno być urzeczywistnianiem mądrości? Szukając odpowiedzi na to pytanie, trzeba najpierw odnaleźć treść pojęcia mądrość; treść jaką Platon opisywał tym pojęciem.

Twierdzi, że rzeczy poznawane zmysłowo nie są czymś stałym, ani pod względem jakościowym, ani ilościowym. Są one płynne, zmieniające się[[334]](#footnote-334). Mędrcy twierdzą, że człowiek, jego duch postrzega jedne rzeczy cieleśnie, kiedy, np., słyszy i widzi, inne zaś samo przez się, czyli że nie potrzebuje ciała. Dwa są więc rodzaje rzeczy istniejących. Jedne - zmysłowe, inne zaś są poznawalne umysłem, duchem. Dlatego, tłumaczy Platon, że ci, którzy chcą poznać początki wszechrzeczy, muszą swoim umysłem, duchem ująć:

po pierwsze, najpierw idee same w sobie, takie jak podobieństwo i jedność, ilość i wielkość, spoczynek i ruch;

po drugie, piękno samo w sobie, także i dobro, i sprawiedliwość oraz inne, podobne pojęcia;

po trzecie, muszą wiedzieć, w jakim stosunku idee pozostają względem siebie, jak np. wiedza albo wielkość, albo władza – pamiętając przy tym, że rzeczy z doświadczenia - poznawane zmysłowo, mają te same nazwy dzięki „uczestnictwu w ideach”; dzięki „wzajemnemu obcowaniu”; dzięki „obecności”. Sposób owego „uczestniczenia”, „obecność” idei, pojęcia nie został przez Platona wystarczająco sprecyzowany. Zagadnienie to nie jest opracowane aż do dzisiaj.

Te trzy nazwy: idee, pojęcia, uczestniczenie Platon używa dla rozwiązania trudności, jakie mu się pojawiają w ukazywaniu stosunku idei do ich przejawów. Np., sprawiedliwe jest to, co „uczestniczy” w sprawiedliwości, lub sposób, w jaki idea sprawiedliwości jest „obecna” w tym, czy innym społeczeństwie, w zachowaniu tej oto, konkretnej jednostki ludzkiej; pięknym zaś to, co „uczestniczy” w pięknie, lub jaka jest „obecność” piękna w tym, czy innym przedmiocie. Każda z tych idei jest wieczna, poznawalna umysłem, duchem, i nie zmienia się. Stąd według Platona, idee istnieją w naturze jako wzory, a rzeczy jednostkowe są ich podobiznami[[335]](#footnote-335).

Symplicjusz przytacza anegdotę, w której dość dobrze jest przedstawiona relacja idei i jej zawierającą ją w sobie rzecz jednostkową. Otóż Platon dyskutując z Antystenesem na ten temat zapytuje go, czy widzi konia? Antystenes miał odpowiedzieć, że widzi konia. Ot, tam pasie się na łące. Ale – Platon pyta dalej, czy widzisz ideę konia? „Mój Platonie – mówił Antystenes – konia to ja widzę, ale idei konia (*hippotes* – jakby końskości) nie dostrzegam”. Platon miał wówczas powiedzieć: „Bo ty masz tylko oko, którym konia można widzieć, ale nie masz jeszcze drugiego oka; oka, którym się ogląda ideę konia”[[336]](#footnote-336) – jego końskość.

Mądrość dla Platona jest więc wiedzą o rzeczach poznawalnych umysłem, duchem. Rzeczy te rzeczywiście istnieją, tzn. można je doświadczyć empirycznie, ale w postaci określonego przejawu. Widząc konia, rozpoznajemy dzięki zmysłom określone zwierzę, kolor skóry, grzywę, łeb… itd. Ale nie widzimy istoty konia – ideę końskości. Istotę tę określa poznająca jednostka ludzka dopiero wysiłkiem umysłu, ducha, swoją mądrością. Czyni to za pośrednictwem uformowanego w sobie i przez siebie samego „drugiego oka”. Tę istotę – końskość - Platon utożsamia z ideą konia jako takiego. W niej istota tego, oto poznawanego konia „uczestniczy”, jest „obecna”.

Koń, którym jako przykładem Platon się posługiwał, jest tą jednością, którą wcześniej Tales odnajdywał w wodzie. Jednoczy ona tego oto konia, np., kasztana i abstrakcję konia, która opisuje wszystkie konie wskazując na ich atrybutywne treści istotowe. Treści te są ujmowane w pojęciu, które jest tworzone przez człowieka. Jeśli treść pojęcia przystaje do każdego rzeczywistego konia, to pojęcie to jest prawdą. „Uczestniczy” ono w każdym koniu, lub też odwrotnie, każdy koń „uczestniczy”, prezentuje sobą ideę konia. Platon nie rozdzielał idei i rzeczywistości, której ta idea dotyczy. Dopiero później te dwie rzeczywistości rozdzielono: na świat idei i świat materialny.

Było to możliwe, bo Platon nie zajmował się więcej pojęciem „uczestniczenia” idei, istot w realnych rzeczach. Dlatego dopuszczalne są, zaistniałe w historii filozofii powierzchowne, metaforyczne interpretacje, zgodnie z którymi istnieją dwa światy: wzorcowy świat idei i świat rzeczywisty, materialny, doświadczany przez człowieka, będący „kopią”, „cieniem” tego pierwszego świata[[337]](#footnote-337). Poznając więc konia widzimy dwie jego strony: jego istotę - ideę konia oraz sposób, w jaki idea - końskość przejawia się w postaci tego, a nie innego konia, np., tego, oto kasztana.

Wyszczególnione treści mają wielkie znaczenie dla poszukiwanej tu treści sofiologicznej. Każda mądrość nie istnieje realnie inaczej jak tylko w tym, a nie innym umyśle i w tym, a nie innym postępowaniu tej lub innej jednostki ludzkiej. O tym – zdaje się myślał F. Znaniecki tworząc kategorię współczynnika humanistycznego.

W *Państwie* Platon pisze: „… jeżeli chodzi o natury filozofów, to zgódźmy się, że oni zawsze kochają tę naukę, która im odsłania coś z owej istoty rzeczy, z tej, która istnieje zawsze, a nie błąka się i nie plącze skutkiem powstawania i zatraty” (485 B). A zatem mądrością nazywa Platon znajomość istoty rzeczy, spraw ludzkich, jaką w świecie się doświadcza poznając mnóstwo przejawów. Poznając je mędrzec nie może znosić fałszu. Prawda bowiem jest blisko, najbliżej mądrości. „A potrafisz znaleźć coś bliższego mądrości niż prawdę?” – zapytuje Platon. I dalej powiada, że „kto istotnie kocha naukę, ten musi zaraz od najmłodszych lat jak najwięcej pragnąć wszelkiej prawdy” (485 C - D).

W szukaniu owej prawdy mędrzec nie może być „filozofem robionym” (485 E), tj. takim, u którego pojawiają się żądze do innych rzeczy, np., kariera, a pozostawia mądrość. Mędrzec ma być „filozofem naprawdę” (485 E), tj. tym, który „… trzyma się tych rozkoszy, których dusza sama w sobie doznaje, jako dusza, a oddziela się od rozkoszy, które przez ciało przechodzą…” (486 E). Mędrzec nie może być drobiazgowym. Platon pisał, że „nie ma nic bardziej przeciwnego takiej duszy, jak drobiazgowość; duszy, która się zawsze chce garnąć do całości, do ogółu w sprawach boskich i ludzkich” (486A). Można poznawać prawdę szukając istoty rzeczy poznawanych, empirycznie doświadczanych. Mędrcowi przysługują ponadto takie naturalne przymioty osobowości jak: dobra pamięć, łatwość do nauki, szlachetna postawa, wdzięk, przyjaźń i pokrewieństwo z prawdą, sprawiedliwość, odwaga i panowanie nad sobą (487 A). Takim to ludziom – tłumaczył Platon, których jeszcze udoskonali wiek i wychowanie „powierzyłbym państwo” (487 A). Oni bowiem znają ideę dobra i wiedzą jak państwo ku niej prowadzić.

A zatem przedmiotem sofiologii Platona są rzeczy „rzeczywiście istniejące”, które filozof bada w świetle wcześniej poznanych idei Boga i duszy, dobra, piękna i sprawiedliwości i innych im podobnym. Pojęcie „rzeczy rzeczywiście istniejących” oznacza te rzeczy, które nie są przejawami, a więc pozorami, zmiennymi i przemijającymi, jakimi zajmuje się, np., rzemieślnik. „Rzeczy rzeczywiście istniejące” są „przedmiotem myślowym”, są istotą wszechrzeczy tkwiącą w rzeczy. Jej przejaw, rzecz konkretna, jest zmienna, jest materialnie dostępna przez zmysły. To, co „widzialne”, to jest więc przejawem istoty „rzeczy rzeczywiście istniejących”. Filozof, mędrzec – powiada Platon – ma wejść w myślowy, duchowy kontakt z odnalezioną istotą rzeczy, tę, w której rzecz „uczestniczy”, a nie tonąć w świecie jej przejawów, które powstają i giną[[338]](#footnote-338). A zatem winien rozpoznawać w doświadczanych rzeczach jednostkowych ich istotę, istotę rzeczywiście istniejącą w naturze jako wzorzec rzeczy jednostkowej, tej widzialnej konkretnej rzeczy. Oczywiście, jest ona przejawem istoty tej, zmysłowo poznawanej rzeczy.

Z tego wynika, że przedmiotem sofiologii jest poznanie istoty rzeczy i sposobu jej przejawiania się w świecie, w konkretnym, jednostkowym doświadczeniu ludzkim. Zajmuje się więc ona poznawaniem atrybutów, które w określony sposób zjednoczone są z wzorcami - istotami rzeczy konkretnych i zachowań ludzi w jednostkowych ich działaniach.

Ponadto, przedmiotem sofiologii nie są rzeczy przyrodnicze. Tymi zajmują się nauki szczegółowe. Przedmiotem sofiologii są działania ludzkie, dookreślane jako ludzkie, mądre, tj. dominujące w życiu ludzkim. W jej zakresie trzeba dostrzec tworzące się stosunki społeczne. Jednostka ludzka musi współdziałać z inną jednostką po to, aby zaspokoić swoje potrzeby. To współdziałanie musi być więc mądre, czyli istoty działania członów stosunku muszą uwzględniać cnoty, być spełnianiem poprzez ich konkretyzację. W przeciwnym wypadku potrzeby nie zostaną zaspokojone. Utworzony stosunek społeczny nie będzie ludzki, nie spełni więc swego zadania.

Przedmiot nauki o mądrości nie ogranicza się więc tylko i wyłącznie do tego, co konkretne, praktyczne. Tworzy go także istota działania ludzkiego jako ludzkiego; istota, której konkretność jest przejawem. Inne przejawy tej rzeczy także w niej uczestniczą[[339]](#footnote-339). Przedmiotem nauki o mądrości jest więc istota działania ludzkiego jako ludzkiego, a więc swobodnie chcianego; jego przejaw oraz określona relacja pomiędzy tą istotą a przejawem. Tę relację odnajdujemy na wskazanej wcześniej drodze wznoszenia się od abstrakcji do konkretu. Omawiany przedmiot jest więc trójelementowy.

„Prawda, że my wszyscy ludzie - powiada Platon w dialogu pt.: *Eutydem* - pragniemy, żeby nam było dobrze?”[[340]](#footnote-340) Każdy człowiek chce, żeby mu było dobrze, to znaczy, aby przejawy jego życia uczestniczyły w idei dobra jako dobra. Jeżeli tak, to trzeba zapytać, jak potrafimy to osiągnąć? Może w ten sposób, że będziemy mieli dużo dóbr materialnych? Każdy nam przecież powie, że bogactwo jest dobrem. Ale dobrem jest też i zdrowie, i piękno, i inne cechy ciała. Dobrem są też związki rodzinne, wpływy i zaszczyty w państwie.

Dobrem jest także być rozważnym, sprawiedli­wym i odważnym. To są dobra — powiada Kleinias. A mądrość gdzie w szeregu umieścimy? Pomiędzy dobrami, czy jak uważasz? Pomiędzy dobrami. To, że mądrość stanowi o powo­dzeniu, to nawet dziecko rozumie. Wobec niebezpieczeństw na morzu tylko mądrzy sternicy mają powodzenie. Na wojnie zaś wygrywa mądry wódz. Dlatego — powiedział Platon — raczej spodzie­wasz się powodzenia z człowiekiem mądrym niż z głu­pim? Z czym zgodził się Kleinias[[341]](#footnote-341).

Zatem mądrość wszędzie przynosi ludziom powodzenie. Przecież nigdy nikt nie chybia celu z winy mądrości: siłą rzeczy musi iść właściwą drogą i trafiać, gdzie trzeba; inaczej nie byłaby to mądrość. W końcu zgodziliśmy się z twierdzeniem: jeżeli ktoś jest mądry, takiemu, w dodatku jeszcze i powodzenia nie potrzeba.

„Zgodziliśmy się — tłumaczy Platon — że gdybyśmy mieli wiele dóbr, to bylibyśmy szczęśliwi i dobrze by się nam powodziło. Przez te dobra po­siadane bylibyśmy szczęśliwi, ale wtedy gdy one się nam będą przydawały”[[342]](#footnote-342). Do czego mają owe dobra się przydawać? Do stawania się w idei człowieczeńskości. Taka jest możliwa odpowiedź na postawione pytanie.

A gdyby ktoś posiadał bogactwo i te wszystkie dobra, o których mówimy, a nie używałby ich, czy byłby szczęśliwy dzięki posiadaniu tych dóbr? Nie. „Więc trzeba … nie tylko posiadać tego ro­dzaju dobra, jeżeli ktoś ma być szczęśliwym, ale trze­ba się też nimi posługiwać. Bo z samego posiadania nie ma żadnego pożytku. Prawdę mówisz”[[343]](#footnote-343).

I dalej w dialogu powiada się: „A jeżeli chodzi o posługiwanie się tymi dobrami, o których żeśmy przedtem mówili: bogactwem i zdro­wiem, i pięknością — to żeby się w sposób właściwy wszystkimi takimi rzeczami posługiwać, to trzeba mieć wiedzę, która do tego prowadzi. Ona normuje działanie człowieka, czy coś innego?

Wiedza – powiedział.

Zatem nie tylko powodzenie, ale i postępowanie właściwe, jak się zdaje, a z nim i szczęście zapewnia ludziom wiedza w każdym wypadku posiadania i działania.

Zgodził się.

Więc, na Zeusa - pyta Platon — jest jakikol­wiek pożytek z innych dóbr bez rozsądku i mądrości? Czy skorzystałby człowiek, który by posiadałby wiele i wiele działał, a głowy by nie miał na karku? Czy też raczej, gdyby mało posiadał i mało działał? A tak po­patrz. Czy nie prawda, że im mniej by działał, mniej by chybiał, a gdyby mniej chybiał, mniej by mu przy­darzało się złego, a gdyby mu mniej przydarzało się złego, mniej byłby nieszczęśliwy? …

W ogóle — powiedziałem — Kleiniaszu, bodaj że te wszystkie dobra, któreśmy przedtem wymienili, nie ten mają sens, żeby same przez się były dobrami, ale zdaje się, że to tak jest. Jeżeli nimi kieruje głupota, to są większym złem niż ich przeciwieństwa, bo lepiej mogą służyć temu, co nimi rządzi, a jest złe. A jeśli rozsądek i mądrość, stają się większymi dobrami. A samo przez się żadne z nich nic nie jest warte. Zdaje się – powiada – że jest tak, jak ty mówisz.

Więc co nam wynika z tego, co się powiedziało? Nic innego chyba, tylko to, że z innych rzeczy żadna nie jest ani dobrem, ani złem, a tylko jedna, mądrość jest dobrem, a głupota — złem.

Zgodził się” [[344]](#footnote-344).

Trzeba zatem, aby każdy człowiek o to dbał, żeby był jak najmądrzejszy. I kto tak uważa, ten i po ojcu to raczej powinien wziąć niż pieniądze, i od swoich kierowników i przy­jaciół, i od innych i od tych, którzy mówią, że się w nim kochają, i obcych, i swoich powinien prosić i błagać, aby mu użyczali mądrości. Nie trzeba się wstydzić, Kleiniaszu, tego, że chce się być mądry.

Mądro­ści można się nauczyć. Ona nie przysługuje lu­dziom tak, sama z siebie.Te­raz, skoro wiemy, że można się jej nauczyć i że ona jedna jedyna robi człowieka szczęśliwym i daje mu powodzenie, to przyznasz, że koniecznie trzeba się brać do filozofii[[345]](#footnote-345).

Zauważmy, że mądrością Platon nazywał wiedzę o istocie rzeczy. Tworzą ją idee z ideą dobra na czele. Jak wspomniałem, jest możliwa metaforyczna interpretacja ontologiczna myśli Platona o istnieniu dwóch światów: świata idei i jego „cienia” świata zmysłowego. Są to dwa odrębne światy.

Właściwa jednakże interpretacja przyjmuje, że jest jeden świat złożony z rzeczy zmysłowej, w której jest „obecna” istota, idea, która „wzajemnie obcując” z innymi ideami uczestniczy w idei dobra jako dobra. Można domniemywać, że to wzajemne obcowanie, uobecnianie się idei jest hierarchiczne. Mądrością jest wiedza o dobru i ideach z nim współistniejących.

Istotę opisują atrybuty rzeczy. A że każdy człowiek jednakowo chce być szczęśliwy, to każdy winien dążyć do bycia mądrym. Mądrości bowiem ludzie nie otrzymują od natury. Ją trzeba zdobywać. I ci, którzy w tym zdobywaniu mądrości osiągnęli już najwięcej, ci mogą i powinni stać na czele państwa, które ma urzeczywistniać dobro, a szczególnie z tej idei wynikającą ideę sprawiedliwości. Człowieka mądrego wyróżniają odpowiednio ukształtowane cechy osobowości. Można je rozpoznać we współbyciu z nim.

Warto jest zwrócić uwagę na to, że mądrością nazywał Platon także sposób używania dóbr. Nie można ograniczać się, np., do znajomości zasad moralnych, cnót, ale trzeba je używać, tj. trzeba postępować zgodnie z zasadami moralnymi. Nie tylko trzeba znać cnoty, ale w praktycznym życiu być cnotliwym. Nie dopowiedział jednak Platon tego, w jaki sposób człowiek ma urzeczywistniać te lub inne idee dobra?

**3.1.5. Arystoteles (384 – 322 r. p. n. e.) o mądrości**

Odmiennie pojęcie „mądrości”, „mędrca” wyjaśnia Arystoteles. Powiada, że mądrość (filozofia) jest wiedzą o pewnych zasadach i przyczynach. Odpowiadając na pytanie, o jakie to zasady i przyczyny chodzi, przedstawia opinię o mędrcu.

Tłumaczy, że „ … po pierwsze, mędrzec - filozof musi posiadać wiedzę możliwie o wszystkich rzeczach mimo, iż nie będzie posiadał wiedzy o każdej poszczególnej rzeczy. Po wtóre, mędrcem jest ten, kto może poznać trudne rzeczy, niełatwe do poznania dla człowieka (wrażenia zmysłowe są wspólne wszystkim, dlatego są łatwe, i nie są znamieniem mądrości). Po trzecie, ten jest mądrzejszy we wszystkich dziedzinach wiedzy, kto jest skrupulatniejszy w badaniu i zdolniejszy do nauczania o przyczynach. Spośród nauk zaś ta, która jest bardziej pożądana ze względu na nią samą i przez wzgląd na poznanie, jest w większym stopniu mądrością niż ta, która jest pożądana ze względu na jej wyniki, a nauka górująca nad innymi jest w większym stopniu mądrością niż nauka pomocnicza. Mędrzec bowiem nie może podlegać niczyim rozkazom, lecz sam musi rozkazywać, i nie może słuchać innego, ale na odwrót, mniej mądry musi go słuchać”[[346]](#footnote-346).

Arystoteles wyróżnia tu następujące, cztery elementy treści mądrości, wiedzy mędrca. Pierwszym z nich jest wiedzą o wszystkich rzeczach; drugim - wiedza trudna w jej zdobywaniu, wymagająca odpowiedniej metodologii; trzecim – wiedza, która umożliwia nauczanie o przyczynach. Jest nią ta wiedza, która jest tworzona ze względu na nią samą, a nie ze względu na inne, warunkujące ją cele. Czwartym jest przedmiot wiedzy, mądrości. Tworzą go elementy stanowiące pewną hierarchię. Można wyróżnić przedmioty niższe i wyższe, zasadnicze i pomocnicze, które w sumie razem tworzą określone całości. Kryterium porządku hierarchicznego stanowi stopień abstrakcyjności istoty przedmiotu tej lub innej nauki. Mądrość jest tutaj nauką najwyższą, tj. - wydaje się – że jej przedmiotem są atrybuty istoty przedstawiające najwyższy stopień abstrakcji – wiedzę jako taką; np., teza: byt jest ten, który jest i istnieje sam z siebie. Na niższym poziomie abstrakcji znajdują się przedmioty zajmujące się szczegółowymi fragmentami rzeczywistości przyrodniczo – społecznej, których jednakże treść jest o tyle treścią pełną, o ile uwzględnia warunkujące ją treści innych nauk, zarówno pobocznych, jak też przyporządkowanych o różnym poziomie abstrakcyjności; np., w naukach społecznych socjologia nie może nie uwzględniać historii bytu społecznego oraz filozoficznej wiedzy o samym bycie społecznym z jednej strony, z drugiej zaś, historii życia społecznego.

**3.1.5.1. Arystotelesa mądrość jest wiedzą o wszystkich rzeczach**

Zatrzymajmy się nad pierwszym z elementów mądrości Arystotelesa, nad stwierdzeniem, że jest to możliwa wiedza o wszystkich rzeczach mimo, iż nie jest ona wiedzą o każdej poszczególnej rzeczy. Jak jest możliwa wiedza o wszystkich rzeczach; wiedza, która jest różna od wiedzy o każdej poszczególnej rzeczy? Myślę, że chcąc odpowiedzieć na to pytanie, trzeba posłużyć się E. Kanta rozróżnieniem dwóch stron każdej rzeczy[[347]](#footnote-347). Powtórzmy: każda rzecz jest jednością złożoną z przejawu swojej istoty; owej istoty, która się przejawia i treści relacji między istotą a przejawem. Tę ostatnią odkrywamy drogą wznoszenia się od abstrakcji do konkretu. Przejaw jest rozpoznawany przez zmysły; istotę odnajdujemy za pomocą myślenia i opisują jej atrybuty. Są to takie treści poznawanej rzeczy, bez której dana rzecz nie jest tą rzeczą. Jeżeli, np. odejmiemy człowiekowi jego cielesność, to człowiek zniknie. Pozostaną tylko efekty jego pracy. Wszelkie rozważania o człowieku nie-uwzględniające jego cielesności lub innych jego atrybutów, czy też ograniczające człowieka do jednego jego atrybutu, np. człowiek jest to istota myśląca - są rozważaniami nie-realistycznymi, ideologicznymi, ostatecznie służącymi określonej idei.

Arystoteles nie zalicza do mądrości wiedzy zmysłowej, potocznej. Powiada, że wrażenie zmysłowe są wspólne wszystkim, nie są znamieniem mądrości. Pozostaje więc nam istota. O trudnościach w jej interpretacji świadczą meandry historii filozofii[[348]](#footnote-348). Mędrzec nie zajmuje się więc przejawami, a tylko istotą rzeczy. Nie jest „drobiazgowy”, jakby powiedział Platon. Owa istota jest w wielu rzeczach, o których wielości przesądza to, że różnią się jako przejawy. Negując istotę, trzeba byłoby rozważać o każdej rzeczy z osobna, wskazując na jej wygląd zewnętrzny. A wtedy rozważania nie mogą odnosić się do jakiejkolwiek klasy rzeczy, bo jej przejawów jest nieskończona ilość. Wówczas wiedza nie ma charakteru naukowego. Poznanie istoty zaś pozwala ogarnąć wszystkie rzeczy, wyczerpuje poznawaną całość we wcześniej wyodrębnionych granicach.

Szukanie istoty rzeczy jest tworzeniem wiedzy dla niej samej. Tu jest miejsce na obiektywność wiedzy, a więc jej niezależności od przejawu, czyli tego, co zmysłom badacza ukazuje się jako dobre, a co jako złe i co powoduje, iż mędrzec wybierałby to, co lubi, a nie to, co jest prawdziwe. Zatrzymywanie się na przejawach jest subiektywizowaniem wiedzy, uzależnianiem jej od interesów pewnej grupy ludzkiej; tej lub innej klasy społecznej. Np., w kapitalizmie tworzy się taką wiedzę społeczną, która uzasadnia słuszność interesów właścicieli lub przynajmniej im nie zagraża. Każda inna wiedza w różny sposób jest usuwana i anulowana. Służy temu praktyka poprawności politycznej.

Istotę konstytuuje czyste myślenie. Jest ono – tłumaczy Arystoteles – „… cenniejsze i lepsze niż myślenie skierowane ku poszukiwaniu pewnych korzyści. Czyste myślenie[[349]](#footnote-349) jest samo przez się bardziej cenne, a mądrość rozumu jest w tym rodzaju myślenia najcenniejsza, tak jak w myśleniu dla działania najcenniejsza jest mądrość połączona z praktyczną wnikliwością. A więc to, co dobre i cenne, zawarte jest przede wszystkim w filozoficznych dociekaniach, ale oczywiście nie w każdym rodzaju dociekań. Nie każde bowiem dociekania są cenne w sensie bezwzględnym, lecz tylko takie, które dotyczą naczelnej i kierującej światem zasady. Ten rodzaj myślenia jest ściśle złączony z filozoficzną mądrością i słusznie możemy stwierdzić, że jest to mądrość we właściwym znaczeniu”[[350]](#footnote-350). Mądrością jest więc znajomość zasady rządzącej światem. Poszukiwania i próby urzeczywistniania tej zasady tworzą kulturę ludzką. Każda kolejna jej forma ma być i jest lepsza od istniejącej.

Przypuszczam, że Arystoteles nawiązuje tu do Parmenidesa z Elei (ok. 515 r. p. n. e. – ok. 450 r. p. n. e.), autora dwóch dróg prawdy: „droga prawdy” (*άλήθεια* [aletheia]) i „drogi mniemania”[[351]](#footnote-351). Tę drugą tworzy człowiek poznając świat zmysłowy, poznając przejawy. Jest to wiedza zmysłowa. Ona jako pierwsza pojawia się rozpoczynając proces poznania. Ale wcale go nie zamyka. Przedzierając się przez nią trzeba dotrzeć do „drogi prawdy”. Ta powstaje dzięki „czystej myśli” człowieka. Parmenides w dziele *O naturze* wyjaśnia, że „tym samym jest myśleć i być”[[352]](#footnote-352). Myśl i byt są tym samym (*ǒυτως ǒυ* [ontos on]). I dalej Parmenides radził: „… powinieneś poznać wszystko: i nieustraszone serce doskonale zaokrąglonej prawdy, i mniemania śmiertelnych, które nie budzą twego zaufania”. „Dlatego Timon – pisze Diogenes – mówi o nim: <<wzniosłego Parmenidesa siła przeciwna mniemaniu, który wprowadził myśl na miejsce fantastycznej ułudy>>”[[353]](#footnote-353).

Wydaje się, że Arystoteles nawiązuje także do ufundowanej przez Jończyków jedności. Powtórzmy. Woda dla Talesa była czymś, co jako istota jest we wszystkim, i co realnie istnieje. Woda jest jednością: strony zmysłowej, realnie istniejącej i pojęcia, myśli, przedstawiającej to, co jest istotą wody, co istnieje realnie we wszystkim. Istotą wody jest *arche.* Treści pojęcia wody - *arche* i wody jako stanu rzeczywistego, materialnego (H2O) – istnieją w jedności. Ten pierwszy – stan pojęciowy jest ludzki, subiektywny. Jest myślą symbolizowaną przez H2O. Ten drugi stan: H2O jest obiektywny. Istniał i istnieje niezależnie od człowieka. Woda istniała już bowiem daleko wcześniej przed pojawieniem się człowieka.

Trzeba tu jeszcze zauważyć, że od samego początku, a już na pewno od czasu Sokratesa mędrzec zajmuje się działaniem ludzi, a nie przyrodą. Obok świata przyrody mędrzec szuka zasady świata społecznego, ludzkiego. Jego wiedza jest więc antropocentryczna.

Poznawanie rzeczy trudnych, tworzenie wiedzy możliwej o wszystkich rzeczach, skrupulatność i zdolność w nauczaniu o przyczynach służy zawsze jakiemuś celowi - powiada Arystoteles. Tym celem jest zawsze dobro, ale nie dobro - przejaw, czyli to oto dobro dla tej oto jednostki ludzkiej, lecz dobro wspólne[[354]](#footnote-354) - istota dobra poszczególnego, konkretnego, dobra ujawniającego się w wielu wymiarach życia ekonomicznego, politycznego i społecznego[[355]](#footnote-355), a więc dobra tego, które może być obiektywne w stosunku do jednostek ludzkich; dobro, które będzie mogło tworzyć jedność tego, co mentalne z tym, co realne w wyodrębnionym obszarze ludzkiego zainteresowania. Dobro to jest więc ową najwyższą zasadą, według której na poziomie przejawowym postępuje spełniając się każda jednostka ludzka.

Dlatego dla Arystotelesa mądrość jest również cnotą[[356]](#footnote-356). I mówiąc o mądrości roztrząsał on problemy moralne i polityczne w jedności istniejące. Z prowadzonych tam rozważań można wysnuć wniosek, że polityka, ekonomia są naukami o moralności. Ich treścią jest bowiem to, co jest między ludźmi i jest jako ludzkie. A to w istocie może być tworzone tylko przez zasady moralne.

Tyle mówił Arystoteles wyodrębniając ów pierwszy element wiedzy mędrca. Zna on zasadę najwyższą – dobro i z niego wynikające dobra – zasady niższego rzędu, które – urzeczywistnianie przez ludzi, dzięki ich cnotliwości – są osiągane. Ale mędrzec „nie ma wiedzy o każdej poszczególnej rzeczy”, czyli nie wie jak poszczególne jednostki owo dobro spełniają, czy, np., pozostając w określonym stosunku do przyjaciela, czy w odniesieniu do państwa. O tym wie każda jednostka ludzka, bo posiada ona określony habitus[[357]](#footnote-357) swojego bycia. W ten sposób każda jednostka ludzka jest już w jakimś sensie mędrcem. Sama musi spełniać bowiem mądrość w konkretnej swojej sytuacji społecznej. Nikt jej niczego nie narzuca i nikt za nią nic nie robi. Ale wiedząc o tym, czym jest istota rzeczy – jedność wiedzy i zachowania moralnego, wymaga od siebie takiego postępowania, aby owa istota uzyskała swój, dla siebie znamienny przejaw. Obok tego, że posiada naturalne predyspozycje do bycia mędrcem i określone warunki życia, które jednostkę ludzką skłaniają do bycia mędrcem, każda jednostka ludzka doświadcza, zapamiętuje, a więc nieustannie buduje swoją mądrość.

W *Metafizyce* Arystoteles wskazuje na inne jeszcze cechy i sposoby powstawania wiedzy, którą nazywamy mądrością. Powiada, że „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania, czego dowodem jest ich umiłowanie zmysłów … a zwłaszcza ponad wszystkie inne wzroku… Z natury zwierzęta rodzą się obdarzone zdolnością postrzegania, ale tylko u niektórych … ze spostrzeżeń tworzy się pamięć … Natomiast te, które mają i pamięć, i słuch, są pojętne. Inne zwierzęta żyją więc za sprawą wyobraźni i pamięci z małym udziałem doświadczenia, gdy tymczasem rodzaj ludzki żyje również za sprawą umiejętności i rozumowania. Z pamięci powstaje u ludzi doświadczenie. Z wielokrotnych bowiem wspomnień tej samej rzeczy powstaje w końcu możliwość pojedynczego doświadczenia.

Wydaje się zatem, że doświadczenie jest czymś podobnym do wiedzy i umiejętności, ale w rzeczywistości wiedza naukowa i umiejętności praktyczne wypływają u ludzi z doświadczenia … Wiedza praktyczna rodzi się wtedy, gdy z wielu spostrzeżeń doświadczalnych tworzy się ogólny sąd o podobnych rzeczach. Gdy się mianowicie urobiło sąd, że chorującemu Kalliasowi na taką a taką chorobę pomogło takie a takie lekarstwo … to sąd taki jest doświadczeniem. Jeżeli zaś lekarstwo pomogło w ogóle wszystkim ludziom, którzy cierpią na pewien rodzaj określonej choroby … to mamy do czynienia z wiedzą (τέχνη). Tam, gdzie chodzi o działanie, doświadczenie, jak się zdaje, niczym nie różni się od wiedzy, a nawet ludzie doświadczeni prędzej osiągają cel niż nie doświadczeni teoretycy. (Przyczyną jest to, że doświadczenie jest poznaniem poszczególnych przypadków, a wiedza jest poznaniem ogółu (istoty – A. K.), i że wszelkie działania i wytwory odnoszą się do poszczególnych przypadków. Bo lekarz leczy nie <<człowieka>> … lecz Kalliasa albo Sokratesa… Myślimy jednak, że poznanie i zdolność rozumienia należą raczej do wiedzy niż do doświadczenia i sądzimy, że ludzie wiedzy są mądrzejsi od empiryków, bo mądrość zależna jest we wszystkich przypadkach raczej od wiedzy. A dzieje się tak dlatego, ponieważ tamci znają przyczynę, a ci nie; empirycy znają skutek (*τò õτι*), ale nie znają przyczyny (*τò διóτι*), a teoretycy znają i skutek, i przyczynę. Dlatego też uważamy, że architekci we wszystkich kunsztach są bardziej czcigodni tudzież więcej wiedzą niż rzemieślnicy, i że są mądrzejsi od nich, ponieważ znają przyczyny tego, co zostało wytworzone (podczas gdy rzemieślnicy działają tak, jak działa przyroda nieożywiona, nie wiedząc, co robią, tak jak płonący ogień – ale podczas gdy nieożywiona przyroda spełnia swe funkcje zgodnie z przyrodzonymi tendencjami, rzemieślnicy robią to z przyzwyczajenia); tak że nie dlatego uważamy ich za mądrzejszych, ponieważ są zdolni do działania, lecz dlatego, że znają teorię i znają przyczyny. Krótko mówiąc, oznaką człowieka posiadającego wiedzę i człowieka, który jej nie posiada, jest możliwość uczenia i dlatego uważamy, że umiejętność (*τέχνη*) jest bardziej wiedzą niż doświadczenie; tamci bowiem mogą uczyć, a ci drudzy nie.

Ponadto żadnego postrzeżenia zmysłowego nie uważamy za wiedzę prawdziwą (*σοφία*); wprawdzie dostarcza najbardziej autorytatywnej wiedzy o poszczególnych faktach, ale nie daje odpowiedzi na pytanie dlaczego – na przykład, dlaczego ogień jest gorący, lecz tylko, że jest gorący.

Z początku ten, kto pierwszy wynalazł jakąś sztukę wykraczającą poza ogólnie znane postrzeżenia, był naturalnie podziwiany przez ludzi nie tylko dlatego, że to, co wynalazł, było użyteczne, ale też dlatego, że był mądry i wyróżniał się wśród innych. Ale gdy wynalazków było coraz więcej, i gdy niektóre z nich służyły konieczności życia a inne wytchnieniu, wynalazcy tych drugich byli oczywiście zawsze szanowani jako mądrzejsi niż ci pierwsi dlatego właśnie, że ich wiedza nie miała na celu korzyści. Dopiero gdy wszystkie tego rodzaju wynalazki zostały dokonane, odkryto teraz te umiejętności, które nie miały na celu przyjemności ani nie służyły koniecznością życiowym, i to przede wszystkim w tych krajach, w których ludzie mieli dużo wolnego czasu. Dlatego też nauki matematyczne rozwinęły się najpierw w Egipcie; tam bowiem kasta kapłańska rozporządzała wolnym czasem…

Tak zwana mądrość, jak wszyscy przyjmują, dotyczy pierwszych przyczyn i zasad, tak więc, jak powiedzieliśmy przedtem, empiryk wydaje się mądrzejszy od tych, co mają tylko wrażenia zmysłowe, a uczony od empiryka, architekt od rzemieślnika, a nauki teoretyczne zawierają więcej mądrości niż nauki wytwórcze. Jest więc rzeczą jasną, że mądrość jest wiedzą o pewnych zasadach i przyczynach”[[358]](#footnote-358).

W księdze *Metafizyki,* pt.: *Alfa,* jaśniej jeszcze Arystoteles przedstawia nam mądrość jako wiedzę teoretyczną, a więc wiedzę o pierwszych przyczynach i zasadach. Powiada, że należy zbadać, by odnaleźć odpowiedź na pytanie, o jakiego to rodzaju przyczynach i zasadach wiedza jest mądrością? Wiedza dotycząca wszystkich rzeczy musi należeć do tego, kto posiada wiedzą istotową na najwyższym stopniu abstrakcji. A cechy charakteryzujące tę wiedzę są dla człowieka najtrudniejsze do poznania. Najbardziej zaś ścisłe z nauk są te, które w najwyższym stopniu dotyczą pierwszych zasad. Toteż nauka, która bada przyczyny, jest bardziej pouczająca i wartościowa, bo tymi, którzy nas pouczają, są ci, którzy podają przyczyny każdej rzeczy. A wiedza i poznanie występuje w największym stopniu w wiedzy o tym, co jest najbardziej poznawalne. Kto bowiem poszukuje wiedzy dla niej samej, ten wybierze wiedzę w najwyższym stopniu prawdziwą, a jest nią wiedza o tym, co jest najbardziej poznawalne. Najbardziej poznawalne są pierwsze zasady i przyczyny, bo za ich pomocą i dzięki nim wszystko inne się poznaje - nie na odwrót. Wiedza zaś, z której wynika cel, w jaki każda rzecz powinna być wykonana, jest wiedzą najwyższą, wyższą niż jakakolwiek wiedza pomocnicza. Tym celem jest dobro każdej rzeczy, jak dla całej natury to, co najlepsze. Mądrością musi więc być wiedza poszukująca pierwszych zasad i przyczyn, bo dobro i cel są jedną z przyczyn.

Że nie jest to wiedza wytwórcza, to jest jasne. Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele zaczęli filozofować. A kto jest bezradny i dziwi się, ten poznaje swoją niewiedzę[[359]](#footnote-359).

Podobnie byt jako taki posiada określone własności swoiste – treści atrybutywne i filozof powinien je odkrywać i szukać o nich prawdy. Stagiryta uzasadnia to następująco: dialektycy i sofiści chcą uchodzić za filozofów. Tymczasem mądrość sofistyczna jest tylko pozorna, a dialektycy dyskutują o wszystkich rzeczach, ponieważ należą one do dziedziny filozofii. Sofistyka bowiem i dialektyka zajmuje się tą samą dziedziną rzeczy co i filozofia, ale ta ostatnia różni się od dialektyki naturą metody, a od sofistyki celem życia. Dialektyka jest nauką o pozorach, jest tylko krytyczna tam, gdzie filozofia jest zdolna do poznania. Sofistyka jest tylko filozofią pozorną, a w rzeczywistości nią nie jest[[360]](#footnote-360).

Podsumowując ten fragment dotyczący istoty mądrości i jej miejsca w całokształcie ludzkiej wiedzy zacytujmy słowa Arystotelesa. Pisze on, że „ … mądrość (*σοφία* - filozofia) jest wiedzą o pierwszych zasadach; ale może ktoś zapytać, czy mądrość jest wiedza jednolitą czy wieloraką … Jaki rodzaj wiedzy trzeba przyjąć jako należący do mądrości?”[[361]](#footnote-361). W ten sposób zaproszeni jesteśmy do dalszych poszukiwać Arystotelesa teorii mądrości.

W *Zachęcie do filozofii* próbuje znaleźć odpowiedź na postawione pytanie. Tłumaczy, że „istnieją różne rodzaje wiedzy: jest taka, która tworzy w życiu rzeczy pożyteczne, i taka, która uczy, jak z nich korzystać, jeden rodzaj wiedzy jest służebny, inny kierujący; z tym drugim, jako bardziej autorytatywnym, wiąże się prawdziwe dobro. Jeżeli zaś ten tylko rodzaj wiedzy zapewnia poprawność sądów, posługuje się rozumowaniem i ujmuje dobro jako całość, a jest nią filozofia, która może się posługiwać wszystkimi innymi rodzajami wiedzy i kierować zgodnie z zasadami natury, powinniśmy przeto usilnie zabiegać o to, ażeby stać się filozofami, bo tylko filozofia zawiera w sobie prawdziwe sądy i bezbłędną mądrość zalecającą, co należy czynić, a czego nie należy”[[362]](#footnote-362).

Zaś we fragmencie 17 *Zachęty* … Arystoteles wyraźnie wskazuje na mądrość jako tą wiedzę, którą trzeba zdobywać. Zwróćmy uwagę na stosowany tu dowód. Tłumaczy: „jeśli zatem 1) cel każdej rzeczy jest lepszy od rzeczy … i 2) jeżeli przez <<cel naturalny>> rozumiemy to, co w ciągłym procesie powstawania powstało jako ostatnie; jeżeli dalej 3) przyjmiemy, że (a) cielesna część człowieka jest utworzona najpierw, (b) duchowa część później, i (c) że cel czegoś lepszego jest w pewnym stopniu zawsze późniejszy niż jego powstanie; jeżeli dalej 4) przyjmiemy, że (d) dusza jest późniejsza od ciała i że (e) mądrość (*ή φρóνησις*) jest tym, co pojawia się na końcu w duszy (widzimy bowiem, że jest to ostatnia zdolność, która powstaje w ludziach, i z tego powodu starość rości sobie pretensje do tej jedynej z dobrych rzeczy) – wobec tego pewna forma mądrości jest z natury naszym celem, a ćwiczenie się w niej jest ostateczną czynnością, ze względu na którą powstaliśmy. Jasne przeto, że skoro powstaliśmy po to, ażeby ćwiczyć się w mądrości i poznawać, to również istniejemy w tym celu”[[363]](#footnote-363).

We fragmencie 40 *Zachęty…* pisze zaś, że „skoro wszyscy ludzie wybierają przede wszystkim to, co się zgadza z ich własną naturą (sprawiedliwe życie wybierze człowiek sprawiedliwy, życie odważne człowiek odważny, życie umiarkowane człowiek umiarkowany), tak też mądry człowiek wybierze przede wszystkim mądre myślenie, będące dziełem tej zdolności. Jasne więc, że według najbardziej autorytatywnej opinii, mądrość jest największym spośród wszystkich dóbr”[[364]](#footnote-364).

„Prawdę powyższą można pojąć jaśniej - tłumaczy Arystoteles - na podstawie takiego argumentu: myśleć mądrze i dochodzić poznania jest samo przez się pożądane przez człowieka (bo nie można żyć ludzkim życiem bez tych funkcji) i jest również pożyteczne dla życia praktycznego; nic bowiem nie przedstawi nam się jako dobre, jeśli tego nie rozważyliśmy i mądrze nie wykonaliśmy. Wszak niezależnie od tego, czy szczęśliwe życie zależy od przyjemności, czy od moralnej doskonałości, czy też od mądrości, trzeba jednak filozofować; bo głównie przez filozoficzną refleksję osiągamy jasny pogląd w tej materii”[[365]](#footnote-365).

Dalej Stagiryta podkreśla, że już same rozważania na temat intencji samej Natury potwierdzają „… wniosek, że mądrość jest dobrem samym w sobie, nawet gdyby nic pożytecznego dla ludzkiego życia z niego nie wynikało?[[366]](#footnote-366)”

„Dlatego też nie powinniśmy stronić od filozofii, jeżeli ona jest, jak sądzimy, posiadaniem i uprawianiem mądrości, a mądrość jest najlepszym ze wszystkich dóbr; i jeżeli w pogoni za korzyścią materialną narażamy się na niebezpieczeństwo płynąc aż do Słupów Herkulesa, to tym bardziej nie powinniśmy lękać się trudu i kosztów w dążeniu do mądrości. Zaiste człowiek pospolity pragnie raczej żyć, niż żyć dobrze, idzie za opinią mas ludzkich, a nie uważa za słuszne, ażeby owe masy szły za jego opinią, szuka bogactwa, a nie troszczy się w ogóle o to, co szlachetne”[[367]](#footnote-367).

„Nic nie jest godniejsze wyboru niż mądrość, którą nazywamy zdolnością najwyższego czynnika w nas, występującego przy porównaniu jednego stanu duszy z innym; poznawcza bowiem część duszy, czy to brana oddzielnie, czy w połączeniu z innymi częściami, jest lepsza niż cała reszta duszy, a jej doskonałością jest wiedza”[[368]](#footnote-368).

„Dla każdego jest jak najbardziej oczywiste, że nikt nie chciałby wybrać życia dostatniego i w pełni siły, ale bezmyślnego i szalonego, nawet gdyby oddawał się z upodobaniem najbardziej swawolnym przyjemnościom, jak to czynią niektórzy pozbawieni rozumu. Otóż przeciwieństwem głupoty jest mądrość; z tych dwóch przeciwieństw pierwszego trzeba unikać, a to drugie wybierać”[[369]](#footnote-369).

„A zatem jak należy unikać choroby, tak trzeba wybierać zdrowie. Wobec tego również (w świetle powszechnej opinii) wydaje się, że mądrość jest najbardziej godną wyboru, ale nie ze względu na coś, co z niej wypływa. Bo gdyby nawet człowiek miał wszystko, ale był wyniszczony i miał utrudnioną zdolność myślenia, życie jego nie byłoby godne wyboru, gdyż nawet inne dobra nie przynosiłyby mu pożytku”[[370]](#footnote-370).

„Dlatego wszyscy, o ile mogą osiągnąć mądrość i zakosztować jej smaku, mają inne rzeczy za nic; z tej też racji nikt z nas nie chciałby pozostawać do końca życia pijanym ani być dzieckiem”[[371]](#footnote-371).

„Nic boskiego czy drogiego nie przysługuje ludziom prócz tego tylko godnego uwagi, co jest w nas z rozumu i mądrości; bo tylko to wydaje się nieśmiertelne i boskie”[[372]](#footnote-372).

A zatem mądrość jest naturalnym celem człowieka. Jemu winny służyć „dobra w ciele. Jest tak, albowiem najwyższym celem jest dobro duszy. Mądrość rozwijamy w sobie i ujawniamy w postaci doskonałości moralnej”[[373]](#footnote-373).

**3.1.5.2. Arystotelesa mądrość jest wiedzą trudną w zdobywaniu,**

**wymagającą odpowiedniej metodologii**

W drugim punkcie opinii o mędrcu zwraca Arystoteles uwagę na to, iż mądrość jest wiedzą trudną, niełatwą do poznania. Co nam przez to chce powiedzieć Stagiryta? Myślę, że sam przedmiot wiedzy mędrca – istota rzeczy jest tego tu przyczyną. Do niej można dotrzeć tylko wtedy, kiedy spełni się przynajmniej dwa warunki. Pierwszym z nich jest umiejętność abstrahowania[[374]](#footnote-374). Otóż mędrzec musi umieć rozdzielić, za pomocą „platońskiego drugiego oka” to, co istnieje razem, w jedności; a więc odróżnić to, co jest przejawem, zmysłową treścią zewnętrzną, przejawową tej, konkretnej rzeczy, co jest nam dostępne w zmysłach od tego, co jest jej istotą, o czym da się tylko myśleć. Przejawy się zmieniają. Nie mogą być zatem przedmiotem wiedzy. Z umiejętnością oddzielania istoty od przejawu nikt się nie rodzi. Nie jest ona dana nam przez naturę. Tę swoiście ludzką umiejętność musi mędrzec posiąść.

Drugim warunkiem jest poznanie wiedzy zdobytej przez innych mędrców. Wiedza konkretnego mędrca jest zawsze krytyczną kontynuacją wiedzy już istniejącej. Arystoteles nie byłby Arystotelesem, gdyby nie było Talesa, Heraklita, Sokratesa, Platona i innych filozofów. A zatem mędrzec winien umieć być krytykiem, co znowu wymaga określonego przygotowania.

Wyszczególnione wyżej warunki wymagają więc pracy samego mędrca nad swoją mądrością. Stąd Arystoteles powiada, że „… ten jest mądrzejszy we wszystkich dziedzinach wiedzy, kto jest skrupulatniejszy w badaniu i zdolniejszy w nauczaniu o przyczynach”. Użyty tu zwrot: „skrupulatniejszy” wskazuje nie tylko na określone cechy osobowości mędrca, ale także na określoną metodologię uprawiania wiedzy, „…bo mądrość – powiada Arystoteles - jest przede wszystkim <<zdolnością myślenia>> i ze względu na tę zdolność mówi się, że człowiek jest mądry, jak i jego dusza”[[375]](#footnote-375). A w innym miejscu tłumaczy, że „… własnością mądrości jest <<naturalna sprawność władzy umysłu>>”[[376]](#footnote-376). Można przypuszczać, że chodzi tu o pewne dane przez naturę cechy wyróżniające człowieka ze świata, tzw. zadatki wrodzone, które ujawniają się w postaci konkretnych zdolności tego oto, konkretnego osobnika.

Mędrzec nie jest osobą, która w głowie posiada „pojemnik” wiedzy, w którym są określone półki, szufladki, pliki, z których mędrzec wyjmuje to, czy tamto. Mędrzec nie jest komputerem. Arystoteles wskazuje, że mędrzec tworząc myśl wykorzystuje w tym wysiłku wszystkie elementy posiadanego umysłu, a więc: dane nauki i to nie wszystkie, tylko te najwyższe w swojej abstrakcyjności, intuicję, mądrość filozoficzną i rozsądek. Tworzy z nich określoną całość, w której mądrość, będąc najwyższym rodzajem wiedzy, odpowiednio zespala ze sobą pozostałe. Jakość owej całości przesądza o konkretności tej, a nie innej mądrości, odróżniając ją od innych.

Mędrca wiedza jest zatem metodą nieustannego poznawania świata, odkrywania sposobu, w jaki najwyższa zasada przejawia się w tej, czy innej konkretności. Stąd o mądrości mędrca przesądza ostatecznie znajomość przez niego owej najwyższej zasady i metoda, jaką się posługuje w szukaniu sposobów przejawiania się owej zasady.

Odnajdywanie istoty wymaga więc adekwatnej do celu poznawania metodologii i dyscypliny w jej stosowaniu. Metodą tworzenia i postępowania zgodnego z nauką o mądrości jest wędrówka od abstrakcji do konkretu i odwrotnie, od konkretu do abstrakcji. Posłużmy się przykładem. W przyrodzie spotykamy wiele przejawów, które nie są podobne do siebie, drzewa, zwierzęta, kamienie. O ich podobieństwie można wnioskować stosując analogię. Ich istotą jest jednakże, np., określony układ pierwiastków, z których te, czy inne odnajdziemy w każdym przejawie przyrody. Innym przykład; jednostki ludzkie. Każda jednostka ludzka jest inna. Ale każda jest analogicznie cielesna i duchowa, a więc każda posiada te same treści atrybutywne: duchowe i materialne, biologiczne. Schodząc na niższy poziom abstrakcji zauważamy, że każda z nich posiada swoiste potrzeby, i w sposób znamienny dla siebie działa, by potrzeby te zaspokoić. W działaniu umiejscawiamy także stan umysłu, ducha, który przesądza, że po pierwsze, istotą działającą jest istota ludzka (działanie ludzkie) i po drugie, że to działanie jest jakimś ruchem w idei człowieczeńskości.

I wreszcie, każda jednostka ludzka pozostaje w pewnym stosunku do innej jednostki ludzkiej. I dalej, schodząc w tym przykładzie na niższy poziom abstrakcji zauważamy, że duchowość jednostek ludzkich składa się analogicznie z tych samych atrybutywnych treści: duchowości spontaniczno – kreacyjnej, refleksyjno – intuicyjnej, z doświadczenia jednostkowości i wspólnotowości; z uznawania tego, a nie innego dobra koherentnego z tą, a nie inną transcendencją oraz z wolności i odpowiedzialności. Każdy ów atrybut ducha różnie przejawia się u różnych jednostek ludzkich. Na kolejnym, niższym poziomie abstrakcji zauważamy, że ten osobnik posiada więcej rozwiniętą refleksyjność od drugiego; np., student i profesor matematyki. To samo możemy uczynić z pozostałymi atrybutami jednostki ludzkiej; np. gdy rozpatrzymy cielesność, to na niższym poziomie abstrakcji odnajdziemy cielesność mężczyzny i kobiety, przeciętnego człowieka i sportowca… itd.

Trzeba jeszcze podkreślić, że Arystotelesa nauka o mądrości już od samego początku nakazuje uwzględniać przestrzeń ograniczoną, z jednej strony istotowością gatunkowości człowieka i z drugiej, jego jednostkowością. Stagiryta nie mówi o mądrości w ogóle, o mędrcach, o mądrości ponad ludźmi, istniejącej gdzieś w przestworzach. Wskazuje na mędrca, czyli mądrość prezentowaną przez tego, a nie innego człowieka; przez tę, a nie inną jednostkę ludzką i dopowiedzmy w tej, a nie innej epoce i tym, a nie innym miejscu geograficznym. Mądrość ujmuje on historycznie.

Odnajdując istotę rzeczy możemy wskazać na przyczyny tego lub innego jej przejawu. To pozwala wiedzy mądrościowej stawiać pytanie dlaczego …? i odnajdywać na nie odpowiedź adekwatną do stopnia rozwoju wiedzy ludzkiej. Z tego wynika, że wiedza mądrościowa powstaje i rozwija się, że więc wcześniejsze jej stany warunkują treści tego, czy innego myślenia jednostek ludzkich. Fakt ten pozwolił K. Marksowi i F. Znanieckiemu sformułować kategorię: „ugrzęźnięcia w kulturze”, czyli taki stan, w którym myśli zmarłych, minionych pokoleń trzymają za nogi, nakładają pęta pokoleniom współczesnym.

Z tego względu wiedza mądrościowa jest krytyczna. Dominuje w niej pytanie: czy znane dotąd rozstrzygnięcia mogą dalej sprzyjać rozwojowi kultury ludzkiej, czy nie. Jakie treści wywołują stany kryzysu.

Zwracając uwagę na kolejne wypowiedzi na temat mądrości próbujmy odnaleźć sposób, w jaki ona jest, jakie jest bycie owej wiedzy o istocie, i jak jest tworzona. Arystoteles tłumaczy, że „… mądrość jest najwyższym z rodzajów wiedzy. Mędrzec musi tedy nie tylko wiedzieć to, co z najwyższych zasad wynika, lecz nadto też znać prawdę o samych zasadach. Tak więc byłaby mądrość teoretyczna połączeniem myślenia intuicyjnego z wiedzą naukową – wiedzą naukową o najwyższych przedmiotach, która jak gdyby osiągnęła swój szczyt”[[377]](#footnote-377). Tymi słowami wskazuje Stagiryta na określoną hierarchię, jaką można odnaleźć w myśli, która jest mądrością. Jeżeli bowiem jest to najwyższy rodzaj wiedzy, to są i niższe. Tę przestrzeń, którą tworzy – z jednej strony - myśl najwyższa i z drugiej – myśl najniższa odnajdujemy pomiędzy myślą - zasadą całości świata, a jej urzeczywistnieniem – aktem, czyli istotą umieszczoną w swoim, tym oto, konkretnym przejawie.

O zakresie treściowym owych rodzajów wiedzy przesądza struktura rzeczywistości, wyodrębnione jej części, na podstawie których jest ona tworzona. Ta część świata, jako oddzielona, poddana separacji, tworzy przedmiot naszych badań. Myśl będąc określonym obrazem badanej rzeczywistości tworzy więc z nią jedność. Jedność ta ma więc dwie strony: mentalną istniejącą idealnie w umysłach jednostek ludzkich, a więc istnieje subiektywnie oraz realną, materialną, istniejącą obiektywnie względem tej pierwszej, mentalnej.

Wiedza subiektywna i to, co jest obiektywną istotą rzeczy – w całości - nie są nigdy tożsame. Człowiek poznaje istotę rzeczy, świata. Jest ona więc poznawalna, ale nigdy nie może być poznana. Wynikiem tego poznawczego wysiłku jest kultura, świat człowieka. Jego historia dokumentuje, że obok sukcesów człowiek ponosi wiele klęsk. Tak - wydaje się – rozwiązywał Arystoteles kwestię tożsamości myślenia i bytu.

Trzeba tu zwrócić uwagę na aktywność mędrca. To on badając świat, wyodrębnia w nim ten, czy inny fragment i nadaje mu ten, czy inny sens, czyli wkłada w ów przedmiot określona istotę rzeczy. Skąd on bierze tę istotę? Takiego pytania Arystoteles nie stawia. Pośrednio podpowiada, że owa istota wypływa z wartości, o czym przekonuje nas w swoich etykach.

Ale mądrość nie ogranicza się do jednego z naukowych opisów świata. Jak wyżej cytowałem, w mądrości, obok nauki, odnajdywał Arystoteles intuicję[[378]](#footnote-378). Za jej to pomocą można zilustrować istotę i jej konkretny przejaw, a więc ową jedność bytu jako bytu, jedność przedstawianą przez tego oto, konkretnego mędrca. To, co obiektywne, istota odnajduje swój subiektywnie uchwycony w pełni wyraz.

Przedmiotem myślenia intuicyjnego są więc najwyższe zasady. Tak o tym mówi Arystoteles: „skoro przedmiotem wiedzy naukowej są rzeczy ogólne i konieczne, i skoro istnieją najwyższe zasady wszystkiego, co można udowodnić, a zatem całej wiedzy naukowej (wiedza ta bowiem opiera się na zasadach) – to nie może najwyższa zasada tego, co jest przedmiotem wiedzy naukowej, sama być przedmiotem wiedzy naukowej, ani też sztuki, ani rozsądku; bo to, co jest przedmiotem wiedzy naukowej, może być udowodnione, sztuka zaś i rozsądek mają za przedmiot to, co mogłoby też być inaczej. Nie mogą też owe najwyższe zasady być przedmiotem mądrości filozoficznej, jest bowiem cechą filozofa to, że umie pewne rzeczy udowodnić. Jeśli więc są cztery trwałe dyspozycje, dzięki którym ujmujemy prawdę i nie mylimy się w odniesieniu do rzeczy, które nie mogą, a nawet do tych, które mogą mieć się inaczej, a mianowicie: wiedza naukowa, rozsądek, mądrość teoretyczna, czyli filozoficzna i myślenie intuicyjne; i jeśli spomiędzy tych czterech trzy (a mianowicie: rozsądek, wiedza naukowa i mądrość teoretyczna) nie mogą ujmować najwyższych zasad, to nie pozostaje nic innego, jak tylko to, że zasady te są przedmiotem myślenia intuicyjnego”[[379]](#footnote-379).

Czyżby intuicja dopełniała wiedzę człowieka? Wszak wiedza naukowa, rozsądek, mądrość teoretyczna dotyczą treści atrybutywnych ujawnionej istoty rzeczy. Ale ta ujawniona część istoty jest zawsze obok tej nie-ujawnionej, która też w jakiś sposób istnieje, który jest jednakże człowiekowi nie-znany. Intuicja tę nie-wiedzę zastępuje czymś, co jest dopełnieniem, co można porównać z przypuszczeniem.

Wyobraźmy sobie, co by było, gdyby człowiek nie stosował intuicji. Wówczas doszedłby do wniosku, że nie wolno mu nic robić, bo przecież nie zna wszystkiego, bo istota nie może być nigdy poznana, bo zna tylko część. A jednak poprzez intuicję człowieka dopełnia swoją wiedzę i tworzy kulturę. Prawda, że wiele z tego, co zrobił musiał później poprawiać; mówi się, że ¾ produktu uzyskiwanego z wdrażania osiągnięć technicznych człowieka trzeba skierować na naprawianie tego, co wcześniej popsuto, zniszczono, co wcześniej zrobiono, ale co później okazało się być błędem.

**3.1.5.3. Arystotelesa mądrość jest wiedzą o przyczynach**

Mądrość jest wiedzą, która umożliwia nauczanie o przyczynach. Jest tak, albowiem mądrość jest formułowana dla niej samej, a nie ze względu na inne, warunkujące ją cele.

Mądrość tworzona „ze względu na nią samą” jest konstruowaniem istoty badanego przedmiotu. To jest tak, jak z tym lekarstwem, o którym Arystoteles pisze. Jeśli bowiem mamy do czynienia z wiedzą, o chorobach i lekarstwach, które z tych chorób leczą, to wtedy lekarz zna przyczyny i może wyleczyć nie tylko Kalliasa, ale każdego innego człowieka. Wiedza, mądrość pomaga wyleczyć wszystkich ludzi nie tylko tego, jednego leczonego, tyle tylko, że lekarstwo to trzeba stosować. W doświadczeniu mamy poznanie poszczególnych przypadków i wtedy mówimy o przyczynie tego oto konkretnego przypadku. Tymczasem mądrość jest poznaniem istoty, dzięki której działania odnoszą się do wszystkich poszczególnych przypadków. Bo mądrość wskazuje na przyczyny będące powodem wszystkich przypadków. A dzieje się tak dlatego bo znana jest przyczyna. Natomiast empirycy znają skutek (*τò õτι*), ale nie znają przyczyny (*τò διóτι*), jak teoretycy.

Dlatego Arystoteles uważa, że architekci są bardziej czcigodni tudzież więcej wiedzą niż rzemieślnicy, i że są mądrzejsi od nich, ponieważ znają przyczyny tego, co zostało wytworzone (podczas gdy rzemieślnicy działają tak, jak działa przyroda nieożywiona, nie wiedząc, co robią, tak jak płonący ogień – ale podczas gdy nieożywiona przyroda spełnia swe funkcje zgodnie z przyrodzonymi tendencjami, rzemieślnicy robią to z przyzwyczajenia); tak że nie dlatego uważamy ich za mądrzejszych, ponieważ są zdolni do działania, lecz dlatego, że znają teorię i znają przyczyny.

Krótko mówiąc, oznaką człowieka posiadającego wiedzę i człowieka, który jej nie posiada, jest możliwość uczenia i dlatego uważamy, że umiejętność (*τέχνη*) jest bardziej wiedzą niż doświadczenie. Tamci bowiem mogą uczyć, a ci drudzy nie[[380]](#footnote-380).

Chodzi tu – jak się wydaje – o to, że każda wiedza tworzona z uwagi na bieżące potrzeby ulega zniekształceniu poprzez złączenie jej z tą lub inną przejawowością. Na jej treść wpływają właśnie owe bieżące potrzeby, zdarzenia. One próbują być istotą, zastąpić ją. To jest błędem. Określone rozwiązania mogą być uznane za istotowe, a więc każde odmienne od nich będą uznane za błędy. To jest tak samo, jakbyśmy chcieli, np., powiedzieć, że istotą opisywanego „owoców”, jest tylko i wyłącznie jabłko. Gdy zaś ktoś powie, że jest nim także gruszka, to zostanie uznany za niemądrego, za upowszechniającego nie-wiedzę. Taki błąd popełniają ideologowie. Ich wiedza jest podporządkowana określonemu przejawowi, tutaj jabłku, a w społeczeństwie, tym, czy innym interesom określonej klasy społecznej. Każdy określony status społeczny klasy społecznej będąc przejawem istoty życia społecznego, w ideologów propagandzie uchodzi za istotę, chce reprezentować całość. Klasa ta chce utożsamić się z narodem.

Nie do pominięcia – jak się zdaje – jest wypowiedź Arystotelesa wskazująca na znaczenie warunków, w jakich mędrzec przebywa. Cytuje tu Empedoklesa (ok. 493 – 433 r. p. n. e.), który miał powiedzieć, że „mądrość ludzi rośnie proporcjonalnie do rzeczy otaczających”[[381]](#footnote-381). Znaczenie tych słów można rozszerzyć wskazując, że w tworzeniu jakości myśli jednostek ludzkich, tutaj mędrców współuczestniczy otoczenie, jakie oni tworzą. Można sobie wyobrazić społeczeństwo, w którym nie ma uniwersytetów, bibliotek, i innych dóbr kultury. Społeczeństwo to jest podobne do obozu wojskowego.

Dlatego Arystoteles zwraca uwagę na istnienie ciągłości w naturze, w tym też w budowaniu ludzkiej mądrości. Pisał, że u zwierząt „… znajdujemy ślady stanów psychicznych, które dopiero u człowieka jaśniej występują. Uległość i krnąbrność, łagodność i szorstkość, dzielność i tchórzostwo, ostrożność i zuchwalstwo, gwałtowność i podstęp, rysy inteligencji zdradzające rozumowanie – to wszystko dowodzi podobieństwa zwierząt z człowiekiem… To samo należy powiedzieć o człowieku, gdy go porównujemy z wieloma zwierzętami: w rzeczy samej pewne właściwości psychiczne, dopiero co wymienione, znajdują się w wyższym stopniu u człowieka, inne, przeciwnie, są w wyższym stopniu u zwierząt, inne wreszcie pozostają do siebie w stosunku analogii: temu, co u człowieka nazywamy sztuką, mądrością i wiedzą, odpowiada u niektórych zwierząt specjalna zdolność naturalna tego samego rzędu”[[382]](#footnote-382). Poszczególne stopnie, etapy rozwoju mądrości mają swoje miejsce historyczne. To, czym są w stanie zalążkowym pewne stany psychiczne, okaże się dopiero później u osobników dorosłych, czy na wyższym etapie zwierzęcego rozwoju. Ale ich rozwinięcie może się dokonać pod warunkiem istnienia w określonym środowisku.

Mądrość nie jest dana nam przez naturę. Ona powstaje jako skutek pracy mędrca nad sobą. Jej posiadaczem jest więc mędrzec. Jego osobowość przesądza ostatecznie o treści posiadanej przez niego mądrości. Powiada się, że mędrzec winien być najskrupulatniejszy w badaniach i zdolny do nauczania o przyczynach. Powinien umieć abstrahować i być wykształconym krytykiem. Mędrzec ponadto pracuje nad sobą, umie się uczyć, tj. posiada zdolność jednoczenia poznawanych fragmentów bycia bytu w większe całości, by w końcu dotrzeć do bycia bytu jako bytu. To uczenie się występuje w jedności ze zdolnością do nauczania; nauczania o przyczynach. Tę cechę mędrca powtórzył później Seneka w formie sentencji: *docendo discimus* (*discitur*) – ucząc innych, uczymy się sami.

**3.1.5.4. Arystotelesa hierarchia wiedzy o mądrości**

Arystotelesa wiedza mądrościowa jest hierarchiczna, zgodnie z kryterium stopnia abstrakcyjności istoty jej przedmiotu. Jeżeli tak, to trzeba zbadać, w jakim stosunku pozostają względem siebie, np., takie nauki, jak moralność i ustrój ekonomiczny społeczeństwa. Czy człowiek ma produkować dla samej produkcji, dla zysku, czy dla zaspokajania swych potrzeb? W przypadku pozytywnej odpowiedzi na drugą część postawionego pytania należy zauważyć, że moralność - przedmiot etyki jest nauką wyższą w stosunku do ekonomii i dlatego etyka winna wyznaczać treści ustrojowe życia społecznego. A wtedy nie może być w konstytucji twierdzenia, że własność prywatna jest święta. Cechą świętości trzeba opatrzyć w konstytucji zasad moralnego postępowania. Wówczas hasło: człowiek jest najwyższą wartością nie pozostanie tylko postulatem propagandowym!

Jak wspomniałem, hierarchię owych jedności tworzą wyodrębnione przedmioty, którymi człowiek się zajmuje. Są to więc hierarchie fundowane przez ludzi, przez ich cele działania. Zatem mentalna strona wskazanych jedności jest stroną wyrażaną przez tych, a nie innych ludzi. Fakt ten dostrzegł już Protagoras (489 – 411 r. p. n. e.) mówiąc, że „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”[[383]](#footnote-383).

Z dotąd przeprowadzonej rekonstrukcji myśli Arystotelesa wynika, m. in., że mądrość istnieje w postaci wiedzy tego oto, konkretnego mędrca, i który ową mądrość ujawnia w ten, a nie inny sposób. Można więc mówić o mądrości w dwóch jej wymiarach: praktycznej i teoretycznej. O tym mówi Arystoteles następująco: „ponadto tak, jak w przypadku majątku nie tylko samo posiadanie pozwala ludziom żyć i żyć szczęśliwie, tak też w przypadku mądrości. Sądzę, że nie tej samej mądrości potrzebujemy do życia i do dobrego życia[[384]](#footnote-384). Wielu ludzi zadowoli się praktyczną mądrością; modlą się o szczęście, a są zadowoleni, jeżeli mogą tylko żyć. Ale chociaż nie każdy myśli, iż musi żyć w jakichkolwiek warunkach, to jednak byłoby rzeczą śmieszną nie trudzić się i nie troszczyć się o to, ażeby zdobyć tę mądrość, przez którą poznaje się prawdę”[[385]](#footnote-385).

To rozróżnienie pomiędzy mądrością teoretyczną i praktyczną ujawnia Arystoteles mówiąc, że „ta różnica (duszy rozumnej we właściwym znaczeniu i samej w sobie i rozumna, ale posłuszna rozumowi – A. K.) jest też podstawą podziału dzielności na różne rodzaje, na różne zalety. Jedne z nich nazywamy dianoetycznymi (intelektualnymi – A. K.), inne zaś moralnymi, czyli cnotami, a mianowicie mądrość teoretyczna, zdolność rozumienia i rozsądek – zaletami dianoetycznymi, a szczodrość i umiarkowanie – moralnymi … Ale i mądrego chwalimy z powodu tej, jego trwałej dyspozycji…[[386]](#footnote-386)”.

Obie mądrości się nabywa. Nikt bowiem – zdaniem Stagiryty – nie posiada wrodzonej mądrości. Jedna z nich - „… mądrość filozoficzna wytwarza szczęśliwość, choć nie tak, jak sztuka lekarska wytwarza zdrowie … Bo będąc częścią całej dzielności mądrość filozoficzna czyni szczęśliwym przez to samo, że się ją posiada i wprowadza w czyn”[[387]](#footnote-387).

Owe różne mądrości bardziej staną się jasne, jeśli zobaczymy je w kontekście struktury myśli, jaką Arystoteles tworzy. Otóż w *Etyce wielkiej* pisze, że dla osiągnięcia prawdy istnieją: „… wiedza naukowa, rozsądek, myślenie intuicyjne, mądrość, przypuszczenie[[388]](#footnote-388). Czego dotyczy właściwie każda z tych dyspozycji? Otóż wiedza dotyczy tego, co można poznać i co się da potwierdzić za pomocą dowodzenia i naukowego uzasadniania, a rozsądek dotyczy działania, z czym wiąże się wybór i unikanie, i od nas zależy, czy działamy, czy nie działamy… Rozsądek dotyczy działania i tego, co urzeczywistnia się w działaniu – tworzenia, natomiast tego, co można tworzyć, dotyczy umiejętność praktyczna (*τέχνη*). Ona bowiem bardziej uwidacznia się w tworzeniu aniżeli w działaniu. W rezultacie rozsądek musi być jakąś trwałą dyspozycją, posiadającą zdolność podejmowania decyzji i urzeczywistniania tego, co od nas zależy, czy dokonamy czegoś, czy nie dokonamy, oraz tego, co właściwie zmierza w kierunku przysporzenia nam korzyści. Można więc rozsądek traktować jako cnotę, a nie jako wiedzę. Ludzie rozsądni bowiem zasługują na pochwałę, a pochwała dotyczy cnoty…

Pod myślenie intuicyjne podpadają pierwsze zasady świata umysłowego i bytu: wiedza naukowa dotyczy bowiem tego, co istnieje, i czego można dowieść, pierwsze zasady natomiast nie wymagają dowodów, tak że pierwsze zasady są dostępne nie dla wiedzy naukowej (*έπστημη*), lecz do myślenia intuicyjnego.

Mądrość natomiast wiąże się z naukowym poznaniem i intuicyjnym myśleniem, albowiem mądrość obejmuje pierwsze zasady i nadto to, czego dowiedziono za pomocą pierwszych zasad i co wchodzi w zakres wiedzy naukowej. O ile więc dotyczy ona pierwszych zasad, sama uczestniczy w myśleniu intuicyjnym; o ile natomiast zajmuje się tym, co istnieje i czego można dowieść, i następuje po pierwszych zasadach, ma udział w naukowym poznaniu. Wynika z tego wyraźnie, że mądrość ma związek z intuicyjnym myśleniem i naukowym poznaniem. W rezultacie dotyczy tego samego, co intuicyjne myślenie i naukowe poznanie…

Czy wobec tego rozsądek i mądrość są tożsame, czy nie? Mądrość bowiem interesuje się tym wszystkim, czego można dowieść i co zawsze jest takie samo, a rozsądek nie ma nic wspólnego z tego rodzaju rzeczami, tylko z tymi, które podlegają zmianie … pojęcia, np., <<prosty>> … są zawsze takie same, natomiast pojęcie <<korzyści>> może zmienić swe znaczenie i ulega zmianie, i teraz to a to jest korzystne, jutro zaś nie… I rozsądek odnosi się do tego, co jest korzystne, a mądrość nie. Wobec tego czym innym jest mądrość i rozsądek.

Czy mądrość jest cnotą, czy nie? Musimy wyjść od samego rozsądku, a z tego jasno okaże się, że jest cnotą. Jeżeli mianowicie rozsądek jest cnotą, jak twierdzimy, i to z jednej z tych dwóch rozumnych części duszy, i rozsądek jest czymś gorszym od mądrości, bo ma związek z tym, co gorsze, gdyż mądrość zajmuje się tym, co wieczne i boskie, jak utrzymujemy, rozsądek zaś tym, co przynosi człowiekowi korzyść; jeżeli zatem część gorsza jest cnotą, to jest rzeczą słuszną, aby również część bardziej wartościowa była cnotą. Stąd wynika w sposób oczywisty, że mądrość jest cnotą.

Ale mógłby ktoś wyrazić wątpliwość i zdziwienie, dlaczego mówiąc o problemach moralnych i o pewnego rodzaju sprawach politycznych, mówimy o mądrości. W pierwszym rzędzie właśnie dlatego, że nie wydają się czymś obcym rozważania nad nią, jeżeli, jak twierdzimy, jest ona cnotą. Ponadto jest chyba i obowiązkiem filozofa zbadać to, co należy do tego samego zakresu. I nawet koniecznie trzeba mówić o wszystkim, skoro jest mowa o zjawiskach w duszy. Przecież i mądrość mieści się w duszy, tak że wcale nie są obce zagadnieniu nasze rozważania nad duszą”[[389]](#footnote-389).

Gdzie, kto i w jaki sposób winien mądrość pokazywać? Chodzi tu takie sytuacje społeczne, w których mądrość teoretyczna znajduje swoje zastosowanie, pozostanie więc w określonym związku z mądrością praktyczną. Tą przestrzenią jest, według Arystotelesa, polityka, życie społeczne. W nim bowiem mogą konkretne jednostki potwierdzać posiadaną mądrość.

Dlatego powiada, rządzić powinien „… człowiek najlepszy i z natury swej najsilniejszy (o najsilniejszym charakterze – A. K.), dalej, że jedynie prawo jest rządcą i autorytetem, prawo, które jest mądrością i wyrazem mądrej myśli”[[390]](#footnote-390). I w *Etyce nikomachejskiej* tłumaczy: „kto bowiem jest prawdziwie dzielny i mądry, ten – zdaniem naszym – znosi każdy los z godnością i czyni zawsze w danych warunkach to, co jest najlepsze”[[391]](#footnote-391).

A zatem człowiek w społeczeństwie winien prezentować trwałe dyspozycje prowadzące do poznania i urzeczywistniania prawdy. Stąd Arystoteles w kolejnych miejscach jakby pogłębia swoje rozumienie mądrości teoretycznej i praktycznej oraz występujące między nimi relacje. Pisze zatem: „Zacznijmy więc od początku i omówmy raz jeszcze te dyspozycje. Załóżmy tedy, że pięć jest trwałych dyspozycji, dzięki którym dusza poznaje prawdę … Są to: sprawność techniczna, wiedza naukowa, rozsądek czyli mądrość praktyczna, mądrość teoretyczna czyli filozoficzna i myślenie intuicyjne[[392]](#footnote-392); co się bowiem tyczy przekonania i mniemania, to jedno i drugie może zmylić.

Czym więc jest wiedza naukowa? … Przyjmujemy wszyscy, że to, co wiemy, nie może być inaczej. O rzeczach natomiast, którą mogą mieć się inaczej, skoro usunęły się spod naszej możliwości spostrzegania, nie wiemy, czy istnieją, czy nie. Przedmioty wiedzy naukowej są tedy czymś koniecznym i czymś wiecznym; wszystko bowiem, co w bezwzględnym znaczeniu konieczne, jest wieczne, a to, co wieczne, nie powstało, ani nie zginie … Wszelka wiedza naukowa jest – ja się zdaje – czymś, czego można nauczyć, a jej treść, czymś, czego można nauczyć się. Wszelkie zaś nauczanie nawiązuje do poprzednio już zdobytych wiadomości… ponieważ operują bądź indukcją, bądź sylogizmem. Indukcja prowadzi także do tego, co ogólne, gdy natomiast sylogizm z tego, co ogólne wychodzi. Sylogizm tedy wychodzi od zasad, które nie są uzyskane na drodze sylogistycznej; a zatem są uzyskane na drodze indukcyjnej. Wiedza naukowa jest więc dyspozycją do dowodzenia i posiada wszystkie inne cechy… bo kiedy ktoś żywi jakieś przekonanie i znane mu są jego zasady, wówczas posiada wiedzę naukową; jeśli zaś nie są mu znane lepiej aniżeli konkluzja, to wiedza jego będzie miała charakter tylko przypadkowy”[[393]](#footnote-393).

„Nikomu, tłumaczy Arystoteles, nie przypisuje się wrodzonej mądrości, ale za wrodzone uważa się wyrozumiałość i pojętność, i myślenie intuicyjne… Zdolności te pozostają w łączności z wiekiem … Toteż trzeba przywiązywać nie mniejszą wagę do wypowiedzi i opinii ludzi doświadczonych i starszych lub rozsądnych, choć pozbawione są dowodów; bo ludzie ci widzą trafnie, mając bystre oko dzięki doświadczeniu”[[394]](#footnote-394).

Cytowane tu następne uwagi Arystotelesa o mądrości są jakby wprowadzeniem do moralnych zasad jej urzeczywistniania, wykorzystywania w życiu społecznym. Dlatego tłumaczy, że „mądrość w sztukach przypisujemy najznakomitszym artystom, np., Fidiaszowi jako rzeźbiarzowi lub Polikletowi jako twórcy posągów, i wówczas nic innego nie rozumiemy przez <<mądrość>> jak tylko mistrzostwo w sztuce; o niektórych jednak ludziach mówimy, że są w ogóle mądrzy, a nie tylko w pewnej dziedzinie lub pod pewnym względem, jak to Homer mówi w *Margitesie*:

Ani kopaczem, ani oraczem zrobiły go bogi,

Ni w niczym innym mądrym,

więc jasną jest rzeczą, że mądrość jest najwyższym z rodzajów wiedzy. Mędrzec musi tedy nie tylko wiedzieć to, co z najwyższych zasad wynika, lecz nadto też znać prawdę o samych owych zasadach. Tak więc byłaby mądrość teoretyczna połączeniem myślenia intuicyjnego z wiedzą naukową – wiedzą naukową o najwyższych przedmiotach, która jak gdyby osiągnęła swój szczyt …

To, co mądre, byłoby wedle powszechnego mniemania, zawsze tym samym, to zaś, co rozsądne – czymś różnym. Bo należyte zrozumienie wszystkich własnych spraw nazwiemy rozsądkiem, i kto go posiada, temu powierzymy starania o te sprawy … Jasne też, że mądrość teoretyczna i umiejętność rządzenia państwem nie są identyczne. Jeśliby bowiem nazwać mądrością teoretyczną zdolność poznawania tego, co dla kogo jest pożyteczne, to byłoby wiele takich mądrości, jako że znajomość tego, co dobre, jest nie jedna dla wszystkich istot żyjących, lecz dla każdego gatunku inna…

Z wywodów powyższych wynika, że mądrość teoretyczna jest i wiedzą naukową, i myśleniem intuicyjnym, których przedmiotem jest to, co z natury swej jest najwyższe. Dlatego przypisuje się wprawdzie Anaksagorasowi i Talesowi i innym do nich podobnym mądrość teoretyczną, ale odmawia im się mądrości praktycznej, ponieważ widzi się, że nie rozumieją tego, co leży w ich własnym interesie; i mówi się, że rozumieją się na tym, co jest niezwykłe, podziwu godne, trudne i boskie — lecz bezużyteczne; a to dlatego, że nie troszczą się o to, co jest dobre dla człowieka.

Rozsądek, czyli mądrość praktyczna, dotyczy spraw ludzkich i tych, nad którymi można się namyślać; mówimy bowiem, że rzeczą człowieka rozsądnego jest przede wszystkim dobry namysł, a nikt nie namyśla się nad tym, co nie może być inaczej lub co nie ma żadnego celu; celem zaś jest dobro, które ma być osiągnięte przez działanie. Dobrze zaś w bezwzględnym tego słowa znaczeniu namyśla się ten, kto zgodnie z wynikami swego rozumowania umie zmierzać do największego dla człowieka dobra, które może być osiągnięte przez działanie. Przedmiotem rozsądku nie jest tylko to, co ogólne — żąda się odeń, by dawał poznanie rzeczy jednostkowych; dotyczy bowiem działania, a w działaniu mamy zawsze do czynienia z tym, co jednostkowe. Dlatego to niektórzy spośród tych, co nie posiadają wiedzy, a mianowicie ci, co mają doświadczenie, są i w pozostałych dziedzinach bardziej uzdolnieni do działania niż inni, którym nie brak wiedzy: bo jeśliby ktoś wiedział, np., że lekkie potrawy mięsne są łatwo strawne i zdrowe, nie wiedział jednak, które są lekkie, nie potrafiłby dopomóc zdrowiu, zdołałby to natomiast zrobić, kto by wiedział, że drób jest lekki i zdrowy.

Owóż ponieważ rozsądek tyczy się działania, więc trzeba posiąść jedno i drugie, albo jeśli jedno z nich, to raczej to drugie. Tak że i tu jedna z form byłaby kierownicza”[[395]](#footnote-395).

Przekonanie to wynika – zdaniem Arystotelesa - z określonego stosunku, jaki się tworzy pomiędzy polityką a rozsądkiem. „Polityka, umiejętność rządzenia państwem, i rozsądek są właściwie tą samą trwałą dyspozycją, ale ich sposób przejawiania się (*τò είναι*) jest różny. W polityce, wznaczeniu obszerniejszym ta jej część, która ma rolę jakby kierowniczą, spełnia funkcje ustawodawcze; ta zaś, która dotyczy spraw jednostkowych, nosi wspólną nazwę polityki, w znaczeniu ściślejszym. Posiada ona charakter praktyczny i ma do czynienia z namysłem. Uchwała bowiem jest czymś, co należy wykonać jako akt jednostkowy. Dlatego to tylko o przedstawicielach drugiej z tych sztuk mówi się, iż uprawiają politykę; bo tylko oni coś wykonują, tak jak rękodzielnicy.

Za rozsądek uważa się powszechnie najbardziej tę jego część, której przedmiotem jest sam człowiek, jednostka; i ta jego część nosi wspólną nazwę rozsądku; pozostałe części to: sztuka zarządzania domem, sztuka prawodawcza i polityka; w tej ostatniej wyróżnia się z kolei sztukę naradzania się i sądową. Zdawanie sobie sprawy z tego, co jest dobre dla własnej osoby, byłoby tedy pewnym rodzajem poznania; istnieją jednak między tym rodzajem a innymi różnice i człowieka, który rozumie swój własny interes i troszczy się o swoje sprawy, nazywa się rozsądnym, o tych zaś, co uprawiają politykę, mówi się, że niepotrzebnie wtrącają się w nie swoje rzeczy*.* Zgodnie z tym powiada Eurypides:

Czyż byłem mądry ja, co mogłem łatwo wszak

Jak żołnierz jeden z wielu w szarym tłumie żyć

I udział równy mieć?

[A gdzie indziej:]

Bo tych, co ponad innych wybijają się…

Ludzie, którzy żywią ten pogląd, dążą do tego, co dla nich samych jest dobre, i sądzą, że tak należy postępować. To więc zapatrywanie stało się źródłem przekonania, że ci właśnie ludzie są rozsądni; chociaż chyba nie można dbać należycie o własne sprawy, nie troszcząc się o sprawy swego domu i państwa. Ponadto niejasna jest i wymaga zbadania kwestia, w jaki sposób należy kierować własnymi sprawami.

Za słusznością powyższych wywodów przemawia też fakt, że młodzi chłopcy opanowują geometrię i matematykę i nabywają w nich <<mądrości>>, zdaje się jednak, że rozsądnym nie staje się żaden z nich. Pochodzi to stąd, że mądrość praktyczna dotyczy nie tylko tego, co ogólne, lecz także spraw jednostkowych, które poznaje się jedynie na podstawie doświadczenia, doświadczenia zaś brak młodzieńcowi (bo jest ono owocem długiego czasu). A i nad tym można się zastanawiać, dlaczego to młody chłopak może zostać matematykiem, ale nie może stać się filozofem, ani przyrodnikiem. Czyżby dlatego, że przedmioty wiedzy matematycznej utworzone są przez abstrakcję, zasady zaś tamtych nauk czerpiemy z doświadczenia? i czy dlatego, że o ich przedmiotach młodzi ludzie wygłaszają sądy, o których prawdziwości nie są przekonani, gdy natomiast istota przedmiotów matematyki nie jest dla nich niezrozumiała?

A dalej: błąd w namyśle może dotyczyć albo tego, co ogólne, albo tego, co jednostkowe; może bowiem tkwić, np., albo w tym twierdzeniu, że wszystkie wody, które są ciężkie, są szkodliwe, albo w tym, że ta oto woda jest ciężka.

Jasną więc jest rzeczą*,* że rozsądek nie jest wiedzą naukową; gdyż, jak już o tym była mowa, dotyczy tego, co jest ostatecznym faktem jednostkowym; to bowiem, co ma być dokonane, jest takie. Rozsądek jest tedy czymś wręcz przeciwnym myśleniu intuicyjnemu, ponieważ myślenie intuicyjne zajmuje się najwyższymi, granicznymi zasadami, których nie można dowieść, rozsądek zaś ostatecznymi faktami jednostkowymi, które są przedmiotami nie wiedzy naukowej, lecz spostrzegania, i to nie spostrzegania za pomocą poszczególnych zmysłów, lecz takiego, dzięki jakiemu spostrzegamy, że ostateczną, najprostszą figurą w matematyce jest trójkąt; i tu bowiem natrafia się na jakąś granicę. Tu jednak raczej mamy do czynienia ze spostrzeganiem aniżeli przy rozsądku, tamto zaś spostrzeganie jest innego rodzaju”[[396]](#footnote-396).

Rozsądek pozwala więc zastosować posiadaną mądrość, a przez to uczynić życie życiem szczęśliwym. Takie życie „… zdaje się być zgodne z dzielnością etyczną; takie zaś życie polega na poważnym wysiłku, a nie na zabawie. Mówimy też, że to, poważne, jest lepsze niż to, co śmieszne czy zabawne, i że czynność tego, co lepsze … jest też poważniejsza; czynność jednak tego, co lepsze, jest tym samym wyższa i raczej ona posiada cechę szczęśliwości. Rozkoszom cielesnym może oddawać się byle kto – nawet niewolnik – w nie mniejszym stopniu niż człowiek najwyżej stojący pod względem etycznym; ale nikt nie przypisuje niewolnikowi uczestnictwa w szczęśliwości, chyba że zarazem przyznaje mu odpowiedni udział w życiu. Bo szczęście polega nie na takich rozrywkach, lecz … na działaniu zgodnym z dzielnością etyczną”[[397]](#footnote-397). Szczęście daje czynność teoretycznej kontemplacji.

„Zdaje się to być zgodne i z tym, co przedtem było powiedziane, i z prawdą (ta bowiem czynność jest najwyższa, bo i rozum jest najlepszą naszą częścią i z przedmiotów poznawalnych najlepsze są te, które są przedmiotami rozumu); a dalej, czynność ta jest najbardziej ciągła, gdyż możemy oddawać się teoretycznej kontemplacji w sposób bardziej ciągły aniżeli jakiejkolwiek innej czynności. I sądzimy, że szczęśliwość musi mieć domieszkę przyjemności, a najprzyjemniejszą z czynności zgodnych z dzielnością etyczną jest bezsprzecznie czynność, w której się iści mądrość filozoficzna; w każdym razie zdaje się filozofia dawać rozkosze przedziwne w swej czystości i trwałości, i naturalną jest rzeczą, że ci, co wiedzą, przyjemniej czas spędzają aniżeli ci, co prawdy dochodzą. Tak zwana samowystarczalność musi też przysługiwać przede wszystkim czynności teoretycznej kontemplacji. Tych bowiem rzeczy, które do życia są niezbędne, potrzebuje na równi filozof i człowiek sprawiedliwy… kiedy jednak są już dostatecznie wyposażeni w tego rodzaju rzeczy, człowiek sprawiedliwy potrzebuje innych ludzi, wobec których i wraz z którymi mógłby postępować sprawiedliwie … Filozof natomiast może oddawać się swej czynności kontemplacyjnej nawet jeśli jest sam, i to tym bardziej, im bardziej jest filozofem. Potrafi to może lepiej czynić przy pomocy współpracujących z nim ludzi, ale mimo to jest najbardziej samowystarczalny”[[398]](#footnote-398).

„Do człowieka bowiem prawego i szukającego w życiu tego, co moralnie piękne, będą trafiały argumenty, człowieka zaś złego, który dąży tylko do przyjemności należy karać przez wyrządzanie mu przykrości, tak jak karze się zwierzęta pociągowe. Dlatego też mówią, że przykrości powinny być takie, by powstawały w jak najsilniejszym przeciwieństwie do upragnionych przyjemności.

Jeśli więc … człowiek … ma być dzielny etycznie, powinien być starannie wychowywany i przyzwyczajany do tego, co dobre, i jeśli ma spędzać życie na godziwych zajęciach i ani wbrew swej woli, ani zgodnie z nią nie czynić nic złego, to jest to możliwe dla ludzi żyjących w myśl nakazów jakiegoś rozumu i jakiegoś właściwego porządku, który by posiadał odpowiednią moc; owóż rozkaz ojcowski nie ma owej siły ani mocy zniewalającej i nie ma jej w ogóle rozkaz jednego człowieka, chyba że jest królem… Prawo natomiast ma moc zniewalającą, będąc regułą (*λόγος*), która wynikła z jakiejś mądrości praktycznej i z rozumu”[[399]](#footnote-399).

„Rozsądek jest swojego rodzaju zarządcą w służbie mądrości i przygotowuje dla niej wolny czas, aby mogła wypełniać swoje zadania, poskramiając namiętności i nakładając im hamulce”[[400]](#footnote-400).

„Przyjemne jest to, co jest zgodne z naturą … Skoro więc dla każdej istoty przyjemna jest istota do niej podobna … to każdy … musi kochać siebie samego… <<Ponieważ bardzo przyjemnie jest rządzić, to również rzeczą bardzo przyjemną jest uchodzić za człowieka mądrego. Mądrość praktyczna (*φρóνησις*) pozwala nam przecież rządzić innymi, mądrość teoretyczna (*σοφία*) jest zaś wiedzą na temat wielu zadziwiających nas rzeczy>>”[[401]](#footnote-401).

Podsumowując przedstawione, wybrane treści Arystotelesowskiej myśli o mądrości warto podkreślić ich rozległość i wielowymiarowość. Dlatego zaprezentowany tekst jest raczej wypisem, niż analizą. Uczyniłem tak z przekonania, że Czytelnik sam winien sobie wyrabiać sąd o Arystotelesowskiej teorii mądrości. Myślę, że zebrane wypowiedzi umożliwią taki wysiłek.

Ze swojej strony chcę zwrócić uwagę tylko na niektóre kwestie, te, które w dalszych rozważaniach sofiologicznych nie można pominąć. Otóż warto zauważyć, że Arystoteles definiuje mądrość jako określoną wiedzą o najwyższych zasadach i przyczynach, a więc dotyczących wszystkich rzeczy, chociaż trzeba z nich wyłączyć wiedzą zmysłową. Jest to więc wiedza istotowa, o istocie rzeczywistości jako określonej całości. Tą całością, o której jest wiedza mądrościowa, jest w pierwszej kolejności bycie bytu jako bytu.

Mądrość jest czystym myśleniem, tj. takim, w którym w istocie nie ma żadnej domieszki z tego, co jest przejawem rzeczy. Mądrość jest więc wiedzą dla niej samej. Jest wiedzą o zasadzie rządzącej światem – o byciu bytu. Wiedza ta jest więc realna zarówno subiektywnie, jak i obiektywnie. Tę realność tworzy jedność tego, co mentalne, myślane i tego, co realne, materialne.

Mądrość jest najwyższym rodzajem wiedzy o najwyższych zasadach i przyczynach i prawdzie o nich. Jednoczy ona w sobie wiedzę naukową, intuicyjną, zdrowego rozsądku i sprawności technicznej - wiedzą praktyczną. Tę relację między najniższą, tu wiedzą praktyczną a mądrością jako wiedzą najwyższą, dobrze wyraża przekonanie, że mądrość jest zawsze tym samym, zaś wiedza techniczna, to, co rozsądne jest zawsze różne, zmienne, a przez to odmienne. Przypomnijmy, jest tak dlatego, że mądrość jest wiedzą tożsamą z istotą rzeczy, zaś rozsądek, wiedza techniczna jest wiedzą zmysłową, przejawową.

Mądrość tworzy w ten sposób strukturę hierarchiczną stosownie do celów ludzkiego działania. Hierarchię tę konstytuuje, z jednej strony dobro najwyższe będące celem każdego ludzkiego działania, z drugiej zaś istota dobra konkretnego, umieszczonego w konkretnych wymiarach życia społecznego; wymiarach adekwatnych do sytuacji społecznych konkretnych jednostek ludzkich. Pomiędzy tymi stronami rozmieszczona jest przestrzeń dóbr (istot i ich przejawów) o różnych stopniach uogólnienia.

Mądrość tak rozumiana jest łączona przez Arystotelesa z cnotą, czyli takimi cechami osobowymi mędrca, które umożliwiają spełnianie[[402]](#footnote-402) dobra. Spełnianie go jako najwyższej zasady świata i w swej szczegółowości i konkretności jest tworzeniem tej, a nie innej rzeczywistości.

Arystoteles wiąże mądrość zawsze z konkretną jednostką ludzką, osobą. W wielu miejscach zwraca Arystoteles uwagą na osobowe cechy osobowe mędrca. Dzieli je najogólniej na naturalne i nabyte. Do tych pierwszych zalicza zdolność myślenia, sprawność władz umysłowych, umiejętność tworzenia całości.

Mędrzec jest dla Arystotelesa także osobą wykazującą się naturalnymi, wrodzonymi i rozwiniętymi przez pracę własną zdolnościami do myślenia, najwyższymi sprawnościami umysłu. Są one oczywistą konsekwencją cech wrodzonych, a więc naturalną chęcią nieustannego poznawania świata. Mędrzec powinien być osobą nieustannie dziwiącą się. Zdziwienie bowiem jest – jak twierdził Stagiryta – doświadczaniem własnej nie-wiedzy, co mobilizuje nas do poznawania. W tym nieustannym poznawaniu otaczającego nas świata mędrzec winien kształcić w sobie umiejętność budowania całości oglądu rzeczywistości. Ponadto w tworzeniu wiedzy mędrzec koncentruje się na tworzeniu wiedzy jako wiedzy, nie na jej praktycznych konsekwencjach. W jej tworzeniu mędrzec ujawnia zdobytą umiejętność teoretycznej kontemplacji. W niej odnajduje przyjemność, dzięki niej może osiągać stan szczęśliwości. Jej zaś najwyższy poziom jest osiągany w postaci ziszczającej się mądrości filozoficznej. Osiągnięty poziom mądrości pozwala mędrcowi na spełnianie swojej przywódczej funkcji wobec Innych, mniej do mądrości przysposobionych.

Osiągana przez mędrca przestrzeń ziszczalnej mądrości czyni go człowiekiem samowystarczalnym. Prawnicy, architekci potrzebują innych ludzi dla ujawniania swej sprawności. Tymczasem mędrzec może kreować swe treści mądrościowej wiedzy pozostając sam ze sobą. Doskonali wówczas swe wysiłki w pracy nad poszukiwaniem i urzeczywistnianiem tego, co moralnie piękne. W tej właśnie pracy uwidoczni się to, że jest starannie wychowany i samo wychowujący się, że jest przyzwyczajany do tego, co dobre.

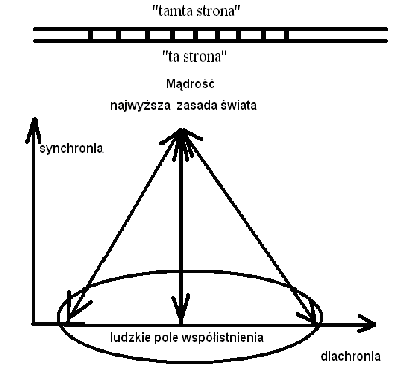
W czynionych poszukiwaniach mędrzec powie, że jest w przestrzeni tego, co mądre, co moralnie piękne wtedy, gdy mądrość go zniewoliła. Mędrzec sam więc zniewala się koncypowaną przez siebie mądrością. Do tego zniewala go jego natura.

Takie rozumienie wiedzy pozwala szukać odpowiedzi na pytanie: dlaczego? Mędrzec nie zadowala się konstatując, że coś istnieje. Idzie dalej, zadaje pytanie: dlaczego to, co poznał istnieje? Wówczas poznanie może być dopiero dopełnione.

Stąd Stagiryta mówi o mądrości teoretycznej, filozoficznej i praktycznej. Tę drugą utożsamiam z rozsądkiem z wiedzą techniczną, praktyczną.

A zatem mądrość Arystotelesa jest drogą do prawdy. Wykreślają tę drogę następujące dyspozycje poznawania prawdy i jej urzeczywistniania. Jej pierwszym jakby szczeblem jest sprawność techniczna. Powyżej niej umieszczona zostaje nauka, wiedza naukowa. Ponad nią ważne miejsce zajmuje rozsądek, tożsamy z mądrością praktyczną. I wreszcie na najwyższym szczeblu widzimy mądrość teoretyczną, również kłopotliwie nazywaną przez tłumaczy dzieła mądrością filozoficzną. Pozostałe jeszcze myślenie intuicyjne trzeba – jak się wydaje – umieścić obok mądrości teoretycznej, ani nie nad, ani nie pod tą mądrością. Pozostają one bowiem względem siebie tak, jak treści i metoda osiągania tej samej treści.

Wyszczególnione dyspozycje „wchodzą w siebie”, tzn., że nie są odrębne, jedna obok drugiej. One się wzajemnie dopełniają. Żadna z nich nie może zarazem istnieć samoistnie, np., mądrość bez nauki, czy nauka bez mądrości.



Rys. nr 9. Mędrzec w spełnianiu swej mądrości

\*\*\*

Mądrość w filozofii greckiej wyróżnia optymizm filozoficzny. Z jej punktu widzenia odróżniano filozofię teoretyczną od praktycznej, ale uprawiano je w jedności. Przedmiotowość metafizyki, fizyki i logiki tworzy hierarchię nauk: od szczegółowej do prostej i powszechnej, bezinteresownej, tj. służącej poznaniu dla niego samego, dla poznania bycia bytu jako bytu i jego przyczyn. Mądrość Greków nakreślała przestrzeń między tym, kim człowiek powinien być a tym, a kim jest i sposób jego stawania się tym, kim być powinien.

**3.1.6. Mądrość gnostyczna**

W starożytnym Rzymie i wczesnym średniowieczu pojęcie mądrości, w formie upersonifikowanej, staje się przedmiotem gnozy[[403]](#footnote-403). Jest ona kontynuacją rozumienia mądrości, jakie można odnaleźć w starożytnych religiach. W nich pojęcie mądrości opisywało przymioty bóstw. Na przykład, przydomkiem „mądry” cieszył się sumeryjski bóg Enlil, babiloński bóg Marduk; za „pana mądrości” uważany był też asyryjski bóg solarny Aszur, czy w Indiach mądrym był wedyjski bóg Varuna. Egipcjanie mądrość opisywali słowem „manat”, które znaczyło siłę stwórczą, porządek i prawdę. W mazdaizmie mądrość była atrybutem boga Ahura-Mazdy (pana mądrego). Miał on naturę czysto duchową[[404]](#footnote-404).

Chrześcijaństwo kontynuuje ów proces. Mądrość jest istotowo przynależna Bogu. Jest ona najwyższą kategorią poznania, treścią ostatecznej przyczyny, celu i sensu tego, co zostało stworzone. Mądrość ujawnia się w odkrywaniu i dążeniu ku dobru.

W Nowym Testamencie prawdę o Jezusie Chrystusie wyraża się w postaci mądrości zarówno w słowie przez Niego głoszonym jak też w utożsamianiu z nią jego osoby. Symbolem tej mądrości jest ukrzyżowanie Jezusa. Wyraża ono, m. in., najwyższy poziom mądrości w stosunku do mądrości ludzkiej i mędrców tego świata. Mądrość Boga, Syna Jego – Jezusa i Ducha Świętego przewyższa mądrość największego mędrca świata (Mt 12, 42) i osiąga w Nim pełnię[[405]](#footnote-405). Jednoznacznie o tym prawi św. Paweł w pierwszym liście do Koryntian (3, 18 – 19): „Niechaj się nikt nie łudzi! Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadł mądrość. Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga”.

Pomijając religijne interpretacje cytowanego fragmentu warto zauważyć, iż św. Paweł wskazuje, że mądrość chrześcijańska nakazuje człowiekowi uznać sceptycyzm jako znaczący sposób filozofowania. Tymczasem w nauce, zwłaszcza nowożytnej, nie ma dla niego miejsca. W nauce jest „tak” lub „nie”; „albo… albo”. Mądrość ta podpowiada, iż może być tak, że nie jest ani „tak”, ani „nie”, że może być „i tak i nie tak” – coś trzeciego, czego jeszcze człowiek nie zna. Ale wówczas trzeba wyjść poza ramy obecnej nauki.

Filon z Aleksandrii (15 r. p. n. e. – 45 r. n. e.)[[406]](#footnote-406) – twórca syntezy tradycji greckiej i żydowskiej - refleksję o Mądrości Bożej łączył z nauką o Logosie – Słowie. Mądrość była objawiona w Biblii. Jest dla człowieka stwórcza. Każdy człowiek może się do niej zbliżyć odczytując teksty objawione (egzegeza). Wobec tak rozumianej mądrości filozofia jest tylko jej służebnicą (*δονλη* [doule]).

Pozostawił traktat *De vita kontemplativa*, w którym opisuje życie wspólnotowe terapeutów, które miało być wzorem panowania człowieka nad potrzebami swego ciała. Ćwiczenia te były formą uprawiania, spełniania się w mądrości poprzez alegoryczną lekturę Pisma Świętego i myślenie o Bogu. Filon tworzy pewną jedność tradycji mądrościowej środowisk żydowskich i hellenistycznych, szczególnie aleksandryjskich oraz Platona. W jego twórczości pojawia się teza, iż „…wszelka wiedza, także filozoficzna, ma swoje ostateczne źródło w Prawie Mojżeszowym, a greccy mędrcy jedynie ją przejęli”[[407]](#footnote-407). To jest treścią dyskusji nad wpływem na Filona idei greckich czy żydowskich. W dyskusji tej powtarza się powiedzenie św. Hieronima (347 – 420): „albo Platon filonizuje, albo Filon platonizuje … tak wielkie jest podobieństwo myśli i stylu” (*De viris illustribus*, 11)[[408]](#footnote-408).

W kwestii mądrości Filon jest bliższy tradycji żydowskiej. Mądrość obejmuje moce i pośredniczy w stwórczym działaniu Boga. Jest ona jednocześnie czymś, co oświeca człowieka. Wiedza o mądrości u Filona rozmieszczona jest w jego koncepcji Logosu, czasem z nim utożsamiona. „O ile jednak Logos jest rozumiany bardziej jako narzędzie w dziele stworzenia i pośrednik w poznaniu Boga przez człowieka, o tyle Mądrość, również służąc Bogu przy stwarzaniu, spełnia częściej funkcje moralną, jako źródło lub wzorzec cnót i przewodnik na drodze człowieka do Boga”[[409]](#footnote-409).

Ów problem relacji mądrości i filozofii podejmuje wielu apologetów z czasów początku chrześcijaństwa. Zwróćmy tu uwagę, np., na rozważania pierwszego historyka Kościoła katolickiego, EuzebiuszazCezarei (ok. 260 – 339). Uznał, że filozofia Platona jest przygotowaniem pogan do przyjęcia mądrości chrześcijańskiej. O ile „Klemens (ok. 150 – 215 r. p. n. e.) – powiada F. Copleston – nazwał Platona Mojżeszem piszącym po grecku, o tyle Euzebiusz, zgadzając się z Klemensem, sądził, iż Platon i Mojżesz byli zgodni oraz że Platona można nazwać prorokiem ekonomii Zbawienia”[[410]](#footnote-410). Tłumaczył, że o ile filozofowie greccy antycypowali treść mądrości, docierali do jej przjawów, o tyle w chrześcijaństwie odnajduje ona pełną treść, ukazuje swą istotę. W nim mądrość jest jedną wiedzą o Bogu. Jej pierwowzór jest już w Pismach Świętych Hebrajczyków, zwłaszcza pojęcie Boga. Platońskie idee zaś są to mądrościowe myśli Boga, według których spełnia się świat.

Mądrość jest więc wynikiem ludzkich dociekań, oraz oświecania mędrca przez Boga. „W nauce o Trójcy Świętej głosił poglądy zgodne z Orygenesowskimi: w duchu subordynacjonizmu w odniesieniu do boskości Syna Bożego odrzucał termin *homooúsios* (współistotny). Jego zdaniem, Ojciec jest najwyższym Bogiem, Syn zaistniał jedynie dlatego, że chciał tego Ojciec – jest więc drugim Bogiem i podporządkowany jest Ojcu. Euzebiusz utrzymywał też, że Duch Święty jest stworzeniem Ojca i oddziałuje tylko na świętych”[[411]](#footnote-411).

**3.1.7. Św. Augustyn**

Mądrość u św. Augustyna (354 – 430) jest jednym z siedmiu stopni życia duchowego, obok pobożności, bojaźni Bożej, rozumu, rady, męstwa i umiejętności. Dla chrześcijanina stanowiły one o specyfice jego bycia.

Od III wieku Mądrością był nazywany Jezus Chrystus, który wskazane dary posiada w całej pełni[[412]](#footnote-412). Dzięki temu jest możliwa synteza chrześcijańska, czyli twórcze połączenie elementu Boskiego i ludzkiego, Chrystusa i Maryi, ducha i ciała, wspólnoty i instytucji, osoby i społeczności, wiary i ojczyzny, rozumu i uczucia. „Mądrość ta jest – tłumaczy się w *Katechizmie Kościoła katolickiego* – rodzajem humanizmu chrześcijańskiego, który podkreśla z mocą godność każdej osoby jako dziecka Bożego, odbudowuje podstawowe braterstwo, uczy spotkania z naturą i zrozumienia, czym jest praca, daje motywacje życia w radości i pogodzie ducha, nawet wśród trudów życia. Mądrość ta jest dla ludu podstawą rozeznania, ewangelicznym instynktem, który pozwala spontanicznie ocenić, kiedy Ewangelia zajmuje w Kościele pierwsze miejsce, a kiedy zanika jej treść i zagłuszają ją inne sprawy”[[413]](#footnote-413). W innym miejscu podkreśla się, że „… Tradycja Kościoła często odczytywała w relacji do Maryi najpiękniejsze teksty mówiące o Mądrości; Maryja jest opiewana i przedstawiana w liturgii jako <<Stolica Mądrości>>. W Maryi zostają zapoczątkowane <<wielkie sprawy Boże>>, które Duch będzie wypełniał w Chrystusie i w Kościele”[[414]](#footnote-414).

Cytowane fragmenty wskazują na mądrość pożądaną, do której chciano zmierzać, albowiem ludzie pozostali w stanie pewnego zagubienia. „Lecz nie poznali oni – powiada św. Augustyn – ani drogi słowa Twego, przez które stworzyłeś i to, co oni obliczają, i ich, którzy to obliczają, i zmysły ich, którymi widzą to, co obliczają, i rozum, przy pomocy którego obliczają. <<Mądrość>> Twoja jednakowoż <<nie ma liczby>>. Sam Syn Twój Jednorodzony <<stał się nam mądrością, sprawiedliwością i uświęceniem>>[[415]](#footnote-415)… Mówią wiele prawdziwych rzeczy o świecie stworzonym, ale Prawdy, która stworzyła ten świat, nie szukają pobożnie i dlatego jej nie znajdują; albo jeżeli nawet znajdują, poznając Boga, nie czczą go <<jako boga>>, i nie składają mu <<dziękczynienia>>, lecz <<nikczemnieją w swych myślach>> i powiadają, <<że są mądrzy>>, przyznają sobie to, co jest Twoje … Powiedziałeś bowiem człowiekowi: <<Oto pobożność jest mądrością>>[[416]](#footnote-416)… Próżnością jest bowiem mówić publicznie o swej znajomości świata zmysłowego, nawet jeżeli się ją posiada, pobożnością jest natomiast składać Tobie wyznania”[[417]](#footnote-417).

I także w *Podręczniku dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości* św. Augustyn pisze, że „mądrością człowieka jest pobożność. Masz to w księdze Hioba świętego. Tam bowiem czytamy, co Mądrość sama powiedziała człowiekowi: <<Oto pobożność – ta jest mądrością>>. Jeśli zaś zapytasz, o jakiej pobożności na owym miejscu mówiła, to wyraźniej znajdziesz w greckim wyrazie *theosebeia*, tj. oddawanie czci Bogu. Jeszcze bowiem inaczej nazwana jest po grecku pobożność, mianowicie *eusebeia*, która to nazwa oznacza dobrą bojaźń i cześć, choć i to odnosi się osobliwie do oddawania czci Bogu. Toteż nie ma nic stosowniejszego nad tę nazwę, bo ona wyraża oczywiście cześć bożą, gdy chcemy o tym mówić, czym mądrość człowieka być powinna”[[418]](#footnote-418).

W rozdziale pt.: *Chrześcijańska walka*, w XX akapicie *Pism katechetycznych* św. Augustyn nakazuje: „nie słuchajcie również tych, którzy powiadają, że w ten sposób wieczna Mądrość przyjęła Człowieka z Dziewicy narodzonego, w jaki i inni ludzie przez tę Mądrość stają się mądrymi i są takimi w stopniu doskonałym. Nie znają bowiem właściwej tego Człowieka tajemnicy i uważają, że to jedyne stawia Go ponad innych odznaczających się najwyższą świętością, że narodził się z dziewicy. Gdyby to dobrze rozważyli, uwierzyliby może, że dlatego On na to zasłużył, że czymś osobliwym wśród innych Świętych wyróżnia się owo Wcielenie. Albowiem co innego jest stać się tylko mądrym przez Mądrość Bożą, a co innego być złączonym z Osobą Boskiej Mądrości. Bo jakkolwiek ta sama jest natura ciała Kościoła, jednak każdy rozumie, że wielka jest różnica między głową a innymi członkami. Jeśli bowiem głową Kościoła jest ten Człowiek, którego przyjmując <<Słowo stało się Ciałem i zamieszkało między nami>> (J. I, 14), tedy innymi członkami są wszyscy Święci, którzy tworzą doskonały Kościół. Podobnie też dusza mieszka w całym ciele i ożywia je, a w głowie myśli, otrzymawszy wrażenia wzroku, słuchu, powonienia, smaku, dotyku, w innych zaś członkach tylko dotyku. I dlatego wszystko jest poddane głowie dla działania, ona zaś jest wyżej umieszczona, aby radziła o wszystkim. Bo dla samej duszy, która radzi o ciele, głowa jest jakby pewnego rodzaju mieszkaniem. Tam bowiem każdy zmysł się ujawnia. Tak dla wszystkiego narodu Świętych jakby dla jednego ciała głową jest Pośrednik między Bogiem i ludźmi, Człowiek Jezus Chrystus (1 Tym II, 5). A zatem Mądrość boża, to jest Słowo, przez które na początku stało się wszystko, nie tak przybrało tego Człowieka, jak innych Świętych, lecz o wiele wyżej i wznioślej, tak jak Jego samego przybrać należało, aby Mądrość ludziom mogła się okazać, jak widzialnym sposobem godnie objawić się Jej przystało. Stąd też inaczej są mądrzy inni ludzie, którzy są takimi lub być mogli lub będą, a inaczej ten jeden Pośrednik między Bogiem i ludźmi, Człowiek Chrystus Jezus, bo On samej Mądrości, czyniącej mądrymi wybranych ludzi, nie tylko dobrodziejstwo czyli dar posiada, lecz nawet osobę przedstawia. O innych bowiem mądrych i duchowych duszach słusznie można powiedzieć, że mają w sobie Słowo Boże, przez które stało się wszystko, lecz o nikim z nich nie można powiedzieć, że <<Słowo stało się Ciałem i mieszkało między nami>>, a to o jedynym Panu naszym Jezusie Chrystusie najsłuszniej głosimy”[[419]](#footnote-419). „Syn Boży jest Mocą i Mądrością Bożą i Słowem, przez które stało się wszystko, przyjął ludzkie stworzenie łaskawie chcąc je upadłe podnieść i zastarzałe odnowić”[[420]](#footnote-420).

Dlatego w rozwoju intelektualnym św. Augustyna można znaleźć jakby dwie przestrzenie: pierwszą tworzą neoplatońskie idee, których kontemplacja była wyrazem duchowej uprawy mądrości, jej intelektualnym oglądem. Według tych idei miał Bóg stwarzać świat; drugą zaś konstytuują treści Nowego Testamentu, z których wynikał nakaz odnoszenia mądrości do tego oto, konkretnego życia. W nim bowiem wiedza jest czynem, działalnością[[421]](#footnote-421). Było to możliwe, albowiem w filozofii greckiej znana była jedność tego, co idealne z tym, co praktyczne, zmysłowe; tego, co było pomiędzy mądrością teoretyczną i mądrością praktyczną. Św. Augustyn zaczął więc mądrość praktykować tworząc w miejscowości Cassiciacum k/Mediolanu rodzaj wspólnoty. Życie w niej było przygotowywaniem się do przyjęcia chrztu. Później utworzył wiele takich wspólnot, w których praktyka była urzeczywistnianiem mądrości jako pewnego wyzwania duchowego. Życie w tych wspólnotach było praktykowaniem moralności, spełnianiem czynów moralnie pięknych. Uczestnicy wspólnot - chrześcijanie pierwszych wieków, nazywając siebie towarzyszami - radość i szczęśliwość odnajdywali w postępowaniu, w zachowaniu się wobec towarzyszy zgodnie ze wskazaniem Mądrości – Jezusa Chrystusa.

Św. Augustyn dłużej zatrzymuje się nad mądrością w swych *Dialogach filozoficznych –* w pierwszym dziele. Stosuje w nich dialog, który tworzy przestrzeń duchową nie tylko pomiędzy dwoma osobami, ale także we wnętrzu dialogującego. Wszak w sumieniu[[422]](#footnote-422) każdy dialoguje, chociaż czyni to sam ze sobą. Dlatego mądrość może być uszczęśliwiającą drogą dialogiczną do prawdy. Jest określonym rodzajem wiedzy, ale nie tożsamym z nauką. Jak tłumaczy É. Gilson „… pomieszanie właściwej mądrości z nauką byłoby zgubne dla pojęcia mądrości. Jakikolwiek jest przedmiot, mądrość może być tylko poznaniem, które uruchamia najszlachetniejsze działania myśli ludzkiej, ponieważ ma ona wieść nas do szczęśliwości jako naszego ostatecznego celu”[[423]](#footnote-423). Dlatego mądrość jest wiedzą o sprawach boskich i ludzkich[[424]](#footnote-424).

Mądrość ujawnia się więc w postaci kontemplacji – wyższym typie myślenia, widocznym w jakby chwilowym – w nagrodę - zatrzymaniem się w tym myśleniu niższym; tym, które pozwala rozważać codzienne sprawy ludzkie, a więc życie czynne: pracę, walkę o zaspokajanie potrzeb… itd. Jest to niższy poziom myślenia. Przyjmuje ono kształt nauki.

W nim zatrzymanie jest czasem na dialog, na zapytanie, czy idziemy drogą zgodną z intencją, wzorem, nakazem, Dobrem Wspólnym. To zatrzymanie się jest spojrzeniem na drogę, którą człowiek idzie.

Kontemplacja ma zaś swój przedmiot. Są nim sprawy Boskie, Idee. „To jest mądrość. Działanie zatem wyższego rozumu jest w istocie poddaniem jednostki temu, co ją przekracza, i przylgnięciem myśli do źródła światła, które oświeca wszystkie myśli. Przypuśćmy, że człowiek – przeciwnie – wybrał sobie wyłącznie używanie rozumu niższego i już się nie zwraca do samych Idei, tylko do ich zmieniających się odbić, to jest do rzeczy zmysłowych, które chwyta, by ich używać i wyzyskiwać na swoją korzyść. To jest nauka. Jednym słowem, gdy się zwracamy ku Ideom, wtedy mądrość kieruje nas do tego, co Boskie i powszechne, gdy jednak zwracamy się do rzeczy wówczas wiedza poddaje nas stworzeniu i zamyka nas w granicach jednostkowości”[[425]](#footnote-425).

Siły negatywne kierują jednostki ludzkie właśnie ku nim, ku rzeczom, przejawom ich istotowości, wtrącają w otchłań konsumeryzmu. Zwracają one ludzkie życie ku jego materialnej, rzeczowej formy. Jedną z tych sił jest chciwość. „Jest to takie usposobienie duszy – tłumaczy É. Gilson – które nie chce wspólnie posiadać i dzielić, ale chce i zbiera dla siebie, chwyta rzeczy i przywłaszcza je sobie, jakby istniały one tylko dla zaspokojenia jego osobistej pożądliwości. Istnieje też pożądliwość umysłu. Jest to skłonność myśli, która stwierdzając swą władzę nad rzeczami nabiera takiego smaku w tym panowaniu, że się doń przywiązuje jako do celu. A u źródła tej chciwości znajduje się pycha… Jest to rodzaj odstępstwa, wyparcia się Boga, a podłożem tego jest pycha przekształcona w chciwość. Z chwilą, gdy siebie przenosi nad całość, myśl, która może i powinna w swojej czynności posługiwać się wiecznymi przyczynami, w których jedynie poznaje całą prawdę, podporządkowuje te wieczne powszechne przyczyny swoim specjalnym celom, a więc wchodzi w otwartą z nimi walkę. Czyniąc własnym to, co należy do wszystkich, ściąga wszystko do siebie. W tej walce myśl rozporządza bronią, swym ciałem, które jest jej własnością, należącą się jej według prawa, ale przy pomocy którego usiłuje ona zagarnąć dla siebie wszystko, do czego nie ma prawa”[[426]](#footnote-426).

W takich sytuacjach myśl zatrzymuje się na tym, co zmysłowe. Jednostka ludzka, w której owa myśl się kluje pogrąża się w „bagnie cielesnych pożądań”. Stan ten jest konsekwencją „niewłaściwego początku filozofii”, „pierwszego kroku myśli” (É. Gilson), który to początek staje się zarazem, końcem, celem. Myśl ta posiada tylko ciało i bierze tylko to, co ciało wziąć może i co duchowi może dostarczyć. Wówczas – powiada É. Gilson – „dusza grzęźnie w rozpuście umysłowej, której wyobraźnia jest jednocześnie narzędziem i siedliskiem”[[427]](#footnote-427).

Nauka, popadłszy w rozpustę umysłową, usiłuje poznać rzeczy po to, aby móc nimi się cieszyć. Przekształca więc środek w cel. Ekonomia staje się celem samym w sobie, a winna ona być środkiem do Dobra Wspólnego, winna być nauk a o moralności. Rozpustą naukową jest także i to, że przekłada ona część nad całość. Ostatecznie mamy tu do czynienia z pychą i chciwością[[428]](#footnote-428).

„W ten sposób myśl – wyjaśnia É. Gilson referując św. Augustyna koncepcję mądrości – która chce wiedzy dla wiedzy, staje się stopniowo coraz bardzie niewolnikiem materii i odwraca się od pojęć. Jak w przeciwieństwie do tego postępuje mądrość?”[[429]](#footnote-429)

Przypuśćmy więc, że dokonał się ów „pierwszy krok myśli”, ów „właściwy początek filozofii” i człowiek rozpoczyna ruch uwalniania się od zniewolenia cielesnego i zwraca się do Idei, do kontemplacji Boga. Zrazu zauważa, że musi porzucić chciwość, pychę, gdyż idee te są wspólne wszystkim ludziom, wszystkim umysłom, że nie można ich sobie prywatyzować. Idee są zrazu i zawsze wspólne.

W ruchu tym znika pycha, albowiem oglądać Idee można o tyle, o ile się jej poddamy[[430]](#footnote-430). To kształtuje pokorę. I jeśli Idei poddajemy rzeczy, to wcale nie przekładamy części nad całość. Wszak Idea, Bóg będąc Początkiem stworzył określony porządek, a w nim znalazł miejsce w całości dla każdej badanej rzeczy. Nie mogą one przeto być same dla siebie jakąkolwiek całością. „Taka właśnie jest mądrość: kontemplacja, nie – rozproszenie; zwrot do wieczności, nie – doczesności; wspólna dla wszystkich, nie – jednostkowa i posiadana przez chciwość; poddająca jednostkę całości, nie używająca całości dla jednostki. Przeciwieństwo między czystą nauką i mądrością czystą jest więc zupełne; cechy tych dwóch sposobów poznania są ze sobą sprzeczne w każdym punkcie”[[431]](#footnote-431). Kto więc zatrzymuje się na nauce, ten nie sięga, nie dojdzie do mądrości. Przeciwieństwo to – dla św. Augustyna - jest całkowite i nieusuwalne.

Czy z tego wynika, że św. Augustyn w ogóle potępiał naukę? Nie. Było dla niego nazbyt czymś oczywistym to, że mądrość potrzebuje nauki. Idee mogą być poznane tylko przez to, co doczesne, co doświadczalne. Aby móc działać trzeba znać rzeczy, ich empiryczność oraz zasady działania. A tymi są cnoty. One pozwalają nam wiedzieć jak działać. Wówczas wobec mądrości narzędziem staje się nauka i okazuje się, że jest dobra, uprawniona i konieczna, o ile poddana zostanie zasadom działania, cnotom. Nauka bowiem zbierając doświadczenia, wskazuje na wyniki działania mądrości lub braku mądrości.

Tak więc św. Augustyn z niczego nie rezygnował, nic nie zwalczał, nie usuwał, a tylko dla wszystkiego odnajdywał właściwe miejsce w całości. Dlatego mądrość stawiał przed wiedzą. „Zrezygnowanie z mądrości – pisze É. Gilson – jest zrzeczeniem się godności ludzkiej, która się mieści w najlepszym użytku tego, co najwyższe. Zrezygnowanie z nauki jest bezużytecznym i niebezpiecznym okaleczeniem samej mądrości… To specyficzne augustyńskie pojmowanie stosunków między wiedzą i mądrością spoczywa więc na podwójnym szeregu równoległych równowartości, które należy uprzytomnić myśli dla zrozumienia na ogół bardzo zawiłych tekstów, w których się ono wyraża. Z jednej strony mamy poznanie umysłowe, czyli poznanie rozumu wyższego, zwrócone do Idei Boskich, należące do porządku kontemplacji, oparte na akcie poddania się Bogu, uszczęśliwiające. Jest to mądrość. Z drugiej strony mamy poznanie rozumu niższego, zwrócone do rzeczy zmysłowych, należące do porządku działania, oparte na akcie chciwości, degradujące. To nauka”[[432]](#footnote-432).

Dla św. Augustyna nauka i mądrość miały więc dwa znaczenia: moralne i religijne. Logiczno - metodologiczna pewność, prawdziwość wiedzy nie wystarcza. Musi ona być jeszcze oświetlona moralnie i religijnie[[433]](#footnote-433). Dlatego św. Augustyn postulował jakby podwójną ocenę wiedzy. Jedna – negatywna występuje wówczas, gdy wiedza podda się pożądaniu (środek zamienia się w cel) i druga pozytywna, gdy wiedza poddaje się mądrości i dzięki niej będzie formułowana według wskazań Dobra Najwyższego. Tę drugą wiedzę doświadczamy wówczas, gdy chcemy ułożyć pewne zasadne powiązanie pomiędzy rzeczami jednostkowymi a Ideami, między poznaniem zmysłowym a „czystą Intuicją Boskich Idei”.

Jak tłumaczy É. Gilson, św. Augustyn nie formułował syntezy kontemplacji, mądrości i wiedzy naukowej. Problem ten pozostawił swoim następcom. Zostawił jedynie wyliczenie etapów tworzenia się mądrości – stopni życia duchowego. W *De doctrina Christiana* powiada, że początkiem mądrości jest bojaźń Boża, dalej są: pobożność, wiedza, siła, rada, czystość serca i wreszcie mądrość.

Wymienione stopnie rozwoju życia duchowego są funkcją etapów rozwoju duszy. Rozpoczynając od okresu pierwszego, poprzedzającego łaskę, zauważamy - powiada É. Gilson – „… działanie duszy jako tej, która organizuje i konserwuje ciało, przez którą żywa materia uczestniczy w liczbie i porządku idei. Na drugim stopniu mamy wrażenie, które jest tylko wyższą postacią życia: *evidentior manifestiorque vita*, ale z nią pojawia się niebezpieczeństwo zbytniego poddania się duszy ciału, które ożywia. Trzeci stopień, choć nas nie wznosi ponad porządek naturalny, jest jednak właściwy duszy ludzkiej: stanowi go sztuka i nauka właściwa. Widzimy na nim wszelkiego rodzaju narzędzia wynalezione przez człowieka dla uprawiania pól, dla budowania miast, tworzenia języków, dla pisania książek, organizowania rodziny, miasta, państw, stwarzania dzieł sztuki i systemów idei. Są to wielkie rzeczy, należące tylko do człowieka, są one jednak wspólne zarówno dobrym jak złym, uczonym jak nieświadomym. Cała ta bowiem nauka oglądana pod pewnym kątem jest… jeszcze nieświadomością. Dopiero na czwartym stopniu zaczyna się prawdziwe dobro, a zatem i prawdziwa zasługa. Tutaj, dzięki postanowieniu prowadzącemu do mądrości, dusza zaczyna odwracać się od nizin, by zwrócić się do wyżyn. Uznając się za wyższą nie tylko od własnego ciała, ale i od całego zmysłowego wszechświata, osądza, że wszystkie dobra, które do niej nie należą, a które zależą od porządku tylko materialnego, są marnością. Jest to dla niej długi etap do przebycia”[[434]](#footnote-434). W ten sposób wiedza o rzeczach ziemskich zostaje poddana mądrości, a przez to uzyskują one im właściwy sens.

Piątym stopniem jest osiągnięcie doskonałej czystości. Dusza uwalnia się tu od wszelkiego zepsucia i cieszy się wewnętrzną radością. Trzeba bowiem odróżniać dążenie do oczyszczenia i posiadanie czystości.

Szósty stopień tworzy poznanie najwyższej prawdy, prawdziwego i najwyższego bytu. Jest to możliwe „pod wpływem boskiego natchnienia. Wierzę bowiem – powiada dalej św. Augustyn – iż duch sprawiedliwości sprawia to, że dzięki wewnętrznej prawości dusza poszukująca prawdy nie może zejść z drogi ani zbłądzić”[[435]](#footnote-435).

Siódmym stopniem jest cel, „miejsce zamieszkania”. Biskup z Hippony tłumaczy, że jeśli „… będziemy się trzymać wytrwale nakazanej przez Boga drogi, której postanowiliśmy się trzymać, Mądrość i moc Boga doprowadzi nas do owej najwyższej Przyczyny, czy najwyższego Sprawcy, czy najwyższego Początku wszechrzeczy…”[[436]](#footnote-436).

W ten sposób ukształtowała się określona teoria poznania św. Augustyna. Tworzy ją przestrzeń poczynająca się od wrażeń zmysłowych, które są wspólne ludziom i zwierzętom, a kończąca się na kontemplacji nad Mądrością. Między tymi dwoma elementami jest trzeci, który jednoczy Idee z tym, co jednostkowe, konkretne. Na tym poziomie rozum ludzki odnajduje swoją jakość, swoją wielkość w postaci umiejętności jednoczenia tego, co jest mądrością ewangeliczną, mądrością Chrystusa, a tym, co przesądza o jednostkowości tego, a nie innego człowieka. Jest to określone *bonum beatificum* – dobro uszczęśliwiające tę, a nie inną jednostkę ludzką. A zatem, po pierwsze, każdy na swój sposób rozumie poznawaną Mądrość Bożą, dzieło Jezusa Chrystusa. Po drugie, co podkreśla św. Augustyn swoim życiem, swoją działalnością duszpasterską, każdy na swój sposób Mądrość Bożą praktykuje, jakby przygotowując się do życia w przyszłym świecie. Ale mądrość ta jest wspólna wszystkim i w tej wspólnocie owe jednostkowości otrzymują swoje człowieczeństwo. Tak o tym mówi É. Gilson: „Według tekstów świętego Augustyna, kto kocha to, co materialne i przemijające, ten się skazuje na przeminięcie wraz z doczesnością. I przeciwnie, kto kocha to, co wieczne, ten się uwiecznia. Kto miłuje Boga, ten się Nim staje”[[437]](#footnote-437).

**3.1.8. Mądrość na przełomie Tysiącleci**

Używane tu pojęcie stawania się wskazuje, że każda jednostka ludzka stopniowo przechodzi z jednego stanu w drugi, przekształca swego ducha, za każdym razem w inną postać. Boża Mądrość jest urzeczywistniana, staje się w człowieku. Ponieważ jest nieskończona, to i ów ruch każdego indywiduum nie może być skończony. W tym sensie każdy z nas jest w nieustannym ruchu. Takie myślenie – wydaje się – legło u podstaw w konstruowaniu przez Jana Szkota Eriugenę (810 – 877) takich pojęć jak nad – Prawda, nad – Mądrość dla nazywania Boga. Mądrość ma więc swoją dwojaką treść: boską i ludzką. Ta pierwsza jest nieustannie odkrywana i urzeczywistniana. W owym procesie stawania się człowiek stosuje dwie metody: afirmatywną, stwierdzając tę, czy inną treść w sformułowaniu - Bóg jest Mądrością i negatywną, w której stwierdza się, że Bóg nie jest Mądrością, ale tą mądrością, którą odkrywają jednostki ludzkie w swoim działaniu. Tę sprzeczność Eriugena rozwiązuje wprowadzając pojęcie nad – Mądrości. „W sensie werbalnym – powiada F. Copleston – orzecznik <<nad – Mądrość>> nie zawiera w sobie negacji, w odniesieniu jednak do treści umysłu mamy do czynienia z negacją”[[438]](#footnote-438). Mówiąc więc, że Bóg jest nad – Mądrością rozumiemy, że jest czymś więcej niż mądrość przez konkretne jednostki ludzkie koncypowaną.

Z tak ujmowaną mądrością rozpoczęli filozofowie średniowieczny spór o uniwersalia. Omawiany wyżej Eriugena był realistą panteistycznym. Głosił bowiem, że byty ogólne i rzeczy jednostkowe istnieją w określonej jedności, która powstaje w wyniku spełnianej przez byty ogólne emanacji rzeczy jednostkowych. Ów realizm panteistyczny dobrze wyjaśniał pojęcie mądrości. Boża nad – Mądrość może emanować z siebie mądrości ludzkie, jako mądrości jednostkowe, pozostające w nieustannym związku z nad – Mądrością Bożą.

Zaś Roscelin z Campiègne (1050 - 1120) był nominalistą uznającym, że istnieją tylko rzeczy jednostkowe. Pojęcia są tylko pewnymi stanami ludzkiej wyobraźni. Takim tylko i wyłącznie pojęciem jest mądrość i jej rozdzielanie na mądrość i na nad – Mądrość można tak samo interpretować. Są to stany ludzkiego głosu. Stanowisko to było też rozwijane przez P. Abelarda (1079 – 1142), ucznia Roscelina.

Święty Anzelm z Canterbury (1033 – 1109) zaś rozważając stosunek wiary i rozumu, wskazując, że nie rozumie się po to, by wierzyć, lecz przeciwnie, wierzy po to, by zrozumieć. Konstruuje dowody na istnienie Boga przyjmując zasady: 1. obserwacja, doświadczenie wskazuje na istnienie rzeczy o nierównej doskonałości; 2. rzeczy o wyższej, czy niższej doskonałości czerpią te różne doskonałości z doskonałości absolutnej. Absolut istnieje więc albowiem istnieją rzeczy w nim partycypujące. Ponieważ istnieją jednostki ludzkie prezentujące sobą określoną mądrość rozumną, to istnieje Mądrość Boga, w której owe jednostki partycypują[[439]](#footnote-439).

Wskazany wyżej autor pisze: „Tak jak syn jest istotą lub mądrością ojca w tym znaczeniu, że posiada tę samą istotę lub mądrość, co ojciec, tak samo duch ten jest istotą, mądrością i podobnymi właściwościami ojca i syna”[[440]](#footnote-440).

Giovanni Fidanza Bonawentura (1217 – 1274) z kolei wyróżnił trzy rodzaje poznania: 1. zmysłowe, w którym przedmiot działający na zmysły immanentnie tworzy podobieństwo siebie – *species sensibilis*; 2. naukowe poznawanie rzeczy materialnych poprzez abstrahowanie, ale nie dokonywane w sposób Arystotelesowski, lecz będące swoistą reakcją intelektu na immanentnie tworzone podobieństwa rzeczy zmysłowych. To podobieństwo jest determinowane przez intelekt, ale według jednostkowości poznawanych przedmiotów *species inteligibilis*; 3. mądrościowe (*sapiencjalne*) polegające na poznaniu bytów duchowych dzięki oświeceniu. Owe oświecanie ma się sprowadzać do porównywania oglądu idei rzeczy z jej wieczną racją. W ten sposób można odnaleźć powszechność i konieczność rzeczy. „Podmiot poznaje i rozumuje – pisze E. I. Zieliński - zawsze w odniesieniu do racji wiecznych; nie jest to jednak bezpośredni ogląd ani Boga, ani samych idei, gdyż niemożliwy jest intuicyjny ogląd Boga w tym życiu. Poznaje się natomiast zawsze w odniesieniu do Boga, ujętego jako rzeczywistość konkretna i nieskończona, będąca kresem poznania i porządku bytu (*contuitio*)”[[441]](#footnote-441).

Ów przytoczony proces poznania jest spełniany przez człowieka dzięki jego naturalnemu pragnieniu szczęścia, które ostatecznie sprowadza się do osiągnięcia najwyższego Dobra, a jest nim Bóg. „Dlatego dusza – pisze F. Copleston referując poglądy Bonawentury - przez refleksję nad sobą, nad swoją zależnością, nad własnym pragnieniem mądrości, pokoju i szczęścia może uznać istnienie Boga…”[[442]](#footnote-442).

**3.1.9. Św. Tomasz z Akwinu**

W twórczości św. Tomasza z Akwinu (1224 – 1274) mądrość jest elementem ekonomii upadku i odkupienia człowieka. Ludzka wola odstępując od poddania się Bogu uwalnia „… doskonałe poddanie rozumu władzom niższym ciała i duszy. W rezultacie człowiek zaczyna odczuwać w niższych pragnieniach zmysłowych pożądania i gniew oraz nieuporządkowane poruszenia innych namiętności, niezgodne z porządkiem rozumu, a nawet mu przeciwne, częstokroć zaćmiewające rozum i uwodzące go. I na tym polega walka ciała przeciwko duchowi, o której mówi Pismo (np. Ga 5, 17)”[[443]](#footnote-443). Rezultatem „upadku człowieka” jest wiele innych dla niego niedostatków, a wśród nich jest „zaciemnienie w rozumie światła mądrości, którym go Bóg oświecał”[[444]](#footnote-444).

Nikt, poza Bogiem, nie jest w stanie naprawić ludzkiej natury. Ale tak po prostu to się nie dzieje. Albowiem, gdyby Bóg „… naprawił człowieka samą tylko swoją wolą i mocą, nie byłby zachowany porządek Bożej sprawiedliwości, w którym wymagane jest zadość uczynienie za grzech… Zatem stosowne było, aby Bóg stał się człowiekiem, i tak, aby jeden i ten sam mógł i naprawić i zadość uczynić. I tę właśnie przyczynę Bożego wcielenia wskazuje Apostoł. <<Chrystus Jezus przyszedł na ten świat zbawić grzeszników>>. Istnieją jednak również inne powody Bożego wcielenia. Człowiek bowiem odszedł od spraw duchowych i cały się oddał rzeczom cielesnym, z których nie był w stanie o własnych siłach wyjść ku Bogu. Toteż – pisze św. Tomasz z Akwinu – mądrość Boża, która stworzyła człowieka, przez przyjęcie natury cielesnej nawiedziła człowieka pogrążonego w tym, co cielesne, aby poprzez tajemnice swojego ciała wezwać go na powrót do tego, co duchowe. Również dla ukazania godności ludzkiej natury potrzebne było rodowi ludzkiemu, aby Bóg stał się człowiekiem: żeby człowiek nie podawał się ani demonom, ani rzeczom cielesnym … Otrzymał również w ten sposób człowiek jakiś przykład owej błogosławionej jedności, w której stworzony umysł łączy się przez poznanie z duchem niestworzonym. Odtąd już nie jest trudno uwierzyć w to, że umysł stworzony może zjednoczyć się z Bogiem przez oglądanie Jego istoty, skoro Bóg złączył się z człowiekiem przez przyjęcie jego natury”[[445]](#footnote-445).

Trzy więc substancje: ciało ludzkiej natury, prawdziwa dusza rozumna, oraz doskonałe Bóstwo zjednoczyły się tworząc jedno. Wobec możliwych interpretacji tej jedności św. Tomasz z Akwinu twierdzi jednoznacznie, że jedność tę tworzy ciało, dusza i Bóstwo. Tak więc, jak Chrystus posiada dwie natury, tak też i człowiek przyjmuje dwa zrodzenia: pierwsze, wieczne, otrzymywana od Boga, boska natura i drugie, doczesne, od matki uzyskiwana natura ludzka. „Otóż Bogu przypisujemy umysł i wolę oraz ich doskonałości, na przykład wiedzę czy mądrość, miłość czy sprawiedliwość, co przypisuje się również człowiekowi jako należące do natury ludzkiej; albowiem wola i umysł są częściami duszy, ich zaś doskonałościami są mądrość i sprawiedliwość itp. Zatem musimy przyjąć w Chrystusie dwa umysły, ludzki i Boski, podobnie też dwie wole, podwójną również mądrość i sprawiedliwość czy miłość, mianowicie stworzona i niestworzoną”[[446]](#footnote-446).

Tę podwójną naturę Chrystusa[[447]](#footnote-447) ujawnia działanie idei człowieczeńskości w Chrystusie. Bierze ono coś z mocy Boga. Człowieczeńskość Chrystusa jest narzędziem Bóstwa. Jeżeli wartość narzędzia mierzy się jego celem oraz przydatnością dla tego, kto owego narzędzia używa, to celem przyjęcia ludzkiej natury przez Słowo boże jest „zbawienie i naprawa”. „Ludzkie zaś zabawienie polega na nasycaniu się Bogiem, co człowieka uszczęśliwia … Otóż nasycanie się Bogiem dokonuje się dwojako: wolą i umysłem. Wolą, która przez miłość doskonale obejmuje Boga; umysłem, który doskonale Boga poznaje”[[448]](#footnote-448).

Przylgnięcie woli miłością do Boga jest możliwe dzięki łasce usprawiedliwiającej. Zaś poznanie doskonałe jest możliwe dzięki światłu mądrości, „…która jest poznaniem Bożej prawdy”[[449]](#footnote-449). W Chrystusie mądrość się podwaja, przysługuje ona Boskiej i ludzkiej naturze. Bóg, np., u Hioba „jest mądry sercem i potężny mocą”[[450]](#footnote-450). „Również ludzi – powiada św. Tomasz z Akwinu - nazywa niekiedy Pismo mądrymi, zarówno według mądrości światowej: <<Niech się nie szczyci mędrzec swoją mądrością>>[[451]](#footnote-451), jak i według mądrości Bożej: <<Oto posyłam do was mądrych i uczonych>>[[452]](#footnote-452). Zatem należy wyznać w Chrystusie dwie mądrości, stosownie do dwóch natur, mianowicie mądrość niestworzoną, która Mu przysługuje jako Bogu, oraz mądrość stworzoną, która Mu przysługuje jako człowiekowi. Otóż jako Bóg i Słowo Boże jest On zrodzoną mądrością Ojca: <<Chrystusem mocą Bożą i Bożą mądrością>>[[453]](#footnote-453); w każdym bowiem poznającym słowo wewnętrzne nie jest niczym innym, tyko pojęciem jego mądrości. Ponieważ … Słowo Boże jest doskonałym pojęciem mądrości Boga Ojca tak, że cokolwiek zawiera się w mądrości Boga Ojca na sposób nie zrodzony, całe zawiera się w Słowie, na sposób tego, co zrodzone, czyli poczęte. Toteż czytamy w Liście do Kolosan, że <<w Nim>>, tzn. w Chrystusie, <<ukryte są wszystkie skarby mądrości i wiedzy Boga>>[[454]](#footnote-454).

Natomiast poznanie człowieka jest podwójne – powiada dalej św. Tomasz z Akwinu. Pierwsze bogokształtne, kiedy człowiek ogląda Boga przez Jego istotę, a wszystko inne ogląda w Bogu … przez który to ogląd i sam Bóg jest szczęśliwy, i, wszelkie stworzenie rozumne nasyca się doskonale Bogiem”[[455]](#footnote-455). A ponieważ im pełniej poznaje się jakąś przyczynę, a przyczyną wszystkiego jest ostatecznie Bóg, to stąd się bierze, że jedni poznają bardziej istotę Boga, a inni mniej, mniej jasno. „Zatem dusza Chrystusa, posiadając najwyższą wśród stworzeń doskonałość oglądania Boga, w pełni widzi w samym Bogu wszystkie dzieła Boże oraz ich powiązania – niezależnie od tego, czy są, czy były, czy będą – tak, że oświeca nie tylko ludzi, ale nawet najwyższych aniołów”[[456]](#footnote-456). Ogarnia on Boga do końca swoja mądrością niestworzoną, zaś swoją mądrością duszy nie ogarnia Boga do końca. „Nikt nie zna syna, tylko Ojciec, ani ojca nikt nie zna, tylko syn”[[457]](#footnote-457). Pan mówi tu właśnie o wiedzy ogarniającej do końca.

Poznanie jest spełniane na różne sposoby, w zależności od tego, kto poznaje. Inaczej poznają aniołowie, inaczej też człowiek. Ludzie poznają poprzez zmysły. Otóż działający w człowieka umyśle umysł czynny odrywa od wyobrażeń obrazy poznawcze. Zaś aniołowie poznają poprzez wlanie światła Boskiego. „Bóg wyciska w umyśle anielskim treści, czyli obrazy rzeczy, podobnie jak rzeczy te wprowadza do istnienia. Zarówno zaś ludzie, jak i aniołowie, oprócz poznania rzeczy, jakie im przysługuje z natury, mają jakieś ponadnaturalne poznanie tajemnic Bożych, co do których i aniołowie oświecają aniołów i również ludzie otrzymują pouczenia z objawień proroczych”[[458]](#footnote-458).

Duszy Chrystusa św. Tomasz przypisuje, oprócz możliwości oglądania Bożej istoty, trojakie jeszcze poznanie: 1. zmysłowe; 2. doświadczalne, analogiczne jak u innych ludzi, a więc poznawanie przez zmysły; 3. „wlane” przez Boga możliwości poznawania wszystkiego, co poznać umożliwia naturalne poznanie człowieka. To poznanie umożliwiało Chrystusowi wzrastać zgodnie ze słowem z ewangelii: „Chłopiec wzrastał w mądrości i w latach”[[459]](#footnote-459). Jak tłumaczy Św. Tomasz z Akwinu ów ewangeliczny zwrot można rozumieć też jeszcze inaczej, a mianowicie, że mówi się tutaj o „… wzrastaniu Chrystusa w mądrości, nie dlatego żeby był On coraz mądrzejszy, ale że mądrością wrastał w innych, którzy dzięki Jego mądrości coraz więcej się uczyli. A działo się tak ze zarządzenia Bożego: chciał zachowywać się tak jak inni ludzie, gdyby bowiem w dzieciństwie pokazał doskonałą mądrość, tajemnica Wcielenia mogłaby się wydać złudna”[[460]](#footnote-460).

Warunkiem wskazanego tu wzrastania jest podjęty przez myśl chrześcijańską nakaz Sokratesowy: człowiek ma poznawać samego siebie, a nie poprzestawać na złudzeniach, których dostarcza mu jego natura cielesna. Ta – jak wiemy ogranicza jego wiedzę do przejawów istoty, do tego, co jest zmienne, gdy tymczasem człowiek winien docierać do istoty rzeczy, świata, siebie i Boga. Takie dopiero poznanie nadaje mu godność[[461]](#footnote-461). Człowiek bowiem jest jednością intelektu i ciała, stanowi granice dwóch światów: materii i ducha. Dlatego może dwojako zużytkować swoje życie. Może zwrócić się w kierunku poznania umysłowego, bądź rzeczy zmysłowych. Możliwość ta wynika stąd, że poznanie umysłowe otrzymuje się poprzez poznanie zmysłowe. Ono jest pierwsze. Poznając przyrodę zmysłami człowiek wyrabia w sobie cnotę intelektualną pozwalającą na kształtowanie wiedzy.

A zatem, jeśli rozum zdobywa wiedzę, to staje się rozumem niższym. Ale rozum ten może też zwrócić się ku rzeczywistością nadprzyrodzonym, ku Bogu, bytu jako bytu, ku dobru, prawdy i piękna. To jest nazywane mądrością. Rozum bowiem pozostając w spełniającej ich służbie stara się zdobyć mądrość; dotrzeć do niej; do tej, którą zawiera metafizyka, a tym bardziej tą, którą zawiera teologia. Ten cel nazywa się osiąganiem „rozumu wyższego”[[462]](#footnote-462).

Ludzie jednakże raczej przedkładają wiedzę – tę z niższego rozumu - nad mądrość i mniemają, że lepiej wówczas zrozumieją to, co wyższe. „Dusza ich – pisze É. Gilson – przenosi się do brzucha”[[463]](#footnote-463).

Tymczasem – zdaniem św. Tomasza z Akwinu – rozum wyższy ma zdobywać cnotę mądrości – szczyt życia intelektualnego i moralnego. „Człowiek, który ją posiadł – jest mędrcem. Tej intelektualnej cnocie zawdzięcza zdolność poznawania rzeczy Boskich i wieczystych … Dar Mądrości przebóstwiając duszę mędrca czyni ją samą pokrewną rzeczom Boskim. Dar Mądrości nie jest jakimś rozumem wyższym … sprawia on natomiast, że zgłębiając rzeczy Boże rozum czuje się wśród nich … <<u siebie>> … Dar Mądrości sprawia, że rozum może doprowadzić do prawdy, jeśli jej człowiek szuka”[[464]](#footnote-464).

Mądrość sprawia, że człowiek może trafnie sądzić o rzeczach Bożych. Dar Mądrości sprawia, że człowiek staje się współistotny rzeczom Bożym. Mędrzec ogląda „wieczyste prawdy” oraz radzi się ich w podejmowanym działaniu. Ów dar Mądrości działa skutecznie w przestrzeni kontemplacji oraz w zakresie praktyki.

Mądrość jest nie tyle intuicją poznawczą, co pozostawaniem w jedności z naturą Boga. Ma ona więc swoją przyczynę. Jest nią wola. A ta z kolei jest Miłością. „Poprzez dar Mądrości miłość dociera do wszystkich naszych czynów, przenika je, kieruje nimi, zwracając je ku najwyższemu Dobru, które muszą osiągnąć, jeśli nie mają być bezcelowe”[[465]](#footnote-465).

Tak rozumianą mądrość św. Tomasz z Akwinu umieszczał nad cnotami intelektualnymi. Mądrość jest więc cnotą dianoetyczną, czyli tą, która uzdolnia procesy poznawcze człowieka. Z mądrości więc biorą się wszystkie inne cnoty kardynalne. Tomasz z Akwinu wyróżnił więc trzy stopnie mądrości, cnót kardynalnych: 1. naturalna, wyrastając na podstawie rozważań filozoficznych i przyjmuje postać teoretyczną i praktyczną; 2. cnota wyprowadzona z objawienia, prezentowana w teologii, kierująca ludzkim życiem nastawionym na Boga – stwórcę i ostateczny cel wszelkich stworzeń; 3. w postaci daru Ducha Świętego, który czyni człowieka zdolnym do odczuwania w miłości opatrznościowej obecności Boga w świecie.

### Mądrości podporządkowywał więc św. Tomasz z Akwinu poznanie pierwszych zasad, wiedzę, i roztropność. Miały one tak samo jej służyć jak niższe władze rozumne władzom wyższym[[466]](#footnote-466).

**3. 1. 10. Mądrość Tomasza de Vio**

Tomasz de Vio (1468 – 1534), jest znany powszechnie jako Kajetan. W pracach swoich przedstawia tomizm i jego znaczenie w czasach jemu współczesnych. Warto tu zwrócić uwagę na jego pracę z zakresu etyki ekonomicznej. Wydał ją P. Zammit jako *Opuscula oeconomika socialia* dopiero 1934 roku. Kajetan pisze w niej o istnieniu ludzkiej moralności przyrodzonej[[467]](#footnote-467). Jest to stanowisko w filozofii zwane aretologią. Zajmuje się nim dział etyki i teologii moralnej.

Rozwijał koncepcję analogii, którą dość powszechnie tomiści przyjęli. Wyróżnił trzy jej rodzaje. Pierwszą nazwał analogią nierówności. Porównując, np., życie zmysłowe zwierząt i człowieka zauważamy, że człowiek jest także zwierzęciem, ale bardziej doskonałym, co pozwala mówić, że jest ono analogiczne do życia zwierzęcego, aczkolwiek to drugie jest nierówne w stosunku do pierwszego. W analogii tej pozostają więc przedmioty, których nazwa jest wspólna bo określa wspólną treść, która jednakże nierówno się w tych przedmiotach realizuje. Drugą jest analogia atrybucji. Mówimy, np.., że zwierzę jest zdrowe mając na myśli stan jego ciała; ale też mówimy, że pokarm jest zdrowy chcąc powiedzieć, że jego spożycie przywróci lub podtrzyma zdrowie. W tej analogii nazwa formalnie orzeka o jednym przedmiocie, o tzw. analogacie głównym, a o pozostałych przedmiotach tylko ze względu na ich relacje przyczynowo skutkowe z analogatem głównym. Trzecią jest analogia proporcjonalności. W niej analogiczna wspólna treść realizuje się we wszystkich analogatach w proporcjonalnie ten sam sposób. Kajetan uznawał, że jest to właściwe, zasadnicze rozumienie analogii. Analogia proporcjonalności może być albo metaforyczna, albo nie-metaforyczna, np., mówimy o śmiejącej się łące. Jest to przykład proporcjonalności analogii metaforycznej. O analogii proporcjonalności w sensie właściwym – nie-metaforycznym mówimy wówczas, gdy obydwa analogaty zawierają ten sam termin. Tak możemy mówić o mądrości boga i człowieka. Zachodzi między nimi analogia, tzn. jest analogiczna relacja mądrości Boga do Bożego bytu i mądrości ludzkiej człowieczego bytu. Pojęcie mądrości nie jest tu pojęciem metaforycznym[[468]](#footnote-468).

Był przekonany, że Arystoteles stworzył jedyną filozofią prawdziwą. Jest to filozofia, którą trzeba utożsamić z filozofią w ogóle. Dlatego nie można jej w żaden sposób „przekroczyć”, stworzyć bardziej prawdziwą. Można co najwyżej filozofię tą aktualizować, ukazywać jej sens i znaczenie w dziejącym, zmieniającym się świecie.

**3.1.11. Franciszek Suárez o mądrości**

Franciszek Suárez (1548 – 1617) rozwijał scholastykę renesansową. Rozważając sposób poznania Boga zwraca uwagę na to, że poznajemy go głównie *a posteriori*, ale też – w pewnych przypadkach - możemy go poznawać *a priori -* z jednej poznanej cechy wnioskujemy o drugiej. Poznajemy więc, że Bóg jest doskonały; jednakże wszystkie doskonałości, które przekazuje, nie posiada w ten sam sposób. Przykładem tu może być mądrość. Chociaż istnieje w człowieku w sposób skończony i niedoskonały, to w ujęciu formalnym nie ma żadnego ograniczenia i dlatego można orzekać o Bogu, że posiada nieskończoną i doskonałą mądrość. „Doskonałość tego rodzaju istnieje – pisze F. Copleston - <<w sposób najwznioślejszy>> w Bogu, ponieważ mądrość przysługująca stworzeniu nie może jako taka być orzekana o Bogu; niemniej jednak istnieje formalne analogiczne pojęcie mądrości, które można orzekać formalnie, choć analogicznie, o Bogu. Jednakże w przypadku doskonałości, które wymagają włączenia bytu posiadającego je w pewnej kategorii, można powiedzieć, że są one obecne w Bogu tylko *modo eminentni* (jedynie wysoko), a nie formalnie”[[469]](#footnote-469).

\*\*\*

Istotę średniowiecznej mądrości dobrze oddają cytowane już słowa św. Pawła: „Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadł mądrość. Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga”. Są one – jak sądzę znamienne. Od nich bowiem zaczyna M. Bierdiajew przechodząc do krytyki współczesnej filozofii Zachodnioeuropejskiej[[470]](#footnote-470).

Św. Paweł podkreśla, że mądrością prawdziwą jest nauka Chrystusa jako przeciwstawienie mądrości fałszywej – ludzkiej. Znaczące jest tu alternatywne ujęcie mądrości, które do dziś daje znać o sobie. Mądrość i nie-mądrość są tu przeciwstawione i są czymś stałym. Tymczasem, jak Diotyma uczyła Sokratesa[[471]](#footnote-471), miłośnik mądrości staje po środku, jest i nie jest mądry. Dlatego Sokrates powiadał: wiem, że nic nie wiem, ale wiem, że można będzie wiedzieć, jeżeli dokonam wszelkich niezbędnych wysiłków, czyli pracy, jaka jest niezbędna dla osiągnięcia wiedzy.

Średniowieczne treści mądrości zostają więc odnoszone do i wyprowadzane z przestrzeni pozaziemskiej. Jako przedstawiciele Boga – król i filozof Średniowiecza mogli ujawniać rąbka boskiej tajemnicy mądrościowej. Król – pomazaniec Boga podejmował mądre decyzje polityczne, miał promieniować chrześcijańskimi cnotami w rządzeniu, co tym samym zapewniało poddanym wieczne zbawienie. Filozof kontemplując, rozwijając mądrość teoretyczną potwierdzał słuszność królewskiej mądrości praktycznej. Zdarzało się, że król i filozof byli tą samą, jedną osobą.

Zwracając uwagę na przytoczone fragmenty trzeba podkreślić relację: religia a filozofia. Wprawdzie starożytni myśliciele poddali laicyzacji myśl religijną czyniąc przedmiotem swych rozważań świat widzialny, ale zachowali religijny sposób myślenia o nim; religijny w tym sensie, że szukali czegoś absolutnego, ostatecznego, jedynego, trwałego i wiecznego - Absolutu. A zatem na platońsko – arystoteliczne, a potem kantowskie rozróżnienie tego, co przejawowe i tego, co istotowe wpływa myślenie religijne jako myślenie prefilozoficzne. Fakt ten dostrzega Hegel powiadając, że „w świadomości religijnej forma wiedzy o przedmiocie … należy do wyobrażenia, zawierając mniej lub więcej elementu zmysłowego ... Myślowe ujmowanie przez filozofię swojego przedmiotu ma tę zaletę, że to, co w religii jest odróżnionym momentem, w filozofii istnieje w jedności. W nabożnym skupieniu pojawia się świadomość zatopienia w absolutnej istocie. W myśleniu filozoficznym oba stadia świadomości religijnej połączone są w jedno”[[472]](#footnote-472).

**3.1.12. Nowożytność a mądrość**

Czasy nowożytne nie wzięły się znikąd. Wykuwały się one już w średniowieczu w postaci – sporadycznych, ale już pojawiających się nowinek naukowych, technicznych. Przyspieszenie w rozwoju, postęp szczególnie zauważalny jest w XV i XVI wieku. W stuleciach tych dokonano szereg odkryć geograficznych, które zaważyły na przyszłości świata. Vasco da Gama w wyprawie 1497 – 1499 opłynął przylądek Dobrej Nadziei odkrywając drogę do Indii. 12 października 1492 Krzysztof Kolumb dowodząc załogami statków „Santa Maria”, „Pinta”, „Nina” wpłynął na Morze Sargassowe odkrywając wyspę San Salwador, a następnie Kubę i Haiti. W trzeciej wyprawie (1498 – 1500) dotarł, dnia 1 sierpnia 1498 roku, do stałego lądu Ameryki Południowej (do delty Orinoko) otwierając przed Europą możliwości ekspansji na nowe kontynenty. W latach 1519 – 21 rejs Ferdynanda Magellana skończył się opłynięciem kuli ziemskiej potwierdzając ostatecznie kulistość Ziemi. Dzięki tym odkryciom w Europie rozwinął się handel morski. Powstały kompanie kupieckie, np., 1515 r. Kompania Lewantyńska, 1536 r. – Kompania Afrykańska, 1555 r. - Kompania Moskiewska, 1579 - Kompania Wschodnia.

Rozwijały się banki, giełdy, domy kupiecko - bankierskie i produkcyjne. Przykładem tu może być rodzina Fuggierów, której odłam osiedlił się w 1516 roku w Warszawie występując pod spolszczonym nazwiskiem Fukierowie. Rodzina ta już w 1519 roku odegrała w Europie znacząca rolę polityczną przeznaczając na elekcje Karola V 543 tys. florenów.

Około 1450 roku Johan Gutenberg wynalazł maszynę odlewniczą dająca dowolną liczną metalowych czcionek. W 1455 r. w Moguncji wydrukowano po raz pierwszy 200 egz. 42 wierszowej Biblii Gutenberga. Nastąpił szybki rozwój drukarń. Już w XV wieku było ich 250 drukujących 45 tysięcy inkunabułów (druki naśladujące średniowieczne rękopisy).

W 1471 roku uruchomiono pierwsze obserwatorium astronomiczne. Pierwsza poczta ruszyła w 1505 roku. Martin Behaim wykonał w 1492 roku pierwszy globus ziemski (nie przedstawiający jeszcze odkryć Kolumba); zaś w 1569 roku Gerhard Kremer – Merkator, flamandzki kartograf wprowadził rzut walcowy (wiernokątne odwzorowanie) i opracował mapę świata. W 1582 roku papież Grzegorz XIII wprowadził kalendarz słoneczny, zwany gregoriańskim. Galileusz skonstruował termometr w 1597 roku. W 1543 roku zostało ogłoszone dzieło Mikołaja Kopernika (1473 – 1543) pt.: *De revolutionibus orbium coelestium*.

W XVI wieku w Europie nastąpił przyrost ludności (Anglia, Włochy). Był on wynikiem polepszenia się wyżywienia, któremu sprzyjał rozwój handlu i transportu. Wzrost demograficzny był także skutkiem znaczącej poprawy warunków higienicznych życia ludzi (okna z szybami, zwalczanie chorób i epidemii). Rozwijały się miasta (Antwerpia, Paryż, Londyn, Wenecja, Neapol, Moskwa, Mediolan, Palermo – liczyły po ok. 100 tys. mieszk.).

Rozwój techniki zauważalny jest także w takich dziedzinach jak: sukiennictwo, hutnictwo i obróbka metali. Np. w sukiennictwie kołowrotek został zastąpiony przez poziomy warsztat tkacki, następnie pod koniec XV wieku przez warsztat samoprząśnicy. Spowodowało to wzrost ilościowy i jakościowy produkcji tkanin. Zastosowanie koła wodnego, poruszanego siłą spadającej wody, zrewolucjonizowało całą produkcję. Koło to uruchamiało całe mechanizmy, np., miechy, dzięki którym można było wytapiać stal i żelazo w dużych piecach zastosowanych w miejsce dymarek. Koło to pozwoliło na uruchomienie pomp, dźwigów w kopalniach, a to z kolei umożliwiało wydobywanie rudy z głębszych pokładów. Wprowadzono nowe budownictwo okrętowe (najpierw konstruowano szkielet, następnie obijano go szczelnie deskami i smołowano, zastosowano większą powierzchnię żagli), co umożliwiało odbywanie szybszych, a przez to i dłuższych rejsów morskich. Stawały się one coraz bardziej bezpieczne dzięki zastosowaniu kompasu i logu.

Wynalezienie w XV wieku broni palnej zrewolucjonizowało armię, jej taktykę działania. Ciężkie rycerstwo okute w stal na nic się już nie zdawało w warunkach szeroko stosowanej broni strzeleckiej i artyleryjskiej.

W rolnictwie zaczęto stosować pług metalowy. Trójpolówka, płodozmian umożliwiał wzrost wydajności produkcji zboża, co z kolei poprawiało warunki wyżywienia ludności.

Zmieniały się też systemy organizacji produkcji. Średniowieczny ustrój cechowy zastępowany był przez system pracy nakładczej. Pojawiły się pierwsze manufaktury, a wraz z nimi specjalistyczny podział pracy.

W 1543 roku Sułtan Mahomet II zdobył Konstantynopol, w 1480 roku Rosja uwolniła się spod panowania Mongołów, a w 1492 Ferdynand Aragoński i Izabela Bastylska zdobyli Grenadę uwalniając Europę od Maurów. W 1417 roku sobór w Konstancji kończy schizmę w Kościele katolickim wybierając papieża Marcina V (do tego czasu papieżami byli jednocześnie Benedykt XII, Grzegorz XII i Jan XXIII – wszyscy mieli swoich zwolenników i przeciwników).

Pojawił się ruch husycki. W 1415 roku Hus został spalony na stosie. W 1478 roku wprowadzono Św. Inkwizycję. W 1498 roku spalono Savanarolę. W 1517 roku Marcin Luter wywiesił w Witenberdze 95 tez, które zapoczątkowały nowe wyznanie protestanckie. Rozpoczęła się Reformacja. W 1522 roku została opublikowana Biblia Lutra. W 1531 roku powstał Kościół anglikański. W 1572 roku była Noc Św. Bartłomieja w Paryżu. W 1598 roku ogłoszono edykt nantejski przyznający prawa różnowiercom we Francji. W 1600 roku spalono Giordano Brunę.

W XV wieku, szczególnie we Włoszech rozwijała się gospodarka, wzrastała rola pieniądza. Wpłynęło to na koncepcje zmiany sposobu i sensu życia człowieka. Obok rycerza, feudała pojawia się kupiec, bankier, którego siłą staje się pieniądz, kredyt. Rodziny mediolańskich Sforzów i florenckich Medyceuszów wyrażają tworzenie się nowej elity społeczeństwa. Cnotą obywatelską staje się potępione przez Kościół pragnienie bogactwa, władzy i użycia życia tu i teraz. Sława, sukces, aprobowanie przemocy i podstępu, „chytrość lisa” i „odwaga lwa” tworzyły treść nowych ideałów. Stały się one nowym sposobem i celem życia. Ascetyzm, pokora, świętość zostały porzucone. Życie ziemskie zaczęto afirmować, a nie potępiać. Kontemplacje mądrości Bożej zostało wyparte przez obserwacje i opis życia. Mistyczna ekstaza, zachwycanie się Bogiem uległy zachwyceniu się pięknem świata, życiem tu i teraz.

W filozofii Odrodzenia w pierwszym rzędzie odnoszono się krytycznie do filozofii średniowiecznej, jej teocentrycznego charakteru. W tej krytyce sięgano do filozofii starożytnych Greków, szczególnie Platona i Arystotelesa.

Wskazane zmiany w życiu społecznym z wolna zmieniały rozumienie mądrości, aż ostatecznie w Europie Zachodniej o kategorii tej zapomniano. Miejsce mądrości zajęła nauka.

**3.1.13. Odrodzeniowe rozumienie mądrości**

W Renesansie pojawia się, równolegle, inny nurt rozumienia mądrości. Wiodącą rolę w nim odgrywają pedagogowie, którzy swoją działalność wychowawczą próbowali filozoficznie uzasadnić, tworząc zręby filozofii wychowania. Musiała ona nie tylko wyjaśniać ostateczne zasady, przyczyny rzeczy, ale także wskazywać na to, jak konkretny wychowanek, jednostka ludzka może je spełniać w konkretnym życiu.

Tę treść mądrości widać w definicji Juan’a Luis Vives’a[[473]](#footnote-473) (1492 – 1540). Tłumaczył on, że „za mądrość trzeba uważać to, co dobre za dobre, a to, co jest prawdziwe za prawdziwe”[[474]](#footnote-474). Mądrość to umysł i duch ludzki kierujący się wartościami. Wychowanie człowieka jest uczeniem go mądrości, bycia mądrym, tzn. uczeniem go do odczytywania wartości, odnajdywania ich istoty, a więc poznawania sensów nadanych rzeczom, stosunkom społecznym. Każdy bez wyjątku człowiek bowiem stawia pytania: co cenię, czego pragnę, ku czemu zmierzam?, jaki jest mój świat wartości?, jaki jest kształt i sens mojego życia?, jaki jestem, jaki być mogę, a jaki być powinienem.

Odpowiedzi na te pytania pozwalają na konstatacje obowiązków człowieka wobec siebie, społeczeństwa i wobec Boga. Odpowiedzi te ponadto umożliwiają odkrycie pewnej hierarchii dóbr. W niej, kolejno: dobra materialne powodujące różnorakie przyjemności zmysłowe są podporządkowane wartości honoru, ten zaś stanowi o godności, która złączona z pięknem moralnym tworzy dzielność moralną. Jej uzyskanie jest możliwe poprzez harmonijne zespolenie życia zmysłowego, emocjonalnego i intelektualnego, ostatecznie poddanego kontroli dopełniającego rozumu.

Tak rozumiana mądrość ma charakter rozsądkowy, nie jest więc mądrością ostateczną. Wyżej niej jest bowiem wiedzą o rzeczach ostatecznych, niezmiennych oraz o Pierwszej Przyczynie, która ma być rzeczywistą Mądrością. Tę jednak człowiek może zdobyć poprzez iluminację i poprzez zdobytą wcześniej mądrość rozsądkową.

W Renesansie dalej posługiwano się teologicznym terminem „wieczna mądrość” oznaczającym Boga jako stwórcy i kierownika świata. Mądrość jest więc trwałym i obiektywnym ładem świata. Ale termin uzyskał nowy sens świecki i podmiotowy. Np. J. A. Komeński (1592 – 1670) pisze: „Ty zaś, wieczna Mądrości, która prowadzisz swoją grę wokół całej ziemi i upatrujesz radość w synach ludzkich, spraw, ażebyśmy również cieszyli się obcowaniem z Tobą, otwierając nam drogi szerzej i na oścież, ażebyśmy lepiej rozumieli Twoje zabawy z nami, rozpowszechniali je żarliwie między sobą i sami też radośnie bawili się przed Twoim obliczem ku większej Twojej uciesze, Ty, wieczna nasza rozkoszy. Amen”[[475]](#footnote-475).

Zawarta tu myśl postuluje nowy porządek społeczny. Miał on być wynikiem przywrócenia człowiekowi stanu, jaki był w Raju przed grzechem pierworodnym. Ma się to ziścić za sprawą Mądrości Bożej. Uznawał, że zagrożeniem dla realizacji tego zadania jest katolicyzm. Religia ta miała tylko utwierdzać grzechy wywodzące się z grzechu pierworodnego. Dlatego popierał protestantyzm, nieomal we wszystkich jego formach.

Na drodze do nowego Raju miało urzeczywistniać się – dzięki oświacie tzw. pansofia. Pojęcie to można utożsamić z wszechwiedzą, wszechmądrością. W jej uprawianiu główne miejsce zajmuje oświata. Każdy człowiek miał wiedzieć wszystko o wszystkim. Miała to być wiedza pewna i jasna, obejmująca pełnię mądrości, jaką tylko człowiek posiąść może. W wiedzy tej nie miało być zbyt wiele faktów jednostkowych. Miała ona raczej przedstawiać zasady przedstawiające istotę rzeczy; to, co podstawowe. Na ich podstawie każdy człowiek mógł dopiero formułować i urzeczywistniać cele praktyczne.

Odrzucał więc J. A. Komeński taką teorię poznania, która miałaby zajmować się samym poznaniem. Poznawanie świata miało służyć urzeczywistnianiu Raju na ziemi. Wiedza zatem miała być teoretyczna i praktyczna.

Człowiek wyróżnia się spośród innych rzeczy tej ziemi tym, że posiada rozum. On, dzięki rozwijanej woli i doskonaleniu mowy kieruje działalnością ludzi. Każdy człowiek powinien być mądrym, powinien umieć mówić oraz działać skutecznie. To pozwoli mu na opanowanie świata.

Omawiana tu pansofia miała być „… fragmentem – pisze P. Jaroszyński - wielkiego projektu uniwersalistycznego, który obejmował: Panegersię (powszechne przebudzenie), Panaugię (powszechny wschód), Panglottię (powszechny język), Panorthosię (powszechną reformę), Pannuthesię (powszechne napomnienie)”[[476]](#footnote-476). Jak widać temu wszystkiemu miała służyć powszechna edukacja każdego. Na tym polu Komeński odniósł wiele sukcesów.

„W sferze politycznej – pisze P. Jaroszyński - Komeński był zwolennikiem sojuszu słowiańskiego przeciw Habsburgom, reprezentującym władców katolickich. Pokój na świecie zależeć będzie od stopniowego zorganizowania się społeczeństw, których najwyższą instancją będzie jeden wspólny rząd światowy, stojący ponad prowincjami i państwami. W nowym społeczeństwie liczyć się będzie tylko społeczny, tzn. pozbawiony pożądliwości i otwarty na tolerancję, a nie egoistyczny punkt widzenia. Będzie to społeczeństwo katolickie w etymologicznym tego słowa znaczeniu (katolicki = powszechny), gdzie powszechność oznaczać będzie przejście wszystkich ludów na protestantyzm. Za prototyp takiej jedności uważał Braci Czeskich. Ewangelizacja jest zadaniem chrześcijan (protestantów), którzy mają przyczynić się do nawrócenia Żydów, mahometan, bałwochwalców i wszystkich ludów, którzy nie znają Chrystusa. Narodowi czeskiemu przypisywał wybraństwo na wzór narodu żydowskiego. Między Kościołem i państwem musi istnieć separacja”[[477]](#footnote-477).

**3.1.14. Erazm z Rotterdamu** (1469 – 1536)[[478]](#footnote-478) **o Głupocie, tj. nie-mądrości**

Pochwała głupoty jest poświęcona Tomaszowi Morusowi[[479]](#footnote-479). Jest to „słowna igraszka” – przeznaczona dla takich ludzi, którzy są: i „do tańca i do różańca”. Takimi igraszkami zabawiało się wielu zacnych. Homer, np., napisał Batrachomiomachię, czyli wojnę żab z myszami[[480]](#footnote-480), Maro opisał Komara i Wiejską sałatę[[481]](#footnote-481) a Owidiusz Orzecha[[482]](#footnote-482). Pochwałę Buzyrysa pisał Polikrates i popra­wiający go Izokrates[[483]](#footnote-483). Glaukos wy­sławia niesprawiedliwość[[484]](#footnote-484), Faworynus Tersytesa i co czterodniową febrę[[485]](#footnote-485), Synezjusz łysinę[[486]](#footnote-486), Lukian muchę i pieczeniarstwo. Seneka żartobliwie „ubóstwiał" Klaudiusza[[487]](#footnote-487), Plutarch rozmowę Gryllosa z Ulissesem[[488]](#footnote-488), Lu­kian i Apulejusz historię osła[[489]](#footnote-489), a nieznany autor pisze testa­ment wieprzka Grunniusza Korokotty[[490]](#footnote-490); ten, o którym wspomina św. Hieronim[[491]](#footnote-491).

Erazm usprawiedliwia swój wysiłek pisania utworu jemu miłą Filautią (miłością własną), która wychwalając głupstwa pozwala dowcipowi bezkarnie żartować ze wspólnotowego ludzkiego życia.

Głupota staje się postacią, osobistością, która mówi sama o sobie. Jej wypowiedzi mają być żartem bawiącym czytelnika, ale zarazem pobudzającym do myślenia. Głupota gra role sofistów, którzy umieli sami siebie wychwalać, o czym mówi przysłowie: „chwal mnie, moja gębo!”

Mędrcy bowiem, udając skromność zatrudniają chwalców-retorów, aby mieć od kogo słuchać swej chwalby, tj. łgarstw. Pochlebcy z bogami ich porównują, przedstawiają jako niedości­gnione wzory, choć wiedzą, że im daleko tak do nich, jak ziemi do nieba, że im, tak jak „wronom przypinane są orle skrzydła”. Ostatecznie, mamy prawo chwalić się sami, skoro nikt nas nie chwali.

Ale nikt dotąd nie chwalił Głupoty. Czym ona jest? Wszak Głupota nie definiuje sama siebie. Musiałaby bowiem wykreślić swoje granice, a tymczasem Głupota jest bez granic. Nie ma też w sobie żadnych podziałów, bo jeśli chodzi o Głupotę, to świat jest w niej zupełnie zgodny. Dlatego nie można przy pomocy definicji pokazywać jakieś cienie Głupoty, skoro na nią można bezpośrednio patrzeć. Głupota jest praw­dziwych dóbr majątkiem, ich rozdawczynią; Głupota, czyli łac. Stultitia, gr. Moria!

Głupota mówi, że jest zawsze sobie wierna. Nie mogą wyprzeć się jej ci, co roszczą sobie tytuły do mądrości. „Ale choćby mądrych udawali, to im którędyś długie uszy wylezą i zdradzą, że są Midasami jeden z drugim”[[492]](#footnote-492). Są to głupcy, choć chcą się wydawać mędrcami, tj. jakby mędrzygłupkami?

Naśladują oni mówców, którzy jako istoty dwujęzyczne, kilka greckich słówek wścibią od czasu do czasu w łacińską mowę. A jak im mało obcych słówek, to ze zbutwiałych ksiąg wygrzebują cztery albo pięć wyrazów, którymi ćmią oczy czytelnika po to, aby ci, co je zrozumieją, tym bar­dziej sami z siebie mogli być dumni a ci, co nie zrozumieją, z podziwu otwierali gęby. Tym oni więcej podziwiają, im mniej rozumieją.

Ojcem Głupoty nie jest Chaos ani Orkus, ani Sa­turn, ani Japetos[[493]](#footnote-493). Jest nim Jo­wisz - „ojciec bogów i ludzi"[[494]](#footnote-494). On sprawia, że miesza się to, co świeckie z tym, co świę­te. On rządzi wojnami, pokojem, państwami, na­rodami, trybunałami, sejmikami, małżeństwami, układami, przymierzami, prawami, sztukami - wszystkich ludzi sprawami publicznymi i prywatnymi. On spłodził mnie, Głupotę ze swoim własnym mózgiem. „Z gorącej jego chuci jam poczęta". On sobie przypadkiem na uczcie bo­gów hojnie dogodził.

Głupota urodziła się na Wyspach Szczęśliwych, gdzie wszystko jest dostępne „bez pługa i bez siewu”. Na wyspie tej nie ma pracy, chorób, głodu. Treścią zajęć są zabawy i przymilanie się ludzi do siebie.

Być bogiem, znaczy to być tym, kto ludziom pomoc niesie. Dlatego słusznie do grona bogów tych przyjęto, którzy ludzi nauczyli uprawy wina czy zboża, i innych pożytecznych rzeczy. Dlatego i Głupotę za boską uznano, bo darami ludzi obsypuje. Ale nie tych ludzi, którzy noszą brodę - oznakę mądrości, chociaż tę mają też kozły. Z Głupotą musi mędrzec się stowarzyszyć.

Z rozumu igraszek wywodzą się filozofowie. Dzisiaj (tj. XVI wiek), to miejsce zajęli mnisi, w purpurze królowie, pobożni kapłani, i papieże.

Głupocie ludzie zawdzięczają początek i źródło życia. Wszak życie jest tedy życiem, gdy pełno w nim przyjemności. Sto­icy nimi nie gardzą, chociaż udają, bo nimi niby błotem gmin obrzucają. Ale, czy życie nie byłoby smutne, gorzkie, szkaradne, bez sensu, przykre, gdyby go głupstwem, niby solą nie doprawić do smaku? Odpowiedzi pozytywnej obrońcą mógłby być, np. Sofokles[[495]](#footnote-495), który rzekł: „najprzyjemniej żyć, kiedy się jest głupim".

Najweselsze i najmilsze są pierwsze lata życia. Uwielbiamy dzieci, tulimy, pieści­my je za ich powab głupoty, nowonarodzonej. Młodzieży sprzyjamy darząc ją łaskami. Za to nie lubimy przedwczesnych mędrków. Nikt także nie chciałby mieć do czynienia ze staru­chem, co z ogromnym doświadczeniem wieku łą­czy wielkie siły umysłowe i bystrość sądu. Głupota więc powoduje, że starzy bredzą. Są wolni od trosk, które dręczą mądrego. Dziećmi cieszą się starzy i dzieciom najprzyjemniej ze starymi, bo „swój ciągnie do swego".

Dobrodziejstwem Głupoty jest więc utrzymywanie ludzi w najszczęśliwszej części życia; w tej, w której ludzie nie zajmują się mą­drością. Zażywają więc wiecznej starości lub szczęśliwie używają młodości.

Ci, co ugrzęźli w filozofowaniu są ciągle nachmurzeni. A Głuptaski są tłuściutkie, z ce­rą lśniącą i wypielęgnowaną, żywe, jak się to mówi „wie­przki akarnańskie"[[496]](#footnote-496). Nie doznają żad­nej ujemnej strony starości. Głupota jest tym, co mijającą młodość zatrzyma i co niepoczciwą starość precz odpędza.

Głupota jest źródłem młodości. Jest ona jak młodzieńczy i kędzierzawy Bakchus[[497]](#footnote-497). Żywot swój spędza na biesiadach, pląsach, tanach i igrasz­kach.

Stoików mądrość prowadzi rozum. Głupota, przeciwnie. Powoduje się uczuciami, w które bogaciej uposażył nas Jowisz; w uczucia, a nie rozum. Nie chciał on bowiem, by życie było smutne. Za­pędził więc Jowisz rozum do kącika w głowie, a resz­tę ciała poddał namiętnościom[[498]](#footnote-498). Przeciw rozumowi wypuścił tyranów: gniew, serce i pożądliwość, co się panoszy aż do głębi łona.

Rozum mało może poradzić tym zastępom. Dyktując zasady poczciwości spotyka się uczuciami. One mu wodze z ręki wyszarpują. Wyczerpany, ustępuje i za pokonanego się uznaje.

Mężczyznom potrzeba odrobinę więcej niż łut rozu­mu. Żeby temu podołać, Głupota dała im godną radę: aby połączyli się z niewiastą, stworze­niem głupim i niedorzecznym, ale uciesznym i wdzięcznym, które we współżyciu markotność męskiego rozumu głupotą osładzało i przyprawą było. Platon udając, że nie wie, do jakiego rodzaju niewiastę zaliczyć: czy do stworzeń rozumnych, czy do zwierząt, tak naprawdę to podkreślił oczywistą tej płci głupotę. A ta niewiasta, która chce uchodzić za mądrą pokazuje, że jest podwójnie głupia. Tak o tym prawi grec­kie przysłowie: małpa zostanie zawsze małpą, choćby się w purpurę przystroiła. Tak i niewiasta zostaje zawsze niewia­stą, to znaczy stworzeniem głupim, choćby nie jedną maskę przybierała. Ale niech niewiasty nie gniewają się z tego powodu, że głupotę im się przypisuję. Bo jak rzecz się należycie rozważy, to głupocie powinny być wdzięczne za to, że pod tyloma względami od mężczyzn są szczęśliwsze.

Wdziękiem urody niewiasty tyranów tyranizują. Bo ta szkaradna gęba mężczyzn, szorstka ich skóra, broda jak las i coś starczego z nich wychodzi, jak grzech z rozumu. Tymczasem niewiasty są zawsze jak gładziusieńkie jago­dy, zawsze głosik mają szczebiotliwy, skórę mięciusieńką - jakby wieczna młodość z niej przebijała. I życzą sobie one tylko i wszystko robią, by się chłopom podobały. I to im się udaje dzięki ich Głu­pocie.

Stąd pochodzi pierwsza przyjemność życia. Ale zdarzają się i tacy, co bardziej ciągną do kufla niż do niewiasty. Nie ma przy nim dobrej zabawy, jeśli jej Głupota nie zaprawi. Głupie rozmowy rozpraszają żałosne milczenie pijatyki. Bo jeśli napycha się brzuch smakołykami i pysznościami, to trzeba śmiechem, żartami i dowcipami dopełnić siebie. Wybiera się więc losem króla biesiady, gra w kości, wznosi toasty, śpiewa i tańczy. Głupota to wymyśliła dla dobra ludzi.

Głupota i zespala bliskich sobie, zachowuje przyjaźnie. Gdyby domowego życia mężczyzny z niewiastą nie zasilało po­chlebstwo, żarty, uprzejmości, pomyłki, udawania i inne służki Głupoty, to niewiele byłoby mał­żeństw. A tak, narzeczony przezornie się wywiedział, jak na długo przed ślubem, zabawiało się owo tak wstydliwe dziewczątko! Głupota sprawia, że żona jest mężowi miła, żonie miły mąż, że spokój w domu, że trwają dobre stosunki. Śmieją się z „dudka", z „ro­gacza" gdy on scałowuje łzy niewier­nej swojej żonie. Szczęśliwie jest dać się tak oszukiwać, niż zżerać, i trage­diami napełniać towarzy­stwo. Nie można bez Głupoty być miłym, gdy się nawzajem ludzie zwodzą, schlebiają, roztropnie oczy przymykają i miodem Głupoty się smarują.

Każdy człowiek z siebie jest niezado­wolony, bo podziwia innych. U nich bowiem widzi to, czego jemu brakuje. Skutkiem tego więdną i giną wszystkie dary, cała uroda i wytworność życia.

Widać to na wojnie, gdzie obie strony więcej mają straty niż zysku. O tych, co giną, szybko zapominają. A na wojnę trzeba mocnych chłopów, którzy mają jak najwięcej odwagi, a jak najmniej rozumu. A jeśli rozum jest u wodza, to tylko jakiś taki specjalnie wojskowy, a nie filozoficzny. Bo wódz dokonuje przecież czynów z darmozjadami, złodziejami, zbójami, wiejskimi parobami, tępakami, zadłużonymi frantami i tym podobnymi mętami ludz­kimi, a nie z kiwającymi się przy świeczce nad książką filo­zofami.

Sokrates nie był taki głupi skoro nie przyjmował nazwy mędrca. Bogu tylko przyznał wiedzę. Uważał bowiem, że mędrzec nie powinien brać udziału w życiu publicznym. Sądził, że nie powinien zadawać się z mądrością ten, kto chce, by go do ludzi zaliczano. Wszak mądrość doprowadziła go do skazania i wypicia cyku­ty. Wszak filozofując wśród chmur i idei[[499]](#footnote-499), wymierzając nogi pcheł i słuchając głosu komarów, nie nauczył się tego, co potrzebne do życia.

Mądrość przeszkadza w robieniu dobrze tego, co się robi. Platona teza, że szczęście będzie panowało w państwach, jeżeli rządzić w nich będą filozofowie, nie jest prawdziwą. Państwa ginęły, kiedy rządy dostawały się w ręce filozofującego gaduły - mola książkowego. Bo jeśli ten rodzaj ludzi służy mądrości, to jest do rządzenia innymi nieprzydatny. Dobrze więc, że Sokra­tes miał dzieci podobne do matki[[500]](#footnote-500). Przynajmniej były głupie - jak to nietrafnie ktoś napisał.

Mędrcy sprawiają się jak ów „osioł przy lirze"[[501]](#footnote-501). W ogó­le w sprawach życia niewydarzeni. Zaproś takiego mę­drca do stołu - zwarzy wszystko albo markotnym milczeniem, albo nieznośnymi pytaniami. Poproś go do tańca, a będziesz miał podrygującego wielbłąda. Ściągnij go na publiczną zabawę, a samą już krzywą gębą zepsuje uciechę ludziom i - jak ów mądrala Katon - będzie się musiał wynosić z teatru, bo nie potrafi nie marszczyć się wyniośle[[502]](#footnote-502). Jeśli przy­łączy się do rozmowy, to od razu wszyscy milkną, jak w bajce na widok wilka, aby naśladując Tymona[[503]](#footnote-503) - wyniósł się gdzieś na pustynię i tam sobie sam używał na swej mądrości.

Pochlebstwa spowodowały, że ludzie zaczęli łączyć się w społeczności. Pierwotni ludzie byli przecież nie­okrzesani. Nie filozo­ficzne traktaty ich uczyły, ale dzie­cinne bajeczki o brzuchu i innych częściach ciała. Bo przecież nie jest niczym innym, jak Głupotą to, że kandydat schlebia ludowi, podarkami sobie jego łaski kupuje. Uga­nia się za poklaskiem tylu głupców, rozkoszuje się ich okrzykami. Daje się podczas tryumfalnego wjazdu ob­wozić jak posąg, na który lud się gapi, lub sterczy - w spi­żu odlany - na rynku. Prze­cież to są czyny Głupoty. To Głupota rodzi państwa, i na niej polegają rządy, urzędy, religie, sejmy, sądy. A w ogóle życie ludzkie jest igraszką Głupoty. Przecież pragnienie sławy zachęca ludzi do tworzenia i nauk. Głupocie więc zawdzięczają ludzie tyle znakomitych korzyści. Wszak zysk jest skutkiem cudzego szaleństwa[[504]](#footnote-504).

Roztropność jest efektem do­świadczenia. Komu przysługuje zaszczyt jej tytułu, czy mądremu, który bądź to z poczucia wstydu, bądź to z nie­śmiałości do niczego się nie bierze, czy głupiemu, którego nic od niczego nie odstrasza ani wstyd, bo go nie ma, ani niebezpie­czeństwo, którego się nie domyśla? Mądry szuka ucieczki w starych księgach. W nich szuka subtelności słownych. Głupi, pchając się do niebezpiecznych spraw, prawdziwej chyba uczy się roztropności. Homer powiada: „Gdy się rzecz stanie, zobaczy ją i głupi"[[505]](#footnote-505). Bo dwie są główne rzeczy, któ­re przeszkadzają w nabywaniu doświadczenia: nieśmiałość, która jakby przyćmiewa umysł, i strach, który malując moż­liwe niebezpieczeństwa odradza podejmowanie czegoś. Od tych rzeczy wspaniale uwalnia Głupota.

Sprawy ludzkie maja dwie strony: piękną i brzydką; bogatą i nędzną; uczoną i nieuctwa wynikiem; skutkiem siły i słabości; przyjaźni i wrogości. Królem jest ktoś, kto posiada władzę, ale jest nędzarzem, jeśli nie ma siły ducha.

Dlatego życie ludzkie jest komedią, w której każdy zakłada maskę i gra przypadającą mu rolę. Ten, kto w purpurze grał króla, teraz odgrywa służ­kę odzianego w gałgany. Wszystko jest grą cieni. Jest komedią ludzkiego życia. Mędrzec, nie jest nawet człowiekiem, bo jak bydlę poddaje się namiętnościom. Jest niewolnikiem, bo dobrowolnie służy takiej zgrai władców. Nie ma nic głupszego od opacznej mądrości, nic nie roztropniejszego od roztropno­ści nie na miejscu. Bo przecież przegrywa ten, kto się nie dostosowuje do okoliczności, kto „wlazłszy mię­dzy wrony, nie chce krakać jak i one". Naprawdę roztropny jest ten, kto skoro jest człowiekiem, nie chce być mądrzejszy niż człowiekowi przystoi i razem z ludźmi dobrowolnie oczy przymyka, albo ra­zem z nimi daje się zwodzić.

To jest dowodem Głu­poty. Granie komedii życia na tym właśnie pole­ga. Nie znajdzie drogi nikt, kto Głupo­ty nie weźmie za przewodnika!

Na­miętności to sprawy Głupoty. Tym odróżnia się mądrego od głupca, że tym rządzą namiętności, a tamtym rozum. Dlatego stoicy odpędzają od mędrca namiętności. Tymczasem namiętności w cnotliwym działaniu bywają ostrogą i podnietą, zachętą do tego, by dobrze czynić. Przeciwieństwo to wykuwa marmurowy posąg człowieka, tępego i ludzkiego odczuwania pozbawionego.

Takim stworem jest absolutny mędrzec. Jakie miasto chciało­by mieć takiego urzędnika albo jakie wojsko życzyłoby sobie mieć takiego wodza? Ba, jaka niewiasta takiego męża, jaki biesiadnik takiego współbiesiadnika. Co by to więc było, gdyby ludzie zawsze byli mądrzy.

Pod każdym względem przyjemniejsze jest to, co natura stworzyła, od tego, co sztuka udaje. Dlatego nie można się dość nachwalić owego zamienionego w ko­guta Pitagorasa[[506]](#footnote-506), który spełniwszy możliwe ży­woty: filozofa, mężczyzny, kobiety, króla, pry­watnego człowieka, ryby, konia, żaby - żadnego stworzenia nie uznał za bardziej nieszczęśliwego od człowieka. Albowiem one wszystkie zadowalają się tym, do czego ich natura przeznaczyła. Tylko człowiek chce przekraczać granice losu. Wszystkie te zwierzęta nie boją się śmierci, są wolni od tortur sumienia. Nie myślą o tym, co się stanie z duszą po śmierci. Nie nadymają się nadzieją na przyszłą szczęśli­wość. Nie poddają się tysiącom szaleństw. Dlatego Platon wśród dóbr życia nie umieścił szału, jaki owłada poetów, wiesz­czów i kochanków.

Głupota powiada: człowiek jest tym szczęśliwszy, im więcej mu klepek nie dostaje, byleby tylko pozostawał w tej koleinie obłąkania, do której przy­należy, a która tak jest szeroka, że znaleźć można na niej ludzi całego świata. Wszak im wszystkim jakiejś klepki brakuje i każdy jest nieco zwariowany.

Anglicy przypisują sobie piękność, talent muzyczny i doskonałe jedzenie. Szkoci chwalą się szlachectwem, królewskimi parentelami i subtelnością dialektyczną. Francuzi za pierwszych się uwa­żają w ogładzie towarzyskiej. Paryżanie uważają, że w wiedzy teologicznej nikt na świecie im nie dorównuje. Włosi podnoszą swą literaturę i wy­mowę, a najbardziej sobie tym schle­biają, że oni jedyni nie są barbarzyńcami. W tej szczęśli­wości pierwsze miejsce dzierżą Rzymianie, którzy w marzeniach ciągle widzą się w starożytnym Rzymie. Wenecjan uszczęśliwia przekona­nie o dostojności ich szlachectwa. Grecy jako wynalazcy nauk puszą się starymi tytułami swoich sławnych wielkich ludzi. Żydzi ciągle jeszcze wyczekują Mesjasza, a swego Mojżesza i dziś jesz­cze co sił się trzymają. Hiszpanie w sławie wojennej nikomu nie ustąpią. Niemcy są zadowoleni ze swych cielsk i ze swojego znawstwa magii.

Niemądrzy są ci, którzy są­dzą, że szczęście człowieka polega na jakimś prawdziwym stanie rzeczy poza nim. Przeciwnie, szczęście polega na jego własnym, co do tego szczęścia złudzeniu.

Nikt nie składa Głupocie ofiar. Nie buduje jej świątyni. Głupota jest zdziwiona wobec takiej niewdzięczności. Wszak obyczaje się wedle niej kształtują. Całe życie ludzkie jej istotę wyraża. Z tego powodu powinno się ją czcić najpobożniej. Głupota nie chce kamiennych i farbami popaćkanych po­sążków, bo głupi i wygodni ludzie zamiast świętym, cześć odda­ją posągom. Dlatego Głupota nie zazdrości innym bóstwom, byle jej cały świat daleko większe i stale składał ofiary.

Nie do wiary, ile uciechy bogom dostarczają ludkowie. Ten zwariował dla jakiejś kobietki, a im mniej ma jej wzajemności, tym bardziej za nią szaleje. Tamten poślubia posag, nie żonę. Ów swoją narzeczo­ną stręczy innym. Inny, zazdrośnik, oczyma Argusa[[507]](#footnote-507) swojej pilnuje. Ten znowu na pogrzebie cóż za głup­stwa wyplata i wyprawia, i jeszcze wynajmuje ludzi, co jak komedianci mają odgrywać tam komedię. Tamten „płacze na grobie macochy'". Inny wszystko, co skądkolwiek może zgarnąć, pcha w brzuszysko, choćby niedługo potem nie miał czego do ust włożyć. Ów znowu spanie i leżenie na brzuchu uważa za największe szczęście. Są i tacy, co się wiecznie kło­pocą załatwianiem cudzych spraw, a własne zaniedbują. Zda­rzy się i inny, co się za bogacza uważa, jeżeli pożyczanymi pie­niędzmi spłaca długi, choć lada dzień z tych interesów wyjdzie bez koszuli. Inny w tym widzi największe szczęście, by żyjąc samemu jak żebrak, wzbogacić swego spadkobiercę. Tamten znowu dla marnego, a w dodatku niepewnego zysku tłucze się po wszystkich morzach falom i wichrom powierzając życie, którego za żadne pieniądze nie odkupi. Inny woli szu­kać bogactw na wojnie aniżeli żyć w domu spokojnie i bez­piecznie. Bywają tacy, co za najwygodniejszy sposób wzbo­gacenia się uważają wkradanie się w łaski bezdzietnych sta­ruchów, a nie brak i takich, co wolą urządzać takie same łowy zalecając się do zamożnych babulek.

Najgłupszy i najbrudniejszy ze wszystkich to cech kupców, bo i zajęcie ich ze wszystkich najbrudniejsze, i najbrudniejszy­mi sposobami wykonywane. Oni, mimo, że okłamują, krzywoprzysięgają, okradają, oszukują i fałszują, to uważają się za lepszych od wszystkich, bo na paluchach mają pełno złotych pierścieni.

Nie brakuje wśród nich też braciszków w habicie, którzy takich po­dziwiają i „czcigodnymi" wobec wszystkich tytułują się w nadziei, że i dla nich kapnie coś z nieprawymi sposobami nabyte­go mienia. Bogactwem innych są tylko ich życzenia. Żyją oni wśród przyjemnych marzeń i to im do szczęścia wystarcza.

Niektórzy w domu gorliwie głodują, byle poza domem móc się cieszyć opinią ludzi bogatych. Jeden spieszy się, by przetrwonić wszystko, co ma. Inny ciuła mienie. Ten zabiega o zaszczyty, tamtego cieszy własny przypiecek.

Krótko mówiąc: gdyby tak z księżyca popatrzeć na niezliczone ludzkie mrowisko, można by sądzić, że się patrzy na ćmę much czy komarów wadzących się, walczących, czają­cych się na siebie, rabujących, bawiących się, swawolących, ros­nących, marniejących i ginących.

Chodzą w fałszywej glorii mądrości o złotą gałązkę się ubiegają. Siedzą w swoich szkołach. Są z siebie radzi, kiedy zastrachaną trzódkę w przerażenie wprawiają groźną miną i głosem, niekiedy kijem, rózgą, rzemie­niem łupią skórę biednych dzieci i na wszelkie sposoby srożą się. Wtedy cały ów brud szkoły wydaje się im lśniącą czystością. Ale jeszcze są szczęśliwsi, kiedy sobie ubzdurają, że wynaleźli nowy sposób nauczania. A chociaż czyste brednie wbijają dzieciom w mózgownice, to skutecznie wykazują tak, że głupie mamu­sie i bałwany ojcowie takimi ich widzą, za jakich oni sami chcą uchodzić.

Ale jeszcze sprytniejsi są ci, którzy cudze prace podają za swoje. Chwalą się zdobytym cudzym trudem po kuglarsku na siebie go przenosząc. Ufają, że choć­by im udowodniono złodziejstwo, to jednak przez jakiś czas będą używali „prawa doraźnego korzystania".

Warto to widzieć, jacy oni są z siebie zadowoleni, kiedy ich chwalą, kiedy ich sobie ludzie w tłumie pokazują palcami: „patrzcie, to ten człek podziwu godny!". Dumni są z tego, że ich książki wystawione są u księgarzy, kiedy w nagłówku każdej stronicy można czytać ich - co najmniej - trzy imiona, zwłasz­cza jeśli brzmią z cudzoziemska i do magicznych formuł ra­czej są podobne.

Ale najucieszniejsze już jest to, jak sobie tacy kadzą lista­mi, wierszami i panegirykami. Głupcy kadzą głupcom, puste łby pustym łbom. Prawo do pierwszego bodaj miejsca wśród uczonych rosz­czą sobie prawnicy i nikt nie jest z siebie zadowolony tak jak oni, kiedy to bez przerwy toczą swoje syzyfowe gła­zy i plączą ze sobą setki praw nie patrząc na to, czy one mają coś do rzeczy. Piętrzą komentarze na komentarzach, interpretacje na interpretacjach i do­prowadzają do tego, że ta ich nauka wydaje się najtrudniejszą z wszystkich nauk. Oni bowiem są zdania, że to, co wymaga trudu, to już musi być znakomite. Obok nich postawmy dialektyków i sofistów, plemię to jest tak gadatliwe, stworzenia tak pyskatego, że każdy z nich potrafiłby przegadać dwadzieścia wybranych przekupek.

Po nich idą filozofowie, czcigodni dzięki swym brodom i długim płaszczom. Są to ci, co głoszą, że oni to jedynie posiadają mądrość. Cała reszta ludzi - to są cienie. Jakże to oni miło plotą, kiedy tworzą nieskończone ilości światów, kie­dy jakby palcem czy nitką wymierzają słońce, księżyc, gwiaz­dy, kręgi niebieskie, gdy nigdy się nie wahając wykładają przyczyny piorunów, wiatrów, zaćmień ciał niebieskich i in­nych spraw niewytłumaczalnych - całkiem jakby byli przy­bocznymi sekretarzami przyrody,

A tymczasem przyroda śmieje się do rozpuku z ich teorii. Bo, że niczego oni nie wiedzą na pewno, tego wystarczająco chyba dowodzi fakt, że ustawicznie wrą między nimi samymi zażarte walki o sprawy, których wyjaśnić się nie da.

Teologów trzeba pominąć milczeniem, „nie tykając bagna Kamaryńskiego"[[508]](#footnote-508). Są to bowiem ludzie wyniośli i drażliwi. Zdaniem Głupoty, ludzie ci uderzyliby w nią tysiącem sylogizmów i zmusiliby ją do odszczekania jej sądów wiarygodnych. A gdyby się jednak wzbraniała, to okrzyknęliby ją za heretyczkę.

A cóż dopiero Głupota może powiedzieć o dygnitarzach dworskich? Nie ma nic bardziej służalczego i niewolniczego, nic nikczemniejszego aniżeli większość tych ludzi. Mimo panującej tej opinii, chcą oni uchodzić za koronę wszechrzeczy. Pod jednym tylko względem odznaczają się skromnością: że zadowalają się noszeniem na swej skórze złota, klejnotów, purpury i innych oznak cnót i mądrości. Praktykę zaś tych rzeczy pozostawiają innym. Zdaje się im, że osiągnęli pełnię szczęścia, ponieważ mogą króla nazywać swoim „panem"[[509]](#footnote-509), ponieważ nauczyli się pozdrawiać trzema słowami[[510]](#footnote-510), wiedzą gdzie trzeba raz po raz wtrą­cać grzecznościowe tytuły „najjaśniejszości", „wielmożności" i „dostojności". Mają miedziane czoła i umieją schlebiać. Te obyczaje władców papieże, kardynałowie i biskupi od dawna już naśladują.

Tu można zobaczyć, jak zgrzy­biali starcy[[511]](#footnote-511) okazują młodzieńczą odwagę, nie lękają się kosztów, nie dają pokonać trudem ani niczym odstraszyć, jeżeli tylko mogą do góry nogami wywracać i prawa, i reli­gię, i pokój, i wszystko, co ludzkie. A tymczasem nie przychodzi im do głowy, ile to wszę­dzie można czytać o obowiązkach, które oni winni są ludowi.

Głupota mówi, że chwała jej nie ma ani granic, ani kresu. Ale ten tu opis musi dojść do końca. Kończąc swe przedstawienie Głupota pokazuje, że jest wielu ludzi, którzy ją sławią czynami swoimi, jak i pismami.

Po pierwsze, wiedzą wszyscy, że „gdzie czegoś brak, tam najlepiej udawać, że to się posiada, że to jest". Słusznie zatem uczy się dzieci, aby umiały udawać głupotę, bo to jest mądrością najwyższą.

Po drugie, Eklezjastes[[512]](#footnote-512) powiada: „Nieskończona jest liczba głupców"; wszystkich ludzi przez to rozumiejąc prócz niektórych. Jeremiasz w 10 rozdziale tłumaczy: „Zgłupiał każdy człowiek od umiejętności". Bogu pozostawiamy mądrość, ludziom zaś wszystkim Głupotę. Przedtem przestrzega: „Niech się nie chełpi w mądrości swej człowiek". Eklezjastes woła, że niczym innym nie jest życie ludzkie, jak tylko igraszką głupoty? Cyceron powiada z kolei, że „cały świat pełen jest głup­ców".

Salomon w rozdziale 15: „Radością dla głupiego jest jego głupstwo" - jasno tym wyrażając, że gdyby nie głu­pota, nic by się w życiu nie znalazło miłego. Do tego też odnosi się powiedzenie: „Kto przydaje wiedzy, przydaje bo­leści, a gdzie wiele rozumu, tam wiele zgryzoty".

A ów nauczyciel pogan, św. Pa­weł, pisze w liście do Koryntian: „Jako mniej mądry mówię, więcej ja", jak gdyby hańbą było dla nas, jeśliby ktoś nas przewyższał Głupotą[[513]](#footnote-513). I „Jako mniej mądry mówię" - ponieważ jest przywilejem głupich, że - oni tylko - mogą mówić prawdę, nie wywołując tym obrazy. „Albowiem - powiada on mówiąc o sobie - radzi znosicie bezrozumnych"[[514]](#footnote-514). I zno­wu: „Jako bezrozumnego przyjmijcie i mnie". I dalej jeszcze: „Nie mówię wedle Boga, ale jako w głupstwie"[[515]](#footnote-515). A zno­wu gdzie indziej: „My głupi dla Chrystusa"[[516]](#footnote-516).

Słyszeliście, jakie to pochwały dla Głupoty, i to z ust tak wielkiego człowie­ka. Ba, ale przecież on to zaleca Głupotę jako rzecz potrzebną i zbawienną: „Kto zda się być mądrym między wami, niech się stanie głupim, aby był mądrym"[[517]](#footnote-517). A w Ewangelii Łukasza nazywa Jezus dwu uczniów, do których się przyłączył na drodze, „głupi­mi"[[518]](#footnote-518). Dziwne się to wydać może, ale ów święty Paweł na­wet samemu Bogu przypisuje jakiś rodzaj Głupoty, gdy mówi: „Ponieważ głupstwo Boże jest mędrsze nad ludzi"[[519]](#footnote-519).

**3.1.15. Kartezjusz (1598 – 1650)**

Dla Kartezjusza mądrość jest celem, do którego ma dążyć filozofia. Bo mądrość jest dla niego nie tylko rozsądkiem w działaniu, ale też znajomością wszystkich rzeczy, które człowiek może poznać po to, aby kierować swoim życiem. Znajomość wszechrzeczy jest przydatna dla dobrego, zdrowego życia i także po to, by czynić wynalazki w zakresie swoich umiejętności[[520]](#footnote-520). Wszystkie nauki razem wzięte „nie są niczym innym jak ludzką mądrością, która pozostaje zawsze jedna i ta sama, chociaż stosuje się do różnych przedmiotów”[[521]](#footnote-521).

Podobnie jak Arystoteles, Kartezjusz łączy mądrość z etyką, którą chciał stworzyć, czyli że zdawał sobie sprawę z konieczności wypracowania sposobu przejścia od konkretnych przejawów do istoty rzeczy. Zapowiadał tylko, że trzeba ów problem rozwiązać. I nawet przygotowywał się do tego. Pozostawił bowiem pewne materiały i program etyki prowizorycznej dla siebie samego.

Trzeba – powiada - przestrzegać praw swojego kraju, by być w czynach stanowczym i niezłomnym i trzymać się, nawet wątpliwych mniemań, gdy już raz się umysł na nie zdecydował. Przezwyciężać należy raczej siebie niż los i zmieniać raczej swe pragnienia niż porządek świata. Postanawia ponadto, całe swe życie spędzić na kształceniu rozumu i wędrówce drogą do prawdy. Wskazany program własnej dzielności etycznej nie zastępuje jednak planowanego dzieła na temat „najwyższej i najdoskonalszej etyki, która zakłada całkowitą znajomość innych nauk i jest ostatnim stopniem mądrości”[[522]](#footnote-522). Jak powiada F. Copleston, „…etyka kartezjańska jest w jego systemie nieobecna, choć zgodnie z ustalonym programem powinna być jego ukoronowaniem”[[523]](#footnote-523).

W liście do księżniczki Elżbiety z 1645 roku Kartezjusz tłumaczy, że są dwa rodzaje rzeczy. Te, które od nas zależą i te, które są poza naszymi możliwościami. Do tych pierwszych zaliczył cnotę i mądrość. Wśród drugich widział zaś dobre imię, bogactwo i zdrowie, które w całości od nas nie zależą. Powinniśmy się więc zajmować tym, co od nas zależy. W tym wysiłku powiada, trzeba przestrzegać trzech reguł: 1. poznawać to, co powinno, i czego nie powinno się w życiu czynić; 2. urzeczywistniać postanowienia, że będzie się wypełniać wszystkie nakazy rozumu nie poddając się żadnym namiętnościom lub żądzom. Ten nakaz postępowania zgodnie z rozumem winno się uznać za cnotę; 3. jeśli się nie ma tego, czego się pragnie, trzeba pozbywać się pragnienia. Ten nakaz epikurejski[[524]](#footnote-524) traktował jako obowiązek, jako przyzwyczajenie. Trzeba się więc przyzwyczaić, aby żadne pragnienie nie stanęło na drodze do naszego zadowolenia[[525]](#footnote-525).

**3.1.16. Benedykt Spinoza (1632 – 1677)**

B. Spinoza powiada, że ten, kto posiada mądrość, a więc mędrzec żyje rozumnie. Życie mędrca jest życiem cnotliwym. A „działać, będąc powodowanym bezwzględnie cnotą, nie znaczy nic innego, jak za przewodem rozsądku działać, żyć, zachowywać swój byt (te trzy wyrażenia oznaczają to samo) i to na podstawie szukania własnego pożytku”[[526]](#footnote-526). Istnieć znaczy zatem działać. W wysiłku tym trzeba się kierować rozumieniem, które ma oznaczać wyzbywanie się emocji. „Wzruszenie – powiada – które jest stanem biernym, przestaje być biernym, skoro tylko urabiamy o nim ideę jasną i wyraźną”[[527]](#footnote-527).

Człowiek w swoim życiu moralnym ma rozpoznać swoją istotę i zgodnie z nią działać. W niej kieruje się treścią jego działania jako działania ludzkiego. F. Copleston porównując Spinozjańską teorię moralności z etyką stoicką tłumaczy, że B. Spinozy „… ideał mędrca i nacisk, jaki kładzie na wiedzę oraz na zrozumienie miejsca rzeczy indywidualnych w całym Boskim systemie przyrody, (*Deus sive natura*) jego wiara, że wiedza ta zabezpiecza mędrca przed niewłaściwymi zakłóceniami umysłu w obliczu zmiennych kolei życia zgodnego z rozumem oraz osiągania cnoty przez wzgląd na nią samą – wszystk**o** to zdradza podobieństwo do analogicznych wątków filozofii stoickiej”[[528]](#footnote-528).

B. Spinoza podkreśla jednak naturalne w człowieku potrzeby bycia w społeczeństwie i poznawania przez mędrca tego, co jest poza nim. Pisze bowiem: „… nie możemy nigdy dojść do tego, ażeby nie potrzebować niczego poza sobą do zachowania swego bytu i ażeby żyć tak, by nie pozostawać w żądnym stosunku do rzeczy zewnętrznych. Co się zaś tyczy naszego umysłu, to rozum nasz byłby bardzo niedoskonały, gdyby umysł był sam tylko i nie poznawał nic prócz samego siebie. Wiele bowiem mamy zewnątrz siebie, co jest dla nas pożyteczne i co z tego powodu jest godne pragnienia. Wśród tego wszystkiego nie daje się wymyślić nic wyborniejszego nad to, co w zupełności zgadza się z naszą naturą. Jeżeli bowiem, np., dwa jestestwa całkiem jednakowej natury łączą się ze sobą, to tworzą jestestwo pojedyncze dwakroć mocniejsze. Nie ma przeto dla człowieka nic pożyteczniejszego nad człowieka. Ludzie, powiadam, dla zachowania swego bytu nie mogą sobie życzyć nic wyborniejszego nad to, żeby wszyscy we wszystkim tak dalece się ze sobą zgadzali, aby umysły i ciała wszystkich stanowiły niejako jeden umysł i jedno ciało, aby wszyscy pospołu według możności dążyli do zachowania swego bytu i aby wszyscy łącznie poszukiwali dla siebie wspólnego wszystkim pożytku. Stąd wynika, że ludzie rządzący się rozsądkiem, tj. szukający pożytku za przewodem rozsądku, nie pragną dla siebie niczego, czego by nie życzyli i innym ludziom, a zatem są sprawiedliwi, wierni i zacni”[[529]](#footnote-529).

Zwróćmy uwagę na realistyczne rozumienie mądrości, czy postępowania mędrca. Jego mądrość i z niej wypływająca władza określana jest przez naturę. Ona określa, że tak, „… jak mędrzec posiada prawo najwyższe … do życia według praw rozumu, tak też człowiek ciemny i słaby na duchu posiada najwyższe prawo … do życia według praw popędu”[[530]](#footnote-530). „Ciemny czy głupi człowiek nie bardziej jest zobowiązany do życia według nakazów oświeconego rozumu <<aniżeli kot do życia według praw lwiej natury>>”[[531]](#footnote-531). Konkretna jednostka ludzka stosownie do swojej natury, a więc jeśli jest mędrcem lub prostym głupim człowiekiem, ma prawo szukać i „… brać dla siebie wszystko, co tylko uzna za pożyteczne <<czy to siłą, czy podstępem, czy prośbą, czy w jakiś inny łatwy dla siebie sposób>> - cytuje B. Spinozę F. Copleston. Przyczyną tego jest fakt, że natura nie jest ograniczona prawami ludzkiego rozumu, który dąży do zachowania człowieka w istnieniu. Dążenie natury, o ile można mówić o jej dążeniach, odnoszą się do <<porządku wiecznego całej natury, której człowiek jest zaledwie cząsteczką>>. Jeśli coś wydaje się nam w naturze złe czy absurdalne, jest tak po prostu dlatego, że jesteśmy nieświadomi systemu natury oraz wzajemnej zależności członów tego systemu, i dlatego że chcemy, by wszystko było uporządkowane według nakazów ludzkiego rozumu i interesu. Jeśli raz uda się nam wykroczyć poza antropomorficzny sposób ujmowania natury, zrozumiemy, że prawo naturalne jest ograniczone jedynie przez pragnienie i moc oraz że te ostatnie są uwarunkowane naturą danej jednostki”[[532]](#footnote-532).

Przez prawo natury B. Spinoza rozumiał „… normy, czyli reguły natury, według których wszystko się odbywa, tj. właśnie moc natury. A dlatego prawo naturalne całej natury, a więc każdego osobnika, rozciąga się tak daleko, jak sięga jego moc. Wszystko więc, co czyni człowiek według norm swojej natury, to dokonuje z najwyższym prawem natury i tyle ma prawa do natury, na ile pozwala jego moc. Gdyby więc natura ludzka była tak ukształtowana, że ludzie żyliby wyłącznie według wskazówek rozumu … to prawo natury … wyznaczałoby się jedynie przez moc rozumu. Jednakże ludzie powodują się więcej ślepą pożądliwością, niż rozumem, dlatego moc naturalna ludzi, czyli prawo naturalne, trzeba określić nie przez rozum, lecz przez wszelki popęd, który wyznacza ich do działania i przez który usiłują siebie zachować. Uznaję … że owe pożądania, które nie powstają z rozumu, są raczej stanami biernymi, a nie czynnymi. Ale zważywszy, że zajmujemy się tutaj mocą, czyli prawem natury na ogół, nie możemy czynić żadnej różnicy pomiędzy pożądaniami, powstającymi z rozumu, i takimi, które powstają w nas z innych przyczyn. Przecież jedne, jak drugie, są skutkami natury i wyrażają siłę naturalną, z jaką człowiek dąży do zachowania swego bytu. Wszak człowiek, czy mędrzec, czy głupiec, jest częścią natury, a wszystko to, co wyznacza kogokolwiek do działania, musi być zaliczonego mocy natury, mianowicie o ile można ja określić przez naturę danego poszczególnego człowieka. Człowiek bowiem, zarówno, czy powoduje się rozumem, czy tylko pożądaniem, nie działa inaczej, jak według norm i reguł natury, czyli z prawa natury”[[533]](#footnote-533).

**3.1.17. E. Kant (1724 – 1804)**

Kartezjański indywidualizm, podporządkowanie się losowi i rozumne jego rozpoznanie zostało wzmocnione apoteozą oświeceniowego Rozumu. W filozofii postawione przez Kartezjusza zadanie: zwieńczenie systemu filozoficznego etyką próbuje wypełnić E. Kant[[534]](#footnote-534) formułując tzw. etykę obowiązku, której mądrość sprowadza się do umiejętności podporządkowywania innych własnym interesom. Pisze: „Wyraz mądrość (*Klugheit*) pojmujemy w dwojakim znaczeniu: w pierwszym możemy je nazwać mądrością życiową (*Weltklugheit*), w drugim mądrością osobistą (*Privatklugheit*). Pierwsza jest zręcznością człowieka we wpływaniu na drugich, by użyć ich do swoich celów. Druga jest umiejętnością łączenia wszystkich tych celów dla własnej trwałej korzyści. Ona też jest właściwie tą mądrością, do której sprowadza się nawet wartość pierwszej, i kto w pierwszym znaczeniu jest mądry, w drugim zaś nie, o tym należałoby raczej powiedzieć, że jest rozsądny (*gescheit*) i przebiegły, ale ostatecznie niemądry”[[535]](#footnote-535).

O możliwości spowodowania, aby inni postępowali zgodnie z moim interesem, decydują różnorodne formy przemocy: fizyczna, militarna, ekonomiczna, polityczna, ideologiczna czy intelektualna. Pozwala na to formalizm zastosowany przez E. Kanta. Prawo i moralność zostało oczyszczone z zobiektywizowanej treści i sformalizowane, a więc umieszczone w obrębie formalnie ujętej indywidualności jednostki ludzkiej. Dlatego filozof królewiecki mógł napisać: „...postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”. Jeżeli zrekonstruujemy wskazany imperatyw moralny i uwzględnimy treść cytowanej wyżej definicji mądrości, to możemy go przedstawić następująco: „zmuszaj innych ludzi do pożądanego przez ciebie zachowania tylko w taki sposób, dzięki któremu możesz zarazem chcieć, żeby to zmuszanie stało się powszechnym prawem”.

Tak myśli, oczywiście ten, który ma możliwość zmuszania innych, ten, kto dysponuje siłą przemocy. Lecz ci inni nie mogą zmuszać owego zmuszającego, gdyż nie mogą zastosować przemocy, gdyż ich miejsce w społecznej piramidzie im na to nie pozwala. Fakt ten jest wyraźnie konstatowany przez J. Bocheńskiego[[536]](#footnote-536).

Ponadto, jeśli to zmuszanie ma być prawem powszechnym, to prawo to dotyczy także tego, kto zmusza innego. Ów zmuszający także będzie zmuszany. Jest to więc określona mutacja Hobbes’a wojny wszystkich przeciwko wszystkim. I nie przekreśla sformułowanego tutaj wniosku Kantowski nakaz, aby człowiek był celem, a nie narzędziem działania innego człowieka. Albowiem pojęcie człowieka jest abstrakcją opisującą gatunek ludzki. Dlatego dla jego dobra jako celu trzeba usuwać te jednostki ludzkie, plemiona, narody, które są „ahistoryczne” (Hegel), które nie wnoszą – zdaniem jednych - do kultury ludzkiej treści ją pomnażających. Na Ziemi, na arenie dziejów mają prawo pozostawać tylko te, które są „historyczne”, czyli tworzą uznane – przez jednych - dobra kultury. Ci inni, „nie-uznani” muszą się dostosować do tych, według których to, co jest uznane jest kulturalne.

Jest to więc mądrość, która interpretowana zgodnie z opisami Ch. R. Darwina przekształca się w darwinizm społeczny. W teorii tej przyjmuje się, że gatunek ludzki rozwija się drogą selekcji, przystosowania się i przetrwania najlepiej przystosowanych jednostek oraz najlepiej funkcjonujących systemów społecznych. Teoria ta jest podstawą wysnuwania wniosków uzasadniających przemoc w życiu społecznym. Oto naród najlepiej przystosowany ma prawo pouczać i zmuszać do przyjęcia form życia społecznego przez narody mniej rozwinięte pod jakimś wybranym względem, np. pod względem technicznym. Współcześnie darwinizm społeczny przejawia się w postaci prób ograniczania dostępu do informacji i podporządkowywania sobie innych, mniej poinformowanych.

I tak we współczesnej cyberkulturze jednowymiarowej dominuje indywidualnie pojęty obowiązek wynikający z działających obiektywnie[[537]](#footnote-537) praw, nobilitujących abstrakcyjnego „człowieko w ogóle”, do których trzeba się tylko i aż dostosować. Nawet owe E. Kanta zobowiązanie, aby innego człowieka traktować nie jako środek, ale jako cel działania, jest zobowiązaniem abstrakcyjnym. Ta, tu i teraz jednostka ludzka owego „człowieka w ogóle” konkretyzuje na swój sposób, zgodnie ze swoją mądrością i siłą, jaką dysponuje[[538]](#footnote-538).

**3.2. Florian Znaniecki** (1882 – 1958) **o mądrości**

Na końcu prezentowanych tu fragmentów historii filozofii, myśli społecznej dotyczącej mądrości umieszczam F. Znanieckiego i J. Szczepańskiego. Czynię tak, albowiem wymienieni uczyli się, pracowali i rozwijali w przestrzeniu kultury Zachodnio-Europejskiej. F. Znaniecki ostatecznie w sierpniu 1942 roku został obywatelem USA[[539]](#footnote-539).

F. Znaniecki pisząc o mądrości przedstawia „mędrca”, uprawiającego mądrość. Utworzone pojęcie „mędrca” określa odrębny rodzaj społecznej roli uczonego[[540]](#footnote-540), roli, którą pełni dowolne indywiduum w pewnych warunkach społecznych.

Przede wszystkim pojęcie to przyjmuje treści przedmiotowe w sytuacji, gdy w toczącej walce społecznej na wprost siebie stają dwie grupy, klasy społeczne, z których jedna dąży do zachowania istniejących wzorów życia społecznego, reguł i standardów zachowań poszczególnych jednostek ludzkich, a druga chce je unieważnić, lub zmodyfikować w taki sposób, aby móc realizować własne interesy. Wówczas wiedza, mądrość jednych mędrców warunkująca myślenie refleksyjne o teoretycznych podstawach tych wzorów, reguł, standardów występuje przeciw innym – przeciwnym teoretycznym argumentacjom. Toczony spór, walka ujawnia się w postaci uzasadniania słuszności przekonań jednej strony i ich dezawuowania z drugiej strony. Każda ze stron uzasadnia słuszność swoich wypowiedzi, ale tak to czyni, by okazywało się, że każde teza przeciwstawna, nawet obojętna jest nieprawdziwa. „Takie przekonania - pisze F. Znaniecki – to realna siła społeczna”[[541]](#footnote-541).

Toczony spór nie ma większego znaczenia, jeśli jest prowadzony przez zwolenników istniejącego porządku społecznego, kiedy jego uczestnicy nie wychodzą poza istniejący system. Jest tak, albowiem nie różnią się między sobą sprawdzianami swoich teorii, lecz co najwyżej sposobami ich realizacji. Posługują się bowiem tymi, które są uznane w danym społeczeństwie, np., uznanie świętości prywatnej własności środków produkcji.

Natomiast inaczej jest jeśli toczy się spór pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami istniejącego systemu. Przeciwnicy systemu muszą znaleźć sprawdziany swojej teorii, w którą „… mogliby wierzyć, ponieważ tylko wtedy nie będą w swych własnych oczach buntownikami … lecz bojownikami <<sprawy>> obiektywnie ważnej. Tak więc krytyczną refleksję o naturze i podstawach ładu kulturowego spotykamy głównie u nowatorów, natomiast konserwatyści są w mniejszym stopniu <<intelektualistami>> i dokonują racjonalizacji swej obrony tradycyjnego ładu przede wszystkim w odpowiedzi na argument swych przeciwników”[[542]](#footnote-542). Zwróćmy uwagę na występujące tu dwie kategorie mędrców: mędrców - konserwatystów i mędrców nowatorów.

Zaistniałe społeczne problemy, a więc brak możliwości zaspokajania takich, czy innych potrzeb są dostrzegane przez zwykłych ludzi. Jednakże ich naukowe opracowanie, uzasadnienie konieczności ich rozwiązania jest już domeną mędrców. „Funkcję tę wykonuje – tłumaczy F. Znaniecki – ktoś inny spośród nowatorów lub zachowawców – ktoś uznany za mądrzejszego i zaakceptowany jako przewodnik w myśleniu o problemach społecznych… jakie wynikają z aktualnego konfliktu. Powstaje odrębny rodzaj roli społecznej, którą można określić przy pomocy starego terminu <<mędrzec>>”[[543]](#footnote-543).

Wydaje się, iż F. Znaniecki słusznie uczynił i skorzystał z pojęcia - mędrzec. Dlaczego? Dlatego, że to pojęcie – w odróżnieniu od innych, np., nauka – naukowiec, rozsądek – praktyk, pragmatyk – opisuje jedność tego, co teoretyczne i to w najwyższym swym ujęciu bycia bytu jako bytu oraz tego, co praktycznie, w tej oto sytuacji społecznej występuje, czego doświadcza jednostka ludzka. W opisie tym stosuje metodę wznoszenia się od abstrakcji do konkretu. Tę przestrzeń: od tego, co najwyższe, abstrakcyjne, pozbawione jakiejkolwiek swojej przejawowości do tego, co jednostkowe, doświadczane jako ta oto, tu i teraz rzecz; tę przestrzeń opisuje mądrość, a ten, który ją myślowo uchwycił jest mędrcem. Przedstawiany przez mędrca opis jest ponadto holistyczny, systemowy, organizmiczny, ekologiczny i syntetycznie ukierunkowany.

Pierwotna rola mędrca polegała na racjonalizowaniu i uzasadnianiu poznawczym zbiorowych dążeń grupy społecznej. W omawianym wyżej sporze mędrzec, przy pomocy argumentów naukowych ma udowodnić, że jego grupa, klasa społeczna ma rację, a przeciwnicy takiej racji nie mają. „Taka była funkcja ojców kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa – powiada F. Znaniecki - humanistów od Petrarki do Erazma z Rotterdamu … pisarzy i kaznodziejów reformacji protestanckich, francuskich myślicieli politycznych XVIII wieku, pisarzy socjalistycznych XIX wieku… Jeżeli mędrzec reprezentuje grupę konserwatywną, jego obowiązki są zupełnie inne. Musi on pokazać przy pomocy <<naukowych argumentów>>, że istniejące systemy kulturowe i tradycyjne ustalone wzory zasługują na pozytywną ocenę, że ich utrzymanie przyniesie niezawodnie pozytywne skutki, natomiast ich obalenie lub reforma zgodnie z planami nowatorów przyniesie ujemne konsekwencje”[[544]](#footnote-544).

Dla wypełnienia tych funkcji mędrzec powinien posiadać: 1. encyklopedyczną wiedzę o obecnej i możliwej kulturze społeczeństwa, w którym żyje oraz o innych kulturach; 2. wiedzę, która jest niezbędna do atakowania lub obrony tych, czy innych teorii naukowych, rozumowań; 3. wiedzę, umożliwiającą prezentowanie adekwatnych dla posiadanej teorii sprawdzianów praktycznych; 4. metodę, która pozwala na ukazywanie problemów prawdy i fałszu, dobra i zła[[545]](#footnote-545).

W spełnianiu swej roli mędrzec – zdaniem F. Znanieckiego – wychodzi czasem poza treści przyznanej mu roli społecznej i tworzy „… sprawdziany wartościowania i normy postępowania <<wyższe>>, pełniejsze i bardziej wyczerpujące, aniżeli te, jakie są *implicite* zawarte w istniejącym ładzie kulturowym lub w opozycji względem niego”[[546]](#footnote-546). Wówczas powstają ideały nowej kultury w ogóle, zwłaszcza wtedy, gdy mędrzec jest nowatorem. Ideały te prezentują nowe wartości. To, co ma być, jest prezentacją tego, czego nie ma w istniejącej kulturze[[547]](#footnote-547). Ideały te, wartości mają zaspokajać te dążności, które dotąd są niezaspokajanie. Aby mogło tak być zaproponowany ideał mędrca musi najpierw zaakceptować społeczeństwo. Po tym dopiero „rzeczywistość kulturowa” jest porządkowana i przedstawiana w postaci pewnego systemu aksjologicznego. Jeżeli przedstawiany przez mędrca ideał przedstawia nową rzeczywistość, nowy ład społeczny, tj. że idee i ich sprawdziany są urzeczywistniane, to wówczas taki mędrzec jest „nowatorem”. Dalej zajmuje się on rozwijaniem owych dążeń, proponowanie rozwiązań dla nowych, przyszłych pokoleń[[548]](#footnote-548).

Zamieszczone przez F. Znanieckiego w omawianym kontekście zdanie: „Wszelkie wartości i dążenia nowatorów niezgodne z ideałem powinny zostać wykluczone”[[549]](#footnote-549) wskazuje, jak można sądzić, iż chodzi tu o przekształcanie się nowych wartości, jako formy określonej utopii, w ideologię o totalitarnym charakterze. Dowodzi ono, że nie został dotąd teoretycznie rozwiązany problem przeistaczania się nowych dążeń społecznych w dążenia totalitarne. Wiele utopii w przeszłości i współcześnie w trakcie ich urzeczywistniania staje się ideologiami totalitarnymi. Problem alienacji i dezalienacji pewnych struktur społecznych został, jak dotąd, tylko dostrzeżony!

Wyżej była omawiana rola społeczna mędrca opowiadającego się za zmianami. Ale obok niego występują też ci, których nazywa się konserwatystami. Mędrzec taki uważa istniejący ład społeczny za zadowalający z punktu widzenia wartości i istniejących ludzkich dążności. Ład ten jest ich ucieleśnieniem. Dostrzega w nim jednak pewne braki, jednostkowe przykłady negatywne, problematyczność leżącej u ich podstaw wiedzy zdroworozsądkowej. Zauważa ponadto rozbieżne interesy grupowe niezgodne z istniejącymi wartościami. Mędrzec taki staje się krytykiem. Jego krytyka jest jednak ukierunkowania na doskonalenie istniejącego systemu społecznego[[550]](#footnote-550).

Są też mędrcy, którzy chcą wznieść się ponad krytykę mędrców nowatorów i mędrców konserwatystów. F. Znaniecki nazywa ich mędrcami – scholarami[[551]](#footnote-551). Szukają oni wartości i ich sprawdzianów obierając jedną z dwóch dróg.

Po pierwsze, wznoszą się na wyższy poziom abstrakcji. Na przykład, o ile nowatorzy zajmują się stanem życia ludzi wykluczonych dowodząc niesprawiedliwości istniejącego systemu społecznego, a konserwatyści dowodzą, jak wiele dla społeczeństwa czynią prywatni właściciele środków produkcji, a więc tłumaczą, że gdyby ich nie było, to jeszcze gorzej żyłoby się tym wykluczonym, o tyle omawiani mędrcy stając „po środku” zajmują się, np., życiem jako takim. Abstrakcja „życie jako życie” zawiera w sobie treści życia wykluczonych oraz życia prywatnych właścicieli środków produkcji. Rozważają, np., problem wolności w życiu człowieka, możliwości mniejszości społecznych, seksualnych, czy też praw odmiennych ruchów religijnych, czy kulturowych.

Po drugie, zatrzymują swoją uwagę na jednym, przejawowym, bądź istotowym elemencie życia społecznego i poświęcają mu cały swój wysiłek i kunszt uprawiania wiedzy mądrościowej, np., „dekonstrukcja” jako kategoria i praktyka jednego z nurtów współczesnej filozofii. Powstało już wiele ksiąg na ten temat.

Mędrcy – scholarze[[552]](#footnote-552) podejmują się raczej przebudowy życia praktycznego. Zatrzymują się oni więc na jednej ze stron przestrzeni jaką obejmuje wiedza mądrościowa: począwszy od bycia bytu jako bytu, a skończywszy na tych, czy innych, jednostkowych zachowaniach konkretnych jednostek ludzkich, będących przejawem najniższego poziomu abstrakcji bycia bytu jako bytu, np., egzegeza definicji sprawiedliwości.

Mędrcy nowatorzy, scholarze i konserwatyści, wszyscy zabiegają o bezstronność swoich rozważań teoretycznych. Najwięcej wysiłku w tym względzie widzimy wśród mędrców – nowatorów, krytyków istniejącego systemu. Ale – tłumaczy F. Znaniecki – „… łatwiej jest mędrcom skutecznie skrytykować swoich przeciwników niż dowieść <<słuszności>> własnych sprawdzianów lub prawdziwości swoich uogólnień. Ich ogólna krytyka kultury może być wykorzystana przez każdą ze stron przeciwko drugiej: taki podwójny użytek robiono z księgi Eklezjasty, dzieł sofistów, cyników, Montaigne’a, La Rochefoucaulda, Nietschego”[[553]](#footnote-553).

Ocena pracy tego, czy innego, wskazanego tu mędrca leży w rękach innych ludzi, w rękach uczestników tego, czy innego ruchu społecznego. Jeżeli uznają oni, i w praktyce urzeczywistniają ideę wypracowaną przez mędrca, to można mówić o jej prawdziwości, jeśli ja odrzucą, to idea jest fałszywa[[554]](#footnote-554).

Z biegiem czasu rola społeczna mędrca staje się coraz trudniejsza. Wymaga ona bowiem naukowego uzasadnienia głoszonych ideałów i jednoczesnej możliwości zrozumienia ich przez ogół społeczeństwa. Ponadto mędrzec musi być dość odporny na stosowaną propagandę, tzw. *public relations* przez panujących nad istniejącym systemem, tych, którzy zainteresowani są w jego istnieniu..

Mimo tych trudności, społeczne zapotrzebowanie na omawianych mędrców nie maleje. W warunkach wzrastającej złożoności współczesnego życia społecznego panujący coraz częściej i więcej potrzebują uzasadnień słuszności swojego działania. Potrzebę tą ujawniają także prości ludzie, zajęci swoimi problemami życiowymi. „Czują oni potrzebę oświecenia przez ludzi większego umysłu i lepiej od nich poinformowanych. Właśnie w odpowiedzi na tę potrzebę - tłumaczy F. Znaniecki – zjawiają się tysiące mędrców małego formatu, gotowych powiedzieć im z mównicy, z platformy, ze szpalt gazety, ze stron czasopisma, z rozgłośni radiowej, co powinni myśleć o wszystkim, cokolwiek w świecie kultury dzieje się ważnego. Chociaż tacy mądrale potrafią bez chwili wahania ująć wszystko, o czym się wypowiadają, w kategoriach religijnych cnót lub dobra moralnego, sprawiedliwości lub piękna, politycznej skuteczności lub ekonomicznej użyteczności, eugeniki lub dobrobytu jako takiego, sposób interpretowania faktów i uogólnień w celu <<dowiedzenia>> sądów tego rodzaju pokazuje, że bądź nie mają oni pojęcia o rosnącym zasobie obiektywnej teoretycznie i ścisłej metodologicznie wiedzy o zjawiskach kulturowych, bądź też dowolnie wybierają z tej wiedzy tylko to, co pasuje do ich aksjologicznego myślenia”[[555]](#footnote-555).

We wspomnianej jedności mądrości, a więc przestrzeni zarysowanej przez pojęcie bycia bytu jako bytu a konkretem, czyli tą oto jednostkową rzeczą będącą, z jednej strony, przejawem, z drugiej zaś istotą, na najniższym poziomie abstrakcji, F. Znaniecki wyróżnia typy kolejnych mędrców[[556]](#footnote-556). Ich pojawianie się jest odpowiedzią na społeczne zapotrzebowanie[[557]](#footnote-557). Uwidacznia się ono w momencie, gdy wiedza związana z działaniem praktycznym staje się już nie wystarczająca lub zostanie poddana w wątpliwość i która to wątpliwość stanie się przedmiotem sporów społecznych[[558]](#footnote-558). Jedni efekty działań oceniają pozytywnie, inni negatywnie. Wtedy przyjmuje się, że wiedza nie jest dość pewna, że trzeba szukać innej. „Powstaje potrzeba, pisze F. Znaniecki, odwołania się do jakiegoś jeszcze wyższego, nadrzędnego autorytetu… Taki sędzia w sporze autorytetów praktycznych sam nie musi być człowiekiem praktyki; lepiej nawet, jeżeli nim nie jest, gdyż unika podejrzeń o stronniczość. Pierwotnie bywa to zwykle starzec, który wycofał się z życia czynnego… Jeżeli w środowisku jego ustaliło się przekonanie, że posiada on taką wiedzę, i ludzie czynu zwracają się najczęściej do niego o rozstrzyganie sporów, w jego osobie zaczyna się wytwarzać najwcześniejsza odmiana roli społecznego <<uczonego>>, którą nazwać można rola <<mędrca – arbitra>>”[[559]](#footnote-559).

Mędrcem – arbitrem zostaje człowiek, który nie ogranicza się do zdobywania wiedzy, tzw. zawodowej, niezbędnej mu na jego stanowisku pracy, ale ten, kto gromadzi wiedzę bezinteresownie, praktycznie cenną. Jest to wiedza tworzona na podstawie obserwacji działalności ludzi, spełniania przez nich różnych ról w różnych społecznościach. Jest to wiedza „super – personalna”, a więc nieodłączna od niego jako mędrca, ale zjednoczona w wyższej syntezie wiedzy różnych ludzi. O jego statusie społecznym przesądza jakość owej syntezy. Jeśli ludzie czynu ograniczają się do wiedzy związanej z tym, lub innym konkretnym działaniem, to wiedza mędrca – arbitra jest poszerzona właśnie o ową syntezę. Na jej podstawie mędrzec – arbiter „stawia diagnozę”[[560]](#footnote-560). „Między problemem czysto poznawczym mędrca a problemem czysto praktycznym ludzi czynu, łącznikiem jest oparta na diagnozie z jednej strony, decyzja myślowa, jakie działanie należy podjąć dla pożądanego rozwiązania problemu praktycznego”[[561]](#footnote-561).

Jeśli mędrzec – arbiter nie pozostanie na diagnozie, ale podejmie decyzję, to ponosi on odpowiedzialność za rozwiązanie problemu praktycznego, o ile ludzie czynu dokładnie wykonają jego wskazania. Jeżeli zatrzyma się na diagnozie, to odpowiedzialność zrzuca na ludzi czynu. I w razie niepowodzenia może wyjaśniać, że to ludzie czynu nie dostosowali się do jego diagnozy. Stąd rola mędrca – arbitra różnicuje się. Jeden z nich – „mędrzec technolog – na podstawie teoretycznej syntezy daje wskazania do praktycznego działania. Drugi – mędrzec – rzeczoznawca odpowiada na pytania teoretyczne, które zadają mu ludzie czynu”[[562]](#footnote-562).

„Rola społeczna technologa – wyjaśnia F. Znaniecki – narzuca mu obowiązkowo teleologiczną organizacje systemu <<prawd>>, którymi w roli tej się posługuje. Ostateczną racją uprawianej przezeń wiedzy w oczach jego kręgu społecznego i jego własnych jest dążenie innych ludzi w pewnych warunkach do pewnych celów. Ponieważ ludzie ci nie umieją obmyślić środków, których praktyczne użycie w danego rodzaju warunkach doprowadzałoby do realizacji danego rodzaju celów, więc obmyślenie takich środków, zostaje narzucone technologowi i przyjęte przez niego jako cel jego teoretycznego myślenia. Dobór i powiązanie prawd w systemie wiedzy technologicznej mają być kierowane względami na ich użyteczność jako środków myślowych dla osiągnięcia tego celu. Ale ten sam cel może być osiągnięty przy pomocy różnych środków. Otóż technolog jest ograniczony w wyborze swych środków myślowych przez żądania techników, którzy będą wyniki jego myślenia stosowali czynnie w realnych sytuacjach i chcą, aby im dawał takie wzory diagnozy i decyzji, które by były najpewniejsze w zastosowaniu i wymagały najmniej samodzielnego myślenia z ich strony”[[563]](#footnote-563).

Mędrzec - rzeczoznawca jest tylko na usługach ludzi czynu i odpowiada na ich pytania. Ma on tylko gromadzić jak najwięcej wiedzy o faktach, którymi się oni interesują. Musi do tego posiadać odpowiednią metodologię zbierania i opracowywania danych, aby mógł jak najszybciej i jak najpełniej przedstawić dane przedmiotu, o który go pytają.

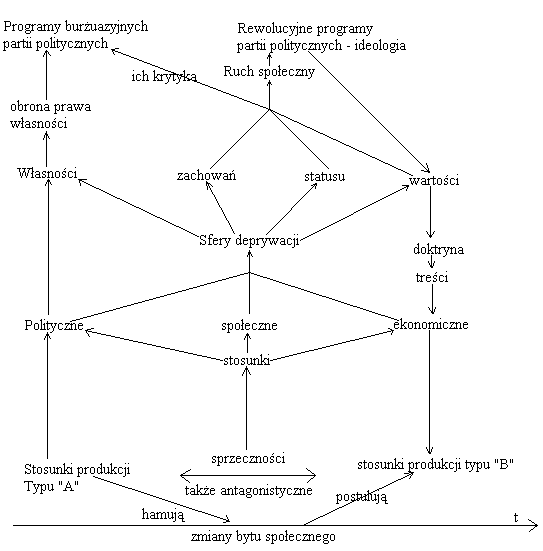
Historia życia społecznego wskazuje, że czas trwania, uznawania prawdziwości przyjętej wiedzy przez tych, czy innych mędrców, staje się coraz krótszy. Coraz częściej społeczeństwo, ludzie czynu ich kwestionują. Fakt negacji prawdziwości wiedzy ujawnia się w postaci zbiorowego buntu społecznego. Wówczas w społeczeństwie wyodrębniają się ci, którzy podważają prawdziwość istniejącej wiedzy. W jej miejsce najczęściej proponują nowe, tzw. nowoczesne rozwiązania teoretyczne jako uzasadnienie określonej praktyki społecznej. Naprzeciw nich stają obrońcy wiedzy, która jest, która ma umocowanie w tradycji. O określonym stosunku zwolenników, czy przeciwników przesądza ostatecznie ich interes, odpowiedź na pytanie: czy istniejąca wiedza pozwala im na zaspokajanie ich życiowych potrzeb?

Dlatego najczęściej buntującymi się jest młodzież[[564]](#footnote-564). Wchodząc w życie społeczne młodzi ludzie nie mają jeszcze wyrobionych schematów działania, pozwalających im zaspokajać swoje potrzeby. Z czasem stają się konformistami.

Bunt społeczny stwarza zapotrzebowanie na nowe teorie, idee, które mają uzasadniać pożądaną praktykę społeczną. W ten sposób nowa wiedza zastępuje starą. Tę nową wiedzę tworzy mędrzec – ideolog. Jego rolę społeczną wypełnia potrzeba i jej zaspokajanie na nowa ideologię życia społecznego, na nowy ład społeczny.

Wiedza mędrca ideologa jest przeważnie wiedzą encyklopedyczną, całościową na pewnym poziomie uogólnienia. Wielcy ideologie upodobniają się do ludzi Odrodzenia. Jest tak, bo każdy bunt społeczny obejmuje wszystkie elementy bytu społecznego, począwszy od ekonomii a na ideologii skończywszy. Nowy ład społeczny musi być tworzony we wszystkich wymiarach życia jednostek ludzkich, a więc życia rodzinnego, pracy, szkoły, prawa itd. Mędrzec – ideolog musi orientować się we wszystkich problemach tego życia.

Wiedza mędrca – ideologa musi być empiryczna, poparta faktami z życia, z doświadczenia. Każdy jego argument musi mieć swój dowód empiryczny, musi być istotnym elementem określonej całości. Mędrzec – ideolog musi być dobrym retorem, a więc mieć uporządkowany system wartości, na podstawie którego formułuje system żądań, postulatów, które dla każdej jednostki staną się oczywiste. Owe wartości stają się podstawą budowania społeczeństwa przyszłości jako stanu pożądanego przez wszystkich, a przynajmniej większa część społeczeństwa. Tu mamy do czynienia z określoną idealizacją warunków życia ludzi, zarówno tych, tu teraz jak i przyszłych, tych, o które trzeba walczyć.



Rys. nr 10. Morfologia zmian społecznych i miejsce w niej dla mędrca

**3.3. Jan Szczepański (1913 – 2004)[[565]](#footnote-565) o mądrości**

Mądrość jest najwyższym – jak dotąd – wyrazem idei człowieczeńskości. Jest treścią nazwy homo sapiens, czyli tą, która nas wyróżnia w przyro­dzie. Jest to zdolność tworzenia pojęć i symboli, abstrakcji i uogólnień, zdolności do działań wynikających z przewidywania i wyobraźni twórczej. Jest to zaprawianie się jednostek ludzkich w postępowaniu moralnym, a więc bycia spełniania się duchowego. Uważamy się za mądrych bo umiemy przy­stosować do naszych potrzeb każde środowisko. Ale objawiające się skutki ujemne działań owej rzekomej mądrości, nauki i techniki zmuszają nas do myślenia o naszej istocie mądrości, o tym jak potrzeby ludzkie, stosunki między ludzkie winny znajdywać swoje uzasadnienie w idei człowieczeńskości.

Mądrość nie jest inteligencją. Nie nabywa się jej wraz z wykształceniem. Wykształce­nie raczej wielu ludzi czyni zarozumiałymi, przeciwieństwem mądrości. Mądrość nie jest cechą immanentną ani potencjalną - jest sposobem postępo­wania w różnych sytuacjach. W jednych ktoś zachowuje się mądrze, lecz w innych staje się błaznem i głupcem.

Ludzie znajdują wiele kryteriów mądrości. Dla jednych mądrym jest ten człowiek, który odnosi korzyści w każdej sytuacji (E. Kant, J. Bocheński). Dla innych mądrość jest sztuką doprowadzania do skutku i sukcesu trudnych przedsięwzięć. Są też ci, dla których mądrość jest sztuką i umiejętnością wyboru z wielu sytuacji. Mądre jest też postępowanie ekonomiczne, tj. takie, w którym minimalne koszty prowadzą do maksimum korzyści, odnoszonych przez całości społeczne, a nie tylko wybrane klasy właścicieli środków produkcji. Ostrożność i rozwaga w działaniu uważane są za przejawy mądrości. Mądrymi są też ludzie, którzy mówią mało; milczenie dla nich jest złotem. Mądrymi są też twórcy, odkrywcy. Jest też mądrość życiowa chłopów bez wykształcenia, ale optymalnie prowadzących swoje sprawy.

Wybieraj mądrość za towarzyszkę życia, ze wszyst­kich dóbr ona najpewniejsza - tak uczyli mędrcy greccy. Ale mądrość nie jest zawodem. Wszak w każdej sytuacji jest kilka możliwości działania. Mądrość jest więc mądrym sposobem działania.

Mądrość walczy z głupotą, złością, naiwnością, pychą, arogancją i z pozostałymi „grzechami głównymi”. W walce tej często przegrywa. Albowiem mądrość jako sposób postępowania jest warunkowana wieloma czynnikami. Ich kombinacje tworzą postępowania mądre i niemądre. Działanie mądre wymaga wiedzy, niekoniecznie naukowej. Może nią być wiedza potoczna - zdroworozsądkowa, praktycz­na. Ale musi być poprawna i pewna, adekwatna dla sytuacji. Aby działać mądrze, trzeba mieć wyobraźnię i umieć przewidywać. A ponadto, warto mieć intuicję i możność intuicyjnego odkrywania treści sytuacji socjologicznej, rozpoznawania postaw i reakcje innych ludzi. Trzeba umieć w sposób opanowany i spokojnie rozważyć, ważyć trzeźwo możliwości.

Obserwacje niemowlaka wskazują na istnienie mądrości nieświadomej, wziętej od przyrody. Ona też ma „mą­drość". Czy mądrość człowieka jest refleksem przyrody? Ma ona swoje prawa. Mądrość jest więc naślado­waniem optymalnego ustawiania zdarzeń i zależności. Jest tu więc mądrość organizmu i jego wiedza. Otóż – wydaje się, że postępowanie człowieka mądrego można porównać do postępowania przyrody.

Nie mówimy o mądrości biegu rzek, ale o mądrości roślin dostosowujących się do kaprysów biegu rzek. Harmonia zdarzeń przyrody wskazuje na jakąś „przedustawność". To jest pewną mądrością. Dlatego Grecy czcili boginię mądrości, a mądrość uważali za dobro najwyższe, za przejaw uczestnictwa człowieka w jej boskim działaniu. Uznali, że świat przenika boski logos – źródło mądrości świata organizującej go celowo i harmo­nijnie. Obserwacja świata jest podstawą dla dialektyki - teorii rozwoju, w której przeciwieństwa spotykają się w wyższej formie bycia.

„Czy wiedza naukowa jest przejawem mądrości?” – zapytuje J. Szczepąński. Może być, ale często nie bywa! Mądrość przyrody jest przejawem jej doskonałości, a ile razy wiedza naukowa zakłada, że wie wszystko, a jest to wiedza częściowa, i na jej to podstawie człowiek chce regulować całość. Wówczas wpada w kłopoty bo narusza porządki, których nie zna. Popełnia więc błędy. Mądrość przyrody koryguje te szaleństwa ludzkiego umy­słu, zmieniającego przyrodę, ale nie zawsze w porę.

Dlatego mądrość jest wynikiem kumulującego się doświadczenia, wynikiem obserwacji przyrody, niekoniecznie naukowej. Wystarczy dostosować się do jej rytmu. Stąd analfabeci mogą mieć więcej mądrości niż ludzie bardzo uczeni.

Pozytywizm od Hume'a i d'Alemberta przyjmuje, że mądrość jest odczytywaniem sensu świata i dostosowaniu się do niego. Szuka mądrości skutecznego działania. Jest to kierunek mądrościowego harmonizowania ambicji z możliwościami ciała i umysłu. Ale nie możemy mierzyć mądrości skutkami działań. Albowiem wówczas może się okazać, że mądrością jest arogancja, tupet, bezczelność i bezwzględność.

Ale mądrość mieści się w systemie wartości. Starsi widzą mą­drość Seneki i innych stoików, Marka Aureliusza. Inni czerpią ją z porad Franklina. Były to podobne ramy systemów wartości, osiąganych mądrością wyrażającą się w skromności, pracowitoś­ci, spokoju wewnętrznym, uciechach duchowych - z dala od szumu i próżności agory. Mądrość jogów i tybetańskich guru jest równie daleka jak mądrość Ojców Kościoła, stoików od mądrości rewolucjonistów, a ta jest daleka od mądrości współczesnego hedonizmu. Wybieramy więc mądrość wybierając system wartości i kryteria ocen.

Są możliwe formy mądrości: „życio­wa" chłopa, uczonego, przedsiębiorcy, polityka i mądrość polityczna obywateli. Jej wyrazem jest potęga państwa przez nich tworzonego. Każda ta forma mądrości jest logiką systemu. Mądrość życiowa jest dyktowana mądrością przyrody. Mądrość naukowa jest zaś zgodna z założeniami systemu naukowe­go. Mądrość polityczna jest zaś skutkiem systemu politycznego danego narodu i jego polityków. Polityka jako sztuka możliwego i jej mądrość polega na dochodzeniu do celów jak najmniejszym kosztem, przy wykorzystywaniu szans, wynikłych z tworzonych konstela­cji politycznych. Polityka jest także takim postępowaniem, które tworzy siłę państwa wbrew woli obywateli. Mądrość jest tedy działaniem skute­cznym. Jest ono rozumieniem ludzi. Widzi ono poprzez zasłonę ciała, mimiki, gestów, słów i wie, co chce jego rozmówca; wie, jakie słowa, gesty go poruszą; wie, jak „wygrywać na ludzkich klawiaturach, gdzie każde naciśnięcie klawisza wywołuje oczekiwany ton”.

Mądre rozumienie jest więc siłą empatii, przenoszącej się w sytuację innego człowieka, w stan jego interesów, psychiki, wiedzy, nadziei i złudzeń. Ale, wyjaśnia J. Szczepański, „Pisanie o mądrości jest ryzykiem. Bowiem to, co napiszesz, musi być swego rodzaju meta mądrością. Nie można mądrości opisywać w sposób głupi, gdyż wtedy nie pokażesz tego, czym ona jest naprawdę. Będzie to wizja głupca nie rozumiejącego mądrości prawdzi­wej, minie się z celem, a zamiar okaże się ponad siły. Trzeba więc albo wielkiej mądrości, albo wielkiego zarozumialstwa, by pisać o mądrości, i oczywiście to, co tu zostało napisane, jest przejawem zarozumialstwa. Bowiem pisanie o mądrości jest zadaniem niewykonalnym. Z tego, co tu powiedziałem o naturze mądrości, wynika, że nie jest ona do opisania, gdyż próba jej opisania będzie zaprzeczeniem mądrości autora. Ktokol­wiek podejmuje się pisania o mądrości, wystawia sobie automatycznie świadectwo ubóstwa umysłu, czyli zaprzeczenia mądrości. Stąd tak mało wiemy o jej naturze, bowiem ludzie mądrzy, naprawdę ją rozumiejący, po prostu milczą i nic nie tylko nie piszą, ale i nie mówią”.

Dlaczego jednak warto pisać o mądrości? Conrad w *Zwycięstwie* powiada, że „głupota jest istotnym motorem tego świata i dlatego zasługuje na szacunek". Jest to więc wysiłek podejmowania próby beznadziejnej. Są mądrości na różnych poziomach ważności: mądrość organizmu - organizm słucha praw swojej struktury i to jest jego mądrość; mądrość refleksyjna - angażuje zdolności i przymioty umysłu, woli, uczuć i intuicji. Poziomami mądrego postępowania są też: powstrzymanie się od działania w imię ostrożności dla własnych interesów; angażowanie się i ryzyko wszystkiego, co posiada się w imię wartości wyższych. Wtedy sukces jest mądrością przewidującą, dalekowzroczną. Można by powiedzieć, że istnieje mądrość: działającego, mędrca powstrzymującego się od działań, mą­drość głupca wyzywającego los swoją bezrozumnością.

Jeżeli kryterium mądrości jest efekt działania, to czy efekty przypadkowe, niezależne od intencji i metod działania, także są mądre, bo tworzą ,,dobro" działającego, chociaż z punktu widzenia racjonalności były głupotą? Uznaje się wtedy mądrość ryzyka i odwagi. Przyjmuje się wtedy, że przypadki przebiegają według obcej nam mądrości. Działający przypadkowo „zharmonizował" swoje działanie z tymi prawami mądrości.

Jeżeli więc kryterium mądrości jest efekt działania w świecie zewnętrznym, to czy można mówić o mądrości w świecie „między" i czy można mówić o mądrości w świecie wewnętrznym? Sprawa mądrości w świecie „między" jest prosta. W nim widać bycie idei mądrości, obok idei człowieczeńskości, prawdy, dobra i wielu innych idei. Idea dobra reguluje tu stosunki między ludźmi, określa ideę prawdy i poszuki­wania wiedzy. Bo ta jest w świecie „między", jest odbiciem naszych wyobrażeń ze świata rzeczy i ludzi. Jeśli się zgodzimy, że kosmos i przyroda są zbudowane mądrze, to wtedy zgodzimy się, że jest jakiś wzorzec, jakieś kryteria immanentne w kosmosie i przyro­dzie i idea mądrości stamtąd pochodzi, a nie z ludzkich wyobrażeń. Świat jest urządzony mądrze. Ale bez udziału ludzkiej mądrości. A więc idea mądrości jest zbiorem domysłów ludzkich o tej wielkiej mądrości immanentnej świata materii i życia.

Mądrość mojego świata wewnętrznego uczestniczy w mądrości kosmosu. Z niego tworzy się treści dzieł - odkrywczej mądrości. Mądrość wszechświata, ta immanentna i mało znana, nie jest jednorodna i jednolita we wszystkich przejawach bycia. Ma swoje różne postacie. Indywidualność człowieka z kolei może być odbiciem indywidualnym istoty wszechświata i jej mądrości.

Dla pozytywisty jest to hipoteza zbędna i niedorzeczna, gdyż nie można jej sprawdzić, ani sfalsyfikować. Mądrości nie można wywodzić z bytów metafizycznych. Jest to bowiem nazwa sposobów postępowania, a nie cech rzeczy.

W godzeniu mądrości i zła tworzymy głupotę, która utrzymuje się, bo mądrość jest raczej przypadkiem. Człowiek mądry nie może być zły. Wie, że zło szkodzi. Działa ono przeciw temu, kto je czyni. Mądrość jest więc umiejętnością przewidywania czynów, które mogą zwrócić się przeciwko nam. Czynienie świadomego zła jest występowaniem przeciwko sobie. Stąd mądrość jest czynieniem dobra albo powstrzymaniem się od działania.

Źródłem mądrości jest istnienie. Mądrość godzi więc ze złem istnienie świata wewnętrz­nego. Zło czynią ludzie nie znający swojego wnętrza i nic nie czerpią z niego. Są to ci ludzie, którzy żyją w świecie rzeczy i ludzkiej próżności. Tymczasem w swoim świecie wewnętrznym odkrywamy swoją czystą indywidualność w jej metafizycznych wymiarach i jej mądrość.

Głupotą jest brak kojarze­nia i przewidywania, ujmowania zależności, postępowanie nieefektyw­ne, bez wyobraźni, bez wiedzy, bez liczenia się ze skutkami. Za Conradem można rzec, że jest ona motorem świata. Dlatego trzeba ja szanować. Utopia oświecenia uważa, że mądrość jest wiedzą. Upowszechnienie wiedzy naukowej zmniejszy ciemnotę, zabobon, głupoty, a więc zło. Widzimy jednakże, że w dobie nauki i techniki głupota idzie w parze z wiedzą, i z wieloma dyplomami.

Mądrość nie jest więc inteligencją. Ta druga jest cechą czy zdolnością umysłu człowieka przystosowującego się do sytuacji. Nie jest cechą działań. Dlatego możemy liczyć „iloraz inteligencji”, ale nie wyliczy się „ilorazu mądrości”. Mądrość jest cechą zachowań, nie tylko przystosowawczych, lecz także w kształtowaniu życia „mądrego". Mądrość jest cechą mędrca.

Czym jest „wysoki stopień mądrości"? Na czym polega mądrość różna od inteligencji? Dlaczego Europejczyk ze swoją wiedzą i inteligencją zginąłby, gdyby miał do dyspozycji technikę ludzi „pierwotnych"? Czego mu brakuje? Europejczykowi brakuje mądrości, którą posiadali ci pierwotni. Ale Europejczycy uczyli się i przystosowywali, opanowywali techniki ludzi pierwotnych i udoskonalili ją. To wprowadzanie zmian nie było dowodem mądrości, gdyż naruszało harmonię ze środowiska przyrody i jej sił. A zatem, podporządkowywanie sobie przyrody nie jest przejawem mądrości. Jest może wyrazem inteligencji, wiedzy, ale nie mądrości.

„Mądrość kierowania życiem – tłumaczy J. Szczepański - jest umiejętnością wczucia się w rytm swojego organizmu, w rytm jego życia, zaspokajania potrzeb rzeczywistych, unikania narzucania mu rytmu z nim niezgodnego”. Mądrość jest więc szansą, jest wynikiem zaistnienia przypadków, ciągłych prób. Próby niewłaściwe wskazują nie na mądrość, lecz na szaleństwo. Ono, podobnie jak głupota jest przeciwieństwem mądrości.

Łatwiej jest definiować mądrość przez negację, przez określanie głupoty, szaleństwa, pychy, arogancji, zarozumialstwa, lenistwa. Szaleństwo bowiem jest pogonią za niemożliwym z góry, jest dążeniem do czegoś, co się nie zdarzy. Szaleństwem jest nieliczenie się z siłami, środkami, zdrowiem; jest dążeniem do celów fantastycznych, irrealnych, głupich.

Pycha jest pewnością siebie, jest urojeniem o własnej doskonałości i wyższości. Jest zachowaniem zgodnym z tymi uroje­niami i złudzeniami własnych możliwości. Pycha wynika też z przynależności do klasy społecznej, do zawodu, kliki, elity, „towarzystwa”.

Mądrość jest skromna. Pycha przeciwstawia sobie wszystkich, oprócz mądrych, którzy rozpoznali pychę. Lecz pyszałko­wie i głupcy cudzą pychę traktują jako osobistą obelgę, są więc przeciw. Pycha jest zarozumialstwem. Choć próżność i zarozumialstwo są cechami ludzi normalnych, to człowiek mądry potrafi je ukryć; trakto­wać je z uśmiechem i autoironią.

Reasumując, można powiedzieć, że mądrość jest umiejętnością rozprawiania się z trzema testami człowieka: czasem, cierpieniem, losem. W tych trzech przestrzeniach rozgrywa się dramat ludzki i w nich ujawnia się istota jednostek ludzkich.

Mądrość jest możnością odnajdywaną we własnym wnętrzu rozprawienia się z czasem jako siłą niszczącą każdego z nas i wszystko, co wokół istnieje. Mądrość jest możnością rozprawienia się z cierpieniem, które sprowadzają na nas przeżycia: cierpliwości, wytrwałości, męstwa, siły; los jako pewne zaskoczenie nieprzewidywalnym. Gdy rutyna i doświadcze­nie nas zawodzi, to trzeba wykazać zdolnościami, jakie mają tylko bogowie.

Mądrość jest atrybutem idei człowieczeńskości przejawiającej się indywidualnie. Nie jest kodem w genach ani wynikiem automatycznej kumulacji doświadczeń. Jest nauką wyciąganą z doświadczenia. Ale nauka mądrości powstaje w wyniku dojrzewania w świecie wewnętrznym, w którym powstają mechanizmy czystej indywidual­ności, nie stwierdzane w testach psychologicznych, lecz obja­wiające się, gdy wyzywa je otoczenie, czy los. Mądrość jest atrybutem czystej indywidualności. „Zaczynając od mądrości niemowlęcia nie chcącego rezygnować, od mądrości działań tworzących nowe wartości, do mądrości dojrzałej, przejawiającej się w radzeniu sobie z cierpieniem, czasem i losem, do mądrości starości, która w milczeniu i samotności radzi sobie z kruszeniem się organizmu i psychiki, w spokojnym obserwowaniu koniecznego, kiedy odmawiamy śmierci upokorzenia się przed nią jękiem strachu czy lamentem skargi.

**Rozdział IV. Próba rekonstrukcji pojęcia mądrości**

Encyklopedyczne ujęcie mądrości wskazuje, że jest ono rozumieniem bycia bytu zgodnie z jego zasadami, sposobami istnienia, „… a zarazem znajomością drogi osiągania tego rozumienia, zakładające umiejętność rozróżniania faktu i złudzenia, dobra i zła, piękna i brzydoty”[[566]](#footnote-566). Świat człowieka, bycie bytu ma swoje zasady. Jednostki ludzkie, człowiek może je tylko poznawać. Widać, że w takim rozumieniu mądrości aktywność ludzka jest ograniczona do rozpoznawania tego, co jest poza poznającym. Jest to scjentystyczny, pozytywistyczny paradygmat rozumienia i uprawiania nauki, nazywany też racjonalizmem[[567]](#footnote-567).

Zaś J. Kekes ze State University of New York, Albany pisze, że mądrość jest formą wiedzy, jednoczącą „… refleksyjny namysł z nastawieniem praktycznym. Celem namysłu jest zrozumienie podstawowej natury rzeczywistości i jej znaczenia dla dobrego życia, przedmiotem nastawienia jest stworzenie rozumnej wizji dobrego życia, przy uwzględnieniu charakteru danej osoby i okoliczności, a także ocena sytuacji, w której przychodzi podejmować decyzje. Ocena taka jest najczęściej niełatwa z racji złożoności sytuacji, wizje dobrego życia nie są do końca obmyślone, a różnice w jednostkowych charakterach i okolicznościach nie pozwalają na łatwe zastosowanie ogólnych zasad. Mądrość można utożsamić ze słusznym sądem, który ocenia skomplikowane sytuacje i wizje dobrego życia w kontekście refleksyjnego zastanowienia nad kondycja ludzką”[[568]](#footnote-568).

Mądrość jest więc cnotą, czyli ukierunkowaniem rozumu, ducha i woli człowieka ku tworzenia dobra; jest wewnętrzną potrzebą tworzenia dobra. Spośród cnót: wiara, nadzieja, miłość, mądrość, męstwo, sprawiedliwość i wstrzemięźliwość, mądrość jest nadrzędną nad nimi. Przyjmuje się, że jest ona ich jednością – istotą dobra. Jest ona wyższą prawdą[[569]](#footnote-569), prawdą ukazującą istotę rzeczy. Mądrość jest wyższym złożeniem się całości duchowej, szczególnie umysłowej i moralnej doskonałości; jest pewnym rozpoznaniem dobra i zła.

Zatrzymajmy się na chwilę nad wyjaśnieniami dotyczące prawdy w filozofii rosyjskiej zaprezentowane przez S. Franka 1877 - 1950. Pisze on, że „Rosjanie oprócz słowa <<prawda>> (*istina*), któremu dokładnie odpowiada niemieckie *Wahrheit*, posiadają jeszcze inne pojęcie, które stało się jedynym tematem ich rozmyślań i poszukiwań duchowych. To jest nieprzetłumaczalne pojęcie <<prawda>> (prawda). Z jednej strony <<prawda>> oznacza prawdę (*istinę*) w sensie adekwatnego teoretycznie obrazu rzeczywistości, a z drugiej - <<moralną słuszność (rację)>>, moralne podstawy życia, duchową istotę życia, za której pośrednictwem staje się ono (życie) wewnętrznie jednolite, zostaje uświęcone i zbawione. Mniej więcej w podobnym teoretycznym i moralno – praktycznym sensie używa się niemieckiego przymiotnika *richtig* czy angielskiego *right*, gdy *richtig* oznacza zarówno opinię, jak i działanie. Myśliciel rosyjski, od prostego pobożnego człowieka po Fiodora Michałowicza Dostojewskiego (1821 – 1881), Lwa Tołstoja (1828 – 1910) i Włodzimierza Siergiejewicza Sołowiowa (1853 – 1900), zawsze poszukuje <<prawdy>>; chce nie tylko zrozumieć świat i życie, ale dąży do uchwycenia głównej religijno – moralnej zasady wszechświata, żeby przekształcić świat, przejść oczyszczenie i zbawienie. Pragnie bezwarunkowego triumfu prawdy (*istina*) jako <<prawdziwego bycia>> nad fałszem, nieprawdą i niesprawiedliwością. *Istina* nie jest rozumiana we współczesnym sensie jako tożsamość przedstawienia i rzeczywistości, lecz w starym religijnym sensie jako konkretne uchwycenie prawdziwego bytu, od którego człowiek odszedł i do którego znowu powinien powrócić i zakorzenić się w nim. *Istina* nie jest wtórną abstrakcyjną kategorią poznania; w swym pierwotnym sensie jest konkretną ontologiczną istotą, istotową podstawą życia.

Pojęcie konkretnej, ontologicznej, żywej *istiny*, które stało się przedmiotem rosyjskich poszukiwań duchowych i twórczości, prowadzi do tego, że rosyjska myśl filozoficzna w swej typowo narodowej formie nigdy nie była <<czystym poznaniem>>, beznamiętnym teoretycznym pojmowaniem świata, a zawsze była wyrazem religijnych poszukiwań świętości. Duchowi rosyjskiemu całkowicie obce jest Spinozjańskie <<nie płakać, nie śmiać się, ale rozumieć>>”[[570]](#footnote-570).

Takie mądrościowe rozumienie prawdy dobrze – jak się wydaje - zrekonstruował L. Tołstoj. Uważa on, że mądrość jest znajomością wiecznej istoty i zastosowaniem jej w życiu. Nie trzeba myśleć, że mądrość posiadają tylko niektórzy, szczególni ludzie. Mądrością obdarzeni są wszyscy ludzie i dlatego jest ona swoistą dla wszystkich ludzi. Mądrością jest znajomość swego przeznaczenia i umiejętność doboru środków dla jego wypełnienia. Nie ma takich sytuacji, w których nie ujawniałaby się mądrość konkretnych jednostek ludzkich. Swoistość człowieka mądrego ujawnia się w trzech rzeczach: po pierwsze, robić to, co podpowiada się, aby inni to robili; po drugie, nigdy nie występować przeciw sprawiedliwości, nigdy nie być niesprawiedliwym; i po trzecie, cierpliwie znosić słabości ludzi, z którymi mamy do czynienia. Mądrością jest więc znajomość tej wiedzy, która jest najbardziej potrzebna. Z całej ludzkiej wiedzy – zdaniem Tołstoja – najbardziej potrzeba jest wiedza o tym, jak żyć dobrze, tj. w prawdzie, to jest tak żyć, aby robić jak najmniej zła, a jak najwięcej dobra[[571]](#footnote-571).

Cytowani autorzy uznają, że mądrością jest określony kształt ducha poszczególnych jednostek ludzkich. Ujawnia się w nim zastosowanie istotowej wiedzy w tej, a nie innej, konkretnej sytuacji społecznej.

M. Bierdiajew pytałby wtedy o: 1. wolność, 2. soborowość, 3. duchowość profetyczną, 4. o dobro wspólne, 5. o humanizm, 6. o bogoczłowieczeństwo, 7. o antropizm, 8. o filozofię religijną, 9. o treść doświadczenia integralnego, czyli o idee filozofii rosyjskiej, o „rosyjską, filozoficzną dziewiątkę”. Zastanawiałby się, jak owe idee mogą się materializować w tej, a nie innej rzeczywistości. Jak mogą być urzeczywistniane przez te, a nie inne jednostki ludzkie. Stosowałby więc F. Znanieckiego współczynnik humanistyczny.

\*\*\*

Mądrością można zatem nazwać istotową wiedzę wypełniającą obszar ograniczony z jednej strony treścią myśli jako myśli, czyli czystą myślą - najwyższą zasadą bycia bytu jako bytu, a więc zasadę „tamtej strony” i z drugiej strony praktyczną postawą tego oto konkretnego mędrca, treść jego „tej strony” będącą urzeczywistniającym poznaniem przez niego owej najwyższej zasady świata jako upodmiotawiającej przyszłości. Tak definiowaną mądrość wypełniają hierarchiczne wartości, i wynikające z siebie sądy koła centrycznego o znaczeniowych zakresach stosownych do strukturyzacji potencjalnie umieszczonej w byciu bytu jako bytu odnoszonymi do istniejącego pola współistnienia mędrca. Przykładem tu mogą być F. Znanieckiego kategorie mędrca nowatora, czy mędrca konserwatysty.

Specyfikę filozofii mądrościowej można zrozumieć zwracając uwagę na wypowiedź Arystypa z Cyreny, który na pytanie: „jaką przewagę nad innymi ludźmi mają filozofowie” odpowiedział: „Tę, że gdyby zostały zniesione wszystkie prawa, my żylibyśmy tak samo, jak żyjemy teraz”[[572]](#footnote-572). Sentencja ta wyraża przekonanie o potrzebie nadaniu obiektywności (prawu) konkretnego kształtu subiektywności, której treść nie przekształca zapośredniczenia (prawa) w podmiot lecz pozostawia mu należną funkcję przedmiotowości. Jest to możliwe wówczas, gdy obiektywność będzie ukonkretnionym zespołem jednostkowych przejawów istotowych wartości ludzkich, tj. będzie tworzyć upodmiotawiające elementy bycia człowieka; nie zaś go uprzedmiotawiające. Wówczas subiektywność jednostkowości nie będzie redukowanym elementem bytu społecznego, nie będzie „zerem”; „nie – Ja”. Świat społeczny, świat ducha jednostek ludzkich, świat człowieka jest bowiem wynikiem aktywności jednostek, działania ich woli. Jest spełnianiem przez nie ich możliwości upodmiotawiających. Możliwości te, z uwagi na ich jednostkowy charakter warunkują różnorodność świata człowieka, którego to różnorodność z kolei warunkuje urzeczywistnianie się wielorakiej jednostkowej i gatunkowej możliwości ludzkiej. Ruch ten od możliwości jednostkowej ducha człowieka, jednostek ludzkich do różnorodności totalnej świata człowieka i od niej do możliwości jednostkowej jest tworzeniem się historii gatunku ludzkiego. W ten sposób, w swoich „wyrobach” spełniają się atrybuty ducha jednostek ludzkich.

Z wypowiedzi Arystypa wynika, że prawo uznał on za formę zapośredniczania swego atrybutu ducha: doświadczenia wspólnotowości. Zniesienie tego zapośredniczenia nic nie zmieni w jego życiu. Dla doświadczania wspólnotowości odnalazłby inną formę zapośredniczenia. Formę ludzką, jako ludzkie „się-umienie” - urzeczywistniane zasady moralne[[573]](#footnote-573). W ten sposób zapośredniczenie nie ulega alienacji, nie staje się podmiotem, lecz przedmiotem w spełnianiu się wspólnotowego charakteru ludzkiej duchowości.

Pozostawienie zapośredniczenia w roli przedmiotu w stosunkach międzyludzkich jest sposobem wyzwalania się człowieka z jego empirycznych, tj. ekonomicznych, politycznych i ideologicznych ograniczoności. Taki stan wyraża pełne wyzwolenie się człowieka. Jest to oczywiście cel, ku któremu zmierzamy.

Arystypa stara się utrzymać zapośredniczenie w jego roli przedmiotowej niezależnie od zewnętrznych warunków, w jakich przyszło mu bytować. Z tego wynika, że nikt nie może wyzwalać konkretne jednostki ludzkie; że wyzwalać się mogą one tylko same, pracując nad stanem swojego ducha. W sytuacjach wychowawczych nauczyciel stara się tylko spełniać postulat ucznia: proszę, pomóż mi zrobić to samemu.

Dzisiaj, ponad dwa tysiące lat później trzeba jednak dopowiedzieć, że to samowyzwolenie jest możliwe jednakże także pod warunkiem uprzedniego zerwania „więzów organizacji” (A. Mickiewicz); zmiany stosunków społecznych, w które uwikłane są jednostki ludzkie. Wyzwalanie się człowieka z jego empirycznych ograniczoności jest więc możliwe zarówno przez zmianę stosunków społecznych, jak i drogą samo wyzwalania się jednostek ludzkich. W tym upatruję istotne znaczenie nauk o mądrości dla współczesnego człowieka.

W rekonstruowaniu pojęcia mądrości posłużyłem się pojęciem „bycia”. Poniżej próbuję przybliżyć treść tej kategorii.

**4.1. Sens kategorii bycia bytu**

Gruntownie pojęciem „bycia” zajął się M. Heidegger. Przynajmniej tak zadeklarował. Zrazu zatem na początku swych dywagacji zapytuje: „Czy w dzisiejszych czasach dysponujemy odpowiedzią na pytanie, co właściwie rozumiemy pod słowem <<bytujący>>? W żadnym razie nie. Dlatego trzeba na nowo postawić pytanie o sens bycia”[[574]](#footnote-574).

I dalej tłumaczy, że to nie jest tylko nasz dzisiejszy, jedyny kłopot. Dlatego trzeba rozbudzić zrozumienie sensu tak stawianego pytania. Co tu M. Heidegger chce powiedzieć? Wydaje się, że w latach dwudziestych XX wieku filozofia nie cieszyła się zbytnim zainteresowaniem. A kiedy filozofią ludzie interesują się? Wówczas, gdy pomaga ona im w rozwiązywaniu ich problemów życiowych. Porzucają ją zaś wtedy, gdy filozofia nie jest ludziom przydatna. Czy tak było we wspomnianym czasie?

Praca ukazała się w 1927 roku. Było to po I wojnie światowej; wojnie, która postawiła pod znakiem zapytania kondycję człowieka. Humanizm został zanegowany. Tysiące zagazowanych ludzi, zabitych, rannych i inwalidów, bezdomnych i sierot, głodnych bezrobotnych było dowodem na to, że filozofia utraciła swój jakikolwiek sens. Porzucono ją!

Lecz filozofii w ogóle się nie porzuca! Ona jest naturalną potrzebą człowieka. Miejsce filozofii porzuconej zawsze znajduje się jakaś inna; taka, na którą jest zapotrzebowanie. Z tego zdawał sobie sprawę – jak myślę - M. Heidegger.

Dlatego tematem jego rozprawy jest problem „bycia”. Nie chodzi tu o byt jako byt, lecz o „bycie”; coś, co jest dane każdej jednostce ludzkiej i co jednocześnie w jakiś sposób jednoczy ją z bytem jako takim. Czy w historii filozofii nikt nie zapytywał o „bycie”?

Idąc tropem Arystotelesa zauważamy, że Parmenides „wprawdzie domaga się, ażeby obok bytu nie istniał nie-byt, ale musi przyznać, że jedno istnieje, mianowicie Byt i nic innego. Zmuszony jednak stosować się do zaobserwowanych faktów przyznaje, że Byt jest Jednością zgodnie z definicją, zaś jest wielością zgodnie z postrzeżeniami, wobec tego przyjmuje dwie przyczyny i dwie zasady: ciepło i zimno, ogień i ziemia; przy czym ciepło stawia w jednym szeregu z bytem, a ziemię w jednym szeregu z nie-bytem”[[575]](#footnote-575).

O Platonie Stagiryta zaś powiada, że: Platon poznał poglądy Heraklita i uznał, że „… wszystkie rzeczy zmysłowe znajdują się w stanie ciągłego przepływu i że wiedza o nich jest niemożliwa … Sokrates natomiast – pisze Stagiryta - interesując się naturą świata jako całości, zajmował się zagadnieniami etycznymi, poszukując wśród nich pojęć ogólnych, i po raz pierwszy skierował uwagę na definicję. Platon przyjął jego naukę, sądził jednak, że odnosi się do innego bytu, a nie do rzeczy zmysłowych z tej racji, że wspólna definicja nie może odnosić się do rzeczy zmysłowych, które się stale zmieniają. Tego rodzaju byty nazwał Ideami, a wszystkie rzeczy zmysłowe są podług nich nazwane i na zasadzie stosunku do nich; bo wielość rzeczy istnieje przez uczestniczenie w Ideach, które mają tę samą co i one nazwę. Tylko wyraz <<uczestniczenie>> był nowy … (Pozostaje – A. K.) pytanie jednak, czym ma być to <<uczestniczenie>>, czy naśladownictwem form? … Platon twierdził poza tym, że obok świata zmysłowego oraz Idei istnieją przedmioty matematyki, które zajmują pośrednią pozycję, różniąc się od rzeczy zmysłowych tym, że są wieczne i niezmienne, a od idei tym, że jest ich wiele podobnych, podczas gdy każda Idea jest zawsze jedna. Skoro więc Idee są przyczynami wszystkich rzeczy, to sądził, że ich elementy są elementami innych bytów; jak materia <<Duże>> i <<Małe>> stanowiły zasady Idei, a jako istota - <<Jedność>>; bo z dużego i małego, przez uczestniczenie w Jedności, powstają liczby idealne.

Platon zgodnie z Pitagorejczykami twierdzi, że Jedność jest substancją, a nie predykatem jakiejś innej rzeczy, o której się mówi, że jest jedna; twierdząc zaś, że liczby są przyczynami substancjalnymi innych rzeczy, również się z nimi zgadzał; ale gdy przyjął *Dyadę* i utworzył nieskończoność z Dużego i Małego zamiast traktować je jako Jedność, to już był jego własny pogląd; a także i to, że liczby istnieją niezależnie od przedmiotów zmysłowych, podczas gdy pitagorejczycy głosili, że same rzeczy są liczbami i nie umieszczali przedmiotów matematycznych między Ideami a rzeczami zmysłowymi. Jeżeli w przeciwieństwie do Pitagorejczyków oddzielił w ten sposób od świata zmysłowego Jedność i liczby i wprowadził Idee, to dlatego, że zainteresował się badaniem definicji … to zaś, że uczynił z *Dyady* drugi byt, stało się dlatego, iż wierzył, że liczby z wyjątkiem pierwszych mogły być łatwo utworzone jakby z materiału plastycznego”[[576]](#footnote-576).

Uwzględniając wymienionych autorów Arystoteles powiada zatem, że „… istota jest tym, czym coś jest; gdy natomiast orzeka się jakąś cechę o przedmiocie innym niż on sam, wtedy w połączeniu przedmiotu i cechy akcydentalnej nie występuje istota indywidualnie określona: na przykład, <<człowiek biały>> nie jest istotą indywidualnie określoną, ponieważ istota indywidualna przysługuje tylko substancjom. Dlatego istnieje istota tylko tych rzeczy, których pojęcie jest definicją. Nie jest definicją wszelka nazwa, która oznacza tę samą rzecz co pojęcie (bo wtedy pojęcia mogłyby być definicją, a dla każdego ciągu słów byłaby jakaś nazwa, tak, że nawet *Iliada* byłaby definicją słowa <<*Iliada*>>), lecz definicją będzie pojęcie pierwszego przedmiotu; a pierwszymi przedmiotami będą te wszystkie, które nie będą orzekane o sobie (Definicję może mieć tylko to, co istnieje samo przez się; nie może jej mieć to, co jest dodane do podmiotu jako predykat – A. K. za przyp. tłumacza). Nic więc, co nie jest gatunkiem pewnego rodzaju, nie będzie miało istoty, lecz będą ją miały tylko gatunki należące do pewnego rodzaju (bo tylko one wydają się nie przypisane innej rzeczy przez uczestniczenie, jako stany albo jako cechy akcydentalne). Ale i dla każdej innej rzeczy, jeżeli ma nazwę, będzie istniało pojęcie wyrażające jej znaczenie, mianowicie, że tej rzeczy przysługuje ten atrybut; albo że pojęcie niejasne może być zastąpione przez pojęcia dokładniejsze; nie będzie jednak ani definicji, ani istoty…

Tak bowiem jak <<jest>> przysługuje kategoriom, ale nie w tym samym stopniu, bo substancji przysługuje w sposób pierwotny, a innym kategoriom w sposób wtórny, tak też istota przysługuje substancji bezwarunkowo, a w sposób ograniczony innym kategoriom… Trzeba więc zbadać, jak w każdym przypadku należy wyrazić się, ale nie mniej ważne jest zbadanie samych stosunków. Skoro jest już jasne to, cośmy na temat znaczenia wyrazu istota powiedzieli, możemy teraz rzec, że podobnie i istota będzie przysługiwać pierwotnie i bezwarunkowo substancji, a w sposób wtórny również innym kategoriom, ale nie w znaczeniu bezwarunkowym, lecz jako istota jakości lub ilości. Można bowiem powiedzieć o substancji oraz o innych kategoriach, że <<istnieją>> bądź homonimicznie, bądź dodając albo odejmując od znaczenia słowa <<istnieją>> jakąś cechę, tak, jak na przykład mówimy, że nie-poznawalne jest poznawalne; w rzeczywistości nie posługujemy się ani homonimią, ani synonimią; jest z tym tak, jak w przypadku wyrazu <<lekarski>>, którego różne znaczenia odnoszą się do jednej i tej samej rzeczy, ale nie oznaczają jednej i tej samej rzeczy i nie są homonimami; bo i pacjenta, i operację, i instrument nazywa się <<lekarskimi>>, lecz na skutek wieloznaczności, ani synonimicznie, ale ze względu na ten sam cel. Nie jest w ogóle ważne, za pomocą którego z tych dwóch sposobów zechce ktoś opisywać fakty. Oczywiste jest to, że definicja i istota w pierwotnym i bezwarunkowym znaczeniu przysługuje substancjom. Przysługują też i innym rzeczom, tylko że nie w pierwotnym znaczeniu. Przy tym założeniu nie musi wynikać, że istnieje definicja każdego słowa, wyrażająca to samo, co pojęcie, lecz tylko taka, która musi wyrażać to samo, co i poszczególny rodzaj pojęcia”[[577]](#footnote-577).

Arystoteles na określenie istoty nie używa terminu *είδος* [eidos], lecz wyrażenia opisowo – wyjaśniającego. Parmenides i Platon przez istotę uznają to, co trwałe, niezmienne, konieczne i poznawalne bezpośrednio, przez intuicję. Arystoteles zaś wskazuje na istotę jako coś, co określa to, czym byt jest. Istota nie jest więc czymś nieruchomym, stałym. Jest stosunkiem, w którym istoty pozostają zachowując zarazem swą tożsamość, z której wypływa ich dynamizm.

W *Topikach* Arystoteles pisze, że mówiąc o metodzie badania trzeba zwrócić uwagę na to, iż mamy do czynienia z dwoma własnościami badanego przedmiotu. Pisze: „A ponieważ własność raz oznacza istotę swego przedmiotu, to znowu nie oznacza, podzielmy ją na dwie wyżej wymienione części i nazwijmy <<definicją>> tę, która wyraża istotę, a druga... niech się nazywa własnością. Jasno więc z powyższego wynika, że według obecnego podziału ogółem będą cztery terminy, a mianowicie: albo własność, albo definicja, albo rodzaj, albo cecha przypadkowa”[[578]](#footnote-578).

Określenie istoty rzeczy, czy wyodrębnionej całości może – zdaniem Arystotelesa – być podawane jako rodzaj, tego, co jest wspólne dla każdego przypadku. Z tym, że to, co wspólne jest „...właściwe istocie każdej poszczególnej rzeczy...”[[579]](#footnote-579).

W dziele *O duszy* Arystoteles pisze, że „punktem wyjścia … naukowego dowodzenia jest istota (definicja) do tego stopnia, że wszelkie definicje, które nie pozwalają nam wykryć właściwości substancji, a może nawet nie ułatwiają nam tworzenia o nich hipotez, są co do jednej dialektyczne[[580]](#footnote-580) i czcze”[[581]](#footnote-581). Dalej Arystoteles podkreśla, że „...właściwości wspólne znajdują się również w innym przedmiocie zmysłowym...”[[582]](#footnote-582). Wydaje się, że chodzi mu o to, iż to, co wspólne, istotowe nie istnieje poza rzeczami zmysłowymi, ale tkwi w nich, w wielu zmysłowo postrzegalnych zjawiskach.

W *Metafizyce* Arystoteles zwraca uwagę, że istota jest cechą określającą substancję. „Istotą każdej rzeczy jest to, dzięki czemu rzecz jest samą przez się. Nie do twojej istoty należy <<być wykształconym>>, bo nie jesteś z natury swej wykształconym; twoją istotą jest to, czym jesteś sam przez się”[[583]](#footnote-583). I dalej pisze, że „... istota przysługuje substancji bezwarunkowo... a w sposób wtórny również innym kategoriom, ale nie w znaczeniu bezwarunkowym, lecz jako istota jakości albo ilości”[[584]](#footnote-584). „Wiedza o każdej rzeczy polega bowiem na poznaniu istoty tej rzeczy ... Każda rzecz i jej istota są jednym i tym samym, i że ta identyczność nie jest akcydentalna; ponieważ zaś poznanie każdej rzeczy sprowadza się do poznania jej istoty, tak iż nawet na podstawie przykładów staje się jasne, że rzecz i jej istota muszą stanowić jedność”[[585]](#footnote-585).

Podsumowując widzimy, że Parmenides rozróżnił, że to, co jest, jest Jednością, zgodną z definicją. Jej przeciwieństwem jest wielość; ta, którą zmysłowo postrzegamy. Bytem jest ciepło, zaś nie-bytem jest ziemia.

Platonzaś, przyjął od Sokratesa definicję i to, co ogólne, opisujące całość. Uczynił tak, albowiem wydało mu się czymś oczywistym to, że rzeczy zmysłowe, jako zmieniające się nie mogą być przedmiotem wiedzy. Dla niej trzeba dotrzeć do całości.

Uznał, że to, co ogólne odnosi się do bytu jako czegoś definiowanego. Jest to Idea. Wielość rzeczy istnieje poprzez uczestniczenie w ideach. Ale pozostawił sprawę otwartą dotyczącą sposobu owego uczestniczenia. Jakąś intuicyjną próbą, było umieszczenie przedmiotów matematycznych pomiędzy Ideą a rzeczami. Całość tworzy więc Idea zjednoczona poprzez *Dyadę* (nieokreśloność liczby spinającą Duże i Małe) z rzeczą zmysłową.

Arystoteles, z kolei, przyjął teorię istoty mającą charakter wyjaśniająco opisowy. Istocie nie nadał nazwy *eidos,* a więc nie była ona obrazem, postacią, wzorem, idealnym przedmiotem myśli. Uznał, że istotę opisuje się przez definicję. Ale obok tego wyróżnia gatunek należący do rodzaju, stany, akcydensy oraz atrybuty. Ponadto dla opisania istoty niezbędne jest pojęcie stosunku, jaki zachodzi pomiędzy stanem pierwotnym a wtórnym. Ten pierwszy jest bezwarunkowy, drugi zaś można przedstawiać warunkowo. Powiada ponadto, że w rzeczach danych zmysłowo jest istota, która przesądza o ich tożsamości.

Rzeczywistość przedstawianą przez Arystotelesa z punktu widzenia jej istoty można ujrzeć w postaci piramidy. Na najwyższym poziomie znajduje się istota/substancja. Jest ona nie-uwarunkowana, pierwotna, definiowalna. Jej definicja brzmi: istota jest tym, czym jest. Jest definiowalna dlatego, że jest tym, czym jest sama przez się.

Ale istotę zawierają też gatunki określonego rodzaju. Jest tak, albowiem tylko one nie są przypisane innej rzeczy przez uczestniczenie, jako stany lub cechy akcydentalne.

Istotę też zawierają inne rzeczy, jeżeli zostały nazwane. Nazwa – pojęcie wyraża ich znaczenie, tj. że rzeczom nazwanym przysługują atrybuty.

Ową wyobrażoną piramidę tworzą więc kategorie. Substancji/istocie przysługuje definicja: <<jest>> pierwotnie, pozostałym kategoriom – wtórnie. Piramidę można budować stosując kategorię stosunków. Na przykład, to, co pierwotne może pozostawać w stosunku przyczynowo – skutkowym do tego, co wtórne. Dlatego istota nie jest czymś stałym, lecz stosunkiem, w którym pozostają istoty gatunków, rodzajów. Ów stosunek jest efektem istniejących tożsamości istot gatunkowych, czy ich jednostkowych przejawów.

Gatunek rodzajowy, ze względu na swoją istotę może być ujawniany jako to, co jest wspólne dla każdego przypadku. To, co wspólne jest tym, co jest istotą każdego przypadku. Np., spośród wszystkich organizmów żywych to, co wspólne, a więc istotowe jest u ludzi i ich myślenie odróżnia ich od innych organizmów. To, co ogólne, wspólne dla gatunku, rodzaju, dla każdej rzeczy zmysłowej zawiera w treści: własności atrybutywne, definiowalne, nie-uwarunkowane, współwystępujące zjednoczone z tym, co przypadkowe. W ten sposób Arystoteles wyróżnił cztery natury/istoty rzeczywistości:

* + - 1. pojęcia, idee, teorie tworzone przez człowieka, stanowiące jego wiedzę wypełniającą

jego umysł;

2. świat dostępny poznaniu – poznany - nazwany;

3. świat nie-poznany, tzw. E. Kanta „nie-poznawalna rzecz sama w sobie”, którą

poznajemy, ale nigdy nie poznamy ostatecznie;

4.świat człowieka. To, co powstaje w wyniku zastosowania wiedzy przez

człowieka – a więc świat przekształcony, wynik ludzkiego aktywizmu.

Istnieje problem, jak istota ogólna**,** ta zdefiniowana przejawia się w indywiduum; jak staje się istotą konkretną, nie dającą się zdefiniować. I po drugie, istnieje problem weryfikacji definicji, czyli problem prawdy. Metodą, która może tu być zastosowana jest – zdaniem Arystotelesa abstrakcja. Bez rekonstrukcji tego pojęcia, rozumienia jego znaczenia, nie można filozofować (zob. podrozdział o abstrakcji).

Heidegger powiada, że uprzedzenia do pytania o „bycie” tkwią w ontologii starożytnej. „Tę znów zaś tylko wówczas da się zinterpretować w sposób dostateczny – co do podłoża, z którego wyrosły podstawowe pojęcia ontologiczne, i co do trafności wykazu kategorii i ich zupełności – gdy nicią przewodnią będzie pytanie o bycie …”[[586]](#footnote-586). Tu Heidegger chce jakby dokończyć problem bycia, istoty/substancji.

„Bycie” dla Heideggera jest niedefiniowalne. Nie jest więc tym, co u Parmenidesa było Jednością, dla Platona Dyadą, czy dla Arystotelesa gatunkiem/rodzajem. Chociaż „bycie” – powiada Heidegger – jest niedefiniowalne, to jednak „… nie zwalnia od obowiązku pytania o jego sens, lecz właśnie do tego wzywa”[[587]](#footnote-587). I dalej mówi, że „powtórzyć pytanie o bycie znaczy zatem: dostatecznie opracować najpierw sposób stawiania pytania”[[588]](#footnote-588). A „każde zapytywanie jest poszukiwaniem. Każde poszukiwanie jest już z góry ukierunkowane przez to, co poszukiwane”[[589]](#footnote-589).

A zatem, najpierw musi być to, co jest poszukiwane. Gdzie to, co jest poszukiwane może być? W głowie poszukującego. Mamy w głowie pojęcie i poszukujemy bytu owego pojęcia: „że-jest i tak-a-tak-jest”. Jest to poszukiwanie bycia bytu. Jest ono „badaniem” tego, „czego pytanie dotyczy”. „Zapytywaniu jako zapytywaniu o … odpowiada to, o co ono pyta. Wszelkie zapytywanie o … jest w jakiś sposób zapytywaniem dotyczącym czegoś. Zapytywanie obok tego, o co ono pyta, zawiera to, czego dotyczy. W badającym, tzn. specyficznie teoretycznym pytaniu to, o co ono pyta, winno zostać określone i ujęte pojęciowo. W tym, o co pytanie pyta, tkwi ponadto jako właściwe intendowane[[590]](#footnote-590) to, o co pytanie się dopytuje; to, przez co zapytywanie dociera do celu”[[591]](#footnote-591).

Jeżeli poznanie jest poszukiwaniem tego, co mamy w głowie i jest poszukiwaniem bytu, to odsłania go ono w jakiejś części, czyli to, co jest Jednością, Ideą, czy Substancją. Pytanie zawiera to, o co się pyta. A zatem wskazane byty ujawniają nam ich bytowanie, ich bycie. Ujawniają to, o co ich pytamy!

„Wielokroć myślałem – pisze Arystoteles – że boską, zaiste nadludzką umiejętnością jest filozofia, zwłaszcza gdy wznosząc się samotnie ku kontemplacji wszechrzeczy usiłuje dostrzec ukrytą tam prawdę[[592]](#footnote-592). A podczas gdy inne nauki z powodu wzniosłości i rozległości pozostają odeń z dala, filozofia nie ulękła się trudu, ani też nie poczuła się niegodną poznania owych wspaniałych rzeczy, owszem, uznała, że tych poznanie jest w najwyższym stopniu właściwe i odpowiednie jej naturze... Dusza, dzięki filozofii i za przewodem rozumu[[593]](#footnote-593) przekroczywszy ustalone granice[[594]](#footnote-594), odnalazła nie nużącą dla siebie drogę. Rzeczy przestrzennie odległe zjednoczyła w umyśle, bez trudu – jak sądzę – ponieważ dostrzegła w nich pokrewną sobie naturę, boskim zaś okiem duszy pojęła rzeczy boskie, objawiając[[595]](#footnote-595) je następnie ludziom. W ten sposób zechciała wspaniałomyślnie, i na ile to możliwe, uczynić wszystkich ludzi uczestnikami swych skarbów”[[596]](#footnote-596).

Dlatego Arystoteles, w ślad za Sokratesem i Platonem, wskazywał, że „chociaż wszelką wiedzę uważamy za rzecz piękną i wartościową, przenosimy jedną nad drugą już to dla jej większej subtelności, już to dla jej przedmiotu wznioślejszego i bardziej godnego podziwu. Dla tych obu racji musimy umieścić badanie duszy w rzędzie naczelnych nauk. Ponadto wiadomo ogólnie, że jej znajomość wzbogaca w wysokim stopniu cały zespół prawd, a w szczególności przyrodoznawstwo; ona bowiem stanowi jakby podstawę istnienia zwierząt”[[597]](#footnote-597).

Komentatorzy zarówno starożytni, jak współcześni dyskutują, w jakim znaczeniu, według Arystotelesa, znajomość duszy, tutaj ducha jednostek ludzkich wzbogaca cały zespół prawd. Moim zdaniem znajomość duszy stanowi fundament:

teologii, bo za pomocą tego, co wiemy o duszy, wyobrażamy sobie istoty, które

poruszają sfery i niebo;

2. moralności, bo cnoty dzielimy według władz (tendencji) duszy;

3. nauki w ogóle, bo z pojęcia, jakie mamy o duszy, wnioskujemy, jak daleko

sięgają nasze władze poznawcze;

4. jakiejkolwiek prawdy, która polega na zgodności poznania z obiektywnym

stanem rzeczy.

„We wszystkich rodzajach poznania i badań - tłumaczy Arystoteles - zarówno wyższych, jak i niższych istnieją, jak wiadomo, dwie formy biegłości[[598]](#footnote-598). Jedną z nich słusznie nazywam nauką o rzeczach realnych[[599]](#footnote-599), drugą zaś specjalną kulturą[[600]](#footnote-600). Bo stanowi to cechę człowieka wykształconego, że jest w stanie wypowiadać trafne sądy o sposobie, w jaki ktoś rozwija swoją myśl: czy ją rozwija dobrze, czy źle. Właśnie za pomocą tego znaku rozpoznajemy, czy dany krytyk posiada kulturę ogólną.

Kultura, o której mowa, jest rezultatem wychowania, z tym jednak zastrzeżeniem, że uważamy jednego osobnika za zdolnego do wypowiadania sądów prawie o wszystkim, drugiego zaś za zdolnego do wypowiadania ich wyłącznie w ograniczonym zakresie zagadnień – bo oczywiście może ktoś posiadać rzeczoną kulturę zacieśnioną do części danej dziedziny. Stąd jasno wynika, że także w naukach przyrodniczych muszą istnieć ustalone pojęcia do oceny formy dowodów niezależnie od tego, jak się przedstawia prawda[[601]](#footnote-601) - tak czy inaczej”[[602]](#footnote-602).

W przytoczonych słowa Arystoteles antycypuje owe dwie prawdy filozofii rosyjskiej. Może nie tak jednoznacznie wyeksplikowane, ale istniejące. Trzeba ponadto zwrócić uwagę na te wypowiedzi Stagiryty, które wyrażają przekonanie, że do filozofowania muszą być spełnione określone warunki materialne. Ale jest to warunek wstępny filozofowania, rozwijania przez człowieka w sobie idei człowieczeńskości. Nikt - pisze - nie ma lepszych warunków do oddania się filozofii od Temisona, króla Cypru. On „posiada bowiem wielkie bogactwa, tak iż może łożyć na to, a przy tym cieszyć się dobrą sławą”[[603]](#footnote-603).

Nie chodzi tu o znane współcześnie pojęcie „mieć”. Sądzę, że posiadanie ma tu służyć rozwojowi kultury, pogłębianiu ludzkiego sposobu posiadania. Dlatego tłumaczy dalej Arystoteles, że „...gdy ludzie bezwartościowi zdobyli bogactwo, cenią je o wiele więcej niż dobra duszy; a to jest w najwyższym stopniu haniebne. Tak jak człowiek stanie się pośmiewiskiem, jeżeli będzie gorszym od swoich sług, tak też należy uznać za nieszczęsnych tych, dla których majątek jest ważniejszy od ich własnej natury. To zgodnie z prawdą tak jest, bo jak mówi przysłowie, obfitość rodzi zuchwalstwo, a ignorancja w połączeniu z władzą rodzi szaleństwo. Dla tych bowiem, którzy są w duszy źle usposobieni, ani bogactwo, ani siła, ani piękno nie są dobrem; im więcej ich ktoś posiada, tym bardziej i w większym stopniu szkodzą one, a mądrości nie przysparzają. Powiedzenie <<nie dawać dziecku miecza>> znaczy <<nie dawać złym ludziom władzy>>”[[604]](#footnote-604).

Człowiek tym się wyróżnia z otaczającego świata, że do pełni szczęścia zalicza zdobycie dóbr materialnych i właściwe „usposobienie duszy”. Człowiek musi „mieć” i musi „być”; a nawet „bardziej być” niż „mieć” - powiada papież Jan Paweł II. Zachwianie równowagi między „mieć” i „być” degraduje istotę ludzką bo „obfitość rodzi zuchwalstwo, a ignorancja połączona z władzą rodzi szaleństwo”. Dlatego człowiek powinien poznawać filozofię by zdobyć mądrość, by umiał posługiwać się swoim ciałem „jako pewnego rodzaju narzędziem ... Musimy stać się filozofami, jeżeli chcemy dobrze rządzić państwem i pożytecznie przeżyć życie”[[605]](#footnote-605). Bo filozofia uczy jak korzystać z „rzeczy pożytecznych”, które powstają w wyniku rozwoju nauk szczegółowych. Prawdziwe dobro powstaje z właściwego użycia dóbr zdobytych przez człowieka.

Takie interpretacje znajdujemy w koncypowanej przez papieża Jana Pawła II cywilizacji miłości. Propozycja ta, w treści transcendentnej, odnosi godność człowieka do Bytu Absolutnego – Boga jako gwaranta. Jest to więc teocentryzm ujmowany antropocentrycznie. Tak prezentowana przygodna ontyczność człowieka ma spełniać wiele oczekiwań eschatologicznych już tu, na Ziemi. Cywilizacja miłości jest „jakby <<tworzywem>> historii zbawienia, która <<stale przerasta historię świata>>”[[606]](#footnote-606). Strukturę cywilizacji miłości tworzy „czwórmian” obejmujący: 1) prymat osoby przed rzeczą pozwalający, zdaniem papieża Jana Pawła II, doprowadzić do dezalienacji poszczególnych elementów bytu społecznego i upodmiotowić życie społeczne. Człowiek ma być celem a nie środkiem do celu; 2) prymat etyki przed techniką czyli bardziej „być” niż „mieć”; 3) nieustanne budowanie podmiotowości człowieka czyli ciągłe stawanie się „kimś więcej i bardziej”, „moralne realizowanie siebie, jako zadanie i życiowe wyzwanie”; 4) prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością. Na podstawie tego ostatniego „prymatu” budowane jest „prawo daru, które jest kwintesencją cywilizacji miłości. Prawo to mówi, że człowiek najpełniej odgrywa swoją osobową rolę poprzez bezinteresowny dar z samego siebie”. Prawo to ma ukazywać, że „istnienie osoby nie jest tylko istnieniem w-sobie i dla-siebie, ale również i to tak samo istotnie, istnieniem-dla-drugich i w-drugich”[[607]](#footnote-607).

Prawdziwe dobro można odnaleźć tylko w poznaniu całości. Gdybyśmy zatrzymali swoją uwagę na jednostkowych elementach otaczającego nas świata, to popełnilibyśmy błąd uwięźnięcia „w koleinach”.

Na podstawie wyżej przytoczonych fragmentów filozofii greckiej interpretowanej przez Arystotelesa pozostawiającej bycie problemem „zasłoniętym” konstruuje się dogmat, który uznaje pytanie o sens bycia za zbędne, i sankcjonuje pominięcie tego pytania. Powiada się: „bycie” to pojęcie ogólne i puste. Jako takie nie poddaje się definiowaniu i definicji nie potrzebuje. Każdy, kto go tylko używa, to od razu pojmuje już, co pod nim rozumie. Temu, kto o to pyta, zarzuca się błąd metodologiczny.

M. Heidegger precyzuje ów dogmat powiadając, że występuje on pod postacią uprzedzeń. Jest ich trzy:

1. „Bycie” jest pojęciem „najogólniejszym”. Jedność i Byt są bowiem najogólniejsze ze wszystkich. „Zrozumienie bycia każdorazowo jest już zawarte we wszystkim, co uchwytuje w bycie”[[608]](#footnote-608). „Ogólność” w przypadku „bycia” nie jest jednak „ogólnością” gatunku. „Ogólność” bycia „przekracza” ogólność gatunkową. „Bycie” jest uznawane w średniowiecznej ontologii za „transcendens”. Gdy Hegel określa „bycie” jako „nieokreślone bezpośrednio”, to kładzie to pojęcie u podstaw kategorii swej *Logiki.* To jednak jest punkt widzenia starożytnej ontologii. Gdy się zatem stwierdza, że „bycie” jest pojęciem najogólniejszym, to tłumaczy się, że jest ono mroczne;

2. Pojęcie „bycia” jest niedefiniowalne. Zarzut ten jest wtórny wobec pierwszego. „Bycie” wywodzono z najwyższej ogólności[[609]](#footnote-609) i jest to uzasadnione skoro *definitio fit per genus proximum et differentiam specyficam*. „Bycie” nie może więc być pojmowane jako byt; „bycie” nie może mieć określoności, by było bytem. Bycia nie można definicyjnie wyprowadzić z pojęć wyższego rzędu i uznać z pomocą pojęć rzędu niższego. Ale z tego nie wynika, że „bycie” nie może zaistnieć jako kategoria. Można tu tylko rzec, że „bycie” jest czymś innym od bytu. Dlatego uzasadniony jest sposób określania bytu — „definicja” w sensie tradycyjnej logiki, która ze swej strony ma podstawy w starożytnej ontologii — ale nie daje się on stosować do bycia. „Niedefiniowalność bycia nie zwalnia od obowiązku pytania o jego sens, lecz właśnie do tego wzywa”[[610]](#footnote-610) – tłumaczy Heidegger;

3. „<<Bycie>> jest pojęciem oczywistym. Używa się go w poznawaniu, wypowiadaniu, w odnoszeniu się do bytu, w odnoszeniu-się-do-samego-siebie, a wyrażenie <<być>> jest <<od razu>> zrozumiałe. Każdy rozumie: „niebo jest błękitne”, „jestem rad” itp.”[[611]](#footnote-611).

Za Arystotelesem i za Heideggerem trzeba powiedzieć, że pojęcie bycia wymyka się spod racjonalnej, logicznej kontroli ludzkiego poznania. Kategoria ta poprzez poszerzanie poznawanych treści do granic określonych całości rewaloryzuje człowieka poprzez nadanie mu nowego humanizmu, podtrzymującego optymizm, wiarę w człowieka, w jego opamiętanie się we współczesnym świecie.

Pozostawiając Czytelnikowi Heideggera wysiłki w budowie kategorii bycia warto tu tylko wskazać na jego doniosłe znaczenie dla nauk o mądrości. Kategoria „bycie” ujawnia przestrzeń życia ludzkiego, w której życie to ma możliwość stawania się życiem ludzkim. Kategoria ta wypełnia przestrzeń pozostawioną, z jednej strony, przez jednostkę, indywiduum utożsamiającą się z „monadą bez okien” i z drugiej strony, przez gatunkowość człowieka, redukującą go do logicznie, proceduralnie dookreślonej numerycznie treści abstrakcyjnej. W praktyce społecznej urzeczywistniany jest albo indywidualizm, albo kolektywizm. Wszystko, co jest po środku jest nierzeczywiste, bo jest nierozumne.

**4.2. Bogoczłowieczeńskość**

**istotną kategorią we wzrastaniu człowieka ku wartościom**

W podrozdziale zakładam, że problemy współczesnego świata wynikają, m.in., z zawłaszczenia treści i metod uprawiania nauk społecznych przez pragmatyzm, utylitaryzm, a szczególnie przez pozytywistyczne metody poznawania i rozumienia przez człowieka swojego miejsca w świecie i siebie samego jako elementu nad tym światem usiłującym zapanować. To panowanie nad światem ostatecznie przekształca się panowanie jednych ludzi nad drugimi.

Stan ten – dla uwiarygodnienia - jest jednocześnie oblewany sosem demokracji, miłości bliźniego, praw człowieka, wolności i miłości, a więc szeregiem pozorów, które wmawiają ludziom, że jest dobrze, że świat zmierza we właściwym kierunku. Spoza tego gęstniejącego już sosu nie widać człowieka. Znakiem czasu jest wołanie o Diogenesa z Synopy (ok. 412 – 323 r. p. n. e.), aby wyszedł z Hadesu, albo z Elizjum (stamtąd, gdzie jest) i by w jasny, słoneczny dzień zapalił lampę i znowu począł szukać człowieka[[612]](#footnote-612).

Dlatego w naukach społecznych musi dokonać się rewolucja, analogiczna do kopernikańskiej. Jej istotą winno być, po pierwsze, porzucenie przez nauki społeczne metod nauk matematyczno – przyrodniczych i wypracowanie swoich, adekwatnych dla badania bytu społecznego jako ludzkiego bytu *sui generis*; po drugie, sformułowanie filozofii ducha ludzkiego, w której kategoria mądrości będzie odgrywała centralną rolę, tj. będzie punktem wyjścia, osnową i ostatecznym celem ekonomii, politologii i innych, szczegółowych nauk społecznych i humanistycznych; po trzecie, użycie tej filozofii do rozpatrzenia na nowo struktury całości, którą tworzą trzy światy: 1. ostatecznie nieznana ludziom, ale przez nich poznawana istota świata przyrodniczo – społecznego; 2. świat ducha człowieka, jednostek ludzkich i 3. świat człowieka. Sformułowany na nowo paradygmat rozważanej całości świata ludzkiego mógłby być wykorzystany do potęgowania badań matematyczno – przyrodniczych. Wówczas – być może - wyniki rewolucji naukowo - technicznych nie będą zagrożeniem dla człowieka.

Na progu rewolucji nanotechnologicznej wysiłek ten jest niezbędny. Trzeba więc na nowo postawić E. Kanta pytania:

Kim jest człowiek?

Co człowiek może?

Co powinien czynić?

Na co wolno mu mieć nadzieję?[[613]](#footnote-613)

\*\*\*

O idei „człowieczeńskości” mówi się, że jest to „natura ludzka, istotne cechy człowieka, godność ludzka, bycie człowiekiem”; że jest ona zdolnością tworzenia kultury”[[614]](#footnote-614). Wyjaśnienia te są ubogie. Zawartą w nich myśl znoszą, np., słowa M. Bierdiajewa, dla którego rozumienie humanistyczne człowieczeństwa „… nie zostało pogłębione do podstaw metafizycznych i religijnych. Autentyczne człowieczeństwo (człowieczeńskość – A. K.) jest podobieństwem do Boga, elementem Bożym w człowieku. Element Boży w człowieku nie jest <<nadprzyrodzony>> i nie jest też specjalnym aktem łaski, ale jest zasadą duchową jako odrębną realnością”[[615]](#footnote-615). Jej treść można odnaleźć w każdym kulturowym artefakcie jako określoną materializację spełnianych przez jednostki ludzkie wartości.

M. Bierdiajew przez religię rozumie życie[[616]](#footnote-616). Dlatego powiada, że „człowieczeństwo nie jest tym, co nazywa się humanizmem, lecz jest Bogoczłowieczeństwem człowieka (tu nazywanym bogoczłowieczeńskością). Dogmat chrystologiczny jest symbolem wyrażającym prawdę Bogoczłowieczeństwa. Prawda ta nie została jednak przeniesiona w całości na człowieka, gdyż człowiek jest potencjalnym Bogoczłowiekiem, czego nie można zrozumieć w kategoriach racjonalnych. W kategoriach racjonalnych jest to zawsze skłon ku monizmowi lub ku dualizmowi”[[617]](#footnote-617).

Przez człowieczeńskość można więc rozumieć spełnianie się życia jednostek ludzkich poprzez dywinację wartości jako podstawy dla terapeutyki i krytyki codziennych aktów twórczych. W spełnianiu tym aktualizuje się rozpiętość pomiędzy treścią totalnej całości a konkretnością duchowej i empirycznej ograniczoności jednostek ludzkich. Przestrzeń pomiędzy całością a konkretnością jednostki ludzkiej wypełnia potencja możliwości bycia, wzrastania, czyli twórczego wypełniania treścią abstrakcyjne wartości.

Człowieczeńskość jest więc określoną możliwością bycia pomiędzy obiektywnością i ograniczonością subiektywności. Obiektywność i subiektywność, chociaż pozostają w sprzeczności, są zarazem jednością. W niej teraźniejszość nie zależy tylko od przeszłości, ale w większej mierze od przyszłości, jest skutkiem tego, czego jeszcze nie ma. To, czego nie ma, to już jest – ale jako możliwe, a więc istnieje i działa[[618]](#footnote-618).

Człowiek narzuca światu treść swojej subiektywnej świadomości, ale w ramach określonej obiektywności. Subiektywność jednostkowości jest nieredukowalnym elementem bytu społecznego. Społeczeństwo jako całość jest strukturalnym wynikiem aktywności jednostek ludzkich; aktywności, która jest spełnianiem się właśnie jednostkowej możliwości, jej duchowej potencji. Możliwość ta z uwagi na jej jednostkowy charakter warunkuje różnorodność kreowanego bytu społecznego, którego z kolei różnorodność warunkuje urzeczywistnianie się owej możliwości. Ruch ten, od możliwości jednostkowej do różnorodności totalnej i od niej do możliwości jednostkowej jest tworzeniem się historii gatunku ludzkiego, świata człowieka. Stwierdzenie, że istota człowieka jest całokształtem stosunków społecznych (Arystoteles, K. Marks) znaczy więc tu tylko tyle, że różnorodność bycia bytu społecznego wytwarza określoną potencję jednostkowej możliwości, w której zawierają się również warunki urzeczywistniania owej możliwości. Jednostkowa możliwość jest tutaj określoną, potencjalną aktywnością twórczą, drzemiącą w jednostce jej siłą gatunkową. Jej różnorodność adekwatna jest do różnorodności bytu społecznego.

Zastanowienia wymaga druga część pojęcia opisującego „Bogoczłowieczeńskość”, a mianowicie słowo „Bóg”. W myśleniu religijnym ma ono inne znaczenie. Nie o nie tutaj chodzi. W filozofii oznacza ono – tłumaczy siostra Z. J. Zdybicka - „…Najwyższe dobro, Myśl myślącą siebie, Prajednię, Byt Niezmienny, Byt Nieskończony, Pełnię Istnienia, Czysty Akt, Dobro, Prawdę, Piękno, Absolut Osobowy”[[619]](#footnote-619). Tym pojęciem konstatujemy, iż człowiek ma świadomość samego siebie – swojego Ja, to znaczy, że poznaje otaczającą go rzeczywistość. Tworzy relację: Ja – Świat mnie otaczający. Poznaje siebie tworząc stosunek: Ja - współistniejące i Ja – poznające. I wreszcie, rozpoznaje swoje wytwory odnajdując w nich przestrzeń zakreśloną przez Ja – Akt Czysty, czyli to, co chcę, i Ja – urzeczywistniony, zmaterializowany w tworach kultury, czyli to, co osiągnąłem. Wymieniane tutaj „Ja” oznacza doświadczanie własnej wielkości w twórczości i zarazem znikomości. Wyróżnione treści „Ja” jako „Ja mojego”, każdej konkretnej jednostki ludzkiej, tworzą Pełnię Współistnienia z „Ja Jego Względnie Niezmiennego”. Dla „Ja” i dla „Ja Jego” są one Dobrem, Prawdą, Pięknem i Mądrością. Treści te dookreślają drogę jednostkowego czynu i działania jako wynik spełniania się ich stosunku względem siebie, przekraczania ograniczoności „Ja”. Różnorodność owego stosunku jest konkretnym wynikiem złożenia się subiektywności i obiektywności.

Stąd, ponieważ treści „Ja” są relacyjne, są zawsze stosunkiem, to z tego wynika, że każde „Ja” jest w procesie, „w drodze” od tego, co jasne, ale płytkie do tego, co głębokie, lecz ciemne. To bycie „w drodze” jest zadaniem dotarcia, do przejścia „na tamtą stronę”.

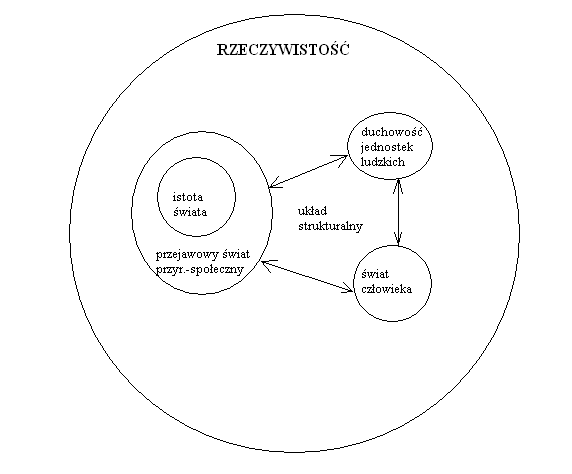
Trzeba zwrócić uwagę na ujawnione wyżej treści kategorii „bycia”. Jak tłumaczy Arystoteles „… <<jest>> przysługuje kategoriom, ale nie w tym samym stopniu, bo substancji przysługuje w sposób pierwotny, a innym kategoriom w sposób wtórny, tak też istota przysługuje substancji bezwarunkowo, a w sposób ograniczony innym kategoriom”[[620]](#footnote-620). „Bycie” jest więc kategorią pośrednią pomiędzy bytem jako bytem, a rzeczami zmiennymi, jednostkowymi. Dla Arystotelesa stanowiły je gatunki, rodzaje.

Idąc tą drogą, możemy twierdzić, że „bogoczłowieczeńskość” jest „byciem” człowieka jako istoty gatunkowej; „byciem” określającym prawdę jako prawdę wypełnianą przez wartości i wypływające z nich zasady moralne. „Bycie” człowieka spełnia się w całościowym, organizmicznym, systemowym, ekologicznym i syntetycznie ukierunkowanym ujęciu istoty, abstraktu, od którego wznosimy się do tego, a nie innego konkretu osobowego.

Przez to, co rzekliśmy, idea Bogoczłowieczeńskości nie stała się jeszcze jasna. Musimy dalej szukać jej realności, czyli coraz bardziej konkretnych, istotowych treści ujmowanych przez abstrakcje niższego rzędu. Temu służą niżej przedstawione rozważania ontologiczne.

**4.3. Ontologiczne** **podstawy idei: Bogoczłowieczeńskość**

Człowiek, każdy z nas, jako współistniejąca[[621]](#footnote-621) jednostka ludzka, będąc „wrzucony”[[622]](#footnote-622) w świat, doświadcza i współtworzy trzy rzeczywistości[[623]](#footnote-623): 1. świat przyrodniczo-społeczny; 2. świat cielesno-duchowy jednostek ludzkich; 3. duchowo materialny świat człowieka. Te trzy światy – elementy tworzą całość strukturalną[[624]](#footnote-624).



Rys. nr 11. Struktura rzeczywistości

**4.3.1. Świat przyrodniczo – społeczny**

Pierwszyświat tworzyprzyroda i w niej społeczeństwo. Jest on poznawany, ale w swej istocie nam – ludziom, ostatecznie nieznany (zob. E. Kant). Poznając ten świat, doświadczamy, że obok tego, co znane, pozostaje „jakieś nieznane”. I dalej, że im więcej wiemy, tym więcej nie wiemy (Sokrates). Ten świat po prostu jest, jako współistniejący.

Nie jesteśmy przyczyną jego zaistnienia i aktualnego współistnienia. Możemy dzisiaj tylko przypuszczać, że ten świat współistniał już wcześniej, zanim pojawił się człowiek. Gwiaździste niebo, słońce, księżyc, oceany i stałe lądy, góry i doliny, pory roku, dzień, noc, wiatr, deszcz, śnieg … – to wszystko samo z siebie powstaje, współistnieje i znika.

Rzeczy te tworzą nieskończoną całość – ale to jest współczesne założenie. Z tej całości poznajemy jej przejawy (*Erscheinungen*). Są to rzeczy jednostkowe, opisywane przez cechy konsekutywne. Ich powtarzalność, różnorodne podobieństwo, a przede wszystkim zmienność każe nam szukać ich istoty. Istotą jest więc „wmyślana” w rzeczy treść atrybutywna pozwalająca z poszczególnych rzeczy budować pewne całości. Ich organizmiczny charakter powoduje, że całości te rozwijają się samoistnie, zgodnie z ich naturalnym rozwojem. W ten sposób człowiek ujawnia kreatywność swojego ducha.

Rzeczy zawsze są jednością istoty i jej przejawów. Ich rozdzielające rozróżnienie i dookreślenie jest tylko treścią ducha ludzkiego. Stąd bierze się pojęcie metafizyka. O prawdziwości treści istotowych „wmyślonych” w świat rzeczy świadczy ich zgodność z praktyką społeczną. Przypomnijmy: jest ona punktem wyjścia, kryterium oceny i celem odkrywania istotowych treści wyróżnionych tu światów.

Metafizycznym zatem przekonaniem jest to, że poznawane rzeczy stanowią ogół elementów, pozostających względem siebie w związku przyczynowo – skutkowym, tzn. jeden występuje po drugim. Ten drugi jest skutkiem działania pierwszego. To drugie nie może być więc wcześniejsze od tego, co pierwsze, a ponadto staje się przyczyną czegoś trzeciego itd. Ten sposób współistnienia my - ludzie opisujemy w postaci niezmiennych, koniecznych praw. To pozwala nam mierzyć czas powstawania i współistnienia pewnych, wyodrębnionych całości - przejawów. A zatem świat współistnieje w czasie i przestrzeni.

Związek przyczynowo – skutkowy wywołuje zmiany. Są to procesy stawania się systemów, bądź poszczególnych jego elementów i zastępowania ich innymi elementami lub systemami[[625]](#footnote-625). Zmiana dokonuje się zgodnie z heglowską zasadą negacji i kontynuacji. W jej rozpatrywaniu trzeba więc uwzględnić kategorie opisujące byt, bycie społeczne, bycie jednostek ludzkich: czas i przestrzeń, formę i treść. Ograniczenie się do formy, do tzw. formalizmu jest błędem.

Czas jest formą zmysłu wewnętrznego, oglądania nas samych przez siebie samego, naszego wewnętrznego stanu[[626]](#footnote-626). Ale ów nasz stan, będąc w przestrzeni, jest modyfikowany przez świat zewnątrz nas. Stanowi on przestrzeń, której treści zmieniając się współkształtują nasze wnętrze. One też wyznaczają pewne rytmy czasu. Mówi się o posiadaniu lub braku poczucia czasu.

Są trzy modele czasu: a) cykliczny (Platon, Arystoteles); b) czas linearny (św. Augustyn, E. Kant, N. Condorcet). Arystoteles podzielił czas na „teraz”, „przed” i „po”. Czas nie jest więc ruchem, lecz ilością stron ruchu. Czas jest ciągły, a jego poszczególne strony, sekwencje są określone. „Teraz” łączy „przed” i „po”. Dlatego czas wydaje się być kołem – cyklem; c) później, XVIII i XIX wiek, św. Augustyna koncepcję liniowości czasu połączono z kolistością tworząc syntezę: spiralne ujęcie czasu. Uznano, że naturalna wewnętrzność czasu ludzkiego ulega wpływom zewnętrzności. Dokonujące się zmiany świata ujmowano w pewne całości: epoki, czynności ludzkie, które się powtarzają, tyle, że za każdym razem na wyższym poziomie, liniowo wznoszącym się, jakby wzwyż, i tak, np., Odrodzenie było powtórzeniem Starożytności; dzisiejszy kryzys kultury dość często porównuje się do procesu rozkładu starożytnego Rzymu. Osiągnięcie wyższych poziomów zaczęto nazywać postępem[[627]](#footnote-627).

Zwróćmy uwagę na pojęcie „wieczności” użyte w średniowiecznym opisie czasu. Mówiono wtedy, że czas ucieka, śmierć goni, wieczność czeka (*tempus fugit, aeternitas manet*). „Wieczność” znaczy tu istotę dokonujących się zmian. Każda zmiana ma swój przejaw: to, co widać gołym okiem i swoją istotę – to, co jako niedostępne zmysłom, jest przedmiotem myśli. Jej istota jest „wieczna”, tzn. nie znika nawet wtedy, gdy jej nie ma, bo jest ona w istocie innej sekwencji, jako jej negacji i kontynuacji. Stąd zmiany są czterowymiarowe:

Pierwszy wymiar, przedstawiany przez Arystotelesa, wyznacza: „przed”, „teraz” i „po” - diachronię;

Drugi wymiar, jest dookreślany przez treść tworzoną w określonej formie danej sekwencji czasowej i dołączaną – poprzez zniesienie (heglowskie: *aufhebung*) - do tej, która była utworzona wcześniej. W ten sposób powstaje kultura ludzka, jej synchroniczny wymiar, jej poszczególne warstwy, np., różne znaczenia symbolu krzyża[[628]](#footnote-628). Analogicznie kształtują się też osobowości jednostek ludzkich;

Trzeci wymiar wskazuje, że zarówno obraz świata zewnętrznego względem jednostek ludzkich, jak i poczucie wewnętrzne człowieka nie istnieje poza człowiekiem, poza konkretnymi jednostkami ludzkimi. Obrazy tych rzeczywistości są w ludziach, w ich zmysłach i umysłach. Ostatecznie, ich treść ustanawiana jest w filogenezie i ontogenezie człowieka i jednostek ludzkich, które realizują się w określonych polach współistnienia. Komplikujące się środowisko społeczno - przyrodnicze konstytuuje bycie jednostek ludzkich[[629]](#footnote-629);

Czwarty wymiar konstytuują wartości „tamtej strony”. W praktyce społecznej przyjmują one postać formalno – logiczną, a więc abstrakcji dostępnej dla każdej jednostki ludzkiej. Wartości tamtej strony są konkretyzowane w określonym czasie i odnoszone do sytuacji socjologicznej. Wówczas stają się wartościami „tej strony”.

Posiadanie przez człowieka, jednostki ludzkie wymiaru „tamtej strony” podkreśla jego wyjątkowość, jego absolutny charakter. Każda jednostka ludzka jest w swojej konkretności niepowtarzalnym elementem bycia bytu, jest bowiem sama tym byciem.

Istotą współistnienia świata człowieka jest jego stawanie się. Polega ono na wzrastającym jakościowo różnicowaniu się jego elementów. Wynika to ze strukturalnego sposobu funkcjonowania tworzących się całości. Powstają nowe w miejsce istniejących, lub nowe obok istniejących. Odróżniają się one jakościowo i owe jakościowe różnice odpowiednio dla siebie nazywamy. Nazwaliśmy więc, np., jakości - poziomy: fizyczny, biologiczny, chemiczny, psychiczny, duchowy, społeczny i kulturowy. Wiele nowych zdarzeń jest emergentnych[[630]](#footnote-630), tzn., że pojawiło się nagle, bez zachowania ciągłości z wcześniejszymi układami rzeczy. Przyczynowość przyjmuje więc postać wieloznaczności, przypadkowości, czyli braku korelacji pomiędzy najczęstszym kierunkiem zmiany, mutowania a kierunkiem optymalnego przystosowania. Te nowe układy odznaczają się odmiennymi cechami, np. pojawienie się życia w materii nieożywionej, a za tym człowieka, jego ducha, poprzez którego człowiek, świat przygląda się samemu sobie[[631]](#footnote-631).

Wraz z człowiekiem tworzy się nowa, „unikatowa” (K. R. Popper), rzeczywistość. Nazywamy ją społeczną. Można mówić więc o istnieniu świata przyrodniczo - społecznego. Te dwa światy: przyrodniczy i społeczny pozostają w stosunku do siebie we względnej niezależności, chociaż nie do pomyślenia jest współistnienie świata społecznego bez przyrodniczego, co jest jednakże możliwe w sytuacji odwrotnej.

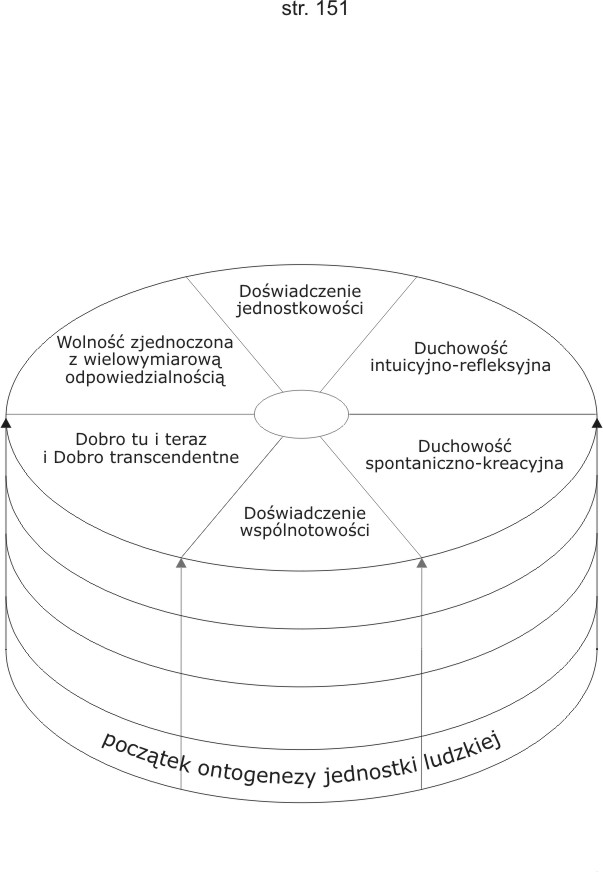
Świat społeczny jest tą częścią świata przyrodniczego, która tworzy rzeczywistość współistniejącej natury jednostek ludzkich. Zmysły ludzi, ich instynkty, wynikające z treści ich ducha tworzą rzeczywistość – świat człowieka, świat po ludzku uporządkowany.

**4.3.2. Świat ducha ludzkiego**

Drugą rzeczywistość stanowią treści ducha[[632]](#footnote-632) człowieka, jednostek ludzkich. Przez pojęcie „ducha” rozumiem siłę ujawniającą się w jednostce ludzkiej w postaci: jej racjonalności, twórczości, spontaniczności, intuicji, doświadczenia swej jednostkowości i wspólnotowości, wolności i odpowiedzialności, dobra tu i teraz i dobra transcendentnego. Duch spełniając ujawnia się w działaniu poprzez wieloznaczną przypadkowość. Jest ona określonym złożeniem się w całość, względną jednolitość działania jednostki ludzkiej, co tym samym jest tworzeniem się nowych układów przyrodniczych czy społecznych, czy wreszcie duchowych, uszlachetniających działającą jednostkę ludzką, bądź ją niszczących.

Tak Leonardo da Vinci mówi: „Siłą nazywam – władzę duchową, może niewidzialną, która w przypadkowym zderzeniu zewnętrznym wywołana została przez ducha i przeniesiona i wtopiona w ciała wytrącone ze swego naturalnego spoczynku. Daje im ona życie czynne mocy przedziwnej, zmusza wszystkie rzeczy stworzone do zmiany kształtu i położenia, spieszy wściekle do swojej upragnionej śmierci i zmienia się stosownie do przyczyny. Powolność czyni ją wielką, a szybkość ją zmniejsza. Rodzi się z przemocy i umiera skutkiem wolności. A im jest większa, tym się prędzej trawi. Zmiata gwałtownie to, co stawia opór jej zniszczeniu, pragnie swoje przeciwieństwo pokonać i zabijać, i zwyciężając zabija sama siebie. Staje się tym mocniejsza, gdzie większy napotyka opór. Wszystko rade uchodzi przed śmiercią. Sama, uciśniona, pokonywa wszystko. Nic nie porusza się bez niej. Ciało, w którym ona się rodzi, nie rośnie w kształcie, ani na wadze. Żaden ruch przez nią wykonywany nie jest trwały. W trudach staje się wielka i niknie w spoczynku. Ciało, w które wnika, pozbawione jest wolności, często stwarza za pomocą ruchu siłę nową”[[633]](#footnote-633).

Są następujące atrybuty treści duchowości jednostki ludzkiej: 1. doświadczenie jednostkowości; 2. duchowość intuicyjno-refleksyjna; 3. duchowość spontaniczno-kreacyjna jako siła życia; 4. doświadczenie wspólnotowości; 5. dobro tu i teraz zjednoczone z dobrem transcendentnym; 6. wolność w jedności z odpowiedzialnością.



Rys. nr 12. Atrybuty ludzkiej duchowości[[634]](#footnote-634)

##### 4.3.2.1. Doświadczenie jednostkowości

Początkiem wzrastania człowieka w wymiarze wertykalnym[[635]](#footnote-635) jest doświadczenie siebie jako mojej jednostkowej „mojości” jako istniejącej i współistniejącej. Dokonuje się to poprzez akty zmysłowości i duchowości, zawsze w obrębie całości podmiotowej. O tym przesądza zasada jednostkowienia[[636]](#footnote-636). Dzięki niej bycie jest zawsze byciem indywiduum. Zasada ta gwarantuje to, że: 1. bycie jest zawsze w jedności z jednostkowym jego przejawem. Treść przejawowa pozwala na rozróżnienie istnienia jednostkowości, na ukazania jej niepowtarzalności, wyjątkowości; 2. jednostkowe przejawy wyrażają bycie pewnych całości. Treścią ich są tożsamościowe ich atrybuty. Są to całości - podmioty; 3. bycia te zawsze odnoszą się do prawdy, będącej uchwyceniem jakiejś moralno – mitycznej zasady „tamtej strony” wszechświata, wyrażającej prawdę prawdziwości bycie. Prawdziwość jest tu bezwarunkowym panowaniem nad fałszem, nad nieprawdą, nad rozróżnieniem: ludzkie – nieludzkie. To, co nieludzkie jest objawem jakiejś ograniczoności.

Doświadczenie siebie jako istniejącego jest: po pierwsze, realne, fizyczno - biologiczne, o czym przekonują nas zmysły; po drugie, jest duchowe, umysłowe w jednostkowym, subiektywnym jego wyrazie[[637]](#footnote-637) i po trzecie, jest duchowym byciem odniesionym do wiedzy bycia jako bycia ludzkiego we wszystkich jego wymiarach, szczególnie do dóbr wypełniających to, co ludzkie. Doświadczenie jest pewną konkretyzacją zasady jednostkowienia.

Zaistnienie tak opisanego doświadczenia jednostkowości jest jednocześnie tworzeniem się relacji: ja - świat mnie otaczający, a w nim Inni[[638]](#footnote-638). Zauważamy z początku, że rodzimy się jako istoty egoistyczne, egocentryczne. Ciało bowiem z natury jest ukierunkowane na zachowanie siebie. Wszelkie zdarzenia, czynniki, elementy są widziane z punktu widzenia ich przydatności dla mojego ciała, dla zaznania przyjemności[[639]](#footnote-639).

Pierwszym wyrazem doświadczenia jednostkowości jest odróżnienie, dookreślenie i porównanie własnej cielesności z cielesnością i otoczenia Innego. Efektem tego wysiłku jest pojawienie się procesu kształtowania własnej tożsamości. Jednostka tworzy określony obraz siebie, swoją tożsamość dla siebie i innej osoby. Zdjęcie twarzy jest wymownym tego przykładem. Twarz jest tutaj podstawowym surowcem dla eksterioryzowania i interioryzowania siebie[[640]](#footnote-640). Z czasem twarz staje się wartością określonej eksterytorialności, nietykalności. Twarz ujawnia wobec innych własną tożsamość: „oto jestem Ja”.

To cielesne doświadczenie siebie konstytuuje myśl siebie stanowiącą. „Ja jestem ja” wśród innych. Ale najpierw dostrzegamy siebie jako istniejącego „poza”, „obok”. To „istnienie obok” można dostrzec w postaci mówienia dziecka w trzeciej osobie. „Janek zrobił…” Janek tak mówi o sobie. Jest więc dwóch Janków. Ten, który coś robi, i ten, który go obserwuje i myśli o nim.

Myśl ta jest artykułowana. A zatem mowa, znaki są kolejnymi doświadczeniami myśli. Jednocześnie jednostka zauważa, że pomyślane może być zarazem urzeczywistniane. Gdy się to nie udaje lub zwyczajnie udaje, pojawiają się emocje uzasadnione stanem nie- lub zadowolenia. W procesie przekształcania myśli w realność doświadczana jest wola. Jest ona najpierw ściśle związana z systemem naturalnych potrzeb. Nuda, znudzenie jest znakiem rozmijania się potrzeb z możliwością ich zaspokajania. Szczególnym przejawem tego jest odróżnienie tego, co jest znane od tego, co nieznane. Nowość staje się fetyszem. Myśl o sobie, o swojej czynności szuka swej realności, niekoniecznie w świecie realnym. Ale zawsze jest to myśl jeszcze konkretna, prezentująca rzeczy jednostkowe. Z tej racji wytwarza się naturalne pojęcie prawdy. Myśl jest prawdziwa, jeśli jest rzecz, której myśl ta dotyczy. Fałszywa, jeśli takiej rzeczy nie ma. Wartościowanie ujawnia się postaci słów: prawda, kłamstwo, oszustwo. Prawda jest stanem dobra, fałsz jego zaprzeczeniem.

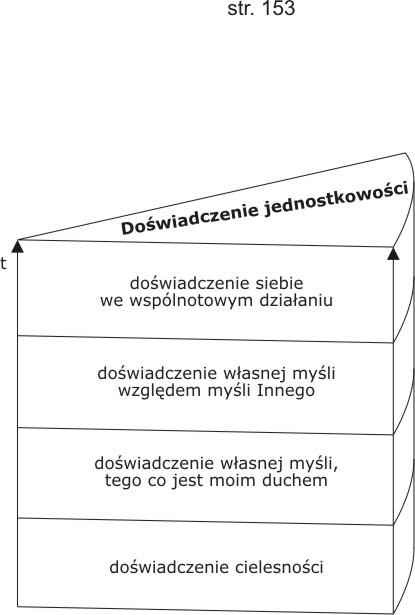
Z powyższego wynika, że dualizm, manicheizm, alternatywa są efektami pewnego naturalnego etapu rozwoju człowieka. Mogą być przezwyciężone, ale niekonieczne. Są jednostki ludzkie, które na tym poziomie zatrzymują się w swoim rozwoju.

W kolejnym, trzecim stopniu dookreślania własnej jednostkowości jest odkrywanie relacji zachodzącej pomiędzy myślą moją a myślą Innego. Ukształtowane wcześniej przekonanie o prawdzie jest stosowane do wartościowania myślenia – mówienia Innego. W początkowym stadium jednostka uznaje własną myśl za myśl prawdziwą. Inny może, co najwyżej, potwierdzać jej mniemanie. Z czasem w wyniku konieczności współdziałania, jednostronność myślenia jednostkowego przekształca się w myślenie dialogowe. Kształtuje się ono poprzez następujące po sobie sytuacje przekonywania się wzajemnego. Sytuację tę tworzą cele działania poszczególnych członów każdorazowego stosunku społecznego. Jest ona wynikiem tego, że: 1) każdy z członów reprezentuje treści wiedzy znamiennej dla sytuacji, w których spełniał swe czynności. Treści te są wyznaczane przez uwarunkowania kulturowe i środowiskowe; 2) każdy z członów jest przekonany, że jego cel jest jedynie prawdziwy, że tylko on żyje w prawdzie i w swym dążeniu spełnia dobro transcendentne, którego przedmiot sporu (przekonywanie się) jest określoną konkretyzacją; 3) każdy z członów stosunku jest przekonany o braku uzasadnienia, o fałszywości celu drugiego członu stosunku społecznego.

Przekonania te wynikają z utożsamienia treści subiektywności z ogólnością, z faktu, że dla każdej jednostki ludzkiej jej wiedza o świecie, o konkretnych jego przejawach jest jej jedynym światem i ze zdziwieniem zauważa, że mogą być inne światy. Fakt ten leży u podstaw sporów toczonych nieustannie i w każdej sytuacji socjologicznej. Spory te mogą być rozstrzygane dzięki temu, że: 1) racje jednego członu są wystarczające dla przekonania drugiego; 2) jeden z członów cieszy się wystarczającym autorytetem dla drugiego członu; 3) jeden z członów stosunku społecznego skuteczniej stosuje erystykę; 4) jeden z członów redukuje przedmiot sporu do różnych, odpowiednich elementów kulturowych, o których wie, że są dla jego adwersarza wartościami; 5) stosowanie przez człon stosunku siły fizycznej w dowodzeniu, że żyje w prawdzie i on ma rację. Zastosowanie siły jest wynikiem przekonanie o naturalnym prawie „lepszego” do pouczania „gorszego”. Warto tu jednak pamiętać, iż kryteria tego kto jest lepszy są względne, są określoną subiektywnością.

Kolejnym etapem budowania doświadczenia własnej jednostkowości jest doświadczanie siebie w związku z działaniem wspólnotowym. O jego treści przesądzają wyniki poprzednich stanów. Np. jeśli jednostka przebywa w środowisku, w którym naturalnie otrzymywany egoizm nie jest przekształcany we wspólnotocentryzm, a nawet odwrotnie – jest rewaloryzowany i ubogacany, to doświadczenie jednostkowości w przestrzeni wspólnotowej jest egocentryczne. Jednostka usiłuje czynić sobie poddanym świat i Innych. Negatywne skutki takich doświadczeń mogą doprowadzać do łagodzenia egocentryzmu, do przekształcania go we wspólnotocentryzm.

Omówiony proces doświadczania własnej jednostkowości jako atrybutu duchowości konkretnej jednostki ludzkiej przedstawia schemat poniżej.



Rys. nr 13. Doświadczenie jednostkowości

##### 4.3.2.2. Duchowość intuicyjno-refleksyjna

Kolejnym atrybutem ducha ludzkiego jest jego intuicyjność refleksyjna[[641]](#footnote-641). Kategorią refleksyjności określić można te procesy poznawcze człowieka, które pozwalają mu na odbieranie i rozumienie otaczającego go świata. Każdy fakt, zdarzenie, zachowanie ma znaczenie. Rozpoznajemy je za pomocą pojęcia. Są one narzędziem gromadzenia informacji o tym, co jest poza nami i w nas, kiedy siebie uprzedmiotowimy. W wysiłku tym dominuje dążność do pewnej ekonomiczności, tj. szukanie sposobu, który zapewnia efektywne wykorzystanie zdobytej wiedzy w zaspokajaniu konkretnych potrzeb ludzkich. Wiedza w pierwszym rzędzie jest zdobywana dla jej technicznego wykorzystania (Arystotelesa *τέχνη* – *techne* = biegłość, kunszt, umiejętność rzemieślnicza, przebiegłość, spryt). Ekonomiczność ta ujawnia się w postaci formułowania pojęć jednostkowych i abstrakcyjnych.

W naukowym i filozoficznym ujęciu abstrakcje są reprezentacjami umysłowymi opisującymi istotowe cechy (atrybuty) określonych przejawów, zdarzeń, sytuacji, w których człowiek się znajdował, znajduje lub może znajdować. Obok nich występują pojęcia opisujące przejawy jednostkowe. Pojęcia te wskazują na cechy nie-istotowe, przejawowe (E. Kant), charakterystyczne dla danego egzemplarza.

Analizując proces rozwoju refleksyjnego poznania świata przez człowieka z punktu widzenia jego filogenezy i ontogenezy zauważamy, iż pierwszym typem czynionego wysiłku intelektualnego jest myślenie potoczne. Występujące w nim pojęcia są jednostkowe, ograniczają się do wyliczenia cech przejawowych, a więc znamiennych dla tego oto, tu i teraz poznawanego przedmiotu[[642]](#footnote-642). Refleksję tą charakteryzują:

1. naturalne, konkretne twierdzenia, opisujące postawę realistyczną;

2. tezy, formuły, zasady zdrowego rozsądku, utożsamiane z wiedzą naukową;

3. przekonania tymczasowe, osobiste, formułowane na podstawie doświadczeń

własnych, jednostkowych;

4. niespójne przekonania, przemieszane z przesądami i uprzedzeniami;

5. treści życzeniowe i wiara;

6. przyjęcie, że wiedzą jest to, co utrwalono i przekazano z pokolenia na pokolenie;

7. pomieszanie z przesądami religijnymi;

8. pojęcia wieloznaczne, niejasne, konkretyzowane w trakcie spełniania czynów.

Myślenie potoczne nie jest wystarczające. Konkretny przedmiot poznania musi być dopełniony przez plan całości, w której badany przedmiot jest umieszczony. Tym planem całości jest uogólnienie. Jest ono tworzone na drodze abstrahowania i odnajdywania tego, co istotne dla pewnych całości. W myśleniu potocznym abstrahowanie jest „...procesem – pisze T. Maruszewski – polegającym na tym, że pomija się różnice między różnymi egzemplarzami pojęcia albo między właściwościami tego samego pojęcia w różnych punktach czasu i jednocześnie wyodrębnia się pewne cechy wspólne. Owe cechy wspólne <<odrywa się>> od konkretnego przedmiotu i te oderwane cechy tworzą pojęcie”[[643]](#footnote-643).

Cytowana wyżej definicja abstrahowania doskonale opisuje proces przechodzenia od myślenia potocznego do religijnego. Wyjaśniając, trzeba zauważyć, iż człowiek myślący potocznie działając, zaspokajając swoje potrzeby tworzy pojęcia abstrakcyjne w sposób wyżej wskazany. Są one więc uogólnieniami przejawowymi, nie-istotowymi. Są one wynikiem określonego, naturalnego oglądu rzeczywistości społeczno - przyrodniczej.

Istotą poznania przejawowego jest to, że rzeczy, przejawy wydają się skończone zarówno w czasie jak i w przestrzeni. Wydają się one niezmienne. Doświadczana jest tylko ich różnorodność. Zmysłowo zauważalne zmiany są podstawą dla wnioskowania teleologicznego. A zatem źródłem myślenia religijnego o otaczającej nas rzeczywistości jest określanie jej istoty, praw na podstawie jej przejawowego, jednostkowego poznawania.

Kiedy słyszymy ogólne pojęcie „jabłka” to w naszym wyobrażeniu pojawia się obraz tego jabłka, które ostatnio widzieliśmy. Wszystkie jabłka, jakiekolwiek były, są opisywane za pomocą tego obrazu, który został wytworzony na podstawie bezpośredniego doświadczenia. Każde inne jabłko, różniące się od wyobrażonego, nie jest jabłkiem.

Wydaje się, że pięknie to wyraził K. Marks pisząc: „Własność prywatna zrobiła z nas ludzi tak głupich i jednostronnych, że przedmiot jest nasz dopiero wówczas, gdy go mamy, a więc gdy istnieje dla nas jako kapitał, albo gdy go bezpośrednio posiadamy, jemy, pijemy, nosimy na sobie, mieszkamy w nim itd. – słowem, gdy go spożywamy – aczkolwiek sama własność prywatna uważa wszystkie te sposoby bezpośredniej realizacji posiadania tylko za środki do życia; życie zaś, dla którego są one środkami, to życie własności prywatnej, praca i kapitalizacja. Miejsce wszystkich tych zmysłów fizycznych i duchowych zajęła więc prosta alienacja tych zmysłów – zmysł posiadania”[[644]](#footnote-644). Dlatego własność prywatna uznana została za własność świętą.

Ów zmysłowo konstruowany świat pojęć, ducha na podstawie przejawów umożliwia uznanie idei, pojęć jako rzeczy. Sprowadza się do nich takie, które same w sobie, w swej istocie, nie będąc towarami, rzeczami, jak np. sumienie, honor itd. są przez swych posiadaczy jednakże sprzedawane za pieniądze i dzięki temu otrzymują cenę towaru. Mówi się, że podobno nie ma jednostki ludzkiej, której nie można kupić. Jest to tylko kwestią ceny.

Ogląd świata ograniczony do jego przejawowości jest podstawą tworzenia się przeświadczenia o dwoistej naturze człowieka. Mogło ono się pojawić na skutek idealności pojęć. Zaistnienie momentu idealnego w życiu ludzkim umożliwiło wyodrębnienie się człowieka ze świata przyrodniczego i społecznego. Utworzyły się relacje: „Ja - przyroda”; „Ja - Ty” oraz „Ja myślące - Ja materialne”. Relacje te występują jako przeciwieństwa. Ich samoistność jest skutkiem jednostkowego oglądu świata. Albowiem koncentrując się na przejawowej stronie rzeczywistości można rozdzielać na to, co jest nierozdzielne[[645]](#footnote-645).

Ogólny obraz świata otaczającego człowieka tworzony jest więc początkowo na podstawie zmysłowego, powierzchownego oglądu, a to oznacza, że prawa, którymi się ludzie posługują są prawami pozornymi. Wyodrębniająca się świadomość tworzy przeciwieństwa: 1) „przyroda, społeczeństwo - obiektywne” – „Ja - subiektywne”; 2) „Ja - subiektywne” – „przyroda, społeczeństwo - obiektywne”. Pierwsza relacja wytwarza świadomość podporządkowania, zależności, gdyż odkryte, na podstawie przejawowego oglądu świata, prawa nie dopuszczają istnienia przypadkowości. „Albowiem to, co przypadkowe - dowodzi E. Kant – istnieje tylko pod warunkiem czegoś innego jako swej przyczyny, która nie jest przypadkowa i dlatego właśnie istnieje z koniecznością bez uwarunkowania. To jest argument, na którym rozum opiera swe posuwanie się ku praistocie”[[646]](#footnote-646). Jest on teleologiczny, a tym samym nie zawsze skuteczny. W drugiej relacji następuje odwrócenie: skutek jaki został osiągnięty w wyniku zaistnienia pierwszej relacji, a więc prawo mniej lub więcej pozorne staje się początkiem zarówno w działaniu jak i w myśleniu o świecie. O ile w poznaniu człowiek zaczyna od przyrody, od treści życia społecznego, o tyle w działaniu rozpoczyna od siebie, od idealnych celów i praw umożliwiających je realizować.

W rozwoju filogenetycznym człowieka prawa te usamodzielniają się. Przebiega to w następujący sposób. Najpierw prawa, idee są odrywane od konkretnych jednostek, które w swym doświadczeniu wysnuły pewne wnioski i na ich podstawie prawa, idee te sformułowały. Następuje oderwanie idei od ich empirycznego podłoża. Z kolei „ideologowie”, ludzie zajmujący się tylko myślą zaprowadzają pewien porządek wśród oderwanych od empirii idei. Usiłują wskazać na występujące w nich podobieństwa, różnice, a szczególnie wzajemny ich związek pomiędzy sobą. Jest to możliwe, między innymi dlatego, że myśli te, dzięki swemu empirycznemu podłożu, rzeczywiście pozostają w takim związku. Kiedy się to już dokona, trzeba wprowadzić pewną hierarchię. Najpierw wyznacza ją stopień ogólności czyli abstrakcji, dosłownie rozumianej. Z czasem, abstrakcja uznana za najwyższą, uzyskuje cechy osoby. W ten sposób idee uzyskują status ontologiczny. Tak utworzone byty idealne są przekazywane w procesie edukacyjnym kolejnym pokoleniom. Nie zaczynają one od doświadczeń, lecz od wcześniej utworzonych bytów idealnych. Preparowane doświadczenia służą, co najwyżej, za dowód prawdziwości głoszonych idei[[647]](#footnote-647).

Dlatego prawa uznaje się za coś samodzielnego. Ich wymiar ontologiczny pozwala umieszczać je poza przyrodą, społeczeństwem w postaci „Ja - subiektywnego”. Jemu przyroda i społeczeństwo jest podporządkowane. Realność „Ja - subiektywnego” nie podlega wątpliwości. Bogowie realnie egzystują. To „Ja - subiektywne” jest obiektywnością dla działających ludzi. Jest bowiem punktem wyjścia w ich działaniu. „Czyż stary Moloch nie sprawował rządów? – pytał K. Marks. Czy Apollo delficki nie był rzeczywistą potęgą w życiu Greków. Tutaj krytyka Kanta jest niesłuszna. Jeżeli ktoś sobie wyobraża, że ma sto talarów ... Jeżeli w to wierzy, to owe talary wyobrażone mają dla niego taką sama wartość, co sto talarów rzeczywistych[[648]](#footnote-648). Będzie np. zaciągał długi na poczet tego swego wyobrażenia ... tak jak cała ludzkość zaciągała długi na poczet swoich bogów. Przeciwnie, przykład użyty przez Kanta mógłby nawet wzmocnić dowód ontologiczny[[649]](#footnote-649). Rzeczywiste talary mają taką samą egzystencję, jak wyobrażeni bogowie. Czyż talar rzeczywisty nie ma egzystencji jedynie w wyobrażeniu – wyobrażeniu co prawda powszechnym … dla pewnej grupy ludzi? Przynieście pieniądze papierowe do kraju, w którym nieznany jest taki użytek papieru, a każdy będzie się śmiał z waszego subiektywnego wyobrażenia”[[650]](#footnote-650).

Religia jest więc uznaniem tego co ogólne za święte. Od słów: „Niech człowiek nigdy nie odłącza się od ogółu” zaczyna się wyjaśnianie religii[[651]](#footnote-651). W Biblii czytamy: „To jest ustawa wieczysta dla wszystkich waszych pokoleń, abyście rozróżniali między tym, co święte, a tym, co świeckie, między tym, co nieczyste, a tym, co czyste”[[652]](#footnote-652). „W sensie fenomenologicznym religię często określa się jako <<obcowanie z tym, co święte>>, przy czym to <<obcowanie>> rozumiane jest bardzo szeroko...”[[653]](#footnote-653). Termin „religia” wywodzi się z łac. *religio, relegere*, co znaczy: „Wszystko, co ważne dla czci bogów, starannie rozważać i niejako wciąż przerabiać” (Cyceron). Treści rzymskiej *religio* wynikają z uznania, że stosunek człowieka do Boga, do *sacrum* jest stosunkiem prawnym i o pewnej wierności. „Rzymska *religio* jest cnotą państwową, *cultus* i *religio* tworzą fundament *res publica*”[[654]](#footnote-654).

Istotą religii jest więc specyficzne, bo przejawowe poznanie rzeczywistości; poznanie dopełniające doświadczenie empiryczne. W sensie filogenetycznym i ontogenetycznym jest to kolejna forma wiedzy człowieka. A zatem religia jest koniecznym etapem rozwoju teoretycznego bytu człowieka, koniecznym w tym sensie, że cel ludzkiej pracy, działalności, musi być umiejscowiony w uogólnieniu rzeczywistości społeczno - przyrodniczej, uogólnieniu, które tworzone jest na podstawie wiedzy przejawowej. Uogólnieniem tym w religii jest „konkret - pozór”, który dla działającej jednostki jest punktem wyjścia i kryterium efektywności podejmowanego działania, a także punktem odniesienia dla wartości, dla których człowiek podejmuje działanie.

Ponieważ teoretycznym bytem człowieka jest „konkret - pozór”, to działający człowiek nadal pozostaje bezsilny wobec otaczającej go rzeczywistości; „zostanie wyśmiany gdy przyniesie pieniądze do kraju, w którym nie znany jest taki użytek papieru”[[655]](#footnote-655). Jednakże w poznaniu przejawowym człowiek zauważył, że rzeczywistość społeczno - przyrodnicza stosuje się do określonych praw, tyle tylko, że prawa te są człowiekowi niedostępne. Musi zatem istnieć istota, która zna te prawa; musi być „ktoś” lub „coś” co może panować nad otaczającą człowieka rzeczywistością. Tak oto obiektem ludzkiego poznania stają się fetysze. Jest to proces antropomorfizacji przyrody i zjawisk społecznych”[[656]](#footnote-656).

Ponieważ wspomniany „konkret - pozór” jest punktem wyjścia dla wszelkiej ludzkiej działalności, to w różnorodny sposób przejawia się on w ludzkich wytworach, zaznacza więc on swoją obecność w kulturze. Religia jest więc „ogólną teorią tego świata, jego encyklopedycznym skrótem, jego logiką w popularnej formie” (K. Marks), która w zależności od historycznego stanu bytu społecznego, mniej lub więcej, nadaje kształt, wyznacza treść całej ludzkiej kulturze. Religia tworząc wartości jest jednocześnie punktem odniesienia dla wszystkich innych wartości, jest podstawą formułowania ideałów, w tym również różnych modeli życia społeczno - ekonomicznego i politycznego.

Z powyższego względu w religii odnajdujemy ciągle aktualne napięcie pomiędzy tym, co jest a tym, co powinno być. Twierdzenie to warto umieścić wśród wskazań metodologicznych w postaci postulatu, aby prowadzić badania konkretno - historyczne i ujawniać to, co jest i to, co powinno być. To, co być powinno jest punktem odniesienia do krytyki stanu istniejącego.

A zatem historię religii wyznaczają wzajemnie oddziaływujące na siebie procesy. Pierwszy z nich konstytuuje ciągłe pojawianie się i znoszenie „konkretów - pozorów”. Drugi zaś tworzony jest przez powstawanie „konkretów rzeczywistych”, czyli tworzenie się uogólnień bytu społecznego na podstawie poznania naukowego i filozoficznego. Wydaje się, że można przyjąć hipotezę, iż te dwa procesy mają charakter nieskończony a to dlatego, że człowiek nie może poznać świata. Poznanie ludzkie nie można przedstawiać w czasie dokonanym.

Poznanie naukowe jest kolejnym typem myślenia, poziomem duchowości, do którego człowiek dociera w swoim filogenetycznym i ontogenetycznym rozwoju. Nauka jest to całokształt historycznie ukształtowanej wiedzy o rzeczywistości, o sposobach jej poznawania i przekształcania, wyrażanej w postaci uporządkowanego systemu twierdzeń, hipotez opisanych przy pomocy wypracowanych kategorii. Pojęcie nauka oznacza: 1. zespół twierdzeń i hipotez orzekających o rzeczywistości za pomocą odpowiednio ukształtowanych kategorii; 2. wypracowane teorie dotyczące rzeczywistości; 3. wykształtowane metody poznawania i przekształcania świata; 4. system organizacji badań naukowych, gromadzenia i przekazywania wyników, informacji naukowej, a zwłaszcza wdrażania wyników w praktyce społecznej.

Za punkt wyjścia swego rozwoju nauka uznaje myślenie potoczne i usiłuje usunąć jego braki. „Atoli tym, co istotnie oddziela poznanie naukowe od potocznego – pisze S. Kamiński – jest stopień jego specjalizacji i systematyzacji. Nauka skrupulatnie determinuje aspekt badanej rzeczywistości (pole badań, dziedzinę badawczą) oraz dąży do takiego jej wyjaśnienia, które da się naturalnie rozstrzygnąć i w pełni uporządkować”[[657]](#footnote-657).

Rozwój nauki ostatnich wieków zmierza coraz bardziej w stronę zainteresowania samym sobą. Coraz mniej zajmują się naukowcy sprawą istnienia lub nieistnienia jakiejś rzeczywistości, którą można opatrzyć przymiotnikiem obiektywnej. Przejawem tego jest fallibilizm[[658]](#footnote-658). Jeżeli ten kierunek rozwoju nauki jest możliwy i w miarę efektywny w przestrzeni nauk matematyczno-przyrodniczych, to w naukach humanistycznych trudno jest go naśladować. Jest tak zwłaszcza wtedy, kiedy odrzuci się zasadę: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną...” (Rdz 1, 28).

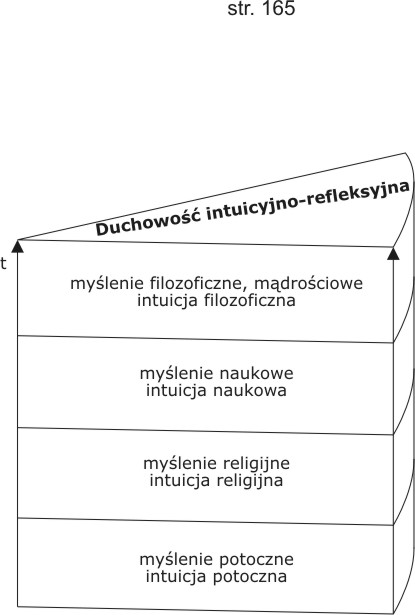
W naukach społecznych i humanistycznych spotykamy się ze stosunkiem społecznym a więc z rzeczywistością, w której przedmiot poznania nie jest bierny. Uprzedmiotawia on podmiot go uprzedmiotawiający. Jeżeli tak jest, to kryterium prawdziwości poznania musi znajdować się poza stosunkiem społecznym. Musi istnieć prawda dla obu stron stosunku. Tworzy ona „trzecią rzeczywistość”. W niej każdy człon stosunku społecznego może odnajdywać wiedzę, która pozwoli realizować swoje interesy, wartości i własne, subiektywne cele. Rzeczywistość ta powinna mieć zatem subiektywno-obiektywny charakter.

Jeżeli zatem różnica pomiędzy myśleniem potocznym, ogólnym, praktycznym i nieuporządkowanym a myśleniem naukowym, specjalistycznym, teoretycznym i systematycznym jest aż nadto widoczna, to w praktyce często spotykamy myślenie pośrednie: potoczno-naukowe. Jest to przeważnie próba unaukowienia myślenia potocznego. W odniesieniu do nauk matematyczno - przyrodniczych przejawia się to w postaci wiedzy specjalistycznej, ale niedostatecznej usystematyzowanej[[659]](#footnote-659).

Tymczasem w naukach społecznych i humanistycznych występują religijne artefakty kulturowe. Jest to taki typ naukotwórstwa, w którym stosuje się ustalone i przyjęte w myśleniu potocznym i religijnym sposoby rozumowania, odnoszone jednakże do tego, co świeckie. Jest to schemat myślenia uwolniony od treści religijnych i potocznych. Jest on tak uwolniony, aby mógł być wykorzystywany w analizie świata realnego[[660]](#footnote-660). Religijne artefakty kulturowe umożliwiają proces ideologizacji nauk społecznych i humanistycznych, tzn. mogą one rewaloryzować interes jednego z członów stosunku społecznego, w stosunku do którego interes, wartości drugiego członu pozostają w relacji podporządkowania.

Resumując zauważamy, że myślenie naukowe jest wysiłkiem przekraczającym wcześniej omówione typy myślenia potocznego i religijnego. Wymaga ono jednak określonych przekształceń, zwłaszcza w tej części, której przedmiotem są problemy społeczne. Postulowane zmiany nie nastąpią – jak myślę – z wnętrza samych nauk społecznych i humanistycznych, lecz z zewnątrz, z punktu widzenia określonego myślenia filozoficznego.

Na poziomie mądrościowego poznania świata odnajdujemy te jego treści, które są wynikiem naukowego i intuicyjnego oglądu. Poznanie naukowe uzyskujemy głównie dzięki indukcji i dedukcji. Zaś poznanie intuicyjne jest oglądem istotowym i określonym jego rozumieniem. Jest to – jak pisał F. Nietzsche – „rodzaj cudownej lunety, dzięki której (jednostki ludzkie – A. K.) patrzą wprost w <<istotę rzeczy!>>”[[661]](#footnote-661). Jeżeli tak jest to drwina, z jaką F. Nietsche opisuje współczesnych mu ludzi jest uzasadniona. Doceniają oni tylko to, co jest ukończone, a więc jest określonym, jednostkowym przejawem. Istota zaś jest w ruchu, w ruchu stawania się. „Doskonała sztuka obrazowania usuwa myśli o powstawaniu; tyranizuje ona jako doskonałość obecną – tłumaczy F. Nietzsche. I oto dlaczego przeważnie artyści w obrazowaniu, ale nie ludzie naukowi, uchodzą za genialnych. Prawdą zaś jest, że owe oceny i nie doceniania są tylko dzieciństwami rozumu”[[662]](#footnote-662).



Rys. nr 14. Duchowość intuicyjno-refleksyjna

Intuicja[[663]](#footnote-663) jest poznaniem bezpośrednim, nie dyskursywnym, ujmującym istotę przedmiotu, jakby w jednej chwili, jakby przez wskazaną, nietzscheańską lunetę poznający dostrzegł istotę przewijającą się przez nieskończona ilość przejawów. Wyjaśniając ten proces trzeba zauważyć, że rozpoznawane konkretne treści na różnych poziomach: potocznym, religijnym, naukowym tworzą pewną potencję duchowego wejrzenia w rzeczywistość, w jej praktyczną problematyczność, po czym następuje niczym błysk, adekwatne do praktycznego złożenia, rozwiązanie. Stanowią je sądy, przekonania, które nie mają świadomego, dyskursywnego uzasadnienia. Pojawiają się one najczęściej wówczas, gdy jednostka ludzka jest na pograniczu świadomości, gdy przechodzi w stan spoczynku lub zaczyna zajmować się absolutnie innym problemem.

Jest to możliwe o tyle, o ile duchowość jednostki jest dana i kształtowana przez określoną przez daną kulturę problematyczność teoretyczno - praktyczną. Inaczej mówiąc duchowość jawiąc się i wzrastając w konkretnym kulturowym doświadczeniem własnej i zewnętrznej złożoności, tworzy jednolitą, znamienną dla swej jednostkowości całość i wchłania w nią zaistniałą problematyczność, daje jej szansę, otwiera przed nią drogę na przyszły jej rozwój. Jest to jakby podsumowanie warunkujące to, co ma być, o co można walczyć, co staje się treścią tej oto, jednostkowej duchowości.

Potencja intuicyjna jest adekwatna do osiągniętego stopnia rozwoju ducha. Na przykład, jednostka ograniczając się do potoczności przedstawia w swej duchowości intuicję potoczną, ograniczoną do określonych faktów jednostkowych. I dalej, można mówić o intuicji religijnej, naukowej i filozoficznej.

Intuicja współwystępując w poznawaniu świata z refleksją dopełnia ją, pozwala na przekraczanie tego, co jest tylko rozumowym wejrzeniem. Ale jest to możliwe o tyle, o ile w refleksyjności, a szczególnie w filozoficzności odnajdują się treści istotowe. Ponadto, intuicja ujawnia się w związku z pozostałymi treściami, atrybutami ludzkiej duchowości. Odnajdzie się w niej duchowość spontaniczno - kreacyjną, doświadczenie własnej jednostkowości i wspólnotowości, dobro tu i teraz i dobro transcendentne oraz wolność wraz z odpowiedzialnością. Treści te stanowią jedność wzajemnie dopełniających się elementów i to w taki sposób, że trudno je odróżnić od siebie. Jedność tę można porównać do tęczy, której całość jest utworzona z wielu różnych barw malujących naszą duchowość.

H. Bergson pisze: „Wniknijmy więc do wnętrza nas samych; im głębiej położonego punktu dotkniemy, tym większa siła wypycha nas na powierzchnię. Intuicja filozoficzna to ten właśnie kontakt, filozofia to właśnie siła”[[664]](#footnote-664). I w innym miejscu tłumaczy, że intuicja jest „...niewyraźną i rozmywającą się” „... wokół inteligencji ... pewną otoczką”, „...bezinteresowną i świadomą ...”, z której „... pochodziłoby światło, jeśli kiedykolwiek miałaby zostać rozjaśniona głębia pędu życiowego, jego znaczenie, jego przeznaczenie. A to dlatego, że jest ona zwrócona ku wnętrzu. A jeśli, przy pierwszym wzmożeniu, pozwoliła ona nam odczuć ciągłość naszego życia wewnętrznego, choćby większość z nas nie poszła dalej, najwyższe wzmożenie doprowadziłoby tę intuicję, być może, aż do korzeni naszego bytu, a przez to, aż do samej zasady życia w ogóle”[[665]](#footnote-665). Widać, że cytowany autor do intuicji sprowadza poznanie świata przez człowieka. Jest to jednostronne podejście. O treści intuicji przesądza ostatecznie złożenie się treści pozostałych atrybutów duchowości jednostki ludzkiej. Która z nich jest „głębsza”, „podstawowa”, „pierwsza” albo „druga”, tego ustalić niepodobna. Stanowią one całość, która rozwija się wraz z początkiem wszelkiego poznania.

##### 4.3.2.3. Duchowość spontaniczno-kreacyjna

Spontaniczność[[666]](#footnote-666), atrybut duchowości jednostki ludzkiej, jest złożeniem się treści wrodzonych i wykształtowanych w czasie określonego rozwoju jedności biologiczno-duchowej. Konkretność złożenia jest kształtem pewnej treści duchowości i jej indywidualnego wyrazu ujawniający się w postaci konkretnej postawy.

Spontaniczność pojawia się po samorzutnym uwolnieniu się od treści istniejących, szczególnie refleksyjnych, dotąd współkonstytuujących duchowość i skutkiem tego uwolnienia się. Inne treści duchowości, np. wolność sama w sobie lub potrzeba manifestowania siebie jako siebie nie mogą hamować owego procesu uwalniania się. Każda jednostka ludzka przedstawia dla siebie znamienną spontaniczność. Dlatego można ją rozpatrywać tylko konkretnie, tj. analizując przestrzeń duchową tego oto, Kowalskiego i w tej konkretnej sytuacji.

Z powyższego wynika, że spontaniczność ma charakter procesualny. Ujawnia się wespół z innymi treściami duchowości i w tak różnorodnym złożeniu się odnajduje swój wyraz w konkretnych postawach jednostek ludzkich.

Treści spontaniczne są zatem ściśle związane z twórczością. Można rzec, iż są one, wraz z intuicją, jakby przedtwórczością, jakby warunkiem zaistnienia twórczości[[667]](#footnote-667). Spontaniczność i intuicyjność duchowości współwystępuje z jej kreatywnością. Ostatecznie trudno jest mówić o tym, która jest pierwsza, a która druga. Ich formą bycia jest bowiem wzajemne pobudzanie się.

Mówiąc o twórczości duchowości warto zatrzymać się nad jej istotą, szczególnie nad pytaniem, czy twórczość jest możliwa w dziedzinach biologiczno-fizycznych, szerzej w przestrzeni materialnego świata. Na to pytanie trzeba odpowiedzieć negatywnie. Wysiłek duchowy człowieka w omawianych sferach jest co najwyżej tylko odkrywaniem tego, co jest. Tutaj nie ma mowy o twórczości[[668]](#footnote-668).

Twórczością jest działalność, w wyniku której powstaje coś nowego, coś dotąd nieistniejącego. Taką działalność człowiek może spełniać jedynie we własnej przestrzeni duchowej, zarówno w sensie gatunkowym jak i jednostkowym. Nie przypadkowo pojęcie twórczości zostało po raz pierwszy, w czasach nowożytnych, zastosowane do opisu poezji. Poeta „na nowo tworzy”[[669]](#footnote-669), ale świat ducha!

Dlatego nowość jest kategorią aksjologiczną, o czym przekonuje A. Nowicki. Tłumaczy, że oznacza ona „...wartość: inność, odmienność, odrębność, oryginalność” i jest ona możliwa tylko w spotkaniu. „Z jednej strony – pisze dalej A. Nowicki – autentycznym spotkaniem jest tylko spotkanie z tym, co nowe, inne, odmienne. Z drugiej strony pojęcie nowości oznacza relację pojawiającą się jedynie w spotkaniach. Inaczej mówiąc: spotkania są możliwe tylko dzięki istnieniu tego, co nowe, odmienne, inne, a nic nie jest inne, odmienne, nowe samo w sobie, lecz jedynie może stać się takim dzięki spotkaniom”[[670]](#footnote-670).

Właśnie nowość, spotkanie z nowością a więc wartością, uruchamia w człowieku spontaniczne i kreacyjne treści duchowości. Sam fakt, że coś jest nowego zwalnia jednostkę z obowiązku dotychczasowego postrzegania i duchowego wysiłku własnego wnętrza. Jednostka będąc „zdziwiona”[[671]](#footnote-671) unieważnia dotychczasowe swoje widzenie świata, przynajmniej częściowo, zauważa, że są możliwe inne treści duchowe. I wówczas spontanicznie, we własnej duchowości jednostka ludzka szuka kolejnej możliwej treści. Oczywiście, wykorzystuje treści już istniejące, ale tworzy z nich nową strukturę. Spotkanie z czymś innym jest więc czynnikiem wyzwalającym spontaniczną twórczość. Intuicyjność ujawnia się tu w postaci wglądu w to, co istotne, co ma znaczenie dla dziejącego się spotkania.

W pierwszym swoim wyrazie spontaniczność i twórczość odnosi się do rzeczy jednostkowych, głównie materialnych; do podstawowych form życia ludzkiego; tych, które stanowią o treści potoczności. O fakcie tym K. Marks pisał: „głód jest głodem, ale głód, który się zaspokaja gotowanym mięsem, spożywanym przy pomocy widelca i noża, to inny głód niż ten, przy którym się połyka surowe mięso używając tylko rąk, paznokci i zębów”[[672]](#footnote-672).

Spotkanie z czymś innym, zdziwienie jakie ono wywołuje wyzwala określone treści spontaniczności, intuicji i twórczości duchowości jednostki ludzkiej. Mięso jest; metal, z którego zrobiony jest widelec też już jest; twórczość na tym poziomie sprowadza się do określonego zjednoczenia tego, co jest; zjednoczenia, które jest nową rzeczywistością[[673]](#footnote-673). Jest ona aktem[[674]](#footnote-674) czyli tym, co jest jednością duchowej twórczości i materialnej, przyrodniczej treści. Zresztą zostało to już podkreślone w Biblii. Czytamy tam, że „ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadza je do 124mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę <<istota żywa>>” (Rdz 2,19). Konkretne, realne – poprzez spotkanie, otrzymuje nazwę czyli swoje miejsce w treści ducha Adama.

Akt ze swej istoty jest tym, co potencjalne, co jest w stanie – w spotkaniu – zawiesić dotychczasowe duchowe doświadczenie, wywołać destrukcyjno - konstrukcyjny ruch w duchowości. Każde spotkanie z martwą rzeczą jest spotkaniem jednostronnym i dlatego nie wzbudza w człowieku twórczości. Oczywiście przeczą temu zjawiska uduchowiania przyrody nieożywionej, jej antropomorfizacja.

Ale zaprzeczenie to jest formułowane na podstawie antropomorfizacji tworzonej już na określonym etapie filogenezy; na takim, na którym twórczość już występuje jako pewna potencja duchowości. Sam fakt uduchowiania przyrody nieożywionej potwierdza tylko, że twórczość pojawia się w związku z przyrodą ożywioną.

Na tym poziomie twórczość ujawnia się w formie dostrzeganych problemów. Człowiek problematyzuje otaczającą go rzeczywistość. Jest to twórczość zdroworozsądkowa. Każde spotkanie z aktem wyzwala w człowieku poczucie braku, potrzebę poszukiwania tego, co usunie jego zdziwienie.

Proces problematyzowania jest skoncentrowanym wysiłkiem ducha ukierunkowanym na wniknięcie w treść wywołującą zdziwienie. W tym wysiłku biorą udział wszystkie treści duchowości. Ich dotychczasowy porządek zostaje anulowany w myśl zasady: aby móc stać się kimś innym, trzeba wyrzec się siebie. Treści duchowości są na nowo rekonstruowane. Próby są tu nieustannie ponawiane dotąd, aż nie osiągnie się struktury takiej, która usunie zdziwienie. Wówczas to, co inne, przestaje być już inne, staje się tym samym.

Zwróćmy uwagę na nieustannie odmiennie, od wyznawanych wartości, spełnianą praktykę społeczną. To zadziwia nas. Dlatego w całej historii ludzkiej trwają nieustanne poszukiwania takiego życia społecznego, które usunęłoby to zdziwienie. Gdy zaś, z jakichś powodów, poszukiwania te zamierają, wówczas mówimy o dogmatyzmie, totalitaryzmie czy o innych formach praktyki. Wtedy zdziwienie zostaje zepchnięte w utajenie. Wtedy duchowość jest zniewolona.

W utajeniu zdziwienie nie mija. Ono jest nadal, chociaż nie jest ujawniane. W duchowości jednostki ludzkiej spychane jest ono w głąb ducha i dalej jest przedmiotem jego wysiłku. Dalej usiłujemy wniknąć w istotę tego, co wywołuje nasze zdziwienie. Tu obok innych atrybutów duchowości, szczególnie zaangażowana jest spontaniczność i intuicja.

Usunięcie, przetworzenie dotychczasowych treści duchowości, złożenie ich na nowo ujawnia się z powrotem wówczas, gdy wychodzi się z utajenia. W takich momentach ujawnia się geniusz jednostki ludzkiej[[675]](#footnote-675). O tym pisze niżej J. Słowacki.

„A sen miejsc wstawał w duchu moim na dnie

W ciemności ... jakby gdzieś Cezarów grody,

Na które w nocy błyskawica padnie,

Ozłoci mosty, pałace i wody –

Potem zagasa nad miastem i bladnie,

I miasto całe ze swymi narody

Niknie ... jak gdyby pod ziemie się skryło,

Skąd było wyszło snem ... i zaświeciło ...”[[676]](#footnote-676).

To, co dzieje się w duchowości konkretnej jednostki ludzkiej musi wchłonąć te jej treści, które nazywamy doświadczeniem wspólnotowości. Uzyskawszy określony projekt, rozwiązanie problematu, które jest rozwiązaniem twórczym ujawnia się w określonym polu współistnienia. W nim zachodzi jakby weryfikacja twórczego charakteru ducha[[677]](#footnote-677). Wówczas zdziwienie, już jako nie-zdziwienie, określony stan duchowości wywołuje zdziwienie u innych, z którym geniusz współistnieje. Inni zaś, stosownie do treści prezentowanej duchowości różnie doznane zdziwienie problematyzują.

Duchowość spontaniczno-

##### kreacyjna

##### 

##### 

##### odkrycie - geniusz

utajenie

##### problematyzowanie

intensyfikacja pracy duchowej

zdziwienie

Rys. nr 15. Duchowość spontaniczno - kreacyjna

##### 4.3.2.4. Doświadczenie wspólnotowości

Na pewnym etapie rozwoju jednostki ludzkiej, jej poznawania świata, odkrywa ona siebie jako kogoś innego. Pierwsza relacja jaka wytwarza się w treści omawianej duchowości jest relacją „ja” – „on”. Relacja ta szybko zanika przekształcając się w: 1. doświadczenie siebie jako siebie, czyli wytworzenie się określonej treści duchowej „ja”, w przeciwstawieniu do „nie – ja”; 2. treści opisywane zaimkiem „on” zostają przeniesione na innego, drugiego. Ta pierwsza relacja zmienia się w tym sensie, że obejmuje już co najmniej dwóch osobników, chociaż ich duchowość opisuje „ja”, czyli są nadal jednym. O relacyjności osobników decydują ich różnice biologiczne. Duchowość ich jest jedna. Treść duchowości mojej jest tożsama z treścią duchowości drugiego. Jak ja chcę, to inny też musi chcieć, bo ja chcę. Z czasem postrzegana inność nie ogranicza się tylko do jej cielesności. Zauważana jest inność duchowa. Od formuły: „on płacze to i ja płaczę”, dziecko przechodzi do formuły: „dlaczego płaczesz? Nie płacz”.

Egocentryzm zatem jest punktem wyjścia w doświadczaniu wspólnotowości. Jest on wzmacniany jeszcze przez ufność i nieufność[[678]](#footnote-678). Dziecko ufne, tj. pewne swojej matki zdobywa poczucie tożsamości w postaci pewności otrzymywania i odbierania tego, co jest mu niezbędne do jego homeostazy. Matka zapewniająca ową egocentryczną homeostazę staje się z czasem nadopiekuńcza, z czego wynikają również negatywne konsekwencje.

W powrocie do siebie samego możemy odnaleźć: 1. przyczyny stłumienia naszego geniuszu, jeżeli z takim stłumieniem mamy do czynienia; 2. stan, osiągnięty poziom rozwoju naszej osobistości; 3. skuteczność stosowanych metod własnego wysiłku. W drugim przypadku odnajdujemy treści, których jesteśmy twórcami oraz treści potencjalne, niezbędne do dalszego wzrastania.

Mówiąc o przyczynach stłumienia geniuszu można przyjąć hipotezę, że współczesny byt społeczny, jego struktura, szalejąca w nim alienacja tłumi geniusz naszej osobistości. Wydaje się, że dość przewidująco Mickiewicz konstatował, że tym, co wyzwala geniusz ludzki jest zerwanie „więzów organizacji”. A zatem przyczyny tłumienia geniuszu wynikają z określonej organizacji życia społecznego[[679]](#footnote-679).

Tłumienie to występuje na etapie, kiedy kandydat do życia społecznego zaczyna wzrastać w swoim środowisku wychowawczym, a szczególnie, gdy jest objęty szkolną edukacją. Szkoła współczesna jest elementem całości bytu społecznego i podlega tym samym procesom, jakie w nim się toczą. To, co jest początkiem uznaje się za koniec. Ukończenie studiów, szkoły średniej trzeba uznać za początek samowychowania, samokształcenia, a nie za jego ukończenie. W ten, m.in. sposób następuje stłumienie geniuszu. Kończący szkołę jest przekonany, że jest już „ukończony”. Dopiero wchodząc na rynek zauważa jak szybko musi się uczyć, ale nie tego, co go rozwija, co pozwala wzrastać mu w jego człowieczeństwie, ale uczy się tego, czego rynek wymaga. Rynek – podmiot przyjmuje swój przedmiot, żywego człowieka, który musi przyjąć warunki mu podyktowane.

W socjologii ten fakt jest zauważalny. Struktury dysponują szerszymi możliwościami niż poszczególne jednostki ludzkie. Zakres ich wpływu wykraczając poza możliwości jednostek, może być negatywny i pozytywny. Może jakby „przedłużać” duchową kondycję człowieka, ale może też ją niszczyć. Zatem myśląc o typie bycia bytu społecznego nie można rozumować albo, albo; albo jednostki, indywidualizm, albo struktury, kolektywizm. Miejsce alternatywy musi zająć koniunkcja.

Jeżeli przyczyny naszego uprzedmiotowienia znajdują się poza nami i tłumią rozwój naszego geniuszu, to wówczas w treści naszych myśli pojawia się idea dobra wspólnego i taka jego rekonstrukcja, aby życie społeczne nie było „więzami organizacji”, aby nie tłumiło rozwoju duchowego jednostek ludzkich. Dlatego działalność, obok ruchu w kierunku jednostkowego wzrastania, koncentruje się na odpowiednim przekształceniu struktur[[680]](#footnote-680), które wcześniej, nieraz przed naszym urodzeniem, jako utworzone przez państwo (czy w istocie stanowią państwo) wyalienowały się. W myśli o dobru wspólnym nie może mieć miejsca na wyobrażenie, że aby ktoś mógł się rozwijać inny musi być niewolnikiem. Wymóg ten uzasadnia: 1. współczesne możliwości techniczno - gospodarcze pozwalające wszystkich spragnionych napoić i głodnych nakarmić. Jeżeli są głodni, to znaczy, że z istotą ludzką dzieje się coś źle, że istniejące struktury są wadliwe; 2. rozwój osobowości panujących nie jest rozwojem. Brakuje w nim tego atrybutu duchowości, który nazywamy tu doświadczeniem wspólnotowości. Odgradzanie się murem, organizowanie ochrony dla siebie jest wyrazem sprawiania siebie ułomnym, bycia uprzedmiotowionego[[681]](#footnote-681).

Wydaje się, że w czasach współczesnych ponownie aktualizuje się wezwanie J. J. Rousseau’a, który dla transformacji jednostek ludzkich chciał przebudować społeczeństwo, ale aby to zrobić, trzeba umożliwiać rozwój jednostkom ludzkim[[682]](#footnote-682). Ruch ten ma dwie warunkujące się strony i nie wolno ograniczać się do jednej z nich. Tak jak samoprzekształcanie struktur społecznych jest niewystarczające, tak też jednostkowy wysiłek zostanie zniweczony przez struktury społeczne. Ta współzależność obu stron procesu jest oczywista, ale przez to najbardziej niezrozumiała i nierzeczywista. Struktury przecież tworzą ludzie, zarówno ich formalną stronę, oraz ich treść w postaci stosunków społecznych. Mamy tu do czynienia z wzajemnie warunkującymi się elementami.

Przekształcaniem państwa demokratycznego musi zająć się arystokracja (gr. *άριστεΰς*) Są to rządy najlepszych, wzorowych, najznakomitszych, umiejący żyć po ludzku, tj. w miłości do drugiego człowieka, moralnie i specjalistycznie. Określenie „najlepszy” znaczy tego, który już zdefiniował wcześniej sytuację i podjął działania, które mogą stanowić określony ideał społeczny. A zatem arystokrata, „najlepszy”, po przyjęciu wartości formalno - logicznych wykrył dla nich, odpowiednią do warunków życia społecznego, treść, czyli ustanowił wartości formalno - symboliczne oraz urzeczywistnia je, czyli spełnia jako wartości teoretyczno - przedmiotowe. Zrozumienie i akceptację wartości odnajdujemy więc w postaci konkretnych zachowań owego arystokraty, nie w jego wypowiedziach, nie w postaci składanych deklaracji. Wówczas filozofia uzyskuje swój wymiar określonej obyczajności: jedności tego, co abstrakcyjne, formalno - logiczne i formalno - symboliczne z tym, co konkretne, teoretyczno - przedmiotowe. W konstruowanej sytuacji filozofia, zwana syntetyzmem moralnym, ma szansę stawać się mądrością, czyli teorią i praktyką.

Jak rozpoznać arystokrację? Przypomnijmy sobie to, jak pisał o prawdzie[[683]](#footnote-683) A. Mickiewicz. Zauważa on, że pomieszanie prawd jest znamienne dla społeczeństw zachodnioeuropejskich. Pomieszano prawdy rozumowe, uczuciowe, uwodzące, przejawowe, zewnętrzne z prawdami istotowymi, całkowitymi. Dla każdej z nich obmyślono odrębną nazwę. Prawdy przejawowe są prawdami, którymi szczyci się każdy i czyni to tym głośniej, im więcej pieniędzy posiada i może opłacać mas media (urządzenia głośno mówiące). Z prawd tych każdy może się wycofać w każdej chwili tłumacząc, że zmieniły się uwarunkowania, albo zmienił się jego punkt widzenia. Dokonana konwersja wielu polityków w Polsce świadczy, że dla nich prawda jest znakiem umownym, czymś zewnętrznym.

Tymczasem prawdy istotowe są nie tylko konstatacjami określonego stanu rzeczy, ale są prawdami moralnymi. Konstatacje te muszą znaleźć swą rzeczywistość. Stanowi ją praktyka społeczna. Prawdy te nie są wypowiadane. Są one urzeczywistniane. Powtórzmy za A. Mickiewiczem: „Wolno każdemu występować w rozmowie z zaletami swoich odkryć, postrzeżeń, wynalazków, wolno sławić swój system fizyczny, matematyczny, humanitarny – ale nikomu nie ujdzie mówić o swoich cnotach, chlubić się z męstwa, ze szlachetności, z ludzkości, nie dowiódłszy ich pierwej czynem”[[684]](#footnote-684).

Arystokrata nie jest sofistą[[685]](#footnote-685), człowiekiem doktryny, doktrynerem. W przestrzeni teoretyczno - przedmiotowej rozpoznajemy to po trudzie mówienia prawdy. Może ona nie podobać się słuchającym. Ale jeżeli prawdę ludzie słyszą, to jej nie odrzucą. Wszak jest ona podstawą dla szukania skutecznych rozwiązań. Każda prawda wymaga ofiary, a w tej ludzie są szczodrzy. Ludzie gotowi są znosić wiele cierpień o tyle, o ile uzasadniają one określony, jasno przedstawiony ideał, cel, do którego słusznie się dąży.

Tymczasem sofista, człowiek doktryny trudzi się, aby omamić innych rzekomą łatwością życia. Roztacza przed słuchającymi miraże szczęśliwości, dobrobytu i sławy. Sofista łudzi innych, wprowadza ich w stan samozadowolenia. Przedstawia najróżnorodniejsze programy, wizje wybawiające ludzi z trudu życia codziennego stwarzając pozór letargicznego szczęścia wiecznego. A gdy przyjrzymy się tym programom, tym hasłom, to wówczas jedno ukazuje się prawdą: interes mówiącego.

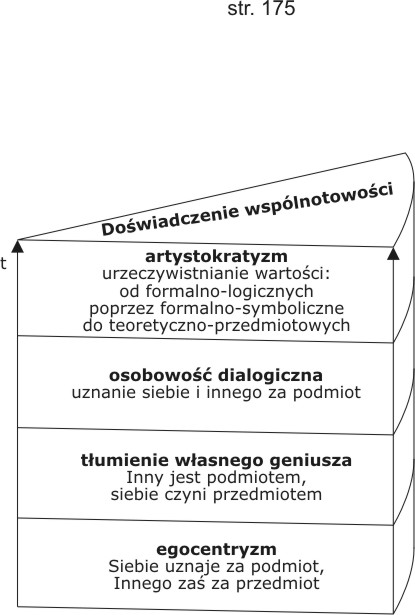
Arystokrata zaś pojmuje filozofię jako określoną mądrość, pozwalającą zrozumieć przyszłość i z jej punktu widzenia ocenia teraźniejszość. Sofiologia arystokraty wyzwala w nim i w jego otoczeniu ów „boski ton”, który porywa do walki o nowe. W walce tej arystokrata staje na czele, przewodzi reszcie. Może to czynić, gdyż on sam uruchomił już w sobie proces wzrastania w idei człowieczeńskości. Co to znaczy wzrastać w idei człowieczeńskość? To znaczy rozwijać się w określony sposób, w taki, w którym przyjmuje się za punkt wyjścia to, co obiektywne, a więc wartości formalno - logiczne, uniwersalne i odnajduje się taką ich treść formalno - symboliczną, jakiej dotąd jeszcze nie było, jaka pozwala na spoglądać na rzeczywistość społeczną z nowej perspektywy; takiej, która otwiera przed ludźmi nowe możliwości spełniania się, wzrastania w ich indywidualnym ujęciu idei człowieczeńskości.

Powtórzmy: wzrastanie jest sposobem urzeczywistniania filozofii możliwości. W niej subiektywna treść duchowości jednostki jest określoną potencją jednostkowej i społecznej możliwości. Możliwość ta, z uwagi na jej jednostkowy charakter, warunkuje różnorodność treści wartości formalno - symbolicznych i wartości teoretyczno-przedmiotowych. Różnorodność tych ostatnich wartości warunkuje z kolei możliwość odkrywania treści dwóch pierwszych typów wartości. Ruch ten od możliwości jednostkowego urzeczywistniania wartości teoretyczno - przedmiotowych do możliwości totalnej, potencjalnie istniejącej w wartościach formalno – logicznych i od nich z powrotem do możliwości urzeczywistniania wartości teoretyczno - przedmiotowych jest wzrastaniem człowieka w jego idei człowieczeństwa jako określonym byciu. Proces ten musi być najpierw wywołany w duchowości jednostek ludzkich, a w duchowości arystokraty w szczególności.

Absolutny charakter istotowych treści wartości formalno - logicznych „z tamtej strony” i sposobów ich urzeczywistniania z tej strony pozwala zrozumieć przyszłość, a to umożliwia arystokracji odróżnić wrogów narodu - tych, co go rozrywają, co wyprowadzają na manowce rozwoju. Temu winna służyć krytyka stanu, w jakim naród się znajduje.

Rozpoznawszy arystokratów, szukamy wśród nich „człowieka narodu”. Jest on arystokratą – mędrcem. Jego słowa są wyroczniami i dlatego znajdują posłuch wśród ludzi. „Człowiek narodu” jest epoki nowej. Ludzie pójdą za „człowiekiem narodu” jak za swoim prorokiem, albowiem z ust jego popłynie prawda, którą nie tylko ludzie zrozumieją, ale którą duchem ogarną, poczują jako prawdę swoją.

Naród poprzez swoją arystokrację ma więc tworzyć państwo, które będąc wartością organizuje zewnętrzne warunki do wzrastania każdej jednostki w idei człowieczeńskości. Tworzenie państwa jest czynnością „człowieka narodu”, który kierując się dobrem wspólnym koncentruje się na potęgowaniu potencji możliwości wzrastania jednostek ludzkich w ich idei człowieczeńskości; w ich ruchu upodmiotawiajacej przyszłości. Misji tej podporządkowane są wszelkie działania wszystkich instytucji.



Rys. nr 16. Doświadczenie wspólnotowości

##### 4.3.2.5. Dobro tu i teraz i dobro transcendentne

Dobro (gr. *άγαθόν* [*agathόn*], łac. *bonum* = wartość określonej rzeczy, stosunku społecznego, pewnego stanu ducha, emocji; przedmiot woli; cel działania) jest to taka rzecz materialna, taki stan ducha, który przywraca człowiekowi stan jego homeostazy, czyli zaspokaja jego potrzeby. Pojęcie dobra konkretyzują następujące określenia: pożytek, korzyść, zysk, mienie, majątek, dziedzictwo, pomyślność, powodzenie, szczęście, zaleta, cnota… itp. Źródłem tych określeń wartości jest kreatywność ducha jednostek ludzkich, stopień ich rozwoju kulturowego. Od tego bowiem zależy, czym jest to „coś, co nas nieoczekiwanie i szybko porywa”, „coś, co nas nagle pociąga ku sobie” (Platon, *Teajtet*, *Protagoras*)[[686]](#footnote-686). Myśl tę ujawnia sentencja: *homo boni mensura est* (człowiek jest miarą dobra). To wyjaśnia, m.in. istotę syntetyzmu moralnego. Oto człowiek pozostając w jakimś miejscu i czasie w stosunku z kimś (Osobą Innego) lub z czymś (rzeczą), dzięki jakości treści własnej duchowości, uznaje Osobę Innego, jakąś rzecz za dobro lub negację dobra czyli zło.

Dobro transcendentne[[687]](#footnote-687) jest zaś tym dobrem, które dopiero „ma być”. Ma ono zatem ma postać bycia wyobrażonego, istniejącego tylko w ludzkim świecie mentalnym. „Coś”, co „ma być” wyobrażamy sobie i to, co sobie wyobrażamy i o czym myślimy, uznajemy za dobre. Wiąże się ono zatem z umiejętnością przewidywania, wyobrażania sobie tego, co „ma być”. To wyobrażenie, istniejące w ludzkiej świadomości jest zawsze pewna abstrakcją i wymaga konkretyzacji. Stan formalno – logiczny jest w określonym czasie i miejscu tłumaczony jako formalno – symboliczny i urzeczywistniany teoretyczno – przedmiotowo. Tego ostatniego treścią działania tego oto, tu i teraz człowieka.

Wskazana tu umiejętność kieruje się w stronę uprawiania ducha, w stronę spełniania określonego typu myślenia. W myśleniu naukowym i filozoficznym umiejętność tę stanowi wędrówka od abstrakcji do konkretu. Abstrakcje o różnym zasięgu stanowią określoną hierarchię dobra jako dobra. Z tego punktu widzenia można odnaleźć dobro najwyższe i dobra z niego wychodzące czy do niego prowadzące. W prezentowanym opracowaniu dobrem najwyższym jest człowiek i możliwość jego wzrastania w idei człowieczeńskości. Wszelkie inne wartości mają prowadzić do tak rozumianego dobra. Dobro najwyższe jest ostatecznym celem człowieka. Jest to abstrakcja, której konkretyzacja czyli wznoszenie się od niej do konkretu, konkretnej jednostki ludzkiej, np. pana Kowalskiego, obejmuje treść możliwości zaspokajania potrzeb podstawowych, pozwalających wzrastać mu w idei człowieczeńskość. Konkretyzacja ta wskazuje zarazem na warunki upodmiotawiania wspomnianej jednostki.

Patrząc z punktu widzenia ontogenetycznego rozwoju poszczególnych jednostek ludzkich zauważamy, iż każda z nich zaczyna od rozumienia dobra jako dobrej określonej rzeczy. Dobro jest konkretną rzeczą, jest „dobrorzeczą”. Jest rzeczą, która zaspokaja taką lub inną potrzebę, najczęściej – współcześnie – potrzebę zabawy. U ludzi potrzeby podstawowe dziecka zaspokajają jego rodzice. Dziecko nie musi szukać pożywienia, ubrania ani warunków zabezpieczających go przed zimnem, czy gorącem, czyli mieszkania. O to dbają jego rodzice. Dziecko więc szuka rzeczy, które go bawią, zajmują. Rodzice i tu coraz częściej wkraczają. Starają się, aby rzeczy nie tylko bawiły dziecko, ale też zarazem go uczyły[[688]](#footnote-688). Stąd w jakimś sensie uzasadnione jest powiedzenie, że dziecko jest zwierciadłem swych rodziców, swego środowiska, w którym się wychowywało. Warto tu na marginesie zwrócić uwagę na proces upodmiotawiania dziecka. Dziecko nie tylko powinno być bawione, ale także powinno uczyć się organizować sobie zabawę. Jeżeli dziecko ma tylko bawić się tak i w taki sposób, w jaki mu wychowawca zorganizuje, to wówczas mamy do czynienia ze stanem uprzedmiotawiania. Dziecko jest tylko i aż przedmiotem myśli i wysiłków wychowawcy. Nie tworząc nic samemu nie ma okazji, „szansy” na ujawnianie i rozwijanie swej podmiotowości. Dla wychowawcy upodmiotawiającego wychowanka właściwe jest zawołanie dziecka: „pomóż mi zrobić to samemu”.

Dziecko jest doskonałym obserwatorem. Każdy dorosły jest dokładnie obserwowany, a tym samym jest pośrednio wychowawcą dziecka. Wyraźnie to widać na przykładzie zachowań. Dziecko usłyszawszy, np. przekleństwo z ust dorosłego nie wie, że słowo to jest nieobyczajne. Słowo to jest dla niego nowością a każda nowość budzi ciekawość. A ponieważ istotną formą uczenia się dziecka jest naśladownictwo, to nowość – przekleństwo, które zainteresowało dziecko jest naśladowane. Dziecko chce być takim, jakim jest ów nieświadomy wychowawca, z którym zaistniała styczność. Stąd o tym, jakie są dzieci przesądza ostatecznie stan społeczny, w jakim dzieci są wychowywane.

W miarę ontogenetycznego wzrastania jednostka ludzka przenosi swe zainteresowanie z rzeczy na inne jednostki ludzkie. Obok dobrorzeczy pojawiają się dobrzy ludzie. Są to rówieśnicy, starsi, opiekunowie lub inni, z którymi dziecko wchodzi w styczność wychowawczą. Pierwszym stanem jest „zdziwienie”. Dziecko zauważa różnice i podobieństwa. Nawet nie wierzy własnym oczom, bo chce dotknąć, jakby upewnić się, że ten ktoś jest tylko podobny. Podobieństwo rodzi współdziałanie. Jego pierwszą formę stanowi relacja: „Ty - dla mnie”. Podobnie jak rzecz, Inny jest dobrem dla mnie. Jest to egocentryczny punkt wyjścia. Dopiero właściwie układana współpraca pozwala relację tę zamienić we współpracę. „Ja i Ty” jako „My” współdziałamy w kierunku czegoś, co jest poza nami, czegoś trzeciego: jakiejś rzeczy czy jakiegoś stanu. Inny jako dobro dla mnie staje się z czasem Innym dla dobra, które jest poza mną i poza nim, jest czymś trzecim.

W stosunku społecznym wyobrażenie dobra jest „mocowane” w określonej osobowości konkretnej osoby, którą naśladujemy. Mówimy wówczas, że osoba, która jest naśladowana jest wzorem osobowym. Jest to taka osoba, według której inna jednostka ludzka lub określony zbiór jednostek czyli grupa społeczna, kształtuje swoje zachowanie związane z konkretną rolą społeczną[[689]](#footnote-689). Wzorce osobowe są czerpane z podpatrzonego i poznanego życia ludzi żyjących aktualnie lub dawniej, o których w społeczeństwie opowiada się w czasie wychowania. Mogą też być wzorce osobowe osób mitycznych, ale zawsze są to konkretne jednostki ludzkie.

Obok wzorców osobowych występują jednostki ludzkie, z którymi współpracujemy w czasie tu i teraz. Mówimy wówczas o tzw. kręgu znajomych, kolegach i koleżankach, przyjaciołach. Ich konkretne zachowania, często jednostkowe, dotyczące tej czy innej sytuacji społecznej są wzorem, instrukcją konkretnego zachowania się w momencie, gdy naśladujący znajdzie się w sytuacji analogicznej.

Wraz ze wzrastaniem pojawiają się normy, nakazy i zakazy, które nie są związane z określoną konkretna jednostką, nie mają charakteru wzoru osobowego. To oderwanie dobra od konkretnej rzeczy i od konkretnej postawy jest przejawem tworzenia określonego ideału dobra jako dobra. Ideał jest wzorem idealnym, myślanym, zobowiązującym jednostkę do określonego konkretnego zachowania. Jest to wyraz jakiegoś stanu doskonałości, do którego człowiek dąży. Ideał ów jest abstrakcją formalno-logiczną, wartością, którą jednostka przekłada na abstrakcyjne ujęcie wartości formalno-symbolicznej, której następnie nadaje konkretne znaczenie w swym historycznym bytowaniu. Na tym poziomie rozwoju ontogenetycznego wzrastania w człowieczeństwie, ideał jest dobrem transcendentnym, tym, które „ma być”.

Jego przekład na wartość formalno-symboliczną jest czyniony ze względu na ograniczoność empiryczną, w jakiej każda jednostka pozostaje. Posłużmy się przykładem. W przestrzeni dobra transcendentnego, ideału znajdujemy normą: „nie kłamać”. Znaczy ona tyle, że pozostając w stosunku społecznym jednostka ludzka musi drugiej przedstawiać tylko prawdę, a zatem jej wypowiadane myśli mają być zgodne z rozpoznaną rzeczywistością. Ale każda jednostka ludzka jest empirycznie ograniczona. A zatem czy będąc w odwiedzinach u umierającego chorego przyjaciela powiemy mu prawdę, że on umiera, że za parę godzin go nie będzie? Wówczas posługujemy się prawdą formalno - symboliczną czyli mówimy mu nieprawdę o jego życiu. Sama treść stosunku czyli to, co mówimy, jak się zachowujemy jest w tym przykładzie prawdą teoretyczno - przedmiotową.

Stwierdziłem wcześniej, że w relacjach społecznych dobro jest czymś trzecim dla jednostek pozostających w stosunku społecznym. Wśród abstrakcji opisujących to trzecie dobro, tj. ani moje, ani twoje, tylko nasze jest Dobro Najwyższe, czyli człowiek i możliwość jego wzrastania w idei człowieczeńskości. To Dobro Najwyższe jest utożsamiane z dobrem wspólnym (łac. *bonum commune*)[[690]](#footnote-690). Dlaczego tak jest?

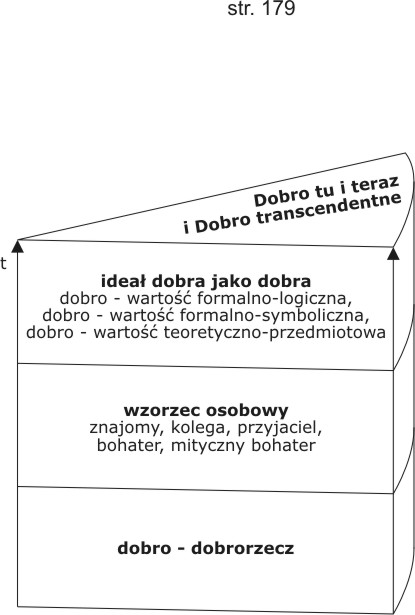
Chcąc odpowiedzieć na to pytanie trzeba rozważyć proces wzrastania jednostki ludzkiej w idei człowieczeńskości. Proces ten jest albo niemożliwy, albo jest hamowany w sytuacji, gdy inne jednostki w nim nie uczestniczą. Wszak każda jednostka ludzka jest istotą społeczną, jest całokształtem stosunków społecznych. Jeżeli tak, to zachowanie chuligańskie jednej jednostki zmusza do analogicznego zachowania innej jednostki, niezależnie od tego, że ta akurat jednostka podjęła wysiłek wzrastania w idei swojej człowieczeńskości. Ale zmienia zamiar. Zachowuje się w sposób wymuszony przez owego chuligana. Współcześnie mamy przykłady, w których uczniowie – chuligani wymuszają do chuligańskiego zachowania się nie-chuliganów. Ci drudzy często panują nad środowiskiem wychowawczym.

Dobro wspólne jest zatem jednością interesu konkretnych jednostek ludzkich i społeczeństwa jako całości. Gdy prześledzimy historię myśli społecznej koncentrującej się na formach organizowania się życia społecznego, to zauważymy szereg wysiłków zmierzających do uzgodnienia interesów: jednostek ludzkich i społeczeństwa jako całości.

Najbardziej powszechną ideą jedności interesu jednostek i interesu społecznego jest współczesna idea społeczeństwa obywatelskiego. W nim prawo ma być tym, co spaja te dwa interesy. Ale prawo może być ujmowane tylko formalnie, a wówczas owa formalna jedność interesów ukrywa ich sprzeczność, jeżeli weźmiemy pod uwagę treść tych interesów. Formalnie rzecz biorąc prawo prywatnej własności środków produkcji jest uzasadnione. Ktoś, kto zaoszczędził, odłożył określone pieniądze i przekształcił je w kapitał może czuć się jego właścicielem. Ale jeżeli rozpatrzymy proces tworzenia się kapitału, przebieg produkcji kapitalistycznej, to zauważymy, że prawo własności prywatnej jest sposobem przywłaszczania sobie przez właścicieli owoców cudzej pracy.

Zatem społeczeństwo obywatelskie uznając formalizm prawny za treść swego funkcjonowania nie pozwala wzrastać jednostkom ludzkim w idei ich człowieczeńskości. Trudno wymagać od robotnika, aby chciał spełniać pracę[[691]](#footnote-691), jeśli ta praca przynosi korzyść tylko właścicielom warsztatu, stanowiska pracy.

Stąd dobro wspólne pozostaje tylko ideałem, nawet – jak to niektórzy sądzą – utopią. Nie znamy społeczeństwa, w którym dobro wspólne byłoby urzeczywistniane. Czy zatem trzeba odrzucić dobro wspólne jako utopię? Nie. Trzeba je przyjmować jako cele ludzkich wysiłków i jako płaszczyznę krytyki stanu istniejącego. Właśnie jedność dobra i dobra transcendentnego pełni taką funkcję. Dobro transcendentne jest podstawą krytyki dobra teraźniejszego, tu i teraz. To, co „ma być” ukazuje nam to, czego tu i teraz nie ma, a co powinno być.



Rys. nr 17. Dobro tu teraz i dobro transcendentne

##### 4.3.2.6. Wolność i odpowiedzialność

Przez wolność (gr. *έλευθερία* [eleuteria], łac. *libertas,* *liberum*, *arbitrium*) rozumiem możliwość panowania człowieka nad swoim losem, nad warunkami swego życia poprzez poznawanie i wykorzystywanie obiektywnych praw rządzących życiem. Wówczas człowiek, jednostki ludzkie posiadają potencję, możliwość autodeterminacji osobowego, świadomego działania. A ponieważ możliwości poznawcze człowieka są zawsze ograniczone, nigdy nie posiadamy pełnej wiedzy o świecie, to o wolności możemy mówić tylko w pewnych granicach. Granice te wykreślają: stan wiedzy ludzkiej o świecie oraz stan zorganizowania społecznego i potencję świadomościową jednostek ludzkich tworzących społeczeństwo. Wolność zatem jest zawsze obwarowana empiryczną, materialną i duchową ograniczonością człowieka, jednostek ludzkich. Ograniczoności tę wyznacza stan kultury, np. ilość i jakość wykształcenia, zawierającego w sobie nauczanie i wychowanie.

Te empiryczne ograniczoności są różne w poszczególnych dziedzinach życia społecznego. Poziom, czyli ilość i jakość zorganizowanej struktury ekonomicznej (produkcji i wymiany) zaspokajającej potrzeby przesądza o wolności ekonomicznej. Typ struktury nadbudowy prawno – politycznej decyduje o jakości wolności politycznej. Analogicznie jest ze strukturą ideologiczną. W niej winniśmy zawsze szukać odpowiedzi na pytanie, na ile działania struktur ekonomicznych, prawno – politycznych danego społeczeństwa są zgodne z prawdą, czyli zgodne z obiektywnym stanem rzeczy.

Trzeba tu podkreślić, że nie chodzi o to, co społeczeństwo akceptuje, a czego nie; co odrzuca, jako nieprawdziwe; a co akceptuje, jako prawdziwe. Poglądy społeczeństwa nie są kryterium prawdy! Wszak społeczeństwo starożytnych Aten zadecydowało o wyroku na życie Sokratesa przyjmując, że jest przestępcą i nakazując mu wypić cykutę. Później, to samo społeczeństwo wystawiło mu pomnik jako zasłużonemu dla kultury Greckiej. W Polsce też przeprowadzono wiele procesów sądowych dowodzących, że jedni są przestępcami, a drudzy są „słusznymi” bojownikami. Jedni sądzili drugich w jednym okresie, a drudzy sądzili tych, co wcześniej sądzili, w drugim okresie. Jedni i drudzy udawali sprawiedliwych. W przeciwieństwie do tego tzw. sądu społecznego (51% głosujących) kryterium oceny poszczególnych ludzi, grup społecznych jest dobro wspólne.

O tym, że społeczeństwo w tzw. sposób demokratyczny nie może decydować o losach jednych, czy drugich, o słuszności działania tej, czy innej osoby przekonuje nas współczesny świat informacyjno propagandowy (tzw. *public relations*). Społeczeństwo przyjmuje wiele nieprawdziwych teorii, haseł, stanowisk. Dowodem na to są badania wskazujące, że w Polsce sprzedaż towaru wzrasta o 17% po tym, jeśli zostanie on zareklamowany. Na listach wyborczych, przynajmniej w Polsce ważne jest miejsce, tzw. jedynki, a nie program, jakim mógłby się pochwalić kandydat na wybierane stanowisko; nie jego predyspozycje do zajmowania się sprawami społeczeństwa.

Z powyższego wynika, że mówiąc o wolności trzeba pamiętać o istniejących kategoriach determinizmu i indeterminizmu. Determinizm<łac*. determinatio* = granica, od *determinare* = wyznaczać*,* rozróżniać, wskazywać, rozstrzygać, określać*>* jest stanowiskiem w filozofii wyrażającym przekonanie o istnieniu w rzeczywistości społeczno-przyrodniczej prawidłowości, które w sposób przyczynowo-nieuchronnie warunkują wszelkie rzeczy, zdarzenia. Kreatywne, wolne działanie człowieka jest zawsze wynikiem istniejącego stopnia możliwości wykorzystania deterministycznie funkcjonującej rzeczywistości do podporządkowania jej i spełniania wartości, idei człowieczeńskości. Ów stopień możliwości przesądzającej o ograniczoności przesądza o istniejącej wolności. W życiu społecznym możliwości te określa się pojęciem bariery społecznej. Jest to taki próg możliwości ekonomicznych, kulturowych, rasowych, którego przekroczenie jest niemożliwe z punktu widzenia zachowania istniejącego w danym społeczeństwie systemu. K. Levin (1890 – 1947) w pojęciu tym umieszcza także wszelkie normy, obyczaje, zwyczaje ograniczające działalność jednostek.

Indeterminizm z kolei **<**łac*. in =* nie *+ determinare =* określać*>* jest takim poglądem filozoficznym, którego zwolennicy zaprzeczając determinizmowi nie uznają: 1)istnienia w rzeczywistości społeczno – przyrodniczej obiektywnych i naturalnych zależności, na mocy których każde zdarzenie byłoby wymuszone przez warunki, w jakich zachodzi; 2) istnienia obiektywnej, powszechnej prawidłowości w świecie. Wszystko co jest podlega auto determinacji. Jednostki ludzkie kreują siebie niezależnie od warunków, w których żyją.

Wyszczególnione pojęcia wyznaczają treści „wolności od” i „wolności do”. Ich wzajemne znoszenie się jest wzrastaniem człowieka w swojej idei człowieczeńskości. Spróbujmy to wyjaśnić. Znoszenie empirycznej ograniczoności człowieka umożliwia poszerzanie pola wolności od determinantów nad nim panujących. Człowiek coraz bardziej uniezależnia się od determinant przyrodniczych, chociaż wiele z nich jest dlań nadal dolegliwe. To uniezależnianie się poszerza z kolei pole wolności „do”. Przestrzeń ta jest ograniczana przez sukcesy poszczególnych rewolucji naukowo – technicznych oraz stopień samo rozwoju jednostek ludzkich. Stopień wolności „do” może być urzeczywistniany w zależności od stopnia rozwoju ducha konkretnych jednostek ludzkich. Kształcenie, samokształcenie, osiągnięcia naukowo techniczne pozwalają współczesnemu człowiekowi wędrować w kosmosie, który do niedawna był przedmiotem mitologii greckich. Czym mniej jesteśmy zdeterminowani, tym bardziej możemy urzeczywistniać to, co „może być”. Cyberkultura, a w niej nanotechnologia, tworzy nowe perspektywy[[692]](#footnote-692).

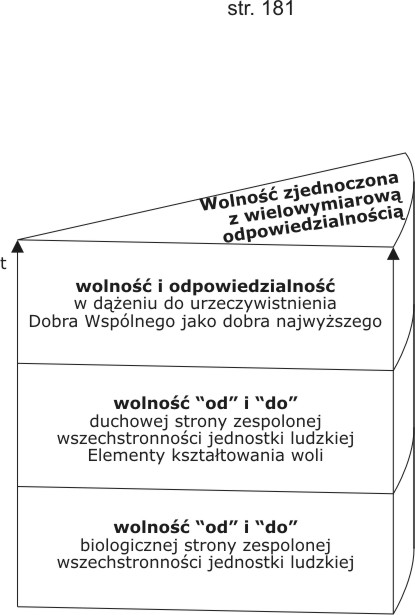
Poszerzającej się wolności technologicznej przeciwstawia się wolność życia społecznego. Jednostki ludzkie coraz więcej muszą szamotać się w matni prawno – informacyjnej. Bez wyspecjalizowania się prawniczego współczesny człowiek nie przeżyje swojego życia indywidualnego i społecznego nie zostając przestępcą. Tym bardziej jest to możliwe, jeśli nie stać go na opłacenie jednej z wielkiej ilości „drogich” kancelarii prawniczych. To winno być przedmiotem krytyki korzystania z wolności „do”, odnoszonej do tego, co „ma być”, a zatem do dobra wspólnego, do Dobra Najwyższego i innych wartości i ideałów z tych kategorii wypływające[[693]](#footnote-693).

Patrząc z punktu widzenia ontogenezy jednostek ludzkich zauważamy proces analogiczny. Człowiek rodzi się i jest nieomal w pełni zdeterminowany swą biologicznością. W tym zdeterminowaniu odnajdujemy nawet uwarunkowania dla jego późniejszych możliwości duchowych[[694]](#footnote-694) (kod genetyczny). W miarę swego rozwoju determinacje biologiczne maleją, a ich miejsce zajmują zależności środowiskowe, społeczne oraz jakość rozwoju duchowego jednostki.

W tym zmniejszającym się zdeterminowaniu technologicznym a zwiększającej się zależności jednostek ludzkich od determinacji życia społecznego niezbędna jest odpowiedzialność. Jesteśmy coraz mniej uzależnieni „od”, np. chorób, pogody. Proces ten zauważalny jest w postaci wydłużającego się życia jednostki ludzkiej. Człowiek coraz więcej może, ale jednocześnie coraz trudniej jest mu odpowiedzieć na pytanie: po co?

W społecznej przestrzeni wolności „od” i „do” wzrasta więc znaczenie odpowiedzialności. Może ona pojawić się dopiero wówczas gdy zostaje przezwyciężany egocentryzm, gdy jego miejsce zajmuje wspólnotocentryzm. Stopień usunięcia egocentryzmu i przyjęcia wspólnocentryzmu wypływającego z Dobra Najwyższego, dobra wspólnego w działaniu konkretnej jednostki wyznacza przestrzeń jej odpowiedzialności. Jej rdzeniem jest jedność interesów jednostkowych ze społecznymi. Każdy rozdźwięk pomiędzy tymi interesami jest obniżaniem stopnia odpowiedzialności. A zatem, z uwagi na empiryczne ograniczenie jednostek ludzkich, ich wolność i odpowiedzialność nie ma charakteru czegoś stałego, niezmiennego. W tej przestrzeni każdy człowiek współistnieje jako istota stająca się[[695]](#footnote-695).

W procesie tym znaczącym problemem jest rozwój i umiejętność korzystania z posiadanej, tzw. wolnej woli. To, czy wola jest wolna i w jakim stopniu jest wolna wskazałem wyżej. Natomiast określonych ćwiczeń wymaga użycie woli zgodne z treścią możliwej wolności. Wola w swym stawaniu się winna przybliżać człowieka do pełnej zgodności wykorzystywania swych możliwości. Warunkiem wstępnym rozwoju woli jest zapanowanie człowieka nad swymi emocjami. Winniśmy uczyć się sterowania nimi tak, aby nie uniemożliwiały nam realizacje swej wolności.



Rys. nr 18. Wolność i odpowiedzialność

W momencie urodzenia się jednostka ludzka zauważa szereg ograniczeń empirycznych, które jej przeszkadzają w swobodnym samorozwoju się. Przy pomocy rodziców, opiekunów w pewnym środowisku wychowawczym zaczyna uczyć się pokonywać owe przeszkody. Pomaga mu w tym jego natura, którą odnajdujemy w określonym kodzie genetycznym, otrzymanym wraz z urodzeniem. A zatem już na pierwszym swoim etapie biologicznym jednostki ludzkie wzrastają do wolności. Są to jej przestrzenie następujące: wolność w zaspokojeniu głodu, pragnienia, snu, rozwoju cielesnego, co spełnia się przez nieustanne bieganie, bawienie się. Już na tym etapie ontogenezy dziecko zaczyna się uczyć, najpierw swojej cielesności, później otoczenia i pokonywać własną względem niego ograniczoność. Dziecko jest zawsze fenomenalnym odkrywcą w pokonywaniu wielu przeszkód, jakie stawiają przed nim wychowawcy troszcząc się o jego bezpieczeństwo.

W ten sposób dziecko poszerza zakres swojej wolności w przestrzeni „od…” i „do…”. Równolegle z rozwojem cielesnym dostrzegamy kształtowanie się elementów umysłowości jednostki ludzkiej. Zapamiętuje więc przeszkody i sposoby ich pokonywania. W tym pokonywaniu przeszkód i zapamiętywaniu kształtuje się też wola, określony sposób chcenia i zarazem miłości do siebie i do tych, którzy pomagali. Kształcenie woli ogranicza się z początku do przestrzeni „ja” – „świat rzeczy”; do ich posiadania, dysponowania nimi, do ich używania.

W pewnym okresie rozwoju dziecko zaczyna rozpoznawać elementy swojej duchowości. Zauważa, np., że może rzeczy ustawiać inaczej niż chcą inni, aby ono je ustawiało. Chce zaznaczyć doświadczenie własnej jednostkowości. Zauważa, że na dobro warto reagować dobrem, a zło trzeba przezwyciężać, zarówno jeśli chodzi o własną cielesność, jak i duchowość. Tutaj wola jest kształtowana nie tylko w postaci materializowania myśli, ale także wywoływania myśli u innych, szczególnie u tych, względem których czujemy pewna sympatię. Wówczas dziecko chce się zachować tak, aby usłyszeć pochwałę, aby zostało przytulone za to, że zrobiło dobrze.

**4.3.3. Układ strukturalny ducha jednostek ludzkich**

Istotnym dla ducha narzędziem działania jest język[[696]](#footnote-696). Za jego to sprawą człowiek tworzy relacje ze światem, pokonuje bariery środowiska w spełnianiu się jego ducha. Język pozwala mu także na określoną rzeczowość zarówno w odniesieniu do świata przyrody, świata społecznego, jak i siebie samego, tj. własnej duchowości. Przez rzeczowość tworzy określone stany, układy z elementów uwolnionych przedtem od ich kontekstu sytuacyjnego. Nadaje im przede wszystkim określony sens, który w różnorodny sposób jest utrwalany w ludzkiej kulturze.

W analizie pracy ducha ludzkiego uwzględniam E. Kanta rozróżnienie „intelektu” i „rozumu”. Mamy więc w treści ducha trzy układy wzajemnie na siebie oddziaływujące.

Pierwszym jest świat zmysłów. Tworzą go władze (sprawności) bezpośrednio wywołujące działania ducha. Są one zapodmiotowane (M. A. Krąpiec) w organach cielesnych i mają za zadanie utrzymywać życie organizmu poprzez aktualizację jego psychicznych i fizycznych potencji.

Poprzez percepcję, postrzeganie rzeczy toczy się życie i zarazem poznanie zmysłowe. Tradycyjnie wyróżnia się zmysł: wzroku, słuchu, dotyku, węchu, smaku. Niektórzy dodają jeszcze zmysł równowagi, temperatury i kinestetyczny. Na receptory działają bodźce w postaci określonej energii. Dociera ona do właściwych sobie zmysłów, które przetwarzają ją na określone wrażenia - znaki informacyjne, znaczeniowe, i są przesyłane do intelektu. W nim poszczególne bodźce mają już określone znaczenie.

Otrzymywane bodźce pobudzają wyobraźnię człowieka. W literaturze wyróżnia szereg typów wyobraźni, w zależności od jej treści. Jest nią sprawność uobecniania sobie przedmiotów wcześniej spostrzeganych. Są to znaki – obrazy, formalne wyobrażenia pozwalające nam rozpoznawać znaczenie otrzymywanego bodźca zmysłowego. Ta możliwość spełnia się o tyle, o ile zostanie pobudzony ślad pamięci.

Drugim układem jest duchowość intelektu. Jest to ta część ducha, która powstaje w procesie socjalizacji jednostek ludzkich, uczestniczenia ich w kulturze. Przede wszystkim ludzie tworzą swój świat idealny, uczą się pojęć, i nazywać nimi znaczenia otrzymywane od bodźców zmysłowych. Każde zmysłowe dane są odpowiednio przez intelekt nazywane i umiejscowione w całości układu intelektu. Wymienione wyżej atrybuty ducha ludzkiego ujawniają się w intelektualnym życiu ludzkim w postaci sposobów mniej lub bardziej efektywnych w opracowywaniu danych zmysłowych i wypracowywaniu odpowiednich decyzji do działania. Są to też E. Kanta sądy *a priori.* Mają one określone znaczenie. To znaczenie jest im dane przez filogenezę gatunku i ontogenezę jednostek ludzkich. Odnajdujemy tu więc odpowiednio konstruowane doświadczenie jednostkowości i wspólnotowości, upostaciowioną spontaniczność i kreacyjność, konkretną refleksyjność i intuicyjność w spełnianej wolności i odpowiedzialności ku dobru tu i teraz zjednoczonym z zsubiektywizowanym dobrem transcendentnym. Pracę tych atrybutów ducha ludzkiego wspiera proces edukacji, szczególnie wiązanie go z tradycją – totalną macierzą oraz pamięć i wola jako treść określonego chcenia. Intelekt stoi na straży zgodności tych pojęć z treścią zmysłową. Oczywiście, część treści układu intelektualnego jest treścią subiektywną, znamienną dla tej, a nie innej jednostki ludzkiej. Ale są również treści układu intelektualnego analogiczne dla wszystkich ludzi, np., logika, doświadczenia historyczne pokoleń, itd. Jest to więc „bycie” człowieka. Fakt ten umożliwia zaistnienie tej przestrzeni, której treścią jest istota, a więc treści atrybutywne określonych grup, klas społecznych, narodów.

Intelektualne treści ducha ludzkiego powstają głównie za sprawą analizy. Jest to proces rozkładania całego naszego poznania na jego poszczególne elementy z uwzględnianiem sytuacji socjologicznej, w której poznanie to się odbywa. Analiza jest przygotowywaniem się jednostki do działania. Wyprzedza ono podejmowanie decyzji. Analiza jest więc czynem, czyli systemem czynności intelektualnych.

Konkretna jednostka ludzka otrzymując bodziec, analizuje; a więc, po pierwsze, bada jego przydatność do zaspokojenia tej lub innej potrzeby. Jeśli powstający w określonej sytuacji socjologicznej bodziec jest wystarczający, to jednostka ludzka zaczyna analizować go z punktu widzenia sensowności użycia go do zaspokojenia tej lub innej potrzeby. Może być on zbyt kosztowny, może być w sprzeczności z moralnością, może wreszcie być skuteczny w danej chwili, zaś stać się problemem w dłuższym okresie czasu. Dany bodziec, jest ponadto poddawany ocenie z punktu widzenia sensu życia jako życia. Może bowiem być tak, że jednostka ludzka chce zostać aktorem, ale warunki życia zmuszą ją do pójścia do pracy w jakim zakładzie produkcyjnym. Musi owa osoba dokonać analizy i odpowiedzieć sobie na pytanie, czy w danych warunkach będzie mogła być aktorem?[[697]](#footnote-697)

Trzecim układem ducha jest treść rozumu ludzkiego. To, co jest układem intelektualnym i zmysłowym nie wyczerpuje ludzkiego ducha. Znaczenie dla poszczególnych treści zmysłowych, nadawane przez intelekt muszą być koherentne z rozumnym układem ludzkiej duchowości. Układ rozumny tym różni się od układu intelektu, że nie dba o swoją zgodność z empirycznym doświadczeniem zmysłowym. Rozum przede wszystkim tworzy i przedstawia stającą się całość i z jej punktu widzenia poddając swej pracy dane, które przedstawia intelekt, dopełnia je własną treścią. Dopełnienie to jest zawsze uzupełnieniem czegoś już istniejącego. Dopełnienie nie jest treścią nową, oderwaną od tego, co jest. Treść nowa może tylko w sposób emergentny powstać w szczególnie złożonych warunkach, w wyniku specyficznego złożenia się treści ducha oraz zjednoczenia go z treścią tradycji totalnej macierzy. Brak któregoś z wymienionych elementów powoduje, jak uczy nas doświadczenie socjalizmu realnego, odrzucenie tego, co nowe.

To dopełnienie jest zawsze zniesieniem (Hegel) istniejącej, zsubiektywizowanej tradycji – totalnej macierzy. W znoszeniu tym odnajdujemy, analogiczne do ducha na poziomie intelektu, treści poszczególnych atrybutów ducha ludzkiego: doświadczenie jednostkowości i wspólnotowości, intuicyjność i spontaniczność, kreacyjność i refleksyjność, wolność i odpowiedzialność, dobro tu i teraz zjednoczone z dobrem transcendentnym. W każdym pojedynczym wysiłku występują więc treści zadane przez tradycję – totalną macierz ujawniane w socjalizacji i treści dodane przez pracę intelektu.

W tak rozumianej emergentnej działalności ducha, jego rozum tworzy nowy świat przyrodniczy i społeczny poprzez nadawanie mu sensu adekwatnego do własnej treści. Kształtuje swą samowiedzę, osobowość i ujawniając swe treści tworzy całość - akty[[698]](#footnote-698) - jedności ducha i materii. Temu oto drzewu jest obojętne to, że człowiek nadaje mu nazwę „kasztan”. Niezależnie od tej nazwy drzewo będzie rosnąć dalej. Ale dla człowieka pojęcie „kasztan” ma sens, np. piękno kasztana wzbudza w nim takie, a nie inne wspomnienia.

Ale skąd bierze się nazwa dla drzewa? Sądzę, że z określonej przez naturę i socjalizację wyrobionej habitualności[[699]](#footnote-699) - charakterystycznego dla człowieka sposobu bycia. Jego treścią jest całość wewnętrznie uporządkowana. Owa habitualność pozwala na tworzenie pewnego porządku, ale swoiście po ludzku wolnego. Sprowadza się on do tworzenia pewnych syntez ukierunkowanych[[700]](#footnote-700), skierowanych zawsze ku przyszłości. Ów porządek ma człowiekowi w przyszłości pomóc, szczególnie w zaspokajaniu jego potrzeb.

Zwróćmy uwagę na zachowanie się jednostek ludzkich w momencie, kiedy zauważają, że czegoś nie wiedzieli, że jakiś porządek rzeczy jest poza ich świadomością. Najpierw pojawia się strach, obawa, że coś złego może się im przytrafić. Rozum wykonuje tu syntezę ukierunkowaną używając dane z zaistniałych wcześniej negatywnych zdarzeń, przeżytych przez poznającego lub zasłyszanych.

Po opanowaniu strachu, dzięki określonym cechom ducha, charakteru, rozumny układ duchowości stosując syntezę ukierunkowaną odkrywa nowy sposób działania w nieoczekiwanej sytuacji. W tym, co się wydawało negatywne szuka treści pozytywnych. W ten sposób to, co złe może być pokonane.

W syntezie ukierunkowanej zauważamy, że zaistniał element sytuacji socjologicznej, który jest nowy. Po prosty takiego jeszcze nie było. Wówczas rozum stara się w syntezie ukierunkowanej znaleźć sposób na to, aby ów nowy element dołączyć do istniejącego, rozumnego oglądu świata. Synteza ukierunkowana tworzy dla niego miejsce w dotychczasowym porządku. Jeżeli jednostka ludzka pozostaje tylko na poziomie intelektualnego układu ducha, to nie czyni wskazanej tu syntezy ukierunkowanej i dlatego jednostka ta nie może przekształcić spotkania w dialog. Jednostka taka tylko odrzuca to, co nowe, co wychodzi poza uporządkowany układ elementów bytu społecznego, bycie jednostek ludzkich.

Rysunek poniżej przedstawia proces stawania się człowieka, głównie dzięki syntetycznie ukierunkowanej pracy rozumnego układu duchowości jednostki ludzkiej. Na poziomie intelektu w duchowości jednostki ludzkiej nic nowego nie powstaje. Dzięki analizie intelekt zadowala się tym, co w postaci bodźca otrzymał.

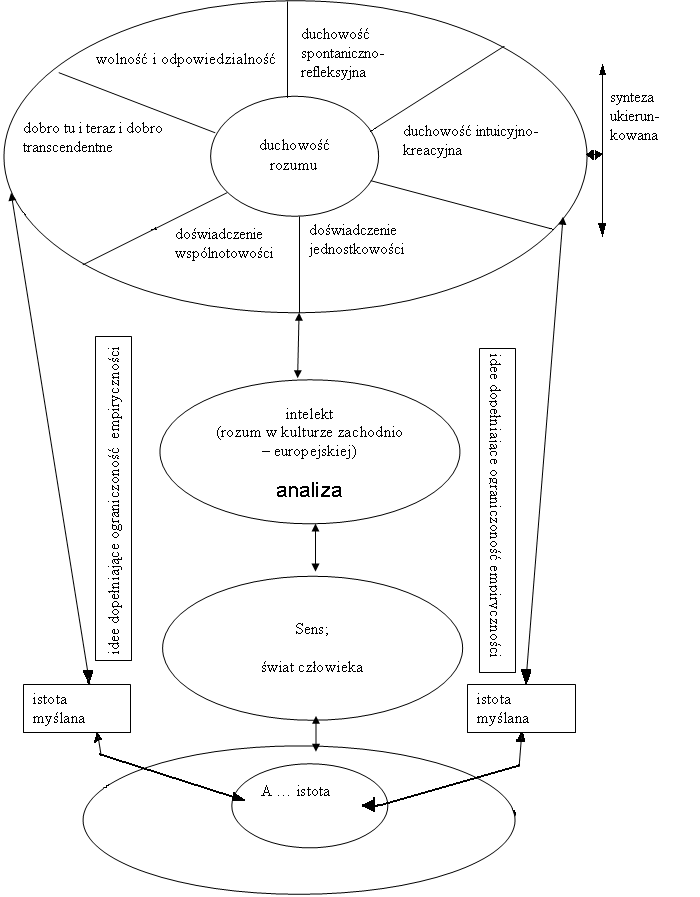
Ale w sytuacji, gdy otrzyma informacje, bodźce nowe, czyli takie, którego dotąd nie było, to intelekt nie ma w swoim zasobie narzędzi do analizy. Wysyła jedynie pytanie do rozumu: co mam z tym zrobić? Rozum stosując syntezę ukierunkowaną znajdzie właściwą odpowiedź. Stworzy, np., nowy sposób zachowania, czy nową teorię działania.

Przykładem funkcjonowania rozumnego układu duchowości jednostki ludzkiej może być praca kucharki. Otóż jej intelekt podpowiada jej, że powinna przygotować obiad na trzy osoby. Po dokonanej analizie i pewnych czynnościach obiad na trzy osoby jest gotowy. Ale w czasie stosownym na obiad gospodarz domu nie przychodzi sam. Z jakiś powodów zaprosił znajomego na obiad i zapomniał poinformować o tym kucharkę.

W takiej sytuacji w umyśle kucharki przystępuje do pracy układ rozumu. Pojawił się bowiem bodziec, którego wcześniej nie było. Na obiedzie będą cztery, a nie trzy osoby. Wówczas dzięki syntezie ukierunkowanej zmienia swoje działania stosownie do zaistniałej społecznej sytuacji. I tutaj także ujawniają swoje treści poszczególne atrybuty duchowości kucharki: jej kreacyjność, spontaniczność, refleksyjność, jej intuicja, jej doświadczenie własnej jednostkowości i wspólnotowości, jej wolność i odpowiedzialność oraz uznane przez nią dobro tu i teraz i dobro transcendentne.

Rozum dzięki syntezie ukierunkowanej tworzy nowy teoretyczny opis, np., nowej sytuacji socjologicznej i w postaci teorii przekazuje intelektowi. Ten umieszcza ją w swoim zbiorze wiedzy i wykorzystuje wówczas, kiedy zajdzie taka konieczność.

Tu trzeba zwrócić uwagę na jeszcze inną kwestię. Otóż intelekt pozostając tylko w obrębie analizy musi zastosować tylko alternatywny sposób myślenia. Coś jest czymś, alby tym czymś nie jest. Natomiast duchowy układ rozumu szuka możliwości tworzenia koniunkcji. To, co nowe, inne musi bowiem być włączone do istniejącej całości, szuka się więc takich możliwości zmiany, np. socjologicznej, która pozwoli na zrealizowanie stojącego zadania.



Rys. nr 19. Proces stawania się człowieka

**4.3.3. Świat człowieka**

Mamy zatem już dwie rzeczywistości, dwa światy: świat przyrodniczo – społeczny i świat ducha ludzkiego. Te dwie rzeczywistości koniecznościowo współistniejąc czasoprzestrzennie i w stosunku przyczynowo – skutkowym tworzątrzeci świat - świat człowieka. Jest on wynikiem złożenia się obiektywnie współistniejącej całości świata przyrodniczo - fizycznego i społecznego oraz świata ducha ludzkiego.

Świat człowieka - akt jako przedmiot, cel działania ludzkiego jest pewną konkretyzacją systemu wartości. Definiując mówimy, że cel jest to wyobrażony efekt naszego, ludzkiego wysiłku. Ów cel jest motywem pracy, wysiłku ducha ludzkiego i wyodrębnionych przez niego treści świata przyrodniczo – społecznego. Cel jest dobrem i jako dobro jest przyczyną. Dobro to powinno być zjednoczone z dobrem wspólnym[[701]](#footnote-701).

Dobro wspólne z kolei jest abstrakcją. W stosunku do niego stosujemy konkretyzację, a więc odpowiadamy na pytanie: jaką treść może przyjąć ta kategoria w tym oto tu miejscu i czasie historycznym?

Szukając odpowiedzi na tak sformułowane pytanie wysunąłem koncepcję powszechnej gościnności. Gościnnością ta obejmuje:

1. uznanie, że każdy noworodek jest gościem żyjących ludzi na Ziemi. Dlatego, z chwilą jego pojawienia się, otrzymuje on w formie prezentu, minimum egzystencjalne, tj. wyżywienie przez całe jego życie; możliwe ubranie, zabezpieczające przed niekorzystnymi warunkami atmosferycznymi; niezbędne warunki mieszkaniowe; wystarczające zabezpieczenie medyczne; możliwość kształcenia się i uczestniczenia w życiu kulturalnym istniejącej społeczności. Wielkość i jakość owego prezentu winna rozwijać się proporcjonalnie do stopnia uspołeczniania się pracy oraz siły roboczej, aż do ostatecznego zastąpienia człowieka przez przyrodniczych agentów pracy produkcyjnej;

2. organizowanie stanowisk pracy, w której pracujący się może „spełniać" w swojej misji (zob. papież Jan Paweł II: Laborem exercens; F. Engels (1820 – 1895), *Rola pracy w procesie uczłowieczenia małpy*[[702]](#footnote-702)*,* (w:) *Dialektyka przyrody*, K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, to 20, s. 525 - 538). Cel ten wymaga, aby wytwór pracy nie stawał się obcy wobec pracujące­go, aby mu służył, a przede wszystkim pomnażał jego dobra duchowe, jego *habitus*. Jest to możliwe wówczas, gdy środki produkcji będą przyporządkowane (nie podporządkowane) dobru wspólnemu. Obok zainteresowania indywidualnego będą spełniać także funkcje społeczne, tj. będą one równorzędne obok zysku jako celu działal­ności ekonomicznej. Wówczas praca może być przyjemnością i dostarczać środków do rozwoju biologiczno - kulturowego pracu­jącego i jego rodziny;

3. działania powodujące, że praca zmieniać się będzie w kierunku wzrastającej dominacji w niej uprawiania twórczości i innych atrybutów ducha ludzkiego, tj. duchowości intuicyjno - refleksyjnej; duchowości spontaniczno-kreacyjnej, doświadczenia własnej jednostkowości, swojej wspólnotowości, dobra tu i teraz i dobra transcendentnego, wolności zjednoczonej z odpowiedzialnością. W pracy ludzki wysiłek fizyczny będzie zastępowany działaniem cyborgów-robotów. Wtedy praca z narzędzia kary za tzw. grzeszność człowieka: Adam i Ewy, przekształci się w przedmiot miłości;

4. wychowania, samowychowania, zwłaszcza kształtowania woli człowieka, który będzie mógł, będzie chciał i będzie umiał tworzyć siebie, treści własnego wzrastania w swojej idei człowieczeńskości po­przez nieustanne dopełnianie atrybutów swego ducha. Pewnym wzorem może tu być wychowanie przez uprawianie mistycyzmu. Istotę postulowanego tu wychowania wyraża sentencja: „pomóż mi zrobić to same­mu";

5. takiej rewolucyjnej zmiany w szkolnictwie, wychowaniu, w meto­dach i formach funkcjonowania kultury, we wszystkich jej przeja­wach, w tym także w mas mediach, która umożliwi realne stawa­nie się „człowieka na nowo"[[703]](#footnote-703);

6. przekształcić strukturę nadbudowy prawno-politycznej w takim kierunku, aby plebiscytaryzm, tj. pozytywistyczny wskaźnik ilo­ściowy (głosowanie, większość głosów) zastąpić konsensusem w tworzeniu tego, co wspólnotowe we wszystkich formach życia ekonomicznego, społecznego, politycznego i ideologicznego. To, co społeczne, państwowe, urzędowe ma tylko pomagać żyć jed­nostkom ludzkim, a nie ich podporządkowywać sobie. Nie jed­nostki ludzkie dla urzędu, prawa, państwa, dla walki z terrory­zmem... itd., lecz odwrotnie: owe struktury dla jednostek[[704]](#footnote-704). Jak słusznie zauważa Z. Bauman[[705]](#footnote-705) nośności mostu nie mierzy się średnią statystyczną nośności poszczególnych przęseł, ich więk­szością o pewnej nośności. Kraj, w którym ludzie umierają z gło­du, w którym nie wszyscy mają gdzie mieszkać, w którym eduka­cja jest techniką socjalizacyjną, taki kraj jest na niskim poziomie rozwoju kultury. Są przykłady z przeszłości, gdy kraje o niskiej kulturze zbierały swe siły fizyczne, militarne i podbijały kraje bę­dące na wyższym poziomie swego kulturalnego rozwoju. Czyż współcześnie nie dzieje się podobnie?[[706]](#footnote-706);

7. zastąpić istniejące struktury uchwałodawcze przez „Instytucje po­wołania społecznego". Ich skład może być dobierany przez siły, partie dokonujące wskazywanej tu rewolucji. „Instytucje powoła­nia społecznego" będą spełniać swe funkcje o tyle, o ile wśród ich członków nastąpi wchłonięcie pierwiastka indywidualnego przez społeczny i odwrotnie: pierwiastek społeczny zostanie wchłonięty przez indywiduum, o ile utworzy się w nich zjednoczenie tego, co jednost­kowe z tym, co społeczne;

8. uznać, że o poziomie kultury ludzkiej przesądza występowanie procesu wzrastania człowieka w idei człowieczeńskości, stawania się spo­łeczeństwa ludzkiego jako ludzkiego poprzez przekraczanie swo­ich empirycznych i duchowych ograniczoności[[707]](#footnote-707). Jawnym tego przejawem jest możliwość postępowania moralnego uznawanego za nadrzędne kryterium odnoszenia sukcesu indywidualnego i spo­łecznego;

9. zapewnić jawność życia społecznego, funkcjonowania bytu spo­łecznego w całokształcie. Na problem ten zwracał uwagę już E. Kant tworząc „transcendentalną formułę prawa publicznego". Tłumaczy ona, że „wszelkie czynności odnoszące się do prawa in­nych ludzi, których maksyma nie jest zgodna z prawem do jawno­ści, są bezprawiem"[[708]](#footnote-708); .

10. podporządkować funkcjonujący byt społeczny wartościom w ich formalno-logicznym wyrazie „tamtej strony" i nieustannie ich konkretyzować, czyli opisywać ich treści formalno-symboliczne „tej strony" i urzeczywistniać jako wartości teoretyczno-przedmiotowe[[709]](#footnote-709).

Zwróćmy uwagę na to, że świat człowieka w istocie swego współistnienia ukierunkowany jest na przyszłość. Przeszłość i teraźniejszość są tylko drogą do niej. Te trzy wymiary są asymetryczne. W trójwymiarowej czasoprzestrzeni: przeszłość, teraźniejszość musi być podporządkowana przyszłości. Przyszłość zatem przeważa, dookreśla, wymusza, wymaga, żąda od człowieka takiego, a nie innego zachowania.

Cel jest więc tym, co ma być. To, co ma być jest przyczyną tego, co jest. Cel jest więc wytworem, na poziomie rozumu, układów ducha jednostek ludzkich; układów, w których ujawniają swą siłę atrybuty ducha ludzkiego, a mianowicie jego kreacyjność, spontaniczność, intuicyjność, dobro tu i teraz i dobro transcendentne, wolność i odpowiedzialność, doświadczenie jednostkowości i wspólnotowości. Zatrzymując uwagę na tych atrybutach, ich treść i jakość złożenia się w całości jest różna u różnych społeczeństw, narodów[[710]](#footnote-710). To zróżnicowanie jest wynikiem zaistniałych w przeszłości różnych artefaktów kulturowych powstałych na podstawie różnorakich zdarzeń historycznych, warunków geograficznych, geologicznych, w tym również różnego rodzaju kataklizmów. Nie bez wpływu pozostaje również sposób zorganizowania się społeczeństwa, w tym także umiejętności poszczególnych, żyjących w nim jednostek. Są społeczeństwa, w których więcej jest jednostek wybitnych, w innych zaś mniej.

Również na typ ducha wpływa określona wiara religijna. Oto M. Weber koncypuje ideę ducha kapitalizmu. Pokazuje, jak M. Lutra teoria predestynacji wywołuje ducha przedsiębiorczości wśród protestantów[[711]](#footnote-711). O ile w katolicyzmie przyjmuje się zasadę opisana w sentencji *ora et labora* – módl się i pracuj, o tyle M. Luter nakazał przyjąć zasadę módl się pracując. W tej pierwszej są dwa czasy: modlitwy i pracy; są one rozdzielne. W protestantyzmie zaś praca staje się potrzebą wewnętrzną.

Rozum nie zadowalając się danymi empirycznymi, doświadczeniem własnej empirycznej ograniczoności, przekracza je w kierunku tworzenia wartościowej całości. Tworzy więc dopełnienia nadające sens wiedzy tworzonej przez układ intelektu. Współczesne dopełnienia winny wypływać z systemu wartości ogólnoludzkich, z których oba układy ducha: intelektu i rozumu oraz jego atrybuty ujawniające się w tych układach, winny rozpoczynać konkretyzację całości uzasadniającą konkretne cele działania.

Działające jednostki ludzkie pozostają więc w cztero wymiarowej całości.

Pierwszą przestrzeń tworzą wartości „tamtej strony” uzasadniające ostatecznie, w sposób absolutny wartości, dyrektywy doktrynalne „tej strony”. Mają one charakter formalno – logiczny, jakby pozahistoryczny, stosowany „zawsze i wszędzie”, np., przykazanie: „czcij ojca swego i matkę swoją” (Pwt 5, 16; Mk 7, 10); „Tam … gdzie władza państwowa, przekraczając swoje uprawnienia, uciska obywateli, niech ci nie odmawiają jej świadczeń, których obiektywnie domaga się dobro wspólne. Niech zaś wolno im będzie bronić praw swoich i współobywateli przed nadużyciami władzy w granicach nakreślonych przez prawo naturalne i ewangeliczne”[[712]](#footnote-712). „2243. Zbrojny opór przeciw uciskowi stosowanemu przez władzę polityczną jest uzasadniony jedynie wtedy, gdy występują następujące warunki: 1. w przypadku pewnych, poważnych i długotrwałych naruszeń podstawowych praw; 2. po wyczerpaniu wszystkich innych środków; 3. jeśli nie spowoduje to większego zamętu; 4. jeśli istnieje uzasadniona nadzieja powodzenia; 5. jeżeli nie można rozumnie przewidzieć lepszych rozwiązań”[[713]](#footnote-713); zob. rys. nr 19.

Drugi wymiar jest przekładem wymienionych wartości na wartości formalno – symboliczne; wartości „tej strony”, czyli te, które w danym miejscu geograficznym i czasie historycznym można realizować. Ów przekład jest efektem pracy ducha konkretnych jednostek ludzkich, a w nim, syntezy ukierunkowanej. Jednostki ludzkie o zdolnościach duchowych geniuszy nadają tzw. ton tej, czy innej epoce, zamykają starą, i otwierają nową.

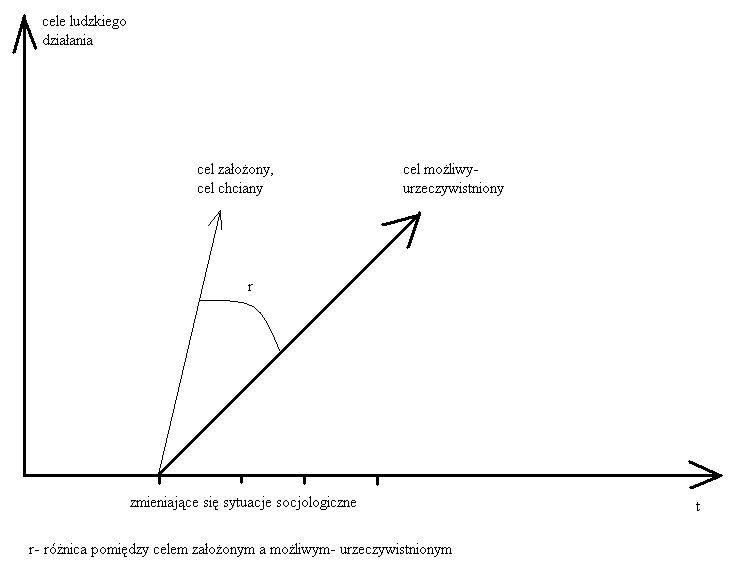
Trzecim typem wartości są teoretyczno - przedmiotowe. Są to te, które konkretne jednostki ludzkie urzeczywistniają. Wartości te stanowią o treści praktyki społecznej. Tworzą one określony rozziew między celami, wartościami formalno - symbolicznymi a urzeczywistnianymi; tzn., że cele założone i cele zrealizowane zawsze są różne. Dzieje się tak dlatego, że jednostka ludzka, czy pewna wspólnota formułuje cele działania w wyróżnionym czasie historycznym. Wówczas może wziąć pod uwagę tylko te warunki, które tworzy uchwycona wówczas sytuacja socjologiczna[[714]](#footnote-714). Nie są one stałe. Ulegają zmianie, stają się jakby strumieniem, wiązką przemian. I owe zmienne uwarunkowania sytuacji socjologicznych wpływają na cele działania. Wówczas owe cele założone stają się celami możliwymi i zarazem urzeczywistnionymi.

wartości formalno – logiczne „tamtej strony”

wartości formalno - symboliczne

wartości teoretyczno - przedmiotowe

Rys. nr 20. Proces konkretyzacji wartości w ich urzeczywistnianiu



Rys. nr 21. Proces urzeczywistniania wartości teoretyczno-przedmiotowych

Czwarty wymiar konstytuuje - obok czasu: przeszłość – teraźniejszość – przyszłość - przestrzeń wzrastania duchowego jednostek ludzkich w ich człowieczeństwie. Treść tych dwóch przestrzeni warunkowana jest przez pole współistnienia, a więc przestrzeń, której centralnym punktem jest miejsce, status jednostki zajmowane w określonej, społecznej rzeczywistości.

synchronia świat idealny -

wartości „tamtej strony”

świat realny - wartości „tej strony”

ontogeneza

jednostki ludzkiej, jej bycie

pola

współistnienia

- środowiska

ideologie bytu społecznego

nadbudowa prawno – polityczna bytu społecznego

„wrzucenie” jednostki ludzkiej

w świat

Struktura ekonomiczna bytu społecznego

t

Diachronia - „przed”, „teraz”, „po”

Rys. nr 22. Czterowymiarowe bycie jednostek ludzkich. Ich wzrastanie w ich idei człowieczeńskości

W dotychczasowej historii działanie jednostek ludzkich wynikało z zastosowania różnych form przemocy. Jej zaprzeczeniem, zniesieniem może być praktyka moralna. Wymaga ona jednak filozofii, w której ontologia, epistemologia i antropologia będą stanowić określoną jedność. Dlatego za A. I. Zabellewiczem (1784 – 1831) i B. Trentowskim (1808 – 1869) postuluję filozofię, którą można nazwać syntetyzmem moralnym[[715]](#footnote-715). Filozofia ta może być formą urzeczywistniania ukazywanych tu zrębów nauk o mądrości.

Syntetyzm ten odnajdujemy także w pytaniu S. Brzozowskiego: co to jest rzeczywistość[[716]](#footnote-716). „Różnica więc pomiędzy psychologią i fizyką, pomiędzy psychicznym i fizycznym jest różnicą punktów widzenia jedynie: rzeczywistość sama przez się nie jest ani duchową, ani cielesną, jest czymś <<trzecim>> … i jedynie nasze różne stanowiska wobec tego trzeciego, nasze różne stosunki do niego – stwarzają w nim określenia, które my na nie sami później rozciągnąć usiłujemy ... Świat dla nas zawsze jest odpowiedzią zależną od pytania, z jakim do niego się zwracamy”[[717]](#footnote-717). Odpowiedź, którą formułujemy jest zawsze stosunkiem zawierającym jedność tego, co teoretyczne i praktyczne. To, co teoretyczne przedstawiamy w systemie pewnych abstrakcji; zaś to, co praktyczne, co jest interesem naszego życia, jest ujawniane w formie konkretnych rzeczy.

Syntetyzm moralny może uniknąć pustoty materialistycznego, przyrodniczego determinizmu i abstrakcyjności idealizmu zarówno tzw. obiektywnego i subiektywnego. W ten sposób znosi on notowany przez historię filozofii, odwieczny spór materializmu i idealizmu. Spór ten znajduje rozwiązanie w jedności duchowo – materialnej. Rzeczywistość jest zawsze pewnym aktem, tj. określoną materializacją myśli.

Z powyższego z kolei wynika, że w filozofii zmierzającej do urzeczywistniania się, nie można posługiwać się alternatywą: albo, albo; albo materia albo idea. Zdaniem Trentowskiego system idealistów tworzy Rzeczpospolitę, system materialistów – despotyzm[[718]](#footnote-718). Jest to możliwe, ponieważ, jeśli świat pozostaje dla filozofii światem czystych idei, niezależnych od indywidualnego doświadczenia lub światem czystej rzeczywistości materialnej, niezależnej od refleksji, to „...rozpoczynanie od doświadczenia lub refleksji, jest jedynie chwytem metodologicznym, stosowanym w celu osiągnięcia czegoś całkowicie odmiennego”[[719]](#footnote-719). Dopowiedzmy. Jest określoną formą przemocy.

**4.4. Człowiek wzrastający w Bogoczłowieczeńskości**

Wzrastanie człowieka w jego Bogoczłowieczeńskođci ujawnia się w jego obyczajności. Jest ona wynikiem pracy konkretnego intelektu, dopełniającego go ducha rozumu oraz praktycznej pojętności czyli, woli. W pojęciu „obyczajności”, jak sądzę, chodzi o jedność tego, co jest wartością z tym, co w praktyce społecznej winno być spełniane i uznane przez konkretne jednostki ludzkie jako powszechne. A zatem winna ona odkrywać te treści, które w konkretności koncepcji aksjologicznych, dookreślałyby możliwości ich urzeczywistniania, a przez to ukazywałyby przestrzeń, jaka powstaje pomiędzy tym, co istotowe, a więc abstrakcyjne a tym, co jednostkowe, konkretne.

Pożądaną przestrzeń ujawnia obyczaj, zawarty w nim wzór postępowania. Jego zasadą ogólną – tłumaczy F. Znaniecki - jest to, że „… w oznaczonych warunkach każdy członek grupy ma postępować w sposób oznaczony raz na zawsze i dla wszystkich[[720]](#footnote-720). Ilekroć owe oznaczone warunki zaistnieją, bez względu na to w jakich okolicznościach to nastąpi i jakie znaczenie osobiste posiadać one mogą w danej chwili dla danego osobnika, obowiązany on jest zdefiniować swą sytuację tak, jak wskazuje schemat obyczajowy i rozwiązać ją zgodnie z obyczajem, tj. spełnić ten właśnie czyn, którego wykonanie tak zdefiniowaną sytuację doprowadzi do oznaczonego z góry wyniku. Wszelkie inne zdefiniowanie i rozwiązanie sytuacji uważa się za sprzeczne ze wzorem obyczajowym”[[721]](#footnote-721).

Co to znaczy zdefiniować sytuację? Myślę, że idzie tu o tworzenie jedności duchowej na poziomie rozumu, intelektu i obyczajności konkretnego miejsca, historycznie doświadczanego pola współistnienia. Celem filozofii jest odnajdywanie ostatecznych zasad. Ale filozofuje przecież człowiek. Jeżeli tak jest, to zasady te nie mogą nie uwzględniać życia owej filozofującej jednostki ludzkiej. Jedność, o którą tu chodzi pozwala bowiem na odkrywanie dobra najwyższego, zawierającego w sobie również postępowanie owej filozofującej jednostki ludzkiej dla jego osiągania. Dobro bez sposobu jego osiągnięcia nie jest dobrem. „Zamiar” jest nie tylko treścią umysłu. Kryje w sobie bowiem stosunek tego, kto go przyjmuje do tego, co jest poza nim, a więc również treść tego, w stosunku do czego jest przyjmowany. Rozumność „zamiaru” nie może nie uwzględniać możliwości jego urzeczywistnienia. Dlatego dla jednostki ludzkiej podejmującej „zamiar” istotne są potrzeby jej życiaoraz to, co jest treścią drugiego członu stosunku społecznego. Stosunek ten nie może być więc tylko stosunkiem teoretycznym, ale również praktycznym i nie może być ograniczany do jakiejś wybranej subiektywności. Stosunek ten nie może być opisywany w sposób matematyczno - przyrodniczy. Musi on uwzględniać F. Znanieckiego „współczynnik humanistyczny” czyli, że oba człony stosunku są podmiotami, a nie rzeczami. Oczywiście, współcześnieprzez racjonalność rozumie się racjonalność matematyczno - przyrodniczą czyli tzw. czysty opis czegoś, jego formę bez treści. Jest to postulat wzmacniający pozór podporządkowywania przez określoną subiektywność otaczającą ją obiektywność. W praktyce obrazują ten stan stosunki, w których jeden z członów osiąga zysk, drugi zaś stratę we wszelkich nie-ekwiwalentnych formach obliczeniowych.

Myśl, o którą tu chodzi ma być nauką najwyższej mądrości czyli o tym, co dobre, dlatego, że jest to dobre dla każdego z członów stosunku społecznego. A to jest możliwe wówczas, gdy wchodząc w bezpośredni kontakt z innymi jednostkami ludzkimi, z przedmiotami o społecznie nadanych im sensach zabiega się o taką treść stosunku społecznego, w którym zysk jest zyskiem obu członów stosunku. Wówczas stosunek ów może być jednocześnie wartością moralną, obyczajową.

W filozofii polskiej aktualne jest pojęcie „praktyki moralnej”. Jest to taka działalność ludzka, w której, stosując F. Znanieckiego „współczynnik humanistyczny”, określony podmiot „wzrasta” w swojej Bogoczłowieczeńskości. Proces ten jest nieustannym tworzeniem jedności tego, co istotowe, abstrakcyjne i tego, co jednostkowe. Proces ten znosi więc absolutystyczne ujęcie podmiotu: jednostki ludzkiej (indywidualizm, liberalizm, neoliberalizm) i przyrody lub społeczeństwa jako Wielkich Ogólności (komunizm, państwo, wyróżnione idee neokonserwatyzmu). Proces wzrastania jest nieustanną wędrówką działającej jednostki ludzkiej od wartości formalno-logicznych, poprzez formalno-symboliczne, tworzące w całości pojęcie dobra wspólnego, do wartości teoretyczno-przedmiotowych jako spełnianie się dobra wspólnego.

W praktyce moralnej spotykamy się więc z procesem wędrówki od abstrakcji do konkretu i od konkretu do abstrakcji. W owej wędrówce, której treścią są konkretne stosunki społeczne, człowiek nieustannie zapośrednicza, albo dobra przyrody, albo dobra kultury i tworzy swoją rzeczywistość. Spełnianie wartości jest możliwe wówczas, gdy zapośredniczenie nie staje się podmiotem lecz pełni należną mu funkcję przedmiotowości. W sytuacji, w której zapośredniczenie przeistacza się w podmiot a podmioty nim posługujące się stają się przedmiotami, miejsce praktyki moralnej urzeczywistniającej wartości zajmuje praktyka niemoralna, w której realizują się antywartości.

Wspomniany wyżej syntetyzm zaś może być podstawą porządku konstytucyjnego sankcjonującego Dobro Wspólne, jako niezbędne do prowadzenia permanentnej rewolucji moralnej. W niej refleksja musi być zjednoczona z doświadczeniem zarówno jednostkowym jak i wspólnotowym. Ponieważ refleksja, doświadczenie dzieje się we wnętrzu każdej jednostki ludzkiej, to wola[[722]](#footnote-722), konkretne chcenia – wynika określonego złożenia się atrybutów ducha oraz wnioski ze zdefiniowania sytuacji, współokreślają treść samodeterminacji konkretnej jednostki ludzkiej. Z istoty swej jest ona wolna. W konkretnych hipostazach kulturowych jest jednakże empirycznie ograniczana. Dlatego wolność musi być zjednoczona z odpowiedzialnością.

Miejscem spełniania się permanentnej rewolucji moralnej jest sumienie każdej jednostki ludzkiej. Jest to konkretna, wyżej opisana przestrzeń duchowa wywołująca realne skutki. Są one przejawem „się-umienia” (o. M. A. Krąpiec OP) czyli odnajdywania przez jednostkę konkretnego, realnego miejsca w przestrzeni duchowo-realnej.

Sumienie w przestrzeni pola współistnienia można określać tak, jak każde inne pojęcie, w postaci różnych zakresów treści tej abstrakcji, czyli różnych zachowań ludzkich, które pojęciu temu przyporządkowujemy. Można więc mówić o sumieniu jednostki ludzkiej, o sumieniu gminy, o sumieniu narodu i sumieniu człowieka jako gatunku ludzkiego. O tym ostatnim myśli się szczególnie wówczas, gdy chodzi o zasadę antropiczną.

Analizując sumienie narodu polskiego, z punktu widzenia wertykalnego, K. Brodziński odkrywa w nim jedność tego, co narodowe z tym, co uniwersalne. Pisał: „Kopernik odkrył system świata fizycznego, i naród polski … sam przeczuł istotny ruch świata moralnego; on uznał, że każdy naród być powinien cząstką całości i krążyć koło niej, jak planety około swego ogniska; każdy potrzebną sporność i równowagę stanowi, i tylko ślepy egoizm tego nie widzi. Naród polski, powtarzam, jest przez natchnienie filozofem, Kopernikiem w świecie moralnym”[[723]](#footnote-723).

Sumienie analizowane w przestrzeni synchroniczno - diachronicznej pozwala na znoszenie dobra i zła jako alternatywy: wartości i antywartości[[724]](#footnote-724). Dobro ujmowane w procesie stawania się człowieka nie jest stanem lecz procesem. To, co jest uznawane za dobro w określonym stanie historycznym, może przesuwać się w procesie swego tworzenia się, w kierunku zła i odwrotnie[[725]](#footnote-725): zło może powodować dobro. Dobro stające się złem może być zauważalne, m.in. w tzw. grzęźnięciu w kulturze. Dobro i zło mogą zostać zniesione w postaci społecznie spełnianej dialektyki praktyki społecznej, w której dobro i zło, wolność i odpowiedzialność i pozostałe atrybuty ducha ludzkiego jednoczą się w stawaniu się dobra wspólnego.

U F. Znanieckiego znajdujemy dalsze, jakby dookreślenie ideału narodowego. Powiada, że „istota jego leży we wspólnym rozumieniu i ocenie tego samego kompleksu wartości kulturalnych przekazanych z przeszłości i w solidarnej pracy twórczej”[[726]](#footnote-726). Ideał ów nie jest absolutem dla cytowanego autora. Dlatego, dalej pisze, że „...nowożytny ideał narodowy, choć dopuszcza pewien stopień rywalizacji, nie daje się jednak pogodzić z jakimkolwiek rodzajem destrukcyjnego antagonizmu między narodami. Im bardziej specyficznie narodowa jest jakaś cywilizacja, tym więcej potrzebuje innych cywilizacji dla swego dopełnienia ... Dla każdego narodu istnienie innych narodów, równie cywilizowanych i równie specyficznych w swej kulturze, jak on sam, jest tedy niezbędnym warunkiem trwałości i żywotności jego postępu kulturalnego ... Prawdziwy interes narodu leży więc w nie przeszkadzaniu, lecz w pomaganiu innym narodowościom do swobodnego rozwijania ich własnych cywilizacji”[[727]](#footnote-727). Jest to możliwe wtedy, kiedy uwzględnimy rozwój wertykalny sumienia narodowego.

Z treści syntetyzmu wynika, że rozwój narodu, narodów nie może być abstrakcją. Rozwój narodów spełnia się poprzez wzrastanie, bogacenie się konkretnych jednostek ludzkich i bogacenie się ich odpowiedzialności; nie tylko ich elit! O rozwoju tym decyduje sens jaki nadaje się bogactwu w przestrzeni społecznej, jakiej rozwój ten dotyczy. Jeżeli elita (np., 1 maja 2012 roku tłumaczono w telewizji, że w Polsce elita liczy od 9 do 10 tys. ludzi zarabiających od 400 do 500 tys. zł miesięcznie) jest bardzo bogata, a licząca się część narodu (ok. 20%) jest niedożywiona, to czy wówczas można mówić o bogactwie narodu? Wszak nośność mostu mierzy się wytrzymałością najsłabszego przęsła tłumaczy Z. Bauman, uzasadniając, że socjalizm jest potrzebny od zaraz.

Jeżeli sensem bycia narodu jest rozwój bogactwa dla niego samego lub jego używania jako używania, a więc traktowania go tylko w wymiarach hedonistycznych, to oczywiście mamy do czynienia ze stagnacją, z cofaniem się do barbarzyństwa. Bogactwo powinno służyć twórczym zamiarom, a przede wszystkim rozwojowi dobrowolnej, samorzutnej twórczości.

Jest tak dlatego, pisze A. Mickiewicz, że „...każdy człowiek ma w sobie geniusz, a całą różnicę między ludźmi stanowi różny stopień wyrobienia się tego geniuszu”[[728]](#footnote-728). Geniuszem nazywa on ducha, który nie jest tym samym co inteligencja. Duchem nazywa Mickiewicz siłę, która tkwi w sercu każdego człowieka. „Serce nie znaczy nic innego, jak tylko siedlisko ducha, pokrywę człowieka wewnętrznego ... Inteligencja zaś i duch nie są dla nich (poetów i filozofów słowiańskich – A. K.) tą samą rzeczą ... Z ducha tedy wynika myśl, z tego ducha przez usta proroków płynieprawda**,** która opanowuje wieczność”[[729]](#footnote-729). Zatem duch znaczy tu coś więcej niż inteligencja. Obok tej ostatniej istnieją inne przejawy ducha, duchowości, które ujawniają się ludzkim działaniu. Pojęcie duch ujawnia więc określoną całość składającą się z wielu jej elementów. Tę całość konstytuują wyszególnione tu trzy elementy: układ zmysłowy, układ intelektu i rozumu (zob. rys. nr 15)

Niebezpieczeństwem jest przewaga jednego z elementów, układów ducha nad jego całością, np., inteligencja będąca częścią usuwa lub podporządkowuje sobie pozostałe formy ducha lub uznaje je za nieistniejące. Dzisiaj czyni to tzw. racjonalizm. Dlatego w środowisku filozofów niemieckich racjonalizm jest pojęciem obelżywym.

W jaki sposób racjonalizm zwycięża ducha? O zwycięstwie tym przesądza organizacja życia społecznego, administrowanie w nim. Czyli dla konkretnego człowieka zwycięstwo to jest zarazem jego klęską, gdyż więzy organizacji są względem niego czymś zewnętrznym; od niego niezależnym. Dlatego zwycięski racjonalizm niszczy duszę, niszczy stworzenie, wypowiada wojnę człowieczeństwu. Racjonalizm tłumi geniusz ludzki.

„Co to jest stworzyć człowieka, rozwinąć jego zdolności, jego geniusz? – zapytuje Mickiewicz. I odpowiada – jest to dopomóc mu w zerwaniu więzów organizacji”[[730]](#footnote-730). Można rozumieć przez to wyzwolenie się jednostki ludzkiej z podporządkowania określonej Wielkiej Ogólności, np. państwu totalitarnemu, współczesnemu globalizmowi, będącym narzędziem rozwoju „Dobra - bogactwa”.

Wielka Ogólność jest tutaj pewnym typem ładu społecznego; ładu, który – jako raz uzyskany – uznaje się jako niezmienny, wieczny, skończony i doskonały. Oczywiście jednostka ludzka, najpierw jest wychowywana czyli wprowadzana do funkcjonującego społeczeństwa, a więc „dopasowywana” do ram wyznaczanych przez Wielką Ogólność. Jednostka ludzka jest „upupiana”. Społeczeństwo akceptuje jednostki o tyle, o ile one podporządkowują się. Zdarzają się „zboczeńcy” (F. Znaniecki), którzy poprzez swoje nie-podporządkowanie się Wielkiej Ogólności stają się zagrożeniem dla istniejącego ładu społecznego. Wówczas strażnicy Wielkiej Ogólności starają się „zboczeńców” wyeliminować, np. poprzez resocjalizację.

Współcześnie w wyniku takiego podporządkowania, jednostka ludzka będąc przedmiotem, staje się „zerem”. Udowodniły to dwie ideologie totalitarne XX wieku: faszyzm i komunizm. Udowadnia to na progu XXI wieku totalitaryzm korporacji (N. Chomsky).

Dopiero „zerwanie więzów organizacji” umożliwia „czyn twórczy”. Ten bowiem może być spełniany przez podmiot. „Wielka Ogólność”, państwo, może tłumić jednostkową, społeczną aktywność podmiotową.

F. Znaniecki zwraca uwagę, że „potęga narodu jako grupy społecznej ma źródła zarówno psychologiczne, jak instytucjonalne”[[731]](#footnote-731). To pierwsze źródło - psychologiczne - przejawia się w potęgowaniu pracy twórczej poszczególnych jednostek, w wychowywaniu do tej pracy i odgrywaniu inspirującej roli w tej pracy przez „klasę przodującą”.

„Drugie źródło mocy narodu – pisze F. Znaniecki – zawiera się w instytucjach, które naród ma do swego rozporządzania i za pomocą których materialne środki jego członków mogą być zużytkowane w interesie całości”[[732]](#footnote-732). Najważniejszymi instytucjami są tu państwo i istniejący system własności. „Państwo – tłumaczy F. Znaniecki – dzięki swemu charakterowi przymusowemu może zmobilizować energię fizyczną zawartą w narodzie i w jego posiadłościach i skoncentrować ją na jakiekolwiek cele, wytwórcze lub niszczące. Własność prywatna daje do rozporządzenia klas przodujących znaczny zapas gotowego kapitału, który może być zużyty na popieranie interesów narodowych”[[733]](#footnote-733).

Źródła te nie są równorzędne. We współczesności pierwsze źródło – w wyniku uprzedmiotowienia życia społecznego – jest uzależnione od drugiego. Najbardziej humanitarne idee, wartości mogą być zniszczone przez działalność instytucjonalną społeczeństwa. A zatem jakość instytucji, zrozumienie i pełnienie przez nich misji jakiej się podejmują przesądza ostatecznie o sile narodu.

O misji tej prawią nasi antenaci. Na przykład, A. Mickiewicz powiada, że naród słowiański – Polska, tym odróżnia się od innych narodów, że ma „...wprowadzić chrystianizm do polityki”[[734]](#footnote-734).

Chrystianizm rozumiany tu jest jako moralność odnawiająca, budująca człowieka jako człowieka. Idea ta nie jest tylko zespołem moralnych zasad abstrakcyjnych. Jest ona rozumiana tu jest jako obyczajność określonego typu. Winna ona ujawniać się w „definiowaniu sytuacji politycznej” w jakiej polityk się znajduje.

Tak być powinno, ponieważ człowiek będąc istotą polityczną, jest jednocześnie istotą moralną, jest jednością wymienionych przestrzeni. O tym najwięcej przekonywał Arystoteles. Człowiek nie jest więc, albo istotą polityczną, albo istotą moralną. Człowiek jest istotą i polityczną i moralną. Alternatywa musi być tu zastąpiona przez koniunkcję. Ale to jest przestrzeń horyzontalna.

W przestrzeni wertykalnej zaś, w polityce musi ujawniać się moralność odnajdująca swe umocowanie we wzrastającym sumieniu. Jest ono jednością tego, co abstrakcyjne „tamtej strony” i tego, co konkretne, bo ujawnione w konkretnym zachowaniu się konkretnego polityka. Typ zachowania politycznego jest jednocześnie zachowaniem się moralnym i odwrotnie. Poszczególne konkretne formy zachowania się wyznaczają linię wzrastającego Dobra Wspólnego, będącego zjednoczeniem dobra jednostkowego z dobrem narodu i ludzkości. Na linii tej odnajdujemy system takich konkretyzacji abstrakcyjnych wartości, których urzeczywistnianie dobro to pomnaża.

Współcześnie w „dobie społeczeństw narodowych”[[735]](#footnote-735), znaczącą rolę w kreowaniu samorzutnej twórczości odgrywa państwo. Ale państwo tworzą urzędnicy, konkretni ludzie. Oni działając, definiując sytuacje, winni wychodzić z punktu widzenia hierarchii interesów i wyprowadzanych z nich wartości.

Dlatego państwo musi się „...opierać na niekwestionowanej etyce, w stosunkach wewnętrznych i zewnętrznych, musi dążyć do pokoju, posiadać prawdziwy autorytet, tworzyć technikę i kulturę, rozwijać na każdym szczeblu władzy postawę służebną. Nie tylko strzeże ono przed złem i karze za przestępstwa, ale także wychowuje, prowadzi ku  dobru i jest sposobem samorealizacji doskonalszego społeczeństwa”[[736]](#footnote-736). Państwo zatem dba ostatecznie o właściwą relację: państwo – obywatel.

W kwestii relacji tego, co społeczne i tego, co jednostkowe Mickiewicz pisze: „Teoria filozofów polskich jest inna ... Wszystkie niezgody między ludźmi i narodami pochodzą z ich egoizmu. Ja i miłość własna jednego, walczy z ja i miłością własną drugich. Trzeba więc znaleźć prawdę. Jakże ją znaleźć, nie zrzekłszy się naprzód swego egoizmu …? Żeby więc rozsądzić, co w jakim sporze słuszne, a co niesłuszne, trzeba usunąć na stronę swoją własną sprawę … swoje ja. Lud wyraża to pospolitym przysłowiem, że nikt nie może być sędzią w swojej sprawie ... Jakoż, poczynając od Zbawiciela i męczenników, chrystianizm ustalał się zupełnie bez względu na stosunki między jego nauką, a interesami władzy doczesnej. Ale chrystianizm, ustalony w wielkim stowarzyszeniu, które nazywamy Kościołem, nie jest jeszcze reprezentowany przez żadną narodowość ... Posłannictwo przyznane Polsce, opiera się przede wszystkim na tym charakterze, że Polska przyjęła chrzest zbiorowo; nawrócenie jej nie było szeregiem nawracań się jednostek, ale aktem powszechnym, jednorazowym. Polska przyjęła chrystianizm jako naród, jako naród wprowadziła go w życie, jako naród też ma powołanie rozwijać go dalej. Pierwszy to raz kwestia posłannictwa narodów staje się kwestią filozofii nowożytnej. Warto zwrócić uwagę, że protestantyzm, który władzę duchowną poświęcił władzy doczesnej, zaprzeczył posłannictwu narodów, zawsze odmawiał im wspólności życia chrześcijańskiego”[[737]](#footnote-737).

Warto przypomnieć tu myśl, że stosunki społeczne mają mieć charakter podmiotowy. Jeżeli ktokolwiek traktuje inną osobę; osobę, z którą tworzy stosunek społeczny jako narzędzie swoich interesów, to stosunek ten jest stosunkiem przedmiotowym. Omawiany tutaj stosunek społeczny nie może być opisany formułą: „zysk - strata”. Stosunek ten musi powstawać w związku z tworzoną rzeczywistością, która jest dla jednej i drugiej strony tylko zyskiem, a więc: „zysk - zysk”.

Dlaczego Mickiewicz przyznaje Polsce rolę posłanniczą? Myślę, że przemawia za tym przeszłość. W stosunkach z innymi państwami Polska tworzyła przestrzeń podmiotową. Warto zwrócić uwagę, np., na treści układu zawartego pomiędzy Litwą i Polską zwanego traktatem Unii Lubelskiej (1569 r.). Po drugie, Mickiewicz postrzegał dobro jako proces stawania się, budowania się rzeczywistości ludzkiej. W tym procesie idee, wartości nadają sens temu co się urzeczywistnia[[738]](#footnote-738). Bez nich nie można mówić o jakimkolwiek ruchu.

Zasada zbawienia – zdaniem Mickiewicza – jest podstawą pracy w kierunku zbawienia bliźnich, a w ostateczności ludzkości. „Filozofia polska[[739]](#footnote-739) – tłumaczy Mickiewicz – dąży w tym samym kierunku”[[740]](#footnote-740), tylko, wedle niej „...duch ludzki musi pierwej przejść przez narodowość, nim przyjdzie do powszechności, i stąd wynika zasada potrzeby zbawienia współ rodaków”[[741]](#footnote-741).

Zgłoszony tu przez A. Mickiewicza postulat stanie się bardziej zrozumiały jeśli uwzględnimy F. Znanieckiego koncepcję ideału narodowego. Wymaga on „...rozwoju i organizacji twórczych czynności kulturalnych, w przeciwieństwie do pierwotnego panowania instynktów zwierzęcych. Naród rozpatrywany z punktu widzenia tego ideału jest wytworem cywilizacji, nie zaś naturalną całością, jak rój pszczół lub mrowisko. Jego podstawa nie jest ani biologiczna, ani geograficzna; nie opiera się on ani na rasowej solidarności jednostek pochodzących od wspólnych przodków i posiadających wspólne cechy organiczne, ani na zewnętrznych więzach nałożonych na mieszkańców pewnego terytorium przez wspólne otoczenie naturalne. Istota jego leży we wspólnym rozumieniu i ocenie tego samego kompleksu wartości kulturalnych przekazanych z przeszłości i w solidarnej pracy twórczej ... Naród potrzebuje możliwie jak największej liczby czynnych członków i zupełnej władzy nad swym terytorium, lecz sama liczba członków i przestrzeń zajmowana nie stanowią jeszcze siły narodu. Tylko ci członkowie, którzy przyjmują i cenią tradycyjne wartości narodowe i są zdolni do uczestnictwa w twórczości narodowej, są istotnie składnikami dodatnimi z punktu widzenia ideału narodowego jako przedstawiciela pewnej cywilizacji; tylko takie terytorium, które może być społecznie wyzyskane przez czynnych jego członków, jest rzeczywistą użytecznością narodową”[[742]](#footnote-742).

Wspólne rozumienie tradycji i solidarna praca twórcza określa istotę narodu. Jest to więc wertykalny ruch sumienia poszczególnych jednostek tworzących naród. Jest to wysiłek przekształcający działalność odtwórczą w twórczą. Działalność każdego człowieka posiada określoną treść. Dla filozofów polskich treścią tą jest wspólnota tradycji i solidarna praca twórcza a więc konkretna obyczajność.

Jak ma się spełniać owa obyczajność? Czy to ma być utworzona szkoła filozoficzna i doktryna, którą by w tej szkole wypracowano, a później wdrażano, tak jak to dotychczas czyniono w Europie Zachodniej? Czy w ogóle filozofię można zamknąć w jakiejś doktrynie, logicznie uporządkowanej, na trwałe zakończonej. Wydaje się, że nie! Albowiem „z doktryn nic nie wynika – tłumaczy Mickiewicz. Doktryna jest to sposób widzenia jednego człowieka. Szkoły niedługo trwają: szkoła jest to sposób widzenia mniej lub więcej licznego grona ludzi. Skoro się tylko doktryna sformułuje, już jest rzeczą martwą. Rzeczą, nie mogącą się sformułować, trwałą, żywą, działającą, jest sam człowiek, słowo wcielone”[[743]](#footnote-743). Ponadto szkoła, doktryna realnie przyjmowana jest zawsze treścią Wielkiej Ogólności – instytucji ograniczającej, jak dotąd w historii, czynności jednostek ludzkich. Człowiek jest wobec niej przedmiotem, który ma przyjmować, najczęściej bezkrytycznie, podaną do realizacji treść Ogólności Wielkiej. Forma, sposób jej realizacji jest tworem arystokraty (B. Trentowski), w stosunku do którego „Inny” pozostaje w poddaństwie.

Wyjaśniając swoją koncepcję Mickiewicz mówiąc o konieczności posłannictwa narodowego wypracował pojęcie „człowieka narodu”. Ma to być duch, który poznał prawdę, który „...musi wobec Europy udowodnić swoją umiejętność, mądrość i siłę”[[744]](#footnote-744).

U Trentowskiego Mickiewicz odnajduje kategorię znaczącą dla rekonstruowanej tu tradycji filozoficznej. Jest nią „obecność”. Chwila obecna znaczy tu „...działanie, życie, siłę, jest to owoc dziejów przeszłych, zaród przyszłych”[[745]](#footnote-745). Właśnie duch człowieczy, określona przeszłość konkretnego narodu, skupiona jak w soczewce, w człowieku narodu, zawiera całą przeszłość i przekształca ją w filozoficzną nadzieję, wyzwalającą pożądaną praktykę społeczną. W ten sposób człowiek narodu nadaje przyszłości początek. Później historycy trudzą się nad udowodnieniem, że np. taki Stalin czy inny był chory psychicznie i dlatego doprowadził do kataklizmu. Lepiej byłoby gdyby zadali sobie pytanie, dlaczego jeden człowiek, czy mała grupa społeczna jest w stanie skierować wielki naród na tory określonej cywilizacji. Trzeba raczej pytać, co się kryje za tym, że wielkie narody spełniają określoną cywilizację, którą potem inne uznają jako złą cywilizację i „paradują” po międzynarodowych procesach.

Kategoria „obecność” jest tutaj działaniem. „Błędem filozofii jest twierdzenie – pisze S. Brzozowski – że kiedykolwiek cokolwiek bywa nam dane przy naszej bezwzględnej bierności. Wszystko zawsze jest nam dane w stosunku do nas, stosunku, jaki przez zajęcie pewnego punktu widzenia stwarzamy. Nic nie staje się dla nas rzeczywistością oprócz tego, wobec czego pozostajemy w jakimś stosunku, czemu nadajemy jakąś wartość ... W metafizyce poznawać znaczy to samo, co być, metafizyk nie poznaje, lecz jest ... Każde dążenie ludzkie skierowane jest ku pewnemu ustrojowi świata. Przez to właśnie jednak, że ustrój ten działa już jako cel naszych dążeń istnieje on już. Istnienie potencjalne ... to, co jest możliwe, istnieje, bo działa, a to, co istnieje rzeczywiście, jest tylko skombinowanym rezultatem tych działań, kombinacją wszystkich możliwości”[[746]](#footnote-746).

Dla F. Znanieckiego „korzeniem obecności” jest „aktualność”. Pojęcie to określa „pierwotne podłoże doświadczenia”[[747]](#footnote-747). Jest ono tym – jak się wydaje – co nie można ująć w doświadczeniu tego co faktycznie jest tu, teraz, tylko tym co „...rzeczywiście jest zawarte w przed empirycznym podłożu doświadczenia ... Formy te, gdy nie są ujęte refleksją, tylko stają się, nie są dokonane; są tendencjami – nie granicami, aktami – nie rezultatami. Dlatego – tłumaczy dalej F. Znaniecki – gdy mówimy, iż obecność elementów wielości, którą akt refleksji wykrywa w doświadczeniu, jest tylko potencjalnie zawarta w pierwotnym podłożu doświadczenia, znaczy to, że w aktualności wielość się staje”[[748]](#footnote-748).

Konkretność jednostek ludzkich wyraża się w postaci „różnego stopnia rozwoju ich ducha. Duch więcej rozwinięty ma naturalne posłannictwo prowadzić ludzi niższych w tej mierze”[[749]](#footnote-749). W ten sposób w konkretnym człowieku, w jego czynie, rozwija się prawda ale nie prawda filozoficznej doktryny stworzonej przez szkołę czy filozofa. Mickiewicz posługuje się znaczącym, jak sądzę porównaniem. „Oto – powiada – znaczenie bajki o Prometeuszu i Epimeteuszu. Prometeusz dostał ogień z nieba i ogniem tym ożywił człowieka, to jest, dał wiedzę, założył instytucję. Epimeteusz chcąc naśladować brata, stworzył tylko małpę. W rozwoju tedy politycznym narodu ukazują się ludzie, przeniknieni tradycją narodową, i ci prowadzą naród ku jego przyszłości”[[750]](#footnote-750).

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na rolę Prometeusza w demokracji. „Cechą odróżniającą społeczeństwo demokratyczne od społeczeństwa arystokratycznego – pisze F Znaniecki – nie jest brak arystokracji –arystokracja bowiem w dosłownym tego słowa znaczeniu, tj. <<panowanie najlepszych>>, jest ... koniecznym warunkiem życia cywilizacyjnego – lecz rekrutowanie się arystokracji z ludu i jej kontrolowanie przez lud. A w ustroju arystokratycznym arystokracja wyznacza swe własne funkcje społeczne oraz funkcje ludu – w ustroju demokratycznym funkcje ludu i funkcje arystokracji są wyznaczane przez lud. W pierwszym wypadku działalność arystokracji zależy od jej składu i osobnik należy do arystokracji zanim jeszcze zaczął działać, w drugim – skład arystokracji jest uwarunkowany przez jej działalność i osobnik wchodzi do arystokracji na zasadzie swych czynności”[[751]](#footnote-751). Prometeusz zasłużył na „arystokratyczność” swoją działalnością. Prometeusz przejawia sobą ducha demokracji, która wcale nie przeczy „arystokratyczności”. Tymczasem Epimeteusz „naśladował” brata, chciał być „arystokratą” nie ze względu na swą działalność, na ujawnianego w niej ducha, ale w wyniku naśladowania. O ile Prometeusz był postacią twórczą, o tyle Epimeteusz odtwórczą. Wynik został przesądzony[[752]](#footnote-752).

Naśladowanie jest dziecięcą formą działania. W niej możemy dostrzec tylko ducha odtwórczego. Arystokracja, neoliberałowie współcześni, „uwiedzeni” przez „Dobro - bogactwo”, nie pełnią funkcji przodującej klasy narodu. Próbują bowiem odtwarzać to, co inni już osiągnęli, czyli przywłaszczyć sobie jak największą połeć Dobra Wspólnego. Prowadzi to do negatywnych konsekwencji.

W analizie działania można posłużyć się Trentowskiego pojęciem: prawdobranie[[753]](#footnote-753).Może ono znaczyć tu tyle co wskazanie na filozofię jako zmierzającą do realizacji. Prawdobranie jest oglądem stanu, w którym człowiek znajduje się. W tym wysiłku odnajduje się przeszłość, jej drogi prowadzące nas do tego, kim jesteśmy i wreszcie dookreślenie tego, kim możemy być. W prawdobraniu odczytujemy znaczenie wartości teoretyczno - przedmiotowych, odnajdujemy dla nich miejsce w abstrakcyjnych wartościach formalno - symbolicznych, a te z kolei umieszczamy w przestrzeni wartości formalno - logicznych. Ruch ten pozwala dostrzec niepełność spełnianych wartości; braki jakie istnieją w praktyce społecznej w odniesieniu do wartości. Tu wydzielają się przedmioty krytyki społecznej, krytyki wyzwalającej czyn, umożliwiającej zaistnienie procesu wzrastania.

Proces prawdobraniaprzebiega najpierw w jednostkowości, kategorii kutej przez Cieszkowskiego. Idąc za rekonstrukcją Mickiewicza można powiedzieć, że „...jednostkowość w swoim najniższym stopniu ukazuje się jako jestestwo organiczne: jest to już objawienie się ducha. Jestestwo organiczne składa się z ducha i materii, które równoważą się z sobą. Duch usiłuje podbić materię, mocą swoją utrzymuje jej całość”[[754]](#footnote-754). Jeśli zwycięża materia, to jednostka wraz ze swym duchem ginie!

Kiedy zwycięża duch jednostkowość postępuje wyżej, przeistacza się w osobistość. „Między jednostkowością a osobistością ta zachodzi różnica – tłumaczy Mickiewicz – że w tej ostatniej jest już sumienie. Jestestwo organiczne – jednostkowość– ma swój środek, ale nie może go znaleźć, nie wie, gdzie leży; człowiek ma sumienie samego siebie, swojego środka”[[755]](#footnote-755). Jednostkowość posiada sumienie, ale – jakby powiedział Hegel – sumienie same w sobie. Jest to sumienie horyzontalne. Ogranicza się ono do formalnego rozróżniania przedmiotu w toczącym się życiu i odnajdywania dla niego adekwatnego, formalnego ujęcia filozoficznego. Treść nie występuje tu, a jeżeli się pojawia, to tylko w formie alternatywnego ujęcia konkretnego, przejawowego faktu i abstrakcji jako jego określenia, a czasem jako czynnika sprawczego. W myśleniu, jednostkowość ogranicza się do rozróżnienie „tak - nie”, „jest - nie-jest”, „bycie - nie-bycie”[[756]](#footnote-756). Jest to myślenie potoczne, w filozofii utożsamiane ze zdrowym rozsądkiem.

Osobistość rozwija swe sumienie w przestrzeniwertykalnej. W niej mamy do czynienia z nieustanną wędrówką od abstrakcji do konkretu i od konkretu do abstrakcji. Wędrówka ta stanowi treść spełnianej czynności – wysiłku intelektualnego. W nim nie ma miejsca na alternatywę: albo fakt jednostkowy, albo ogólne, nawet nie-istotowe, abstrakcyjne ujęcie wartości. Sumienie osobistości nie pozostaje w obrębie „pustego grobu” (Hegel)[[757]](#footnote-757). Ono nie jest tylko „zdziwieniem”. Oto „zdziwienie” uznaje jako początek, punkt wyjścia we wczytywaniu się i uzgadnianiu faktu jednostkowego z istotowymi treściami spełnianych wartości; jako początek tworzenia jedności tego, co konkretne z tym, co istotowe, abstrakcyjne. Miejsce alternatywy zajmuje koniunkcja. Proces wczytywania się jest dziełem ludzkiego ducha, zawsze występującego w formie zsubiektywizowanej obiektywności jako jedności, tworzącej treść „zdefiniowanej sytuacji”.

Rozróżnienie osobistości i jednostkowości odnajdujemy w takich kategoriach jak: „lud”, „arystokracja umysłowa”, „arystokraci ducha”, jakimi posługuje się F. Znaniecki. „Pamiętać musimy – pisze – że rolą arystokracji umysłowej w ogóle jest tworzenie ideałów kulturalnych, narzucanie ich masom i urzeczywistnianie ich za pomocą tychże mas”[[758]](#footnote-758). Inaczej mówiąc rolą arystokracji, klasy przodującej jest przekładanie wartości formalno - logicznych na treść wartości formalno - symbolicznych i prezentowanie systemu wzorów ich urzeczywistniania, czyli tworzenia wartości teoretyczno - przedmiotowych. Arystokracja, klasa osobistości - jakby powiedział Cieszkowski, wywołuje czyn społeczeństwa w spełnianiu Dobra Wspólnego.

To, co może być, osobistość określa poprzez dopełnienie tego, co niedostatecznie występuje lub usunięcie braku któregoś z wymienionych atrybutów jedności. To wymaga uznania atrybutu duchowości spontaniczno - kreacyjnej jako siły życia, również jako metody ciągłego spełniania się osobistości, jej transgresyjności. Takie rozumienie wymienionego atrybutu jest *conditio sine qua non* wzrastania w człowieczeństwie konkretnych osobistości, ich stawania się oraz przekształcania się uprzedmiotowego bytu społecznego w byt podmiotowy.

Warunkiem wstępnym jest tu zaspokojenie podstawowych środków do życia, pozwalającym podjąć upodmiotawiającą pracę organiczną spełnianą przez człowieka. Jej treścią jest wychowanie i samowychowanie się człowieka na człowieka, nieustannie budującego własną filozofię mądrościową. Istotę wymienionej pracy stanowi międzypodmiotowa relacja eksterioryzowania i interioryzowania – przez wszystkie podmioty pozostające względem siebie w określonym stosunku[[759]](#footnote-759) – zachowań stanowiących triadę, a więc: konkretne postępowanie; etyczne jego uzasadnienie, tzn. umiejętność formułowania odpowiedzi na pytanie: dlaczego oraz kreacyjne działanie, będące syntezą ukierunkowaną, w której dominuje samorzutna twórczość. Będąc w trzecim stadium wspomnianej triady człowiek – osobistość nie tylko wie dlaczego ma tak się zachowywać, ale także – poprzez ustaloną przez siebie odpowiedź na pytanie: dlaczego – umie odkryć sposób zachowania się w takiej sytuacji, jakiej jeszcze dotąd nie było. Nowa sytuacja wymaga innego, nowego sposobu zachowania się; zachowania nie wynikającego z zewnętrznego przymusu, przemocy stosowanej przez innego człowieka czy społeczeństwo, poprzez, np. państwo. Wykreowany sposób zachowania się musi być koherentny z istniejącym systemem wartości lub z systemem wartości postulowanych, z dominującą w nim (w systemie wartości istniejących lub postulowanych) transcendencją oraz jego tradycją, która jednakże powinna być poddana wystarczającej aktualizacji.

Filozofia zachodnioeuropejska nie doszła do niczego więcej jak tylko do stwierdzenia, że człowiek ma sumienie jako istnienie samo w sobie i że jest ono działalnością Boga w człowieku. W ten sposób filozofia ta odkryła powszechność[[760]](#footnote-760) ale nie zrozumiała całości.

Różnicę tę można pojąć poprzez rekonstrukcje kategorii ducha. Duch będąc osobistością jest istnieniem przez samego siebie i dla samego siebie samego. Duch własną siłę wydobywa z samego siebie, a wtedy – pisze Mickiewicz – „...materia czyli jednostkowości zewnętrzne, myślenie, czyli myśl powszechna, są tylko środkami dla niego: podnosi się, rozszerza się, poznaje siebie i pojmuje całą naturę. Nie na to, aby walczyć z materią, z ja zewnętrznym ... nie na to, aby jednoczyć się z naturą w jakimś absolucie ... nie na to, aby tylko bawić się rozumowym pojmowaniem związku, zachodzącego między naturą a myślą – ale na to duch stworzony, żeby postępować, posuwać się ku Bogu”[[761]](#footnote-761), czyli wzrastać, rozwijać się wertykalnie.

Istnienie ducha przez samego siebie jest nieskończone. Jednostka ludzka, zdobywając osobistość staje się nieśmiertelna poprzez „wyrób ducha”, pisze Mickiewicz powołując się na Cieszkowskiego. „Jest to to, cośmy wyrobili sami przez siebie i dla siebie dobywając całą siłę z siebie samych. To stanowi istotę naszego ducha i nasze prawo do nieśmiertelności, którego nam nikt odebrać nie może”[[762]](#footnote-762).

Przed nami – pisze Mickiewicz – „...poczyna się epoka nowa filozofii słowiańskiej, filozofii ducha i życia”[[763]](#footnote-763). Filozofia ta winna wypracowywać sposób wzrastania człowieka w jego duchowości, aby otrzymać pewność prawdy, pewność moralności jakiegoś postępku. Na to nie ma innego środka, jak podnieść się w duchu. To „podnoszenie się w duchu” może spełniać się tylko w każdej konkretnej jednostce ludzkiej. Tutaj odnajdujemy różnicę między tym, co ogólne, a tym, co istotowe, abstrakcyjne. Myślę, że A. Mickiewicz zdawał sobie sprawę z tego, gdyż postulował podjęcie przez filozofię „najważniejszego pytania”: „...jakie do tego podniesienia się w duchu są sposoby, jaką pomoc z zewnątrz i od wewnątrz nas możemy znaleźć, żeby się podnieść i utrzymać się w podniesieniu. Pytanie, zgoła nie dotknięte przez filozofię szkolarską ... Do podniesienia się takiego trzeba wielkiej pracy, wielkiej pomocy”[[764]](#footnote-764).

Istotną pomocą jest tu działalność instytucji narodowych. One umożliwiają jednostkom ich czucie w czyn przemieniać, a przez to urzeczywistniać na ziemi prawdę. „Dlatego to, powiada Mickiewicz, człowiek bez narodowości jest człowiekiem niezupełnym, człowiekiem, zdolnym wiedzieć, ale niezdolnym działać”[[765]](#footnote-765). I dalej pisze, że „instytucje polityczne państwa, jako wytwór ducha narodowego, dają nam miarę jego siły ... Instytucje te uważać należy za konstrukcję środków i pomocy, które duch narodowy przyrządza sobie, aby mógł szczeblować do celu naznaczonego mu przez Opatrzność. Z tego punktu przypatrując się instytucjom ludów słowiańskich, widzimy w dziejach ich rozwoju nieustanną walkę między duchem, usiłującym wyzwolić się, wznieść się wyżej, a materią, która ciągnie go ku ziemi, albo stara się uwięzić w tych lub owych formach”[[766]](#footnote-766).

Ażeby móc mówić o przyszłości trzeba najpierw zrozumieć słowo lud. Nie chodzi tu o klasę społeczną zajmującą się pracą fizyczną, czy o opis człowieka z punktu widzenia jego wyglądu zewnętrznego. Do ludu chcą bowiem zaliczyć się ci, którzy przyjmują jego zewnętrzne przejawy. To widać w tzw. kampanii wyborczej. Dla Mickiewicza „lud, to człowiek cierpiący, człowiek tęskniący, człowiek wolny w duchu, człowiek, który nie przychodzi z zapasem gotowych systemików. Dlatego lud w razach stanowczych tak prędko i nieomylnie chwyta prawdę”[[767]](#footnote-767). Bez tych cech, człowiek nie jest ludem. Człowieka nie-należącego do ludu można rozpoznać po tym, że jest pełen formułek i definicji. Jest to człowiek starej epoki.

Zdaniem Mickiewicza nadszedł czas aby „...dać poznać wam obecność...”[[768]](#footnote-768), aby „...postawić ludowi przed oczyma ideał, który pomagałby mu podnosić się, zapalać się i utrzymywać się w stanie, o jakim mówimy; stan ten jest początkiem wolności prawdziwej. Człowiek, który czuje sztukę, który rozognia się słowem wymownym, przyjętym z otworzoną duszą, który poświęca się za ojczyznę, nie może doświadczyć żadnego z tych wzruszeń bez wzięcia razem w siebie promyka prawdy, promyka wewnętrznego światła, promyka Bóstwa; a wtedy czuje się wolnym, zapomina o sobie, nie patrzy na siebie. Dlatego widzi on prawdę i urzeczywistnia ją na ziemi, bo gotów jest poświęcić pieniądze, żeby mieć arcydzieło, które go zachwyca; gotów przelać krew, żeby pozyskać zwycięstwo swojemu krajowi, gotów oddać wszystko za prawdę. W takiej chwili czuje się człowiekiem zupełnym”[[769]](#footnote-769). Takim może być „człowiek narodu”.

Z praktycznego punktu widzenia trzeba – pisze Mickiewicz – spełnić kilka warunków:

* po pierwsze, trzeba usunąć wszystko to, co rozrywa naród polski**,** co wyprowadza naród polski na manowce rozwoju;
* po drugie, trzeba wyzwolić się z więzów wszelkich doktryn i z jarzma doktrynerów[[770]](#footnote-770);
* po trzecie, trzeba zacząć pojmować filozofię po to, aby zrozumieć przyszłość, trzeba odnajdywać w sobie ów boski ton, a wówczas naród stanie się zdolny pojmować rzeczy wzniosłe, zapalać się do walki o nie i ponosić ofiary;
* po czwarte, po zrozumieniu filozofii naród zacznie odróżniać swoich nieprzyjaciół i swoich sprzymierzeńców, rozpoznawać ludzi starej epoki i epoki nowej[[771]](#footnote-771);
* po piąte, trzeba zrodzić „człowieka narodu”.

Spełnienie tych warunków jest możliwe poprzez odnalezienie odpowiedzi na pytanie: skąd i dokąd idziemy. Filozofia z punktu widzenia odnalezionej prawdy o celu, do którego się wspinamy, winna poddawać krytyce stan obecny.

W dotychczasowej filozofii zachodnio-europejskiej pomieszano ze sobą dwie różne rzeczy: prawdy zewnętrzne, fizyczne albo prawdy cząstkowe, bądź rozumowe, bądź uczuciowe z prawdami istotnymi, całkowitymi. „Prawdy rozumowe – pisze Mickiewicz – nie zobowiązują do niczego: nikt nie czuje się zobowiązany dać się ukrzyżować za to, że takie lub owakie przypuszczenie matematyczne albo fizyczne jest prawdziwe. W prawdach moralnych, przeciwnie, każde słowo wkłada na nas obowiązek, zaciąga nas w rachunek. W życiu ... trzymamy się tego prawa. Wolno każdemu występować w rozmowie z zaletami swoich odkryć, spostrzeżeń, wynalazków, wolno sławić swój system fizyczny, matematyczny, humanitarny – ale nikomu nie ujdzie mówić o swoich cnotach, chlubić się z męstwa, ze szlachetności, z ludzkości, nie dowiódłszy ich pierwej czynem. Cóż dopiero powiedzieć o ludziach, którzy tworzą systemy, mające cały świat uszczęśliwiać, zrobić go dobrym, szlachetnym, ludzkim, nie uczyniwszy najmniejszego kroku dla zrealizowania tego szczęścia ... Otóż w przedmiocie praw moralnych, cokolwiek kto sławi, cokolwiek podaje, obowiązany jest zrealizować, i prędzej czy później będzie musiał doświadczyć tego na sobie, aby pokazało się, czy umiał wolę i siłę w czyn to wprowadzić”[[772]](#footnote-772). Człowiek z moralnym obliczem nie chwali się swoim wykształceniem, szkołami, które ukończył, gdzie i jakie fundacje go nagrodziły. Człowiek z moralnym obliczem pokazuje czyny, które sprawiły tę lub inną rzeczywistość.

W praktyce moralnej spełniana jest wielowymiarowa wolność zjednoczona z odpowiedzialnością. Jest ona podstawą doświadczenia wspólnotowego, w którym powszechność świętości życia ludzkiego zjednoczona jest z jego elitarnym utreściowieniem. Swoistym znakiem filozofii polskiej jest bowiem jedność egalitaryzmu z elitaryzmem. Uznanie dla elity, arystokracji (tych najlepszych) łączy się z żądaniem przyjęcia przez nią odpowiedzialności za pozostałych, którzy zachowując swa podmiotowość, chylą czoła względem określonej hierarchii duchowej. Odpowiedzialność wymaga zobowiązania, albowiem uznaje się, że osobistość jest nie tylko darem natury ale także spolegliwym ustosunkowaniem się innych oraz skutkiem własnego wysiłku duchowego. Osobistość potwierdza swoją treść poprzez obecność, której obca jest jakakolwiek forma nicości.

Lud polski chyląc czoło przed swą arystokracją żąda od niej jej odpowiedzialności. Brak odpowiedzialności arystokracji powoduje jej odrzucenie. W praktyce społecznej odczuwa się to w postaci przeciwstawienia: „My - Wy”. Wówczas to zaimek „Wy” znaczący elitę, arystokrację, określa jej nicość, brak jej obecności. Taka elita jest ahistoryczna.

W spełnianej praktyce moralnej dostrzec można swoistą sensowność utopijności. Fakt ten umożliwia tworzenie „rzeczy wielkich”, w znaczeniu moralnym, duchowym, jako swoistych rozwiązań relacji pomiędzy tym co nieskończone, niemożliwe a tym co skończone, możliwe tu i teraz. W tej przestrzeni naród polski jest wyjątkowy. Dowiódł tego w przeszłości, zarówno tej dawnej, jak i wczorajszej. To co niemożliwe, utopijne – stało się.

Utopijność przejawia się także w formie projektowanych bytów, których istotowość stanowi idea Dobra Wspólnego. W niej osobistość odnajduje przestrzeń dla swej obecności, szczególnie urzeczywistniania i zdobywania doświadczenia wspólnotowości.

W idei Dobra Wspólnego odnaleźć można swoisty epikureizm pragmatyczny (zob. Epikura *tethramarphakos*). Jest on po pierwsze, konkretnym projektem rozwiązywania relacji międzyludzkich: „Ja - Ty”, „My - Wy” i po drugie, jest podstawą tworzenia idei zastępczych w sytuacji, kiedy elita, arystokracja nie służy budowaniu Dobra Wspólnego, kiedy jej obecność jest nicością. Wówczas lud podejmuje zadanie życia „mimo elity”. Realna ograniczoność osobistości jest bowiem wynikiem „więzów organizacji”. Ale ograniczoność tę istota Dobra Wspólnego przekształca, poprzez inspiracje w powstające wszelkiego typu całości duchowe pozwalające przetrwać.

W polskiej praktyce moralnej można odnaleźć optymistyczny aktywizm romantyczny. W praktyce tej odczuwa się gotowość do walki z całym światem, ze wszystkim co burzy spoistość własnej duchowości. W tej przestrzeni nie ma tego co u innych występuje pod nazwą „chytrości rozumu”, „ukrywającego pozoru”, co jest dwuznaczne, zagadkowe, co jest hipokryzją. Duchowe rozstrzygnięcia są jednoznaczne, otwarte i aż do bólu odważne. Z tej racji w stosunku do innych zwolenników, tzw. chytrości rozumu czy pozoru wyrażana jest głęboka niechęć. Może być długo skrywana; szuka jednakże sposobu, aby wytrysnąć, aby pokazać siłę duchowej obecność osobistości.

Warunkiem wstępnym jest tutaj zainicjowanie przez procesu przekształcania się własnej jednostkowości w osobistość. W procesie tym jednostka ludzka odnajduje horyzontalną treść sumienia, począwszy od „tamtej strony”, poprzez jego wymiar wertykalny[[773]](#footnote-773) „tej strony”, w określonym polu współistnienia. W tej czterowymiarowej przestrzeni (zob. rys. nr 17) jednostka ludzka dookreślając swój geniusz będzie wzrastała w osobistości o tyle, o ile postępowaniem moralnym będzie zastępować przestrzeganie prawa. Proces ten może stać się swoistym *perpetuum mobile.*

W ruchu tym jest od czego zacząć. Punktem wyjścia może być rewolucja chrześcijańska. Odegrała ona wielką rolę w historii kultury ludzkiej. Chociaż ograniczała się do chrześcijan, to jednak jej myśl była znosiła dialektykę pana i niewolnika (Hegel). Jej celem nie było zniszczenie, „usunięcie” przeciwnika, po to aby zająć jego miejsce w strukturze społecznej, lecz udzielenie mu pomocy w dostrzeżeniu Prawdy w sobie, w swojej duchowości jednostkowej. W *Kazaniu na* *górze*[[774]](#footnote-774) Jezus Chrystus wzywa do przemiany wewnętrznej; przemiany, która jest warunkiem dotarcia do Prawdy, do Boga, tutaj – znaleźć się „po tamtej stronie”. Każdy taki wysiłek wymaga najpierw usunięcia stanu istniejącego. Trzeba najpierw uznać, że stan, w którym się ktoś znalazł nie jest tym, który jest jego istotą. Dlatego w *Kazaniu* ... odnajdujemy szereg kroków, które ujęte w całości dopiero pozwolą dotrzeć do Prawdy.

Jednym z nich jest odrzucenie siebie jako bogatego w duchu[[775]](#footnote-775), czyli tego, który wyposażony w odpowiednią dla siebie ideologię nie smuci się; odwrotnie, jest pewny siebie i podąża za wymyśloną przez siebie pseudo prawdą, a więc określoną subiektywnością, która dla innych ma stać się konieczną obiektywnością. Dalej, wejście na drogę do Prawdy wymaga od człowieka także porzucenia własności kapitałowej, ziemskiej, wszelki taki typ własności, który rodzi niesprawiedliwość; który wymusza niemiłosierny stosunek do innych, a przez to zanieczyszcza serca i w konsekwencji prowadzi do wojen (alienacja kapitału). Prawda wymaga od człowieka, aby nie prześladował sprawiedliwych; aby umiał znieść kłamliwe oszczerstwa; aby, gdy jest obrzucany wyzwiskami radował się, „albowiem jego nagroda wielka jest w niebie”[[776]](#footnote-776); „po tamtej stronie”. Przemiana ta jest ściśle określona, jasna i jednoznaczna tak, jak mowa. „Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie nie. A co nadto jest, od Złego pochodzi”[[777]](#footnote-777). W wyniku tej zmiany w duchowym wnętrzu, wierzący będą „...wielkimi w królestwie niebieskim”[[778]](#footnote-778); znajdą się „po tamtej stronie”. Kryterium odmiany duchowej jest droga do Prawdy, do Boga; do „tamtej strony”.

Rewolucja ta zatrzymała się jednakże w połowie drogi. Jej treścią jest tylko wymiar horyzontalny: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, ujawniająca się w konkretnej jednostce ludzkiej. W tej przestrzeni, we wzroście ludzkim nie występują te treści ducha, które tworzą się w przestrzeni stosunków międzyludzkich, w polu ich współistnienia. Problem ten ilustruje monadologia Leibniza. Każda jednostka, ujmowana tylko w przestrzeni horyzontalnej, jest „bez okien”[[779]](#footnote-779). Tezy tej nie anuluje nawet doświadczenie mistyczne. Podstawowa teza tej rewolucji brzmi: „kochaj bliźniego swego, jak siebie samego”. Bliźni i ten, który ma go kochać są już ukształtowani. Oni istnieją, lecz nie współistnieją. Ich duchowość jest analizowana alternatywnie. Ona po prostu jest albo nie jest chrześcijańska, wszak kryterium jest poza nią. Ponadto alternatywny charakter stosunków ludzkich zakłada już z góry to, że jedni są w zgodzie z Prawdą, inni zaś w błędzie. Ponadto, alternatywa wymaga kryterium, czegoś trzeciego, które jest podmiotem. Ta trzecia rzeczywistość już jest!

Fakt ten przesądza, że wierzący; ten, który się jeszcze nie odnalazł lub już się zagubił potrzebuje owego określonego kryterium jako określonego dopełnienia w konstruowaniu całościowego obrazu swego życia. Ono wyznacza określoność owego dopełnienia. Jego alienacja i prowadzone walki o dezalienację dowodzą, iż problem podmiotowości jednostek ludzkich jest już od wieków aktualny. Nie mógł być on rozwiązany, to znaczy nie mogło dojść do stanu dezalienacji z uwagi na empiryczną: ekonomiczną, polityczną i duchową ograniczoność prowadzonych walk.

Ponadto w pierwszej rewolucji chrześcijańskiej utrwalony został dualizm: z jednej strony – idealny świat wartości, z drugiej – konkretne życie ludzkie[[780]](#footnote-780). Abstrakcyjne wartości, chociaż akceptowane, nie odnajdują przełożenia na wartości działającego tu i teraz człowieka. Rozważmy, np. abstrakcję: sprawiedliwość. Czy jest sprawiedliwie przywłaszczać (poprzez prawo autorskie) produkty pracy maszyny, którą wynaleziono w wyniku wyłożonego wcześniej społecznego wysiłku na naukę, kulturę duchową, prezentowaną przez całe społeczeństwo? Czy twórczość duchowa winna być wyżej czy niżej wynagradzana od twórczości materialnej? Nie znajdziemy odpowiedzi na te pytania w sytuacji, gdy uznajemy alternatywny charakter kultury duchowej, tj. z jednej strony wartości, z drugiej zaś życie jako życie. Stan rozdwojenia, ów swoisty dualizm zablokował doświadczenie wzrostu wertykalnego jednostek ludzkich.

Stąd wołanie o rewolucję moralną jest ukierunkowane na syntezę wertykalnego, horyzontalnego i określonego pola współistnienia stawania się, wzrastania człowieka, jednostki ludzkiej w jej człowieczeństwie syntetycznie ukierunkowanego na „tamta stronę”. Jednowymiarowość musi być wzbogacona i stać się rzeczywistością czterech wymiarów. Jednostka ludzka nie może wzrastać w swym człowieczeństwie ograniczając się w swojej walce do walki samej ze sobą. Wszak atrybutem duchowości jednostki ludzkiej jest, m.in., doświadczenie wspólnotowości. Swoje wzrastanie jednostka dokumentuje duchowymi produktami, wypełniającymi przestrzeń stosunku tworzonego z innym. O tym mówi pojęcie obyczajności, które drzemie w spuściźnie naszych antenatów, w twórczości polskich romantyków i ich następców, choćby u S. Brzozowskiego i F. Znanieckiego[[781]](#footnote-781).

Drugą w historii była Wielka Rewolucja Francuska w 1789 roku. Burzy ona strukturę prawno – polityczną feudalizmu. Odtąd wymieniane jednym tchem słowa: „własność”, „równość”, „braterstwo” i „wolność”, stały się podstawą rozumienia wspólnoty społeczeństwa.

Rewolucyjnością tych zmian było to, że w ideologii ludźmi stawali się wszyscy, nie tylko chrześcijanie oraz to, że wszyscy ludzie otrzymują takie same prawa polityczne. Każda jednostka ludzka stała się podmiotem dziejów, ale tylko w przestrzeni ideologicznej i politycznej. Albowiem zaczęto budować społeczeństwo obywatelskie w jego burżuazyjnej i oligarchicznej formie, tzn. gwarantujące prawo do własności, wolności, braterstwa i równości. Ale to prawo do własności odbiera jednocześnie siły, ekonomiczne moce urzeczywistniania pozostałych praw. Jednym – wraz z własnością prywatną środków produkcji - prawa te są nadawane - innym zaś odbierane.

Od tego czasu hasła burzące Bastylię umieszcza się na kartach różnych konstytucji, z rangę świętości, a więc jako niepodważalne, różnorodnymi formami przemocy bronione filary panowania jednych ludzi nad drugimi. Ograniczenie rozumienia prawa do strony formalnej, tzw. formalizm prawny sankcjonuje niemoralny charakter prawa. Fakt ten - naturalnie - zrodził potrzebę dokonania kolejnych rewolucji. Jest to szczególnie zauważalne w ostatnim kryzysie ekonomicznym

Jest tak, albowiem byt społeczny składa się z trzech podstruktur (zob. rys. nr 6). Obok dwu wyżej wymienionych rewolucji: ideologicznej i nadbudowy prawno - politycznej jest jeszcze nie-dokonana rewolucja obejmująca także strukturę ekonomiczną. Wyzwolenie ekonomiczne człowieka jest więc nadal postulatem, jest niezrealizowanym zadaniem rewolucyjnym. Wprawdzie były i są podejmowane próby jego urzeczywistniania drogą rewolucji, ale wszystkie owe próby, jak dotąd, są tylko określonymi, bez powodzenia eksperymentami.

Owe eksperymenty - rewolucje proletariackie obalały rządy burżuazyjne, czyli państwa obywatelskiei próbowały, za pośrednictwem dyktatury proletariatu, urzeczywistniać idee państwa socjalizmu realnego, które miały uspołeczniać własność środków produkcji. W państwach tych, poprzez sankcjonowanie równości ekonomicznej, czyli zniesienia prywatnej własności środków produkcji, chce się w praktyce społecznej, realnie urzeczywistniać wolność, równość i braterstwo. Rewolucje te są więc dopełnieniem walk burżuazji, które zatrzymały się na przekształceniach struktur politycznych i ideologicznych[[782]](#footnote-782). Rewolucje proletariackie zmierzają więc do urzeczywistnienia tego, co w rewolucjach burżuazyjnych było celem ograniczonym i co dlatego przekształciło je, w praktyce, w swoje przeciwieństwo. Równość stała się nierównością, wolność stała się niewolą wobec boga kapitału, boga Mamona. Braterstwo przerodziło się w bratobójstwo. Człowiek - podmiot pozostaje nadal przedmiotem[[783]](#footnote-783) sił kapitału.

Z punktu widzenia wzrostu człowieka w swym człowieczeństwie rewolucje socjalistyczne są postępową formą działań społecznych, chociaż stosowane w nich metody pozornie zaprzeczają tej idei. W socjalizmie realnym podmiotem był i jest człowiek. Ma on zapewnioną wielowymiarową wolność w samorealizacji się o tyle, o ile swoim działaniem nie narusza podstaw ustrojowych swojej podmiotowości. Wszak tzw. opozycja wolnościowa, za obce pieniądze walczy o zniewolenie wolnością burżuazyjną, demokracją zniewalającą.

Jest wiele powodów rozpadu ZSRR, upadku socjalizmu realnego w Europie Wschodniej i Centralnej. Wszystkie one są dokładnie badane[[784]](#footnote-784). W rewolucji tej nie spełniono postulatów K. Marksa i E. Engelsa[[785]](#footnote-785). Dlatego Lenin wskazywał, że dokonana rewolucja nie jest przejściem do komunizmu, lecz do socjalizmu, który ma za zadanie stwarzać warunki do komunizmu. Miała ona być wstąpieniem na drogę do, a nie celem, do którego ta droga prowadzi.

Rosja bowiem nie osiągnęła takiego poziomu rozwoju sił wytwórczych, przy którym możliwy jest socjalizm. „Z twierdzeniem tym wszyscy rycerze II Międzynarodówki – pisał Lenin - obnoszą się zaiste jak kura z jajkiem… Wydaje im się, że jest ono decydujące dla oceny naszej rewolucji. Istniejąca w Rosji pod koniec wojny sytuacja rewolucyjna dawała narodowi, który znalazł się w beznadziejnym stanie, szanse <<zdobycia sobie niezupełnie szablonowych warunków dalszego rozwoju cywilizacji>>”. I dalej tłumaczył: „<<Aby stworzyć socjalizm – powiadacie – potrzebna jest cywilizacja. Doskonale. No, ale dlaczego nie wolno nam było najpierw stworzyć u siebie tych niezbędnych przesłanek cywilizacji, jak przepędzenie obszarników i przepędzenie kapitalistów Rosji, i dopiero potem rozpocząć marsz ku socjalizmowi? W jakich to książkach wyczytaliście, że niedopuszczalne lub niemożliwe są tego rodzaju odmiany zwykłego porządku historycznego>>”[[786]](#footnote-786).

Lenin wskazuje na aktywizm człowieka. Mając ideę, trzeba się zaangażować w jej realizacji. O jej realizacji w efekcie przesądzają nie tylko warunki, w jakich się działa, ale także to, jak się działa i kto działa!

Trudno jest więc sprawić ogólny przepis na rewolucję. Jest tak, albowiem rewolucja zawsze przebiega w konkretnych warunkach, jest czyniona przez konkretnych ludzi, w konkretnym czasie i miejscu przestrzennym. Ale zawsze rewolucja będzie rewolucją o tyle, o ile w jej wyniku społeczeństwo zacznie wzrastać w swoim człowieczeństwie, zacznie stawać się „bardziej” człowieczeństwem, a przez to jego rozwój będzie ruchem upodmiotawiającej przyszłości.

Spis rysunków strony

Rys. nr 1. Mury uwięzionego człowieka współczesnego……………….11

Rys. nr 2. Wzajemne warunkowanie się pojęć bytu społecznego ….…..16

Rys. nr 3. Symbol filozofii……………………………………………...24

Rys. nr 4a. Atrybuty opisujące człowieka jako istotę gatunkową….…...35

Rys. nr 4b. Atrybut człowieka: uspołecznienie………………………....35

Rys. nr 5. Piramida potrzeb A. H. Maslowa…………………………….40

Rys. nr 6. Bycie społeczne ………………………………………………………………..46

Rys. nr 7. Przenikanie filozofii E. Kanta do współczesnej filozofii…….75

Rys. nr 8. Platona koncepcja duszy człowieka

i adekwatnej do nich struktury państwa ……………….149

Rys. nr 9. Mędrzec w spełnianiu swej mądrości……………………….179

Rys. nr 10. Morfologia zmian społecznych

i miejsce w niej dla mędrca……………………………. 222

Rys. nr 11. Struktura rzeczywistości……………………………….…..244

Rys. nr 12. Atrybuty ludzkiej duchowości……………………………..248

Rys. nr 13. Doświadczenie jednostkowości……………………………252

Rys. nr 14. Duchowość intuicyjno-refleksyjna………………………...260

Rys. nr 15. Duchowość spontaniczno – kreacyjna…………………….265

Rys. nr 16. Doświadczenie wspólnotowości…………………………..270

Rys. nr 17. Dobro tu teraz i dobro transcendentne…………………….274

Rys. nr 18. Wolność i odpowiedzialność…………………………… 277

Rys. nr 19. Proces stawania się człowieka……….……………………282

Rys. nr 20. Proces konkretyzacji wartości w ich urzeczywistnianiu….289

Rys. nr 21. Proces urzeczywistniania wartości

teoretyczno-przedmiotowych …………………………289

Rys. nr 22. Czterowymiarowe bycie jednostek ludzkich.

Ich wzrastanie w ich człowieczeńskośźci ……………….290

Streszczenie

Praca *Wstęp do sofiologii* jest kontynuacją myśli zarejestrowanej w wydanej w 2003 roku książki pt.: *Kryzys kultury współczesnej* (Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2003, 2004). W niej wskazywałem, że znalazłszy się w sytuacji kryzysowej człowiek musi odnaleźć właściwą z niej drogę wyjścia. Potrzebna jest zatem nowa filozofia, odmienna od każdej dotąd uprawianej w judeochrześcijańskim obszarze kulturowym.

Wskazałem tam także, że to nowe filozofowanie winno odrzucić dominujący dotąd paradygmat podmiot – przedmiot. W jego miejsce filozofia winna wskazywać na sposób urzeczywistniania paradygmatu podmiot – podmiot.

Wyjaśniałem we wspomnianej pracy, że paradygmat podmiot – przedmiot otrzymuje wzmocnienie w ontologizacji form myślenia, w wyrywaniu z nich i usuwaniu treści. Formalizm, formalizacja ta jest dla człowieka cyklopowym darem. Postulowałem też, by alternatywę zastąpiła koniunkcja w konstruowaniu stosunków społecznych. Są to minimalne warunki, które trzeba spełnić po to, aby człowiek mógł stawać się człowiekiem.

W przedłożonej tu pracy próbuję pójść dalej. Uwzględniam w niej treści przedstawione w pracy *Prywatna własność środków produkcji. Od ojcobójstwa do syna marnotrawnego* Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2010, 2013*.* Pokazałem w niej na ile i w jaki sposób własność ta przesądza o kształcie i treści życia społecznego.

Proces wzrastania człowieka w jego człowieczeństwie został wywołany najpierw przez rewolucję Jezusa Chrystusa. W swoim zakresie chrześcijaństwo zrównywało ludzi ze sobą. Święty Paweł powiada: „Nie ma już różnicy między Żydem a Grekiem. Jeden jest bowiem Pan wszystkich. On to rozdziela swe bogactwa wszystkim, którzy Go wzywają. Albowiem każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony”(Rz 10, 12 – 13). Trudno przecenić tę wypowiedź. Dotąd człowiekiem był tylko Grek, albo Rzymianin, a inni – barbarzyńcy mogli być tylko i aż niewolnikami. Jezus i jego uczniowie zrównywali ludzi, przynajmniej w ideologii, w jednej z jej form: w chrześcijaństwie. Każdy chrześcijanin stawał się człowiekiem. Inni, nie-chrześcijanie, dalej pozostawali barbarzyńcami, co jest ograniczeniem tej rewolucji. Jej postulatem jest bowiem uznanie przez konkretną jednostkę ludzką faktu, że inny - chrześcijanin, ten obok niego bliźni, jest też człowiekiem, chociaż inaczej mówi, myśli i broni swej ziemi, chociaż jest z innego plemienia, narodu. Nie wolno więc innego bliźniego - chrześcijanina traktować jako barbarzyńcę. Historycy opisują różne sposoby rozumienia i urzeczywistniania tej idei.

Drugą była Wielka Rewolucja Francuska. Zgłosiła ona hasła: wolność, równość, braterstwo i własność. Rewolucja ta ogłosiła te hasła, ale ich nie urzeczywistniła. Wszystkie one pozostały pustymi, tylko politycznymi, a więc formalnymi rozwiązaniami. Dlatego socjalizm jest próbą zrealizowania w rzeczywistości tych zasad. Jest on więc historyczną koniecznością. Francuska rewolucja ustanowiła równość obywatelską. Ale w warunkach istnienia ekonomicznej nierówności społecznej wyzwolenie się spod władzy jednej klasy rządzącej oznacza ona podporządkowanie się innej klasie. Władza monarchii i feudałów została zastąpiona przez władzę kapitału i burżuazji. Sama wolność niewiele daje większości narodu, jeśli brakuje równości. Wprawdzie ogłosiła ją rewolucja, jednak w naszym świecie, opartym na walce, na nieograniczonej rywalizacji jednostek, równość praw nic nie znaczy bez równości sił. Zasada równości wobec prawa jest czymś realnym, ale tylko dla tych, którzy w danym momencie historycznym posiadają siłę.

Siła historyczna przechodzi wszakże – tłumaczy W. Sołowiow - z jednych rąk do drugich, i tak jak burżuazja wykorzystała zasadę równości dla swoich interesów dzięki zdobyciu owej siły, tak i klasa nie-posiadająca, proletariat, pozbawieni własności robotnicy, zamierzają – gdy tylko w ich ręku znajdzie się siła – wykorzystać zasadę równości dla swoich korzyści.

Podstawą w konstruowanej przez jednostki ludzkie piramidy pojęć wzajemnie warunkujących się jest więc pojęcie własności środków produkcji. Ona warunkuje wszelkie inne formy i treści działania współczesnego człowieka, tj. człowieka ostatnich ponad dwustu lat, od czasu uznania świętości prywatnej własności środków produkcji, tj. od czasu umieszczenia jej „po tamtej stronie”. Fakt nadania własności wartości „tamtej strony” rodzi jej totalitarność. Stąd nie można przezwyciężyć kryzysu kultury, człowieczeństwa nie znosząc świętości prywatnej własności środków produkcji w funkcjonujących stosunkach społecznych, a tym samym nie zastępując socjalizmem istniejącego, kapitalistycznego systemu społecznego.

Albowiem, aby żyć godnie, człowiek nie musi prowadzić wojen, nie musi jeden napadać na drugiego. Przecież nie trzeba kłamać, nie trzeba okrywać się szatą hipokryzji, przecież można zapłacić robotnikowi tak, aby mógł czuć się człowiekiem, a nie wyzyskiwanym dodatkiem do maszyny. Przecież … itd. Jeżeli jednak jest akurat odwrotnie, to jest to skutkiem jakiegoś błędu w naszej kulturze. Ów błąd musi być najpierw odnaleziony, potem ukazany jako okcydentalny, historyczny i dopiero usunięty!

W rozdziale pierwszym próbuję wskazać na te treści filozoficznego myślenia, które – jak sądzę – pozwolą wstąpić na drogę poszukiwań. W tym wysiłku trzeba najpierw „oczyścić” własnego ducha, posiadany umysł po to, aby móc konstruować rzeczywistość „na nowo”. Ten wysiłek jest niezbędny dla tworzenia nowej filozofii. Trzeba wyrzucić z siebie wszystkie dotąd obowiązujące schematy, miazmaty; najzwyczajniej: zadać im kłam; tj. powiedzieć, że są kłamstwem! Po tym dopiero trzeba tworzyć filozofię nową, dowodzącą, że nastał czas, aby człowiek mógł zacząć żyć normalnie, tj. po ludzku i pokazującą sposób życia po ludzku.

Zwracam więc we wspomnianym rozdziale uwagę na elementy filozoficzności, na sposoby filozoficznego kształcenia się. Ponieważ filozofuje człowiek, to tu przedstawiane jest to, co jest antropocentrycznośćą filozofii. Antropocentryzm jest ze swej istoty krytyczny. Nie ma ludzi, którzy zawsze i wszędzie tylko się ze wszystkim zgadzają. A zatem każda propozycja, po jej przedłożeniu jest poddawana krytyce. Ale krytyka nie może być prostą negacją. Jest działaniem twórczym, zmierzającym w kierunku konstruowania nowego.

W drugim rozdziale zastanawiam się nad niektórymi metodami myślenia filozoficznego. Chcąc tworzyć filozofię, trzeba mieć metodę, a tę każdy powinien mieć swoją, wypracowaną dla siebie. Do tego jednak potrzebne jest spojrzenie na minione sposoby filozofowania. Spośród nich zwracam uwagę tylko na te, które uważam, że mogą być przydatne.

W trzecim rozdziale prezentuje treści, jakie warto wykorzystać w tworzeniu nowej filozofii. Przyjmuję, że może nią być sofiologia. Mądrość, mędrzec są to te pojęcia i ci ludzie, którzy mogą inicjować tworzenie przyszłej kultury ludzkiej. W rozdziale tym prezentuję więc *quasi* wypisy z historii filozofii; wypisy tych wypowiedzi filozofów z przeszłości, które można nazwać mądrościowymi. Gwoli sprawiedliwości muszę tu powiedzieć, że są to tylko fragmenty wypowiedzi mądrościowych. Ale to, co tu przytoczyłem już pozwala nam na pewne analizy i syntezy, które mogą być jakimś początkiem.

Zauważalne są one w moich propozycjach. Tworzą one rozdział czwarty. Uważam, iż syntetyzm moralny może być filozofią przyszłości. Jest on ową Jednością, którą widzimy już u zarania greckiego filozofowania. Później jednak została ona rozbita i zastąpiona różnymi rozwiązaniami, w których to, co istotowe jako absolutne i to, co jednostkowe, zostało oderwane od siebie, i uzyskało status bytowy. Każda jednostka ludzka postawiona została przeto przed alternatywą: albo oddać się, abstrakcyjnie zjednoczyć z tym, co absolutne, albo przyjmując indywidualizm popaść w alienację Herkulesa lub Narcyza. Proponowany tutaj syntetyzm w miejsce tej alternatywy proponuję koniunkcję. Absolutne wartości mogą być spełniane tylko przez tę oto, konkretną jednostkę ludzką. Absolut ze swej abstrakcyjnej siedziby ma wyjść i znaleźć swój konkretny wyraz w tej, a nie innej jednostce ludzkiej jako działającej w tym oto, dookreślonym miejscu i czasie historycznym.

Skoro wartości mają być spełniane przez konkretne jednostki ludzkie, to koncypowana tu filozofia jest zarazem podstawą dla filozofii wychowania. Jej centrum ma stanowić określone rozumienie podmiotowości. Wychowanie ma dokładnie znaczyć tyle, co wydobywanie tego, co jest chowane. Jedynie człowiek ma naturalne predyspozycje do tego. Dlatego wychowanek jest podmiotem swego wzrastania w człowieczeństwie, a wychowawca jego pomocnikiem spełniającym prośbę podopiecznego: „pomóż mi zrobić to samemu”.

To rozwiązanie jest treścią proponowanej tu filozofii. Znakiem jej nowości jest opis bycia jako spełniania wartości. O ile dotąd w historii zastanawiano się nad wartościami, nad ich genezą, rolą w życiu społecznym i indywidualnym, o tyle w tej pracy zastanawiam się nad możliwością spełniania wartości. To, że człowiek winien być człowiekiem dobrym, to każdy wie i chce takim być. Ale chcenie to rozmija się z praktyką, z rzeczywistym postępowaniem. Tu staram się odpowiedzieć na pytanie: co trzeba zrobić i jak człowiek ma postępować, aby mógł być dobrym.

Dotąd, zgodnie z Sokratesa intelektualizmem etycznym, filozofowie tworząc systemy uznają, że zwykli, niewtajemniczeni ludzie, winni ich słuchać i z pokorą przyjmować ich pouczenia. A jeśli dostrzegane jest zło, to winę za nie ponosi owa niewtajemniczona „masa” bo nie zrozumiała „mądrych” systemów filozoficznych. Filozofowie chcą dobrze, proponują doskonałe systemy, tylko ta „niedouczona masa” nie chce ich słuchać, nie chce ich zrozumieć. A jeżeli tak jest, to trzeba tworzyć systemy przemocy, manipulacji, aby ta „masa”, nawet jeśli nie chce, to jednak robiła to, co właściciele świata zechcą, aby ta „masa” nie zechciała się buntować, aby pokornie znosiła wszelkie systemowe niegodziwości; takie jak: głód, wojny, analfabetyzm, choroby, popkulturę zamiast kultury, poniżenie, szerzej: wykluczenie społeczne.

Mankamentem przedkładanej pracy jest to, że nie ma w niej wniosków, jakie mogą wynikać z sofiologii tworzonej na obszarze filozofii i kultury rosyjskiej. Początkowo miałem zamiar zamieścić rozdział jej poświęcony. Pierwsze wejrzenie w problem przekonało mnie, że ogrom i złożoność materiału wymaga osobnego nachylenia się nad nim. Z takim zamiarem pozostałem i oddałem do druku to, co już uzyskało jakiś kształt.

Autor

ABSTRACT  
Introduction to Sophiology is a continuation of thought recorded in a book entitled: The crisis of contemporary culture (Wydawnictwo Uniwersytetu Gdanskiego, Gdańsk 2003, 2004), released in 2003. Therein, I indicated that in a crisis situation the man must find the right way out. There is, therefore, a need for a new philosophy, which would differ from all previously known Judeo-Christian area of culture.

I also pointed out in the said work that that this new approach to philosophy should reject the so far prevailing subject-object paradigm. In its place, the philosophy should indicate how subject-subject paradigm could be put in practice.

I explained in the said work that the subject-object paradigm is reinforced by ontologisation of forms of thinking, deleting contents therefrom. Formalism, formalisation is a Cyclopic gift for the man. I postulated that in designing social relations an alternative is replaced by a logical conjunction. These are the minimum conditions that must be fulfilled so that the man can become the man.

In the Introduction, I am trying to go further and include observations from my work entitled Private ownership of the means of production. From the patricide to prodigal son, Wydawnictwo Gdanskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdansk 2010). This is where I have explained how and to what extent ownership determines the shape and content of social life.  
The process of manâ€™s growth in his humanity was first mentioned by the revolution of Jesus Christ. In its scope, Christianity treated people as equal. Saint Paul says: "For there is no distinction between Jew and Greek; for the same Lord is Lord of all, abounding in riches for all who call on Him. Whoever will call on the name of the Lord will be saved "(Romans 10, 12 â€“ 13). It is difficult to overestimate this reading. So far, only a Greek or a Roman could be referred to as the man, all others, barbarians, could be only or as much as slaves. Jesus and his disciples made people equal, at least in the ideology, in one of its forms: Christianity. Each Christian was becoming the man. Other, non-Christians, would remain barbarians, which is a limitation of this revolution, as its postulate is recognition by a specific human of the fact that another Christian, this human next to him, is also a human being, although he talks in a different language, has different thoughts and protects his land, although he is from a different tribe or nation. So, another Christian must not be treated as a barbarian. Historians describe different ways of understanding and implementation of this idea.

The second was the Great French Revolution. It proclaimed freedom, fraternity and equality. The Revolution announced these slogans, but did not implement them. They all remained empty, only political, and therefore formal solutions. Therefore, socialism is an attempt to implement these rules into life. It is, therefore, a historical necessity. French Revolution established the equality of citizenship. But in terms of the existence of economic inequalities, social liberation from the authority of one classâ€™ ruling means the subjugation to another class. The authority of the monarchy and feudal lords was replaced by the ruling of capital and bourgeois. The same freedom does not give much to the majority of the people, if there is no equality. Although it was announced by the Revolution, in our world based on the fight, unlimited contest between entities, equality of rights means nothing without equality of powers. The principle of equality before the law is something real, but only for those who in a given historic moment, have the power.  
Power is passed on, as Soloviov tries to explain, from one hand to another, and in much the same way as bourgeoisie used the principle of equality for their interests, thanks to gaining such powers, also the non-owning class proletariat, workers deprived of ownership, intend as as soon as they get hold of the powers, to use the principle of equality for their benefits.  
The basis in the pyramid of mutually conditioning terms constructed by the human, is the term of ownership of production means. It determines all other forms and contents of any activities of the contemporary man, i.e. the man from the past two hundred years, since the sacred nature of private ownership of production means was recognised, i.e. since the moment it was placed â€˜on the other sideâ€™. The fact of referring to the ownership as being "on the other side" makes it totalitarian. Therefore, one cannot overcome the crisis of culture, humanity, if private ownership of production means is not abolished in the existing social relations, and therefore if the currently existing capitalistic social system is not replaced by socialism.

In order to live with dignity, the man does not have to go to wars, does not have to invade one another. One does not need to lie, to cover oneself with a gown of hypocrisy, one can pay the worker so that he feels a human, and not an exploited addition to a machine. Hence ... etc. However, if it is just the other way round, it is the result of an error in our culture. This error must first be found, then portrayed as occidental, historical and then deleted!  
In the first chapter I tried to indicate those contents of philosophical thinking which, I think, will allow entering the path of exploration. In this effort, you must first "purify" your spirit, your mind, in order to be able to construct reality "anew". This effort is necessary to create a new philosophy. You need to get rid of all existing schemas, miasmas, simply: question them, i.e. say that they are a lie! Only after that, one may create a new philosophy demonstrating that a time has come for the man to begin to live normally, i.e. in a human way, and demonstrating the human way of life.

In the said chapter I therefore turn attention to elements of philosophical aspects, ways of philosophical training. Since it is a human which philosophises, I present here those elements which decide upon the anthropocentrism of philosophy. Anthropocentrism is, by its nature, critical. There are no people who would always agree with everything. Therefore, any proposal is subject to criticism. But the criticism may not be a simple negation. It is creative and leading towards building something new.

The second chapter I have devoted to considerations regarding methods of philosophical thinking. If you want to create philosophy, you must have a method of philosophy, and everyone should have their own method. This, however, requires looking at previous philosophical methods. I mention only those which I think might be useful.

The third chapter presents contents worth using in creating the new philosophy. I assume that it may be sophiology. Wisdom and wise men are those concepts and those people who can initiate the creation of a future human culture. In this chapter, I therefore present quasi extracts of history of philosophy; quotes from those philosophers of the past, which can be referred to as the wisdom. For the sake of clarity, I have to say that they are only fragments of wisdom thoughts. But what I mentioned in my work already allows us to carry out some analysis and synthesis, which may be a good start.

They are noticeable in my proposals. They form the fourth chapter. I think that moral synthetism may be the philosophy of the future. It is this Unity, which we see already at the dawn of the Greek philosophy. Later, however, it was destroyed and replaced by different solutions, in which that what is absolute by contents and that what is a unit nature, are detached from each other, and obtained the status of self beings. Each human being therefore faced an alternative: either to unite with what is the absolute, or to accept individualism, fall into alienation of Hercules or Narcissus individualism. Syntethetism mentioned here proposes a conjunction instead of an alternative. Absolute values can be fulfilled only by this one human being. The absolute must leave its abstractive shelter and find its expression in this particular and not another human being, acting in this particularly defined place and historical time.

Since the values are to be fulflled by the specific human beings, the philosophy considered herein is to become the base for the philosophy of education. Its focus is to be based on understanding of subjectivity. Education has to mean as much as extraction of what is concealed. Only the man has natural predispositions to do this. So the pupil is the subject of its growth in its humanity, while the teacher has a supportive role fulfilling the request of the pupil asking to help him do it himself.

This solution comprises of the new philosophy proposed here. Its new element is expressed in the description of a being as a fulfilment of the values. While to date, values and their genesis, their role in social and individual lives were taken into consideration, here I am addressing the possibility to fulfil the values. Everyone knows that a human should be a good person and everyone wants to be one. But the willingness itself is far from reality and the real behaviour. I am trying to answer the question: what you need to do and how to proceed for the man to become good.

So far, in accordance with ethical intellectualism of Socrates, philosophers by creating systems recognize that ordinary, uninitiated people should listen to them and should accept their instructions with humbleness. And if evil is ascertained, the blame is on that uninitiated â€śmass" as it did not understand that â€świse" philosophical system. Philosophers want to do good by offering excellent systems, only that "uninitiated" mass does not want to listen, does not want to understand them. And if so, you need to create systems of violence, manipulation, so that the "mass" despite unwillingness to follow, follows what the owners of the world wish the "mass" to do, not to rebel and suffer with humbleness, all system inequalities, such as famine, war, illiteracy, diseases, pop-culture instead of culture, humiliation â€“ in broader terms: social exclusion.

A disadvantage of my work is that it contains no firm conclusions, which might result from the sophiology based on philosophy and the Russian culture. Initially, I intended to include a section devoted to this issue. However, only the initial analysis convinced me that this is a vast subject to explore which requires special, separate analysis. And I was left with such an intention and I have returned for publishing the outcome of my analyses so far.

   
                                                                                             Ewa Nowaczewska

Bibliografia

Ajdukiewicz K. I., *Logika pragmatyczna*, 1965.

Alfaro J. ks., *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971.

Al Gore, *Ziemia* *na krawędzi. Człowiek a ekologia*, Warszawa 1996.

*Antropologia*, A. Malinowski, J. Strzałko, (red.), PWN, Warszawa – Poznań 1985.

*Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005.

Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, Przełożył T. Włodarczyk, Przekł. przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył Iwo Edward Zieliński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

Aronson E., *Człowiek – istota społeczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1 – 7, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, 1992, 1993, 1994, 2000, 2001.

Askenazy Philip D., Coutrot Thomas, Orlean André, SterdyniakHenri, *Manifestu oburzonych ekonomistów*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.

Augustyn św., *Dialogi filozoficzne. O życiu szczęśliwym. Przeciw Akademikom. O porządku*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1952.

Augustyn św., *Pisma katechetyczne*, IW „PAX”, Warszawa 1952.

Augustyn św., *Wyznania*, tłumaczył z języka łac., wstępem i komentarzem opatrzył ks. Dr J. Czuj, Rektor Akademii Teologii Katolickiej, wyd. nowe, Wyd. De Agostini Polska Sp. z o.o., Warszawa 2001.

Avenarius R., *Ludzkie pojęcie świata*, z oryginału niem. przełożyli A. i A. Wiegnerowie, przekł opracował A. Waszczenko, wstępem poprzedził B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1969.

Babbie E., *Badania społeczne w praktyce*, A. Kloskowska-Dudzińska (red. naukowa), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

Bartnik Cz. S., *Hermeneutyka personalistyczna*, KUL, Lublin, 1994.

Bartnik Cz. S., *O polska mądrość*, Fundacja Nasza Przyszłość, Szczecinek 2005.

Bartnik Cz. S., *Teologia społeczno polityczna*, (w: ) Tenże, *Dzieła zebrane*, t. II, Agencja Wschodnia. Dom Wydawniczy, Lublin 1998.

Baszkiewicz J., S. Meller, *Rewolucja francuska 1789 – 1794. Społeczeństwo obywatelskie*, PIW, Warszawa 1983.

Bauman Z., *Socjalizm potrzebny od zaraz,* „Le Monde *Diplomatique*”, nr 9 (55), Wrzesień 2010. Jest to fragment książki tegoż autora pt. *Socjalizm*.

Bensaïd D., *Wywłaszczeni. Marks, własność i komunizm*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2010.

Berkeley G., *Rzecz o zasadach poznania ludzkiego*, przekład F. Jezierski, De Agostini Polska Sp. z o. o. , Warszawa 2003.

Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, przeł. H. Bartoszewicz, D. Grynberg, D. Lachowska, Anna Tanalska - Dulęba, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

Berlin I, *Dwie koncepcje wolności o inne eseje*, wybór i opr. J. Jedlicki, Res Publica, Warszawa 1991.

Berlin I., *Korzenie romantyzmu. Wykłady mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie*, H. Hardy (red.), przekł. A. Bartkowicz, zysk i S-ka wydawnictwo, Poznan 2004.

Bierdiajew M., *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, przeł. i opracował H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

Bierdiajew M., *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, ORTHDRUK, Białystok 2005.

Bierdiajew Mikołaj, *Rosyjska idea*, Warszawa 1999.

Blackburn Simon, *Oksfordzki słownik filozoficzny,* J. Woleński (red. naukowy),KiW, Warszawa 1997.

Bocheński Józef, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

Bocheński Józef, *Podręcznik mądrości tego świata*, (w:) Tenże, *Dzieła zebrane. Tom 5- etyka*, Wydawnictwo PHILED, Kraków 1995, s. 220 – 269.

Brodziński K., *Polska – Kopernikiem w świecie moralnym*, (w: ) *Wybrane teksty z historii filozofii. Polska myśl filozoficzna, Oświecenie. Romantyzm,* wyboru dokonali oraz wstępami i przypisami opatrzyli H. Hinz i A. Sikora, PWN, Warszawa 1964.

Brzezicki E., *Historia i skirtotymia*, „Przegląd Lekarski” 1970, seria 2, nr 4.

Brzezicki E., *O potrzebie rozszerzenia typologii Kretschmera*, „Życie Nauki 1946, t. 1, nr 5.

Brzozowski S., *Filozofia czynu*, (w: ) St. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości* *dziejowej*, Nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego, Lwów 1910.

Brzozowski S., *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Nakładem Księgarni Polskiej Bernarda Połonieckiego, wyd. drugie, Lwów 1910.

Bukaty A., *Polska w Apostazji czyli w tak zwanym ruso-słowianizmie, i w Apoteozie czyli w tak zwanym gallo-kosmopolityzmie*, Paryż, ok. 1840.

Bystroń J. St., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, Tom 1, PIW, Warszawa 1976.

Chomsky N., *Rok 501. Podbój trwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa - Poznań 1999.

Cieszkowski A., *Prolegomena do* *historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838 - 1842*, wstępem poprzedził A. Walicki, opracowali J. Garewicz i A. Walicki, PWN, Warszawa 1972.

Cimek G., *Rosja. Państwo imperialne?,* Gdynia 2001.

Comte A., *Metoda pozytywna w 16 wykładach*, Emile J. Rigolage (wyd.), tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961.

Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. J. K., *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, tłum. B. Skarga, Warszawa 1973.

Copleston F., *Historia filozofii,* t. I – X.

Czarny J., *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości (Studium filozoficzne),* Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 1994.

*Człowiek – istota społeczna*. *Wybór tekstów*, E. Aronson (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

*Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przyg. i przedmową opatrzył K. Michalski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

Dama S., *Czas jako kategoria zachodnioeuropejskiej filozofii a koncepcja wieczności M. Bierdiajewa. Ich konsekwencje i znaczenie dla współczesnego człowieka* (w :) *Granice Europy, Granice Filozofii – filozofia a tożsamość Rosji*, Kraków 2007.

Dawkins R., *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie*

*został zaplanowany,* przełożył i wstępem opatrzył A. Hoffman,

PIW, Warszawa 1994.

Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia?,* przełożył P. Pieniążek, Wydawnictwo Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk 2000.

Deleuze G., *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, przełożył B. Banasiak, Wyd. Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk 1999.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984.

Drozdowicz Z., *Excellentia universitas. Szkice o uniwersytecie*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995.

Drożyński A., *Mądrości żydowskie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967.

*Enciklopediczeskij słowar ruskoj cywilizacji*, Sostawitiel O. A. Płatonow, Prawosławne Wydawnictwo Ruskoj Cywilizacji, Moskwa 2000.

*Encyklopedia filozofii*, T. Honderich (red.), t. I i II, przekład J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1999.

Engels F., *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, (w:) K. Marks, F. Engels, *Dzieła,* t. 21, KiW, Warszawa 1969.

Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, PWN, Warszawa 1961.

Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przekład i opracowanie

E. Jędrkiewicz, *Wstęp* H. Barycz, De Agostini Polska

Sp. z o. o., Warszawa 2001.

Erikson E. H., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, przełożył P. Hejmej, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000.

Filek J.*, Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.

Filon, *Kto jest dziedzicem boskich dóbr*, Poznań 2002;

Filon, *Pisma* I, *O stworzeniu świata*, *Alegorie praw*, *O dekalogu*, *O cnotach*, Warszawa 1986;

Filon, *Pisma* II, *O gigantach*, *O niezmienności boga*, *O rolnictwie*, *O uprawie roślin*, *O pijaństwie*, *O trzeźwości*, Kraków 1994.

*Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny,* ZNiO, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk - Łódź 1987.

*Filozofia. Podstawowe pytania,* E. Martens i H. Schnädelbach (red.), przekł. K. Krzemieniowa, WP, Warszawa 1995.

*Filozofia w dobie przemian*, T. Buksiński (red.), Poznań 1994.

*Filozoficzne i metodologiczne podstawy teorii naukowych*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”, Zeszyt 11, PWN, Warszawa – Poznań 1989.

*Filozofować dziś. Z badań nad filozofia najnowszą*, A. Bronk (red.), TN KUL, Lublin 1995.

Forster D. OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład i opracowanie W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, wybór ilustracji i komentarz T. Łozińska, IW PAX, Warszawa 1990.

Frank S., *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, przekł. E. Matuszczyk, (w:) *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX wieku i pierwszej połowy XX w*. Część I, L. Kiejzik (red., wybór i przedmowa), Wyd. Ibidem, Kurowice k/Łodzi, Łódź 2001.

Frazer J. G., *Złota gałąź,* przełożył H. Rzeczkowski, przedmowę napisał J. Lutyński, PIW, Warszawa 1965.

Fromm E., *Mieć czy być*, Warszawa 1989.

Gajda J., *Pitagorejczycy*, WP, Warszawa 1996.

George S., *Czyj kryzys, czyja odpowiedź*, przełożyła L. Mazur, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011.

Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, IW PAX, Warszawa 1958.

Gilson É., *Historia* *filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przełożył S. Zalewski, IW PAX, Warszawa 1987.

Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, IW PAX, Warszawa 1998.

Gilson É., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłumaczył Z. Jakimiak, IW PAX, Warszawa 1953.

*Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, Warszawa 1996.

Gruca M., *Homogeneza. Hipotetyczny zarys powstania i rozwoju gatunku ludzkiego*, „Res Humanae”. Wydawnictwo Popularno – Naukowe Marian Gruca, Warszawa 2006.

Hajduk Z., *Ogólna metodologia nauk*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.

Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii dziejów*, w przekładzie J. Grabowskiego i A. Landmana, Wstępem poprzedził T. Kroński, t. II, PWN, Warszawa 1958.

Hegel G. W. F., *Wykłady z historii filozofii,* t. I, przekł. Światosław Florian Nowicki, przekład przejrzał A. Węgrzecki, PWN Warszawa 1994.

Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

Hempoliński M., *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do kierunków*, PWN, Warszawa 1989.

Hezjod, *Prace i dnie*, przełożył opracował Wiktor Steffen, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław 1952.

Homer, *Dzieła,* t. I, *Iliada*, tłum. F. K. Dmochowski, t. II, *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, Warszawa 1990.

Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1994

Hume D., w *Traktacie o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1951.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*,

Warszawa 1967.

Husserl E., *Idee fenomenologii. Pięć wykładów*, PWN, Warszawa 1990.

Husserl E., *Medytacje kartezjanskie z dodaniem Uwag krytycznych Romana Ingardena,* Przełożył i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedzil A. Półtawski, PWN, Warszawa 1982.

Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*,

przełożył i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, PWN, Warszawa 1989.

Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974.

Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną,* Warszawa 1963.

*Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii,* opr. J. Perzanowski, Warszawa 1989.

Jana Pawła II, *O pracy ludzkiej. Laborem exercens,* „Znak”, nr 332 – 334, Kraków 1982.

Jaroński F., *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, (w: ) *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, wyboru dokonał i wstępem poprzedził W. Tatarkiewicz, PWN, Warszawa 1970.

Jaroszewski T. M., *Rozważania o praktyce. Wokół interpretacji filozofii Karola Marksa*, PWN, Warszawa 1974.

Kamieńska A. i Datner S., *Z mądrości Talmudu*, PIW, Warszawa 1988.

Kamiński S., *Filozofia i metoda. Studia z dziejów* *metod filozofowania*, do druku przygotował ks. J. Herbut, TN KUL, Lublin 1993.

Kamiński S., *Jak filozofować,? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, TN KUL, Lublin 1989.

Kamiński S., *Nauka i metoda naukowa. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, TN KUL, Lublin 1992.

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, t. 1, *Werkausgabe* Band III, Herausgegeben von W. Weischedel (hrsg.), Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Insel Verlag Wiesbaden 1956.

Kant E., *Krytyka czystego rozumu*, z oryginału niemieckiego przełożył oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, t. I i II, PWN, Warszawa 1957.

Kant E., *Krytyka władz sądzenia*, PWN, Warszawa 1986.

Kant E., *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, przełożył, opracował i posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

Kant E., *O zgodności polityki z moralnością według transcendentalnego pojęcia prawa publicznego,* (w:) Tenże, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przekł. F. Przybylak, wstęp i redakcja K. Bal, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993.

Kant E., *Pojęcie filozofii w ogóle*, (w: ) *Dwieście lat z filozofią Kanta*, M. Potępa, Z. Zwoliński (red.), Genesis, Warszawa 2006.

Kant E., *Prolegomena do przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, z oryginału przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył Benedykt Bornstein, wyd. drugie, nakładem księgarni F. Hoesicka, Warszawa 1927.

Kant E., *Religia w obrębie samego rozumu*, Tłumaczył oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

Kant E., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekład M. Wartenberg, Warszawa 2002.

Karpiński A., *Idea uniwersytetu XXI wieku*, „Magazyn Literacki *aha!”*, (Polish Monthly Magazine), Vancouver, Kanada, 2008, nr 150.

Karpiński A., *Istota kapitału przeszkodą w społeczno-politycznej i kulturowej integracji europejskiej. Hasło Stanów Zjednoczonych Europy*, (w:) *X lat Polski w Unii europejskiej – doświadczenia i perspektywy*, M. Borkowski, A. Friedberg (red. naukowa), Wydawnictwo GSW, Gdańsk 2014, s. 99 - 108.

Karpiński A., *Krytycyzm*, (w: ) *Encyklopedia filozofii wychowania*, S. Jedynak, J. Kojkoł (red.), Oficyna Wydawnicza Brana, Bydgoszcz 2009.

Karpiński A., *Kryzys kultury współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2003, 2004.

Karpiński A., *Marksa uwięźnięcie w kulturze przyczyną utopijności utopii komunistycznej,*

Gdańsk 2013, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne”, nr 30/31,

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2013,

s. 289 – 318. ISSN 0867-647X; także [www.adamkarpinski.pl](http://www.adamkarpinski.pl).

Karpiński A., Międlikowska G., *Utopijność utopii w filozofii i nauce współczesnej,* „Zeszyty Naukowe Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji”, nr 8, Gdańsk 2008, s. 60 – 102.

Karpiński A., *Próba fenomenologicznego opisu bytu społecznego*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo. Interdyscyplinarny Rocznik Filozoficzno – Naukowy”, nr 16, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2010.

Karpiński A., *Próba rekonstrukcji przesłanek teoretycznych Marksowskiej koncepcji kultury i religii,* „Zeszyty Naukowe”, nr 105 A, Wydawnictwo Akademii Marynarki Wojennej, Gdynia 1990.

Karpiński A., *Prywatna własność środków produkcji. Od ojcobójstwa do syna marnotrawnego*, Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2010.

Karpiński A., *Pytanie o podmiotowy sens świata*, (w: ) *Religia i kultura. Materiały z Konferencji Naukowej (Gdynia, 11 - 12 maja 1991 roku)*, Gdynia 1991.

Karpiński A., *Religie monoteistyczne a społeczeństwa rynkowe,* „Przegląd Religioznawczy”, 1994, nr 1, s. 27 – 35.

Karpiński A., *Religijne artefakty kulturowe problemem metodologicznym analizy zjawisk społecznych*, „Zeszyty Naukowe Koszalińskiej Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych”, zeszyt nr 8, *Problemy nauk społecznych*, Koszalin 2011.

Karpiński A., *Rosyjska idea na kanwie myśli M. Bierdiajewa*, „Życie

Międzynarodowe”, 24.06.2014,

Lang.interaffairs.ru/idex.php/pl/strona-q-wna/dyplomacja-

narodowa/interu/213-rosyjska-idea-na-kanwie-my-li-m bierdia

jewa

Karpiński A.*, Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*, Wydawnictwo Gdańskiej Szkoły Administracji, Gdańsk 2007.

Karpiński A., *Stosunek katolicyzmu do rewolucji społecznej*, Warszawa 1979.

Karpiński A., *Syntetyzm moralny*, Gdańsk 2007, rękopis powielony.

Karpiński A., *Trójkąt kaliningradzki. Obszar konstruowania nowych form przyszłości*, „Geopolityka. Biuletyn analityczny Instytutu Geopolityki”, nr 18 (9/2012).

Karpiński A., *Utopijność i realność utopii w judeochrześcijańskim obszarze kulturowym*, (w: ) *Utopia wczoraj i dziś*, T. Sieczkowski, D. Misztal (red.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010.

Karpiński A., *Wstęp do socjologii krytycznej*, Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły

Administracji, Gdańsk 2006.

Karpiński A., *Zarys historii filozofii*, Słupsk 1997.

Kartezjusz, (R. Descartes), *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy,* tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958.

Kartezjusz, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960.

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.

Kaufmann J.-C., *Ego. Socjologia jednostki*, przekł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

Kołakowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*. Seria I, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.

Komeński J. A., *Pampedia*, przełożyła K. Remerowa, wstępem i komentarzem opatrzył B. Suchodolski, ZNiO, Wydawnictwo PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973.

Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Gebethner i Wolff, Kraków 1935.

Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, ZNiO – Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków, 1961.

Kotarbiński T., *Kurs logiki dla prawników*, 1963. *Wykłady z dziejów logiki*, 1957.

Kotarbiński T., *Medytacje o życiu godziwym*, WP, Warszawa 1967.

Kotarbiński t., *O zdolnościach cechujących badacza*, *Jak zacząłem filozofować, jak filozofuję i jak innym radzę to czynić*, (w:) T. Kotarbiński, *Dzieła wszystkie. Prakseologia.* Cz. II, ZNiO. Wydawnictwo PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków 2003, s.427 – 434; 501 - 507.

Kotarbiński T., *Prakseologia*, cz. I i II, (w:) T. Kotarbiński, *Dzieła wszystkie*, ZNiO, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław. Warszawa. Kraków 2003.

Kotarbiński T., *Wykłady z dziejów logiki*, 1957.

Kozyr – Kowalski St., *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1999.

Kozyr – Kowalski St., *Struktura gospodarcza i formacja społeczeństwa,* KiW, Warszawa 1988.

Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, IW PAX, Warszawa 1971.

Krokos J. ks.,, *Koncepcja fenomenologii w ujęciu Husserla, Pfändera, Schellera i niektórych ich uczniów*, Katolicka Agencja Wydawncza „MAG”, b.d.w.

Krońska I., *Sokrates,* WP, Warszawa 1964.

Krygier B., *Człowiek na nowo*, Warszawa 2009.

*Księga mądrości żydowskich* (wybór), Klub Dla Ciebie, Warszawa 2005.

Kuźnicki L., *Kosmos a nowoczesne społeczeństwo*, (w:) *Szkoła przeżycia cywilizacyjnego*, J. M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki (red.), Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polskie Towarzystwo Uniwersalizmu, Wyd. Naukowe SCHOLAR, Warszawa 1997.

Leibniz G. W., *Monadologia*, przekł. i wstęp H. Elzenberg, przyg. do druku M. Woroniecki, Toruń 1991.

*Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam,* A. T. Khoury (red.), przełożył J. Marzęcki, IW Pax, Warszawa 1998.

Lenin W. I., *O naszej rewolucji*, (w:) Tenże, *Dzieła*, t. 33, s. 495 – 497.

Leonardo da Vinci, *Pisma wybrane,* Warszawa 1958.

Leśniak K., *Platon*, WP, Warszawa 1968.

Lewandowski E., *Pejzaż etniczny Europy*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2004.

Lewicki A., *Informacja i percepcja w procesie uczenia się nowych pojęć*, „Studia Psychologiczne”, 1968, IX.

Lyotard J. F., *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna?*, (w:) *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.

*Mała encyklopedia logiki*, ZNiO, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970.

*Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych da studiujących filozofię chrześcijańską*, Opr. A. Podsiad, Z. Więckowski, Wprowadzenie A. Podsiad, IW PAX, Warszawa 1983.

Marcuse H., *One – Dimensional Man* 1964, pol. wyd., *Człowiek jednowymiarowy,* Warszawa 1991.

Maritain J., *Nauka i mądrość*, Towarzystwo Wydawnicze „Rój”, Sp. z o. o., Warszawa, b. d. w.

Marks K, Engels F., *Ideologia niemiecka*, (w: ) K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, KiW, Warszawa 1961.

Marks K. i Engels F., *Manifest Partii Komunistycznej*, (w:) K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, KiW, Warszawa 1986.

Marks K., *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. t. I. *Proces wytwarzania kapitału*, (w:) K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. XXIII, KiW, Warszawa 1968.

Marks K., *Nędza filozofii. Odpowiedź na „Filozofię nędzy” pana Proudhona*, (w: ) K. Marks, F. Engels, Dzieła t. 4, KiW, Warszawa 1986.

Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r*., (w:) K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, K i W, Warszawa 1960.

Marks K., *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody*, KiW, Warszawa 1966.

Marks K.: *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej,* (w:) K. Marks, F. Engels, Dzieła, t. 13, Ki, Warszawa 1966.

Marks K., *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, KiW, Warszawa 1986.

Marx K., *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857 – 1858. Anhang 1850 – 1859*, Dietz Verlag Berlin, 1974.

Maruszewski T., *Psychologia poznania*, Gdańskie Towarzystwo Psychologiczne, Gdańsk 2002.

Matuszewski S., *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo,* Warszawa 1962.

Meadows D. H., Meadows D. L., J. Renders, *Przekraczanie granic. Globalne* *załamanie czy bezpieczna przyszłość?,* Warszawa 1995.

Mencwel A., *Pod koniec wieku,* (w:) *Kołakowski i inni,* J. Skoczyński (red.), Kraków 1995.

Michnowski L., *Społeczeństwo przyszłości a trwały rozwój. Cybernetyczne spojrzenie na przyszłość świata*, Warszawa 2006.

Mickiewicz A., *Dzieła prozą*, wydał T. Pini, wydanie zupełne, z portretami i podobiznami autografów poety, t. I. Pisma literackie – Pisma polityczne. Pisma historyczne, t. II i III Listy i przemówienia, części I i II, Nakładem Komitetu Mickiewiczowskiego, Nowogródek 1934; wydanie zupełne z portretem poety, t. IV i V. *Wykłady o literaturach słowiańskich,* rok I, II, III, IV Nakładem Komitetu Mickiewiczowskiego, Nowogródek 1933.

Mill J. S., *Przedmowa do trzeciego wydania z 1852 roku,* (w:) *Zasady ekonomii politycznej,* K i W, Warszawa 1959.

More (Morus) T., *Utopia,* tłum. K. Abgarowicz, wstęp W. Ostrowski, Warszawa 1954

Morin E., Kern A. B., *Ziemia – ojczyzna,* Piw, Warszawa 1998.

Motycka A., *Ideał racjonalności. Szkice o filozoficznych bezdrożach nauki*, ZNiO, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1986.

Narecki K., *Logos we wczesnej myśli greckiej,* Lublin 1999.

Nęcka E., *Twórczość*, (w: ) *Psychologia*. *Podręcznik akademicki*, tom 2, *Psychologia ogólna*, J. Strelau (red. naukowy), Gdańskie Towarzystwo Psychologiczne, Gdańsk 2000.

*Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX wieku i pierwszej połowy XX w*. Część I, L. Kiejzik (red., wybór i przedmowa), Wyd. Ibidem, Kurowice k/Łodzi, Łódź 2001.

Nietzsche F., *Ludzkie, arcyludzkie*, tom pierwszy, przełożył K. Drzewiecki, nakładem J. Mortkowicza, b.d.w.

Niwiński A., *Bóstwa, kulty i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993.

Nowaczyk M., *Apokalipsy kulturowe*, (w:) *Człowiek i wartości. Księga pamiątkowa poświęcona* *35 - leciu pracy naukowej i 40 - leciu pracy nauczycielskiej Profesora Jana* *Szmyda*, Kraków 1997.

Nowaczyk M., *Ernesto De Martino jako filozof i historyk religii*, (w:) E. De

Martino, *Ziemia zgryzoty. Przyczynek do historii życia*

*religijnego południowych Włoch*, KiW, Warszawa 1971.

Nowaczyk M., *Filozofia jako krytyka moralna,* (w: ) *Przemiany i kontynuacje*, *Prof. dr. hab. Wiesławowi Mysłkowi w darze,* praca zbiorowa pod red. Eulalii Sajdak – Michnowskiej, Słupsk 1999, s. 85 – 94.

Nowaczyk M., *Symboliczne znaczenie apokalips kulturowych według Ernesto De Matino*, „Przegląd Religioznawczy”, 1996, nr 2.

Nowicki A., *Co to jest filozofia? Dziewięć nowych odpowiedzi na stare pytanie*, „Ruch Filozoficzny”, Tom LXI, nr 2, 2004.

Nowicki A., *Spotkania w rzeczach*, PWN, Warszawa 1991.

*Odkrycie, abstrakcja, prawda, empiria, historia,* A. Klawiter, L. Nowak (red.), PWN, Poznań 1979.

Palacz R., *Sokrates,* Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. T. Kotarbińskiego w Zielonej Górze, Zielona Góra 1994.

Pascal B., *Pensées et Opuscules* (ed. Brunschvicg), Paris 1912.

Pawliszyn A., *Filozofia a humanistyka*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2000.

Peretiatkowicz A., *Filozofia społeczna* *J. J. Rousseau’a*, wyd. II, przejrzane i uzupełnione, Fiszer i Majewski, Poznań, Warszawa: E. Wende i S-ka; Łódź: L. Fiszer; Toruń: Towarzystwo Księgarń Kresowych, 1921.

Pieter J., *Ogólna metodologia pracy naukowej,* ZNiO, Wydawnictwo PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków 1967.

Pinter H., *Sztuka, prawda i polityka*, „Le Monde *diplomatique*”, nr 1 (35), 2009.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opr. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. trzecie poprawione, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań - Warszawa 1990.

Platon, *Obrona Sokratesa*, (w: ) Platon, *Eutyfron, Obraona Sokratesa, Krition*, przełożył, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.

Platon, *Państwo*, t. I i II, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994.

Platon, *Uczta*, przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1957.

Popper K. R., *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, przekład A. Chmielewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.

Porfiriusz. Jamblich. Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, przełożyła, wstępem oraz przypisami opatrzyła J. Gajda – Krynicka, Wydawnictwo EPSILON, Wrocław 1993.

*Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1 – 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000 - 2008.

*Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych*, Z. Cackowski, M. Hetmański (red.), ZNiO Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992.

Półtawski A., *Świat. Spostrzeżenie, Świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973.

Proudhon P. J., *Qu’est-ce que la priori?,* Paryż, M. Rivière 1926.

Przesmycki P., *W stronę Bogoczłowieczeństwa. Teologiczno moralne studium myśli Nikołaja Bierdiajewa*, Ibidem*,* Łódź 2002.

Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, IW Pax, Warszawa 1987.

*Religie świata*, praca zbiorowa, ks. E. Dąbrowski (red.), PAX, Warszawa 1957.

*Rozpad ZSRR i jego konsekwencje dla Europy i świata*, cz. I, *Federacja Rosyjska*, A. Jach (red.), cz. II, *Wspólnota Niepodległych Państw*, M. Smoleń, M. Lubina (red.), cz. III, *Kontekst międzynarodowy*, J. Dec (red.), Księgarnia Akademicka, Kraków 2011.

Shilling Ch., *Socjologia ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, tłumaczenie M. Skowrońska, Warszawa 2010.

Schaff A., *Marksizm a jednostka ludzka*, PWN, Warszawa 1965.

Scheller M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przełożyli, wstępem i przypisami opatrzyli S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.

Schopenhauer A., *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, Oficyna

Wydawnicza Alma – Press, Warszawa 2005.

Schopenhauer A., *O podstawie moralności*, (w: ) *O podstawie dostatecznej.*

*O podstawie moralności,* Warszawa 2009.

Schopenhauer A., *O wolności ludzkiej woli*, Wydawnictwo „bis”, Warszawa

1991.

Skarga B., *Comte,* wyd. drugie rozszerzone, WP, Warszawa 1977.

Słowacki J., *Król – Duch*, ZN i O, Wrocław 1959.

*Słownik etnologiczny*. *Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red. naukowa), PWN, Warszawa - Poznań 1987.

*Słownik kultury chrześcijańskiej*, IW „Pax”, Warszawa 1997.

*Słownik socjologii i nauk społecznych*, G. Marshall (red.), M. Tobin (red. naukowa polskiego wydania), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Smith E. E., Medin D. L., *Categories and concepts*, *Cambridge*, Mass.: Harvard University Press, 1981.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 74, (w:) Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968

Sołowiow Wł., *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, przełożył i wstępem opatrzył J. Dobieszewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

Spinoza B. de, *Etyka*, cz. IV, t. 24, przełożył I. Myślicki, Wyd. AKME, Warszawa 1991.

Spinoza B., de, *Traktat teologiczno-polityczny*, (w:) *Dzieła*, tłum. i przedm. I. Halpern (Myślicki), tom II, Warszawa 1914 – 1916.

Straszewski M., *Filozofia świętego Augustyna na tle epoki*, Kraków 1922.

*Studia augustyńskie*, Warszawa 1931.

Symotiuk S., *Konserwatorium z metodyki nauczania filozofii*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskie, Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii, Lublin 1989.

Simplicjusz, *In Arystotelis Categorias commentarium*, ed. C. Kalbfleisch, (w:) *Commentaria in Aristotelis Graeca*, t. 8, Berlin 1907.

Szacki J., *Znaniecki,* WP, Warszawa 1986.

Szaniawski J. K., *Co to jest filozofia*, (w: ) *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, wyboru dokonał i wstępem poprzedził W. Tatarkiewicz, PWN, Warszawa 1970.

Szczepański J., *Elementarne* *pojęcia socjologiczne*, PWN, Warszawa 1970.

Szczepański J., *Mądrość,* (w:) Tenże, *Sprawy ludzkie*, wyd. III rozszerzone, Czytelnik, Warszawa 1984

Szczepański J., *Ludzie i instytucje*. *Powstanie ustroju Polski Ludowej*

*i przekształcenia społeczeństwa polskiego*, (w: ) *Ludzie i instytucje. Stawanie się ładu społecznego. Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego. Lublin, 27 - 30 VI 1994*, do druku przygotowali A. Sułek i J. Styk przy współpracy I. Machaj, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995.

*Szkoły w nauce*, J. Goćkowski, A. Siemianowski (red.), Polska Akademia Nauk. Komitet Naukoznawstwa, ZN i O, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1981.

Szmyd J., *Filozofowanie użyteczne. Studia z filozofii praktycznej*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz - Kraków 2003.

Szram M., *Chrystus – mądrość Boża według Orygenesa,* Lublin 1997.

Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

Stacewicz J., *W kierunku alternatywnej wizji przyszłości*, Warszawa 1997.

Stiller R., *Kto jest mądry? Przysłowia i sentencje żydowskie z trzech tysięcy lat*, Uraeus, Warszawa 1999.

Sztumski J., *Wstęp do metod i technik badań społecznych*, Wyd. Śląsk, Katowice 2005.

Synowiec J. S., *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990.

Świeżawski S., *Zagadnienie historii filozofii*, PWN, Warszawa 1966.

Tatarkiewicz Wł., *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka. Piękno. Forma. Twórczość. Odtwórczość. Przeżycia estetyczne,* PWN, Warszawa 1988.

Tatarkiewicz Wł., *Historia filozofii*, t. pierwszy, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, PWN, Warszawa 1981.

Tatarkiewicz Wł., *Historia filozofii. Tom trzeci. Filozofia XIX wieku i współczesna,* PWN, Warszawa 1981.

Tatarkiewicz Wł., *Układ pojęć w filozofii Arystoteles*, z niemieckiego przełożyła w jubileuszowym darze dla Autora Izydora Dąmbska, PWN, Warszawa 1978.

Tomasz z Akwinu św., *Traktat o człowieku. Summa teologii, 82 – 89,* t. II, przekł. i opracowanie S. Świeżawski, Warszawa 2002.

*Tomasz z Akwinu w tłumaczeniu i opracowaniu Jacka Salija OP*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, W Drodze, Poznań 1984.

Trentowski B.*, Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, t. I, Wstępem i komentarzem opatrzył A. Walicki, ZN i O, Wydawnictwo PAN, Wrocław - Warszawa - Kraków 1970.

Trentowski B., *Podstawy filozofii uniwersalnej*, PWN, Warszawa, b. d. w.

Tyloch W., *Opowieści mędrców Talmudu*, Gdynia 1993.

Vives J. L., *Wprowadzenie do prawdziwej mądrości*, b.d.w.

Waldenberg M., *Rewolucja i państwo w myśli politycznej W. Lenina*, PWN, Warszawa 1978.

Wilson E. O., *O naturze ludzkiej*, przekł. B. Szacka, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998.

Wilson E., *Socjobiologia. Wydanie popularnonaukowe*, przełożył

M. Siemiński, ilustracje S. Landry, Wydawnictwo zysk i S-ka, Poznań 2000.

Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłumaczył J. Niziński, Wydawnictwo TEST, Lublin 1994.

Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przełożyła i wstępem opatrzyła D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

*Wiedza a* *podmiotowość*, A. Motycka (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1968.

Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988.

*Wokół problemów tożsamości,* (red.) A. Jawłowska, Warszawa 2001.

*Wybrane teksty z historii filozofii. Polska myśl filozoficzna, Oświecenie. Romantyzm,* wyboru dokonali oraz wstępami i przypisami opatrzyli H. Hinz i A. Sikora, PWN, Warszawa 1964.

Young S., *Etyczny kapitalizm. Jak na powrót połączyć prywatny interes z dobrem publicznym*, przekł. W. Kisiel, METAmorfoza, Wrocław 2005.

Zabellewicz A. I., *Rozprawa o filozofii,* (w: ) *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, wyboru dokonał i wstępem poprzedził W. Tatarkiewicz, PWN, Warszawa 1970.

Zabieglik S., *Krzywe zwierciadło filozofii, czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku*, KiW, Warszawa 1987.

Zabierowski M., *Antropizm a kwestie podmiotowo-przedmiotowe*, (w: ) *Wiedza a*  *podmiotowość*, A. Motycka (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.

Zachariasz A. L., *Filozofia. Jej istota i funkcje*, UMCS, Lublin 1994.

Zakrzewska – Manterys E., *Hermeneutyczne inspiracje*, Warszawa 1998.

*Zarys dziejów religii*, praca zbiorowa pod redakcją Komitetu: J. Keller – przewodniczący, W. Kotański, W. Tyloch, B. Kupis, Iskry, Warszawa 1976.

Zdybicka Z., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1978

Znaniecki F., *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?* (w:) Tenże, *Pisma filozoficzne,* t. I, „Myśl i rzeczywistość” i inne pisma filozoficzne, do druku przygotował i wstępem opatrzył J. Wocial, PWN, Warszawa 1987.

Znaniecki F., *Metoda socjologii*, przełożyła i wstępem opatrzyła E. Hałas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Znaniecki F., *Rzeczywistość kulturowa,* (w: ) Tenże, Pisma filozoficzne, t. II, *„Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne*, „Rzeczywistość kulturową” przełożył oraz całość do druku przygotował J. Wocial, PWN, Warszawa 1991.

Znaniecki F., *Socjologia wychowania*, t. I i II, wstępem opatrzył J. Szczepański, PWN, Warszawa 1973.

Znaniecki F., *Społeczne role uczonych*, wybór, wstęp, przekład tekstów angielskich i redakcja naukowa J. Szacki, PWN, Warszawa 1984.

Znaniecki F., *Społeczna rola studenta*, Wydawnictwo NAKOM, Poznań 1997.

Znaniecki F., *Wstęp do socjologii*, PWN, Warszawa 1988.

Zybała A., *Globalna korekta. Szanse Polski w zglobalizowanym świecie,* Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2004.

Zych A. A., *Człowiek wobec starości. Szkice z gerontologii społecznej*, Warszawa 1995.

**Indeks osobowy**

Abelard Piotr 189,

Abgarowicz K. 195, 314, 323,

Adler Alfred 264

Adorno Teodor Wiesengrund 228, 310, 318,

Ajdukiewicz Kazimierz 122, 250, 315,

D’Alambert Jean Le Rond 93, 224

Aleksander Wielki 86

Alfaro Juan ks. 19, 315

Al Gore 46, 315

Anaksagoras z Klazomenaj 163, 174,

Anaksymander z Miletu 121,

Andronikos z Rodos 103

Antystenes z Aten 27, 49, 80, 82, 145, 146, 150,

Anzelm z Canterbury 189, 315

Apulejusz Licius Aulus z Madury 199, 201, 264

Aronson Eliot 33, 307, 308, 315, 316,

Arystarch z Samos 94, 91, 94, 95,

Arystofanes 20,

Arystoteles 12, 13, 23, 26, 33, 34, 37, 45, 48, 75, 81, 87, 102, 103, 108, 109, 110, 111, 112,

121, 131, 132, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167,

168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 189, 194, 198,

204, 210, 219, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243,

245, 246, 253, 255, 263, 284, 295, 315

Arystyp z Cyreny 27, 28, 44, 45, 230

Askenazy Philip D. 315

August Oktawian 264

Augustyn Św. 71, 80, 93, 109, 110, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 217, 245, 315,

Aulus Gellius 200

Avenarius Richard 292, 315,

Awerroes 122

Babbie Earl 134, 315

Bacon Franciszek 56, 72, 76, 78, 244, 249, 250, 266,

Bal Karol 6, 287, 319,

Banasiak Bogdan 52, 72, 74, 305, 308, 317,

Banaszkiewicz Artur 105, 311, 319,

Baran Bogdan 6, 225, 310, 318,

Bartczak Rafał 39,

Bartkowicz Anna 96, 316

Bartłomiej św. 192

Bartnik Czesław 88, 299, 315

Bartoszewicz Hanna 276, 307

Bauman Zygmunt 16, 27, 115, 275, 297, 315

Barycz Henryk 200, 309, 317,

Baszkiewicz Jan 110, 315

Behaim Martin 196

Benedykt XII 197

Benseid Daniel 110, 315

Beocjusz Anicius Manlius Severinus 104

Bergson Henri Louis 262

Berkeley George 44, 89, 106, 315

Berlin Isaiah 96, 275, 315, 316

Besler Gabriela 87

Bias z Priene 143

Bieńkowski Ludomir 147

Bierdiajew Mikołaj 24, 32, 33, 91, 137, 138, 195, 229, 241, 262, 316,

Blackburn Simon 104, 107, 108, 316

Bloch Ernst 140,

Bobko Aleksander 256, 311, 319,

Bocheński Józef Franciszek Emanuel Innocenty Maria 8, 88, 213, 223, 316,

Bonawentura Giovani Fidanza 189

Borkowski Mirosław 11, 287, 311, 320,

Bornstein Benedykt 103, 311, 319,

Borucki Marek 159

Böckenförde Ernst-Wolfgang 297, 298,

Brencz Andrzej 48

Brias z Priene

Brissot Jaques-Pierre 109,

Brodziński Kazimierz 296, 305, 308, 316,

Bronk Andrzej 86, 258, 309, 317,

Bruno Giordano 197

Brückner Aleksander 57, 83, 99, 101,

Brzezicki Eugeniusz 281, 288, 305, 308, 316

Brzozowski Stanisław 129, 131, 141, 242, 292, 300, 302, 312, 316

Buber Martin 138

Buffon Georges-Luis Lecrerc, Comte de 78

Bukaty Andrzej 299, 305, 308, 316,

Buksiński Tadeusz 87, 309, 317,

Bułhakow Sergiusz 238

Burakowski Stanisław 35 59

Buzyrys 195

Bystroń Jan Stanisław 50, 316,

Cackowski Zdzisław 88, 316, 324,

Castells Manuel 18, 17

Cezar August 195, 200

Chigerowa Maria 34, 48, 157,

Chilon ze Sparty 143, 144

Chmaj Ludwik 193, 210, 312, 321,

Chmielewski Adam 244, 247, 324,

Chomsky Noam Avram 15, 134, 298, 316

Chudy Wojciech 106, 252

Cieszkowski August 296, 297, 298, 305, 306, 308, 316,

Cimek Gracjan 18, 19, 21, 308, 316,

Clauberg Johann 103

Comte Auguste 73, 75, 305, 308, 316

Condorcet Jean Antoine Nicolas Caritat de 245

Conrad Korzeniowski Teodor Józef 222, 223,

Copleston Friderick 180, 181, 184, 188, 190, 194, 195, 210, 211, 212, 316

Coutrot Thomas 315

Cyceron Marek Tuliusz 199, 257

Cynarzewska – Wlaźlik Lucyna 19

Czarnecka Bożena 106,

Czarnecki Kazimierz Marian 88,

Czarny Janusz ks. 238, 305, 308, 316

Czerniak Stanisław 74, 276, 280, 310, 316, 322, 324,

Czuj Jan ks. 181, 315,

D’Alambert J. B. Le Rond 91, 219,

Dama Sebastian 245, 305, 308, 317,

Darwin Charles R. 56, 198, 214,

Datner Szymon 181, 182, 310, 319,

Dawkins Clinton Richard 55, 305, 308, 317,

Dąbrowski Eugeniusz 179, 257, 316, 324,

Dąmbska Izydora Helena Maria 80, 98, 193, 210, 312, 317, 321, 326,

Dec Joachim 302, 316

Deleuze Gilles 73, 74, 305, 308, 317,

Dembiński Bogdan 129

Demokryt z Abdery 75

De Martino Ernesto 30

Dewey John 36,

Diderot Denis 93

Dilthey Wilhelm 73, 125

Diogenes Laertios 22, 27, 29, 44, 141, 143, 146, 148, 150, 157, 170, 230, 240, 304, 317

Diogenes z Synopy 240

Diokles 141

Diotyma z Mantinei 142, 195

Dmochowski Franciszek Ksawery 22, 310, 318,

Dobieszewski Janusz 16, 316, 325,

Dołęga Józef, Marceli 313, 321,

Dostojewski Fiodor Michajłowicz 32, 228

Drozdowicz Zbigniew 90, 309, 317,

Drożyński Aleksander 181, 182, 309, 317

Drzewiecki Konrad 259, 311, 323,

Duns Szkot Jan 108,

Ehrenreich Barbara 266

Eklezjastes 207

Elzenberg Henryk 311, 313, 321

Elżbieta księżniczka 210

Empedokles 159, 169,

Engels Fryderyk 6, 17, 31, 33, 51, 102, 110, 117, 133, 158, 159, 254, 285, 313, 317, 322,

Epiktet z Hierapolis, 49, 309, 317,

Epikur 75, 194, 210, 290, 302,

Epimenides 144

Epimeteusz 282, 303,

Erazm z Rotterdamu 196, 198, 199, 200, 201, 206, 211, 309, 317,

Erikson H. Erik 266, 309, 317,

Euriugena Jan Szkot 188, 189,

Eubolidos z Miletu 62,

Eurypides 173

Eutydem 149

Euzebiusz z Cezarei 180, 181

Ezop 26, 27

Ferdynand Aragoński 195

Feuerbach Ludwig 71

Fichte Johann Gottlieb 73, 74

Fidiasz 173,

Fierek Mariusz 286

Filek Jacek 135, 309, 317,

Filon z Aleksandrii 180, 309, 317,

Fiszer Lukas 262

Forster Dunkan OSB 246, 309, 318,

Frank Siemion Ludwigowicz 228, 229, 309, 318,

Franklin Franklin Delano 224

Frazer Jemes George G. 59, 309, 318,

Freud Zygmunt 89, 264

Friedberg Aleksandra 11, 311, 320,

Fromm Erich 110, 309, 318,

Fuggierowie, ród niemiecki 196

Gadacz Tadeusz 18, 223

Gadamer Hans-Georg 108, 124, 126, 127,

Gajda Janina 145, 309, 318,

Gajda – Krynicka Janina 145, 324,

Galileusz (Galileo Galilei) 197

Gandhi Mohandas Karamchand 55

Gałecki Jerzy 71, 244

Gandhi Mohandas Karamchand 57

Garczyński Stefan 276, 296, 299, 307,

Garewicz Jan 296, 299, 305, 308, 316,

Gentile Giovanni 104,

George Susan 11, 309, 318

Gierulanka Danuta 129

Gilson Étienne 103, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189,

191, 192, 193, 309, 310, 318,

Glaukos 200

Glokner Heinrich von 106

Głębicka Ewa 34, 157

Goćko Jerzy 193, 227

Goćkowski J 91, 325,

Goethe Johann Wolfgang 125,

Gombrowicz Witold 102,

Grabińska Teresa 28

Grabowski J. 204, 297, 305, 310, 318,

Grad Jan 293,

Gramsci Antonio 117

Gromska Daniela 159,

Gruca Marian 26, 39, 310, 318,

Gryglewicz Feliks 147

Gryllos 196, 200, 201,

Grynberg Daniel 276, 315

Grzegorz XII 197

Grzegorz XIII 196

Grzegorz Wielki św. 30, 147

Guattari Félix 73, 74, 305, 317,

Gutenberg Johan 196

Habermas Jürgen 14

Haeckel E. 25, 26

Hajduk Zygmunt 88, 310, 318,

Haller Joseph 93

Halpern (Myślicki) Ignacy 194, 195, 196, 212, 213, 316, 325,

Hałas Elżbieta 46, 318, 327,

Hardy Henry 96, 316,

Hegel Georg Wilhelm Fryderyk 17, 48, 71, 74, 75, 96, 99, 106, 110, 112, 113, 116, 137,

196, 217, 239, 279, 305, 318,

Hejmej Przemysław 266, 309, 317,

Heidegger Martin 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 76, 77, 94, 95, 96, 124, 125, 126, 127, 128, 143,

195, 231, 235, 239, 240, 246, 318,

Hempoliński Michał 86, 247, 310, 318,

Henryk VIII 198, 200

Herakles 195

Heraklit z Efezu 150, 231, 250,

Herbut Józef ks. 79, 311

Heronim z Rodos św. 179, 199

Hertwig Oskar 57

Hetmański Marek 88, 316, 324,

Hezjod 22, 205, 310, 318,

Hieronim św. 180, 196, 201,

Hinz Henryk 296, 308, 315, 316, 318, 326,

Hitler Adolf 108

Hiob 178, 183, 186, 191,

Hobhouse Leonard Trelawney 293,

Hobbes Thomas 197, 213,

Hoesick Ferdynand 103, 311, 319,

Hoffman Albert 55, 308, 317,

Homer 22, 173, 198, 196, 200, 201, 205, 310

Honderich Ted 228, 248, 309, 317,

Horacy 262

Horacjusz 33

Horkheimer Max 228, 310, 318,

Hugon ze Świetego Wiktora 70,

Hume David 38, 48, 72, 103, 224, 247, 318,

Hus Jan 197

Husserl Edmund 88, 118, 124, 125, 128, 129, 131, 280, 281, 318, 319,

Ingarden Roman 23, 37, 73, 90, 281, 319,

Izabela Bastylska 195

Izokrates 200,

Jach Anna 305, 313, 316, 324,

Jakimiak Zygmunt 183, 194, 310, 318,

Jamblich 145, 315

Jan XXIII 197

Janeczek Stanisław 280

Jan Kasjan św. 28, 147

Jan Paweł II 20, 25, 63, 83, 110, 195, 238, 284, 285, 319,

Jan Szkot Eriugena 187, 189,

Jaroński Feliks 140, 319

Jaroszewski M. Tadeusz 43, 310, 319,

Jaroszyński Piotr 197, 198, 199,

Jaspers Karl 124

Jawłowska Aldona 113, 318, 326,

Jedlicki Jerzy 276, 315

Jedynak Stanisław 79, 311, 320,

Jeremiasz 204

Jezierski Feliks 44, 307

Jezus Chrystus 15, 43, 45, 68, 179, 181, 182, 184, 188, 190, 191, 192, 195, 209, 310,

Jędrkiewicz Edwin 200, 309, 317,

Judycki Stanisław 125, 130, 135,

Juliusz II papież 209

Juliusz Cesar 5

Kafka Franz 276

Kajetan 189

Kallias 148, 159, 169,

Kamiński Stanisław 79, 88, 232, 247, 258, 259, 311, 319

Kamieńska Anna 181, 182, 310, 319,

Kant Emanuel 6, 7, 8, 9, 19, 23, 34, 35, 45, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 90, 91, 92, 96, 98,

99, 100, 103, 104, 105, 109, 112, 116, 126, 131, 132, 133, 134, 135, 139,

156, 157, 213, 214, 219, 223, 235, 241, 242, 244, 245, 253, 254, 255, 256,

257, 278, 287, 319,

Karol V 194

Karpiński Adam Jan 11, 13, 15, 19, 20, 27, 28, 33, 36, 44, 47, 60, 62, 68, 69, 74, 75, 79,

85, 88, 90, 93, 94, 108, 114, 115, 117, 130, 134, 145, 249, 250, 259,

267, 280, 286, 287, 312, 313, 319, 320, 321

Kartezjusz (Descartes René) 56, 58, 73, 78, 80, 93, 131, 210, 321,

Kasjan Jan 30, 136

Katon 204

Kaufmann Jean-Claude 94, 250, 309, 321,

Kekes John 228,

Keller Józef 179, 257, 315, 318, 326,

Kern Anne Brigitte 78, 93, 323,

Kępiński Ignacy Tadeusz Antoni 39,

Khoury Adela Theodora 256, 313, 321,

Kiejzik Lilianna 226, 309, 318, 323,

Kierkegaard Sören Aabye 73, 134, 138

Kieżun Witold 157

Kisiel Wiesław 218, 326,

Klaudiusz 199, 200, 201,

Klawiter Andrzej 111, 315, 323,

Kleinias 153, 154,

Klemens Aleksandryjski 181

Kleobulos z Lindos 143, 140, 144,

Kloskowska-Dudzińska Agnieszka 134, 315

Kmita Jerzy 106

Kojkoł Jerzy 79, 311, 320,

Kolumb Krzysztof 196, 195

Kołakowski Leszek 72, 110, 297, 304, 309, 321,

Komeński Jan Andrzej 196, 197, 198, 199, 312, 321

Koneczny Feliks 312, 321

Kopernik Mikołaj 24, 94, 95, 197, 296,

Korpanty Józef 90,

Kosior Krzysztof 227

Koszkało Martyna 249,

Kotański Wiesław 179, 315, 318, 326,

Kotarbiński Tadeusz 19, 58, 61, 62, 63, 64, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 114, 131, 321,

Kowalewska Małgorzata 181, 182,

Kowalik Tadeusz 158

Kozietulski Jan 281

Kozyr – Kowalski Stanisław 42, 69, 84, 89, 94, 97, 99, 101, 106, 109, 110, 286, 313, 321

Krąpiec Mieczysław Albert OP 7, 12, 13, 28, 30, 33, 37, 103, 104, 122, 123, 124, 139, 159,

168, 273, 278, 295,

Kretschmer Ernst 265, 281, 288, 305

Kremer – Merkator Gerhard 196

Krokiewicz Adam 22, 157, 313, 321

Krokos Jan ks. 127, 128, 129, 313, 321,

Krońska Irena 147, 313, 321

Kroński Tadeusz 297, 305, 310, 318,

Krucina Jan 159

Kruk Mirosław 179

Krygier Barbara 87, 286, 313, 321

Krzemieniowa Krystyna 225, 276, 280, 306, 317,

Ksantypa 146

Kuczyński Janusz 23, 313, 321,

Kuderowicz Zbigniew 38, 106

Kulesza Ryszard 34, 157

Kupis Bogdan 179, 315, 318, 326,

Kuroń Jerzy 93

Kuźnicki Leon 28, 313, 321,

Lachowska Dorota 276, 282, 288, 315, 314, 318, 326,

Lakatos Imre 111,

Landman Adam 71, 244, 297, 305, 310, 318,

Landry Sarah 276, 318, 326,

Leibniz Gottfried Wilhelm 38, 311, 313, 321

Lenin Włodzimierz (Władimir Iljicz Uljanow) 93, 252, 294, 295, 303, 305, 306, 310, 313,

314, 321,

Leon XIII 284

Leon tyran Fliuntu 22

Leonardo da Vinci 245, 313, 322,

Leśniak Kazimierz 23, 27, 34, 37, 87, 108, 112, 121, 153, 157, 322,

Lewandowski Edmund 281, 188, 313, 322,

Lewes Georg Henry 247

Lewicki Andrzej 250, 313, 322

Levin K 275

Lewinas Emmanuel 122, 138

Locke John 38, 89, 91, 106, 109, 219,

Lombardo Piotr 47, 70

Lyotard Jean-François 74, 313, 322,

Lucius Aulus Apuleius z Madury 199

Lubina Michał 294, 313, 316, 324,

Lukian z Samosate 199, 200, 201, 204, 206,

Luter Marcin 197, 281, 288,

Lutyński Jan 60, 309, 318,

Łozińska Teresa 246, 309, 318,

Łoziński Jerzy 228, 245, 309, 317,

Łukasz św. 207, 302

Łukaszyk Romuald 147

Machaj Irena 268, 325,

Machno Nestor Iwanowicz 19

Magellan Ferdynand 196

Mahomet II Sułtan 197

Malinowski A. 39, 315

Manes 102

Maotsetung 26

Marcin V 197

Marcin Luter 192

Marcel Gabriel 124

Marcjalis 204

Marcuse Herbert 26, 22, 251, 266, 313, 322,

Marek Aureliusz 222

Maritain Jacques 142, 314, 322,

Marks Karol 6, 16, 17, 26, 33, 35, 50, 51, 75, 102, 109, 110, 113, 116, 117, 131, 133, 158,

242, 254, 255, 256, 257, 258, 263, 285, 313, 317, 322,

Maro Publius Vergilius 200,

Marody Mirosława 19

Marshall Gordon 272, 316, 324,

Marszałek Adam 110

Martens Ekkehard 228, 276, 280, 309, 317,

Martino Ernesto de 31, 315, 323,

Maruszewski Tomasz 253, 254, 322,

Maryniarczyk Andrzej 103, 104, 112, 119, 157, 270,

Marzęcki Józef 195, 210, 256, 310, 313, 321

Maslow Abraham Harold 39, 40,

Masoniusz Rufus 49

Mateusz św. 302

Matuszczyk Ewa 72, 91, 135, 195, 229, 241, 318

Matuszewski S. 314

Mauss Marcel 39,

Mazur Lucyna 11, 309, 318

Meadows H. Donella 46, 314, 322

Meadows L. Dennis 46, 314, 322

Medin L. Douglas 313, 325,

Meller Stefan 110, 307

Mencwel Andrzej 115, 314, 322,

Merleau–Ponty Maurice108, 124,

Michalski Krzysztof 296, 305, 308, 316,

Michnowski Lesław 46, 314, 322,

Mickiewicz Adam 84, 231, 266, 268, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307,

322,

Midas 200, 201,

Mieszkowski Tadeusz 254

Międlikowska Grażyna 115, 311, 320,

Mikołaj z Damaszku 103

Mikoajczewska Wioletta 286

Mill John Stuart 117, 314, 323,

Misztal Dawid 115, 312, 320,

Mittler Siegfried und Sohn 72

Młodzianowski Tomasz ks. 50,

Modrzewski Andrzej Frycz 25, 196, 198,

Mojżesz 33, 180, 204

Montaigne Michel Eyquem de 219,

Morus Tomasz 200, 314, 323,

Morin Edgar 78, 93, 323,

Mortkowicz Jakób 259, 323,

Morton Adam 248

Motycka Alina 5, 28, 314, 318, 323, 326,

Musjat Mariusz 14

Myślicki Ignacy 24, 211, 316, 325,

Myzon z Chen 143

Napoleon Bonaparte 93

Narecki Krzysztof 181, 314, 323

Newman John Henry 73

Newton Isaac 53, 68, 86

Nęcka Edward 263, 314, 323,

Niethammer F. I. 134

Nietzsche Fryderyk Wilhelm 50, 73, 91, 104, 107, 109, 134, 138, 259, 323,

Niwiński Andrzej 181, 182, 311, 315, 323,

Niziński Jan 282, 288, 314, 326,

Nowaczyk Mirosław 31, 80, 116, 139, 140, 242, 323,

Nowak Leszek 111, 315, 323,

Nowicki Andrzej 5, 138, 262, 306, 323,

Nowicki Florian 196, 310, 318,

Nusssbaum M. 286,

Ockham Wilhelm 108,

Olechnicki Krzysztof 63

Olszewski Witold 34, 157

Orlean André 315

Orygenes 181

Osmański Marek 180

Ost Dawid 93

Owidiusz, Publius Ovidius Naso 200,

Ostrowski Witold 314, 323,

Pachciarek P. 243, 254, 309, 318,

Paciorek Antoni 90, 103, 104, 108,

Paetzold Heinz 280

Palacz Ryszard 147, 315, 323,

Pańpuch Zbigniew 160, 280

Paprocki Henryk 224, 241, 259, 262, 316

Parmenides 146, 147, 156, 157, 231, 233, 234, 235, 304,

Parsons Talcot 14

Pascal Błażej 239, 315, 323,

Paweł św. 15, 179, 195, 209,

Pawlikowski Tomasz 70, 663

Pawliszyn Aleksandra 87, 323,

Paź Bogusław 156, 193, 195,

Peretiatkowicz Antoni 267, 315, 323,

Peirce Charles Sanders 258

Periander 145

Perzanowski Jerzy 122, 130, 310, 319,

Petrarka 211

Pfänder Aleksander 124

Pieniążek Paweł 74, 305, 317,

Pieter Józef 67, 88, 323,

Pigres z Halikarnasu 200

Pini Tadeusz 274, 296, 314, 322

Pinter Harold 116, 315

Piotrowicz Ludwik 34, 48, 157

Piotr Lomardo 68

Pitagoras 22, 141, 145, 147, 206,

Pittakos z Mityleny 144

Platon 9, 27, 61, 62, 80, 81, 82, 83, 91, 102, 109, 129, 132, 142, 148, 149, 150, 151, 152,

153, 154, 155, 156, 180, 198, 203, 204, 219, 231, 233, 234, 235, 236, 245,

249, 270, 284, 322, 324,

Plaut – Titus Maccius Plautus 10

Pliniusz Cecyliusz, Caecilius Secundus 205

Plutarch 200,

Płatonow O. A. 229, 308, 317

Podbielski Henryk 34, 157

Podsiad Antoni 37, 124, 313, 322,

Poliklet 173

Polikrates 200,

Połoniecki Bernard 141, 285, 293, 308

Połtawski Andrzej 115, 281, 319,

Poniży Bogdan 181, 182,

Popper Karl Raimund 244, 247, 315, 324,

Porfiriusz 145, 324,

Potępa Maciej 241, 311, 319,

Potulicka E 286

Półtawski Andrzej 129, 265, 310, 312, 316 , 324,

Prometeusz 282, 303

Protagoras 170

Proudhon Pierre-Joseph 110, 310, 314, 316, 324,

Przesmycki Piotr SDB 242, 312, 316, 324,

Przybylak Feliks 6, 287, 311

Ptolemeusz 75

Publius Ovidius Naso 195

Putin Vladimir Vladimirowich 83

Rahner Karl 30, 175, 256, 316, 324,

Regner Leopold 90, 103, 104, 108, 119, 157, 159,

Remerowa Krystyna 199, 312, 321,

Renders J. 46, 314, 322,

Riceoeur Paul 124

Rigolage J. Emile 75, 305, 308

Rochefoucauld Francois de La 219

Roscelin z Campiegne 189

Rousseau Jean-Jacques 252, 265,

Russel Bertrnad Arthur William 95

Rutkowiak J. 286

Rzeczkowski Henryk 60, 309, 318,

Sadowski Zdzisław 93

Sajdak Michnowska Eulalia 140, 242, 315, 323,

Sajdek Paweł 270

Salomon 204

Sarbiewski Kazimierz Maciej 262

Sartre Jean-Paul Charles Aymard 124

Savanarola Girolamo197

Schaff Adam 117, 316, 324,

Szahaj Andrzej 74,

Scheller Max 109, 124, 276, 280, 316, 324

Schelling Joseph Wilhelm Friedrich 74

Schnädelbach Herbert 228, 276, 280, 309, 317,

Schopenhauer Arthur 62, 73, 139, 141, 295, 324,

Seneka Lucius Annaeus 159, 199, 201, 219, 222,

Shaftesbury 38

Shilling Ch 39, 316, 324,

Sidorek J. 129, 310, 319,

Sieczkowski Tomasz 115, 312, 320,

Siemianowski A 89, 317, 325,

Siemieński Lucjan Hipolit 22, 310, 318, 326,

Siemiński Mariusz 276, 318

Sikora Adam 296, 305, 308, 315, 316, 318, 326,

Siwek Paweł 90, 103, 104, 108, 121,

Skarga Barbara 75, 305, 308, 316, 324,

Skoczyński Jan 113, 314, 322,

Skowronek Alfons 256

Skowrońska Marta 39, 316, 324,

Skłodowska – Curie Maria 24

Słowacki Juliusz 265, 316, 324,

Smith E. E. 316, 325,

Smith R. Eliot 313

Smith W. Robertson 48,

Smith Adam 134

Smoleń Mieczysław 313, 316, 324,

Sochoń Jan 104

Sofokles 200, 202,

Sokrates 21, 28, 63, 79, 140, 141, 142, 146, 147, 148, 158, 195, 200, 204, 219, 234, 236,

323,

Solon Ateńczyk 143, 144,

Sołowiow Władimir Siergiejewicz 16, 32, 228, 316, 325,

Spiegelberg Herbert 130

Spinoza Baruch 24, 194, 195, 196, 203, 211, 212, 213, 219, 325,

Stacewicz Janusz 45, 325,

Stalin Józef Wissarionowicz Dżugaszwili 82, 281, 295

Stawiński Janusz 19

Staszczak Zofia 48, 293, 316, 324,

Steffen Wiktor 22, 310, 318,

Stein Gertrude 134

Sterdyniak Henri 315

Stiller Robert 181, 182, 325,

Stirner Max 73

Straszewski Maurycy 186, 188, 313, 325,

Strelau Jan 263, 314, 323,

Stróżewski Władysław 122, 130

Strzałko Jan 39, 315,

Styk Józef 268, 317, 325

Suáres Franciszek 123, 195

Suchodolski Bogdan 197, 309, 321,

Sułek Antoni 268, 317, 325,

Szacka Barbara 276, 318

Szacki Jerzy 199, 215, 217, 286, 319, 325,

Szahaj Andrzej 72, 310, 322,

Szaniawski Józef Kalasanty 139, 140,

Szczepański Jan 27, 38, 44, 66, 84, 215, 223, 224, 225, 226, 227, 249, 267, 268, 325, 327,

Szmyd Jan 136, 311, 325,

Szram Mariusz ks. 181, 182, 325,

Sztompka Piotr 245, 313,

Sztumski Janisz 85, 325

Szubka Tadeusz 77, 311, 325,

Szymański Mikołaj 34, 157

Szymański Sebastian 19

Szymczak Mieczysław 241,

Symotiuk Stefan 88, 90, 92, 316, 325,

Symplicjusz 25, 139, 140, 325

Synezios z Ptolemaidy bp 201,

Synowiec S. Juliusz 181, 182, 317, 325,

Śpiewak Paweł 273, 286,

Światłowska Stefania 220

Świeżawski Stefan 96, 295, 325, 326,

Świtalska Barbara 34, 157

Tales z Miletu 16, 36, 37, 103, 130, 131, 143, 174

Tanalska – Dulęba Anna 276, 315

Tatarkiewicz Władysław 75, 82, 91, 95, 98, 102, 148, 262, 319, 325, 326,

Temison 235

Teodozjusz 264

Timon 157

Tischner Józef 124, 130

Tobin Marek 272, 316, 324,

Tołstoj Lew Nikołajewicz 228, 229,

Tomasz z Akwinu św. 26, 35, 46, 51, 68, 66, 103, 109, 190, 191, 192, 193, 219, 239, 295,

326,

Trentowski Bronisław 28, 78, 95, 97, 99, 101, 102, 104, 292, 293, 302, 303, 326

Turek Józef 28

Turzyński Ryszard 246, 309, 318,

Tyloch Witold 179, 181, 182, 314, 318, 326,

Tymieniecka Anna Teresa 124

Tymon Ateńczyk 204

Uebergwergs Friedrich 74,

Ulisses 196

Vasco da Gama 194

Vetter Dieter 256

Vinci da Leonardo 232, 248,

Vio Tomasz de (Kajetan) 194,

Vive Juan Luis 198, 318, 326,

Voigt Georg 134

Vorgrimler Herbert 30, 175, 256, 316, 324,

Wajs Andrzej 281, 310, 319,

Wakar Krzysztof 94, 250, 312, 321,

Waldenberg Marek 303, 306, 314, 318, 326

Walicki Andrzej 296, 299, 303, 305, 308, 314, 316, 317, 326,

Wartenberg Mścisław 7, 8, 197, 211, 213, 311, 215, 319,

Waszczenko Andrzej 292, 315

Wawrzyniec św. 178

Weber Max 14, 39, 57, 281, 282, 288, 318, 326,

Weischedel Wilhelm von 308

Weizsäcker von Carl – H. 296,

Wesołowska Alicja 287,

Węgrzecki Adam 196, 276, 280, 307, 316, 318, 324,

Whitehead Alfred North 95

Wiegner Adam 285, 315

Wiegner Anna 285, 315

Więckowski Zbigniew 37, 124, 313, 322

Wikarjak Jan 250

Wilhelm z Moerbecke 168

Wilson Edward O. 276, 318, 326,

Witwicki Władysław 129, 140, 141, 146, 148, 150, 152, 315, 324,

Włodarczyk Teresa 189, 315

Wnuk Marian 57

Wocial Jerzy 120, 135, 293, 315, 318, 327,

Wojciechowska Wanda 75, 305, 316

Wojtyła Karol 238, 318, 326,

Wolański Napoleon 25

Woleński Jan 14, 104, 107, 316

Wolf Christian 103

Wolniewicz Bogusław 292, 315

Woroniecki M. 36, 303, 313, 321

Woźnicki Andrzej 313, 321

Wróblewski Witold 147

Wróblewski Zbigniew 56, 159,

Wyszyński Stefan 149

Young Stephen 218, 326,

Zabellewicz Adam Ignacy 291, 318, 326

Zabierowski Mirosław 28, 318, 326,

Zabieglik Stefan 134, 318, 326,

Zachariasz Andrzej L. 87, 318, 326,

Zakrzewska Wanda 246, 306, 318,

Zakrzewska – Manterys Elżbieta 45, 326,

Zalewski Sylwester 181, 187, 310, 318,

Załęcki Paweł 63

Zamiara Krystyna 43,

Zammit Peter 194

Zdybicka J. Zofia. 242, 318, 326,

Zieliński I. Edward 189, 188, 315

Zięba Stanisław 39, 247

Zmorzanka Z. Anna 109, 141, 181, 182,

Znamierowski Czesław 38, 310, 318,

Znaniecki Florian 27, 34, 35, 36, 43, 41, 42, 43, 46, 57, 58, 60, 63, 64, 65, 84, 93, 94, 97, 105, 117, 133, 135, 137, 152, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222,

223, 229, 230, 249, 293, 294, 296, 298, 301, 302, 303, 305, 312, 327,

Zybała Andrzej 266, 315, 327,

Zych A. Adam 198, 315, 327

Zwoliński Zbigniew 238, 308, 319,

Żakowski Jacek 14, 265

Żiżka Slavoj 267, 265

Indeks rzeczowy

Abstrahowanie 36, 105

K. Marksa abstrahowanie 110, 111, 112, 113, 114, 116, 116

Arystotelesa abstrahowanie 111, 112

Abstrakcja 101, 165

Etymologiczne rozumienie abstrakcji i jego skutki 101- 106

Arystotles o pojmowaniu tego, co ogólne 256

Abstrakcja jako metoda 107, 108, 109

Akt 12, 281

Czysty 12

Ludzki 12

Aktywizm 314, 315

Alienacja 10, 11, 15, 40, 43, 66, 257, 312, 313, 314

Alternatywa zastępuje koniunkcję 20

Analiza 119

Antropizm 28

Arche 103

Arystokracja 270, 271

Arystotelesa dyspozycje do poznania prawdy 172

Atrybuty 23, 34, 35, 95, 108

Atrybuty ducha 250

Bogoczłowieczeńskości idea 245

„Bóg” 12, 244

Brzytwa Ockhama 108, 109

Byt 101, 246

Bycie bytu 232, 244

Bycie ludzkie 5, 237, 238, 245

Się - umienie 6, 7

Bycie „na krawędzi” 7

Pytanie o bycie 11

Dogmat negujący pytanie o sens bycia 240, 241

Arystotelesa pytanie o bycie 12, 236, 237

Bycie społeczne – piramida pojęć 16, 17, 45

Czterowymiarowy koncept człowieka 46

Uogólnienia 46 - 47

Stosunek pokrewieństwa, 46

Relacja pan niewolnik 46, 47, 48

Własność ziemska 46, 48, 49

Kapitał, kapitał polityczny 46, 49, 50, 51, 52

Dobro wspólne 46

Całość strukturalna 242

Cechy myślenia filozoficznego 76 – 80

Celebryci szczęśliwości 7

Ciało ludzkie 38, 39

Cnota 160, 194

*Computo, ergo sum* 7

Cud K. R. Poppera 248

Człowieczeńskość 8, 13, 27, 30, 42, 43, 109, 239, 243, 244

Zintegrowany rozwój: i „mieć” i „być” 240

Bogoczłowieczeńskość – wzrastanie człowieka ku wartościom 242

Cywilizacja miłości Jana Pawła II 240

Dar Żydów 9, 297

Darwinizm 55

Definicja 119, 233, 234, 235, 255, 256

Demagog 61, 62

Determinizm 276

Diotyma 142,

Dobro 272

Dobro wspólne 52, 158, 159, 274, 285, 286

Dobro transcendentne 272

Dominujący 26, 45-49

Eschatologiczne nakierowanie 31, 32

Osoba 31

Czwarty wymiar antropologiczny 32

Mojżesza zawołanie 32

Dusza jednostki ludzkiej 33

Dualizm 102

Działanie 40, 41

Celowość 41, 288

Wiedza 41

Wiedza potoczna 42, 43, 255, 256

Wiedza symboliczno – mitologiczna 42, 43, 257, 258 – 259

Wiedza naukowa 41, 42, 43, 239, 259 – 262

Wiedza filozoficzna 41, 42, 43

E. Kanta transcendentalna formuła prawa publicznego 6

Eidos 129, 235

Ejdetyka 125

Emergentyzm 248, 282, 283

Empiryczna ograniczoność 24, 296

Empiryk i metafizyk u władzy 96, 97

Epikura czwór mian etyczno-leczniczy 210, 211

Ergantropia 264

Fenomenologia 124

Filister – burżuj 6

Filozofia 21

Filozofia - etymologiczne rozumienie 21

Filozofia – współczesna definicja 22

Filozofia wymaga trudu 22, 23

Filozofia to oczyszczająca nauka o mądrości 302

Wmyślanie istoty w przejawy, E. Kanta przejaw i rzecz sama w sobie 22, 23, 34

Filozofuje człowiek 25

Człowiek – jednostka ludzka 25, 26

Człowiek jednowymiarowy, „fach – idioten” 26

Człowiek – gatunek ludzki, filogeneza 25

Człowiek – istota społeczna 33

Człowiek istota duchowa, Duch 31

Filozoficzność jednostki ludzkiej 81,82, 83, 84,

Znak szczególny filozofii polskiej 292 - 293

Filozofia wychowania 20

Forma i treść są jednością 23

Geniusz 266, 298

Gnoza 179, 180

Godność 17

Gościnności powszechnej koncepcja 285 – 288

Granice przezwyciężonych pozorów 7

Habitus 161, 238, 281, 282

Hegla idea Grobu Świętego 306

Hermeneutyka 128,

Humanizm 134, 135, 136, 137, 138, 139

Idea 102

Ideał narodowy 297, 298, 299, 300 - 303

Chrystianizm w polityce 299

Państwo opiera się na etyce 300

Aktualność romantyzmu 301

Człowiek narodu 303

Idealizm 102,

Idee rosyjskiej „dziewiątki” 231

Ideologia 45, 59, 115

Ideologiczność filozofii współczesnej 134

Idole Bacona 251, 252

Imperatywy 214, 215

Indeterminizm 276

Indukcyjne myślenie 255

Inkontrolgia 264

Inteligencja 112

Intuicja 168, 235, 262, 263

Luneta F. Nietzsche’go 261

Istota 107, 234, 235

Arystotelesa cztery natury/ istoty rzeczywistości 236, 237

Jaskinia w metaforze Platona 151, 152

Jedność 12, 34, 36, 42, 103, 110, 233, 236

Dyada 233, 234

Język 279

Kainotyzm teoretyczny 92

Kanta krytyka dowodów na istnienie Boga 259

Kapitalizm 50, 51, 52

Kapitał finansowy 11

Kategoria 112, 119

Koło T. Kotarbińskiego 114

Kryptoteoria 99

Krytyka 18, 19, 79, 88

Dogmatyczna 19

Twórcza 19

Kryzys kultury współczesnej 13, 115

Źródła problemu 242

Potrzeba rewolucji 242

Kultura 239

Kwestia pojęcia „filozofia współczesna” 73 - 75

Wirus kulturowy 17

Kwestia użyteczności filozofii 140, 141

Los, dola człowieka 5, 8

Manicheizm 102

Marksa i Engelsa warunki budowy socjalizmu

Materia 101

Materializm 101

Mądrość 5, 6, 7, 44, 141, 142, 143, 231

Mądrość w historii filozofii 143 - 227

Mądrość zanurzona w praktyce 6

Mądrość, definicja E. Kanta – J. Bocheńskiego 7

Mądrość przezwycięża rozdwojenie … 44

Definicje mądrości 229

Mądrościowe rozumienie prawdy 230, 231

Metafizyka 102, 103, 104, 105

Metody filozoficznego poznania 87

Metoda 87, 235

Pytanie – problem filozoficzny 87, 88, 92, 93, 94

Przykład społecznego odrzucenia rozwiązania problemu 94, 95

Filozoficzne poznanie historyczne 90, 91

Szkolna filozofia 91

Światowa filozofia 91

Filozof jest nauczycielem 91, 92

Filozoficznego dzieła krytyka zewnętrzna 92 – 97

Filozoficznego działa krytyka wewnętrzna 97 - 101

Krytyka dzieła filozoficznego 88, 89

Analogia 121, 122, 123, 124

Separacja metafizyczna 118, 119, 120, 121,

Fenomenologiczne poznanie filozoficzne 124, 125, 126, 127, 128, 129

Krytyczne poznanie filozoficzne 130, 131, 132, 133, 134

Mędrzec 156

Mury ludzkiego uwięzienia 11

Natura nie jest umiejętności filozoficzną 21

Pojęcie natura 36, 37, 38

Neoscholastyczny dogmatyzm 6

Dogmatyzm konkretu 8,9

Dogmatyzm teoretyczny 89

Ideologiczności 67, 218

Dogmat o zbędności pytania o sens „bycia” 240, 241

Niewolnictwo 45 - 48

Noemat 129

Noeza 129

Norma, obowiązek 63, 64, 65

Obiektywny 214

Odpowiedzialność 275, 296

Ontogeneza 25,

Osiągnięcia ZSRR 18, 19

Oszukano nas 14

Państwa socjalistyczne 68

Platona koncepcja analogii pomiędzy duszami jednostki ludzkiej a strukturą państwa 149,

Postęp i rozwój 18, 19

Pragmatyzm amerykański 220

Praktyka społeczna 23, 24 , 34, 42

Prawda 237, 239, 270, 309

Prawda w ujęciu S. Franka 230

Znajomość ducha wzbogaca prawdę 237, 238

Prawda, duch – metafora wozu konnego 238

Idea rosyjskich dwóch prawd 239

Prawda wymagająca od człowieka nowego podniesienia 309

Program zmian w strukturze zorganizowania się Świata 13, 14, 15

Przedmiot jednoczy dwa światy 39

Potrzeby 39, 40

Przemoc 44

Prywatna własność środków produkcji 15, 16, 17, 29

Racjonalizm 5

Racjonalność kalkulacyjna 14

Refleksja 254

Religia = życie w systemie Bierdiajewa243

Rewolucja Jezusa Chrystusa 15, , 67, 311,

Wielka Rewolucja Francuska 15, 67, 68, 110

Hasła: wolność, równość, braterstwo, świętość prywatnej

własności środków produkcji

Socjalizm potrzebny od zaraz 15, 67

Zastrzeżenie J. S. Milla 117

Rewolucja moralna 296

Rola społeczna 215

Rubikon 5

Sankcja społeczna 63

Scholastyka 69, 70

Scjentyzm 260

Siedem grzechów głównych 149

Sokratesa intelektualizm etyczny 20

*Societas leonina* 28

Sofista 270

Spełnianie 20, 41, 178

Spolegliwy 82

Społeczny 35, 36

Spontaniczny 263

Sprawa recenzji 84

Sprawa Kaliningradu 84 – 86

Stosunek społeczny 56 - 69

Czyn społeczny 57 – 63, 68

Czynność społeczna 57

Hierarchiczność czynności społecznych 60

Wartości społeczne 57

Układ czynu społecznego 57

Eksperymentalny stosunek społeczny I i II 58, 59

Treści zachowania się elementów stosunku społecznego 60, 61

Sytuacja przekonywania się. Racje rozstrzygające spór. Autorytet 61, 62

Próg otwarcia 35, 36, 63

Norma i obowiązek 64, 65

Schemat sytuacji 65

Kontakt społeczny 65

Kontakt społeczny. Schemat sytuacji socjologicznej 65

Alienacja się elementów i członów stosunku 66

Struktura 34, 245, 246

Symbol filozofii 24

Syntetyzm moralny 19, 20, 103, 104, 298

System numeruje uprzedmiotowienie 7

Sytuacja socjologiczna 28

Kafkowska sytuacja socjologiczna 277

Świat ducha ludzkiego 249

Definiowanie ducha przez Leonardo da Vinci i innych 249

Atrybuty ducha 250

Doświadczenie jednostkowości 250 - 253

Duchowość intuicyjno refleksyjna 254 – 263

Duchowość spontaniczno – kreacyjna 263 – 266

Doświadczenie wspólnotowości 267- 271

Dobro tu i teraz i dobro transcendentne 272 – 275

Wolność i odpowiedzialność 275

Układ strukturalny ducha jednostek ludzkich 279

Świat zmysłów 279

Duchowość intelektu 280

Duchowość rozumu ludzkiego 281 – 284

Świat człowieka 285

Gościnności powszechnej koncepcja 286 - 268

Słowiański typ ducha 289

Katolickie uzasadnienia zbrojnego oporu przeciw władzy 290

Świat przyrodniczo – społeczny 246 – 249

Świętość 258

Świętość prywatnej własności środków produkcji 17

„tamta strona” 5

„Ta strona” 5

Techniki ideologiczno propagandowe 24

Teologia negatywna 10

Towar 113

Tradycja – totalna macierza 29

Transcendentalny 119

Trojaka możliwość przyszłości 9, 10

Trójczłonowość struktury rzeczywistości 245

Twardy rdzeń teorii 111

Twórczość 264, 266

Uniwersytet 89, 90

Uogólnienie 45 – 49

Związek krwi 45, 46

Niewolnictwo 46 – 48

Własność ziemska 48, 49

Kapitał, 49, 50

Dobro wspólne 52, 158, 159, 274, 285, 286

Upodmotawiająca przyszłość 5, 19

Uprzedmiotowienie jednostek ludzkich 268, 269

Wartości, ich hierarchiczność 27, 28, 29, 290291

Nakazy/zakazy 29

Grzechy główne 29, 30

Sumienie 30, 296

Sumienie narodu polskiego 297

Wędrówka dusz, reinkarnacja 49

Więzy organizacji 232, 298, 299

Zerwanie więzów organizacji umożliwia czyn 299

Wola 295, 296

Wolność 275

Współczynnika humanistyczny 118,

Wznoszenie się od abstrakcji do konkretu 34, 41, 113, 114

Wzorce filozofowania 69 - 73

Wzrastanie w idei człowieczeńskości 30, 271, 284, 294 – 315

Obyczajność 294

Definiowanie sytuacji 294

Powzięcie zamiaru, uwzględniający współczynnik humanistyczny 295

Przekształcenie stosunków społecznych w stosunki moralne 295

Praktyka moralna, spełnianie wartości 295

Wola 295

Opracowanie ideału narodowego 297, 298, 299, 300 - 303

Chrystianizm ma być w polityce 299

Uznać etykę podstawą państwa 300

Aktualność romantyzmu 301

Zrodzić człowiek narodu 303, 307, 308, 309

Obecność 303

Aktualność 303

Budowa społeczeństwa arystokratycznego 304

Negacja szkół filozoficznych 304

Prawdobranie 305

Przechodzenie jednostkowości w osobistość 305

Wielowymiarowość rozwoju osobistości 306, 307

Wysiłek interioryzacyjno-eksterioryzacyjny 43

Zabronione tradycyjne myślenie 8

Zapośredniczenie 43, 231

Prawo zapośredniczeniem 232

Zasady naukowego poznania systemów zamkniętych 52

Ekologiczność 52, 54

Holizm 52, 53

Organizmiczność 52, 53

Systemowość 52, 53

Wznoszenie się od tego, co abstrakcyjne do tego, co konkretne 52, 55, 56

Syntezy ukierunkowanej 52, 56, 98

Zasady

Zatrata w Się 5

Życie 56

Życie pisarza 116

1. Zob. A. Motycka, *Ideał racjonalności. Szkice o filozoficznych bezdrożach nauki*, ZNiO, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1986. [↑](#footnote-ref-1)
2. Rubikon. Dziś prawdopodobnie Pisatello - rzeczka wpadająca do Morza Adriatyckiego niedaleko Ariminum. W okresie republiki stanowiła granicę między Italią i Galią Cilsalpina. Rubikon wiąże się z historią Juliusza Cesara, który przeprowadzając przez nią swoje legiony z Galii zdecydował o podjęciu wrogich działań przeciw senatowi. Po przekroczeniu Rubikonu miał rzec: *alea iacta est* (kości zostały rzucone). [↑](#footnote-ref-2)
3. M. Heidegger zapytuje: w jakim sposobie swego bycia jestestwo zatraca się tak, że musi zbierać swe rozproszenia i obmyślać nową jedność? Zatrata w Się i w światowej dziejowości odkrywa się jako ucieczka przed śmiercią. Ta ucieczka przed, gruntownie określa troskę. Wybiegające decyzje w istocie prowadzą bycie ku śmierci. To zdecydowanie przekazuje w poprawionym powtórzeniu dziedzictwa możliwości. Ten ruch interpretuje się jako właściwą dziejowość. W losowym powtórzeniu byłych możliwości jestestwo cofa się „bezpośrednio”, tzn. czasowo-ekstatycznie do tego, co było już przed nim. Wraz z przekazaniem sobie dziedzictwa „narodziny” stają się nigdy nie wypełnioną możliwością; aż do śmierci; i wciągnięte w egzystencję, owe jednostki ludzkie własne rzucenie się w „tu oto” przyjmują w sposób pozbawiony iluzji; sposób prawdy/fałszu. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 546. [↑](#footnote-ref-3)
4. Dlatego E. Kant układa transcendentalną formułę prawa publicznego pisząc: „wszelkie czynności odnoszące się do prawa innych ludzi, których maksyma nie jest zgodna z prawem do jawności, są bezprawiem”. E. Kant, *O zgodności polityki z moralnością według transcendentalnego pojęcia prawa publicznego,* (w:) Tenże, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przekł. F. Przybylak, wstęp i redakcja K. Bal, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993, s. 76. [↑](#footnote-ref-4)
5. Imię Immanu - el jest imieniem Boga, syna bożego, a nie jakiegoś chłopca i tak formułowane, jest nazwą wypowiadaną w języku żydowskim. Kant miał na imię Emmanuel, czyli hebrajskie imię boga Immanu – el przetłumaczone na jęz. polski jako dany przez Boga, od Boga i tak trzeba go nazywać. [↑](#footnote-ref-5)
6. „Filister rozumie przez materializm obżarstwo, opilstwo, pożądliwość, chuć cielesną i pyszałkowatość, żądzę pieniędzy, skąpstwo, chciwość, pogoń za zyskiem i szwindle giełdowe, słowem, wszystkie te plugawe grzechy, którym sam po cichu hołduje. Przez idealizm zaś rozumie wiarę w cnotę, w powszechną miłość bliźniego i w ogóle w <<lepszy świat>>, którymi to rzeczami chełpi się przed innymi, sam jednak wierzy w nie co najwyżej w chwilach, gdy zdarza mu się przeżywać katzenjamer lub bankructwo, następujące po jego zwykłych <<materialistycznych>> nadużyciach. W takich chwilach nuci sobie swoją ulubioną piosenkę: Czymże jest człowiek? – na wpół zwierzęciem, na wpół aniołem”. F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, (w:) K. Marks, F. Engels, *Dzieła,* t. 21, KiW, Warszawa 1969, s. 316 – 317. [↑](#footnote-ref-6)
7. E. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekład M. Wartenberg, Warszawa 2001, s. 52. O aktualności takiego ujęcia mądrości przez E. Kanta świadczy praca J. Bocheńskiego pt. *Podręcznik mądrości tego świata*, (w:) Tenże, *Dzieła zebrane. Tom 5 – etyka*, Wydawnictwo PHILED, Kraków 1995, s. 220 – 269. Tam Autor pisze: „Pierwsze przykazanie mądrości (1), wszystkie inne przekazania będące jego zastosowaniami …” brzmi: „Postępuj tak, abyś długo żył i dobrze ci się powodziło”, s. 226; „Używaj życia” s. 230; „Patrz na siebie, na innych ludzi i na świat okiem przyrodnika”, s. 247; „Bądź szczególnie uprzejmy dla bogatych. Nie spieraj się z policjantem”, s. 43; „Mądrość jest technologią dobrego życia”, s. 44. [↑](#footnote-ref-7)
8. To, co się dzień w dzień „wydarza” - tłumaczy M. Heidegger – rozprasza jestestwo. Wielość tego, okoliczności, warunki. To razem kształtuje „los”. Egzystujące jestestwo wyrachowuje sobie swe dzieje dopiero z tego, o co się troska. A to, o co się troska, jest jego bezpieczeństwem. Chce zachować siebie jako bycie się potęgujące. Stąd poganiane przez swe „interesy” jestestwo, chce się zbliżyć do siebie. Musi tedy zebrać w całość rozproszone „wydarzenia”. Wtedy dopiero z horyzontu rozumienia niewłaściwej dziejowości wyrasta pytanie o wymagający ustalenia wewnętrzny „związek” jestestwa, a „także” obecnych przeżyć podmiotu. Możliwość tego horyzontu zapytywania wynika z niezdecydowania, które stanowi istotę nie-ciągłości Siebie.

   „Losem” jest wybiegające przekazywanie się do „tu oto” okamgnienia. Na losie opiera się dola. Jest nią dzianie się jestestwa we współ byciu z innymi. Losowa dola może być powtórzeniem w aspekcie swego uwięzienia w dziedzictwie. Dopiero powtórzenie otwiera jestestwu jego dzieje. Samo dzianie się opiera się egzystencjalnie na tym, że jestestwo jako czasowe jest ekstatycznie otwarte.

   Tylko wybieganie w śmierć odpędza przypadkową i „pobieżną” możliwość. Uchwycona skończoność egzystencji wyrywa z bezkresnej rozmaitości nasuwających się możliwości samozadowolenia, beztroski czy wygodnictwa i wprowadza jestestwo w prostotę jego losu. Jest to pierwotne dzianie się jestestwa na gruncie odziedziczonej, ale i wybranej możliwości.

   Jestestwo dlatego cierpi od losu, że u podstaw swego bycia jest już ono losem. Egzystując losowo jestestwo jako bycie-w-świecie jest otwarte na „łaskawość” „szczęśliwych” okoliczności i okrucieństwo przypadków. Los nie rodzi się tylko przez zderzenie okoliczności i wydarzeń. Również ktoś niezdecydowany może być przez nie nękany, a zarazem nie „mieć” losu.

   Gdy losowe jestestwo jako bycie-w-świecie egzystuje z istoty we współ byciu z innymi, to jego dzianie się jest współ dzianiem się określonym jako dola. Oznaczamy w ten sposób dzianie się wspólnoty, ludu. Dola nie składa się z pojedynczych losów, podobnie jak nie można wspólnego bycia pojmować jako współwystępowania pewnej liczby podmiotów. We wspólnym byciu w tym samym świecie i w zdecydowaniu na określone możliwości losy są już z góry ukierunkowywane. Moc doli wyzwala się dopiero w komunikowaniu się i w walce. W niej dola jestestwa w jego „pokoleniu” i z nim stanowi pełne, właściwe dzianie się jestestwa, właściwe jego bycie. Zob. M. Heidegger, *Bycie*… dz. cyt., s. 538, 541, 545. [↑](#footnote-ref-8)
9. Zob. przyp. 45. [↑](#footnote-ref-9)
10. Por. Rdz 3, 5. [↑](#footnote-ref-10)
11. A. J. Karpiński, *Istota kapitału przeszkodą* *w społeczno – politycznej i kulturowej integracji europejskiej. Hasło Stanów Zjednoczonych Europy*, (w:) *X Lat Polski w Unii europejskiej – doświadczenia i perspektywy*, M. Borkowski, A. Friedberg (red. naukowa), Wydawnictwo GSW, Gdańsk 2014, s. 99 – 108. [↑](#footnote-ref-11)
12. Zob. S. George, *Czyj kryzys, czyja odpowiedź*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2001. [↑](#footnote-ref-12)
13. Zob. Arystoteles, *Fizyka*, 189 b, (w:) Tenże, *Dzieła wszystkie*, tom 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990. [↑](#footnote-ref-13)
14. Tamże, 227 a. [↑](#footnote-ref-14)
15. Tamże, 235 a. [↑](#footnote-ref-15)
16. Arystoteles, *O duszy*, 412 b, (w:) Tenże, *Dzieła wszystkie*, tom 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992. [↑](#footnote-ref-16)
17. M. A. Krąpiec, *Akt ludzki*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii,* t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000; zob. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*!, Warszawa 1996. [↑](#footnote-ref-17)
18. Zob. A. Karpiński, *Kryzys kultury współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2003, 2004. [↑](#footnote-ref-18)
19. Zob. przyp. nr 45. [↑](#footnote-ref-19)
20. Zob. A. Karpiński, *Prywatna własność środków produkcji. Od ojcobójstwa do syna marnotrawnego*, Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2010; wyd. II, poprawione 2013. [↑](#footnote-ref-20)
21. Oznacza to wprowadzenia, na całym świecie, zakazu handlu pieniędzmi. Przecież antyludzką działalnością jest to, że jeden wygrywa z drugim w handlu pieniędzmi tylko dlatego, że ten pierwszy dysponuje skuteczniejszą racjonalnością kalkulacyjną.

    Pojęcie „racjonalności kalkulacyjnej” (zastępczo: „racjonalność ograniczona”, „racjonalność funkcjonalna”) jest współczesnym dorobkiem racjonalizmu Zachodnioeuropejskiego. Tłumaczy ono możliwość kalkulowania na podstawie zawsze ograniczonej informacji. To pojęcie w swej istocie nie oznacza nic innego jak zwykły egoizm jednostek ludzkich. Pojęcie to, zaczerpnięte z prac M. Webera, wykorzystywał J. Habermas, T. Parsons do opisu racjonalności systemu społecznego, który jest skutkiem jego różnicowania się i reintegracji na skutek samowoli Boga – Mamony. Zob. *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 273; J. Woleński, *Racjonalność*, (w: ) *Encyklopedia socjologii,* t. 3, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 272 – 277. [↑](#footnote-ref-21)
22. To nie jest przypadkiem, że robotnicy zamykanej Stoczni w Gdyni odmawiają wspólny różaniec do właściwego – ich zdaniem Boga, Boga chrześcijańskiego, albowiem wszelkie petycje, naciski, modlitwy do Boga – Mamony pozostają bez echa. Bóg - Mamona od nich się odwrócił, bo ci robotnicy marzyli o swojej godności. Gdyby chcieli być tak tani, jak robotnicy Dalekiego Wschodu, to może Bóg – Mamona byłby łaskawszy. Zob. M. Muskat, *Oszukano nas*, „Magazyn Obywatel”, nr 6 ( 44)/2008, s. 73. [↑](#footnote-ref-22)
23. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na niecelność postulatów anarchizmu. Ruch ten chce leczyć skutki, a nie ich przyczyny. Znieść państwo oznacza nic innego, jak dostarczyć światowej finansjerze absolutną wolność w jej bogaceniu się, rozszerzyć raje podatkowe – dotąd będące tylko w wybranych miejscach – na cały świat. Po urzeczywistnieniu tego postulatu nastanie czas społeczeństwa Orwellowskiego. [↑](#footnote-ref-23)
24. Rz 10, 12 – 13. [↑](#footnote-ref-24)
25. Zob. N. Chomsky, *Rok 501. Podbój trwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa - Poznań 1999. [↑](#footnote-ref-25)
26. Wł. Sołowiow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, przełożył i wstępem opatrzył J. Dobieszewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 24. Zob. Z. Bauman, *Socjalizm potrzebny od zaraz,* „Le Monde *Diplomatique*”, nr 9 (55), Wrzesień 2010, s. 3. Jest to fragment książki tego autora pt. *Socjalizm*. *Utopia w działaniu,* Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010. [↑](#footnote-ref-26)
27. Pojęcie bytu społecznego umożliwia holistyczny opis obiektywnej strony procesu historycznego (obok bycia, czyli jego subiektywnej strony). Jest to strukturalny całokształt rzeczywistości społecznej obejmujący podstruktury: ekonomiczną, prawno-polityczną i ideologiczną. Mechanizm ruchu, zmian i przekształceń kapitalistycznego bytu społecznego przedstawił K. Marks pisząc: „W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich jednostkowej woli stosunki – w stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, byt społeczny ludzi określa ich świadomość. Na określonym szczeblu swego rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji, albo – co jest tylko prawnym tego wyrazem – ze stosunkami własności, w których łonie się one dotąd rozwijały. Z form rozwoju stosunków produkcji stosunki te zamieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej. Wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie ... Żadna formacja społeczna nie ginie, zanim nie rozwiną się wszystkie te siły wytwórcze, którym daje ona dostateczne pole rozwoju i nowe, wyższe stosunki produkcji nie zjawiają się nigdy, zanim w łonie starego społeczeństwa nie dojrzeją materialne warunki ich istnienia... W ogólnych zarysach można określić azjatycki, antyczny, feudalny i współczesny burżuazyjny sposób produkcji jako progresywne epoki ekonomicznej formacji społecznej”.

    Zawarte w powyższym cytacie pojęcia ogólne były różnie interpretowane (zob. baza i nadbudowa), szczególnie w postaci mechanicznego monokauzualizmu ekonomicznego. Błędu tego można się ustrzec stosując metodę „wznoszenia się od abstrakcji do konkretu”. K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej,* (w:) K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. XIII, KiW, Warszawa 1966, s. 9 – 10 i 703 - 734. [↑](#footnote-ref-27)
28. Godność (łac. *dignitas* = godność, majestat, poważanie, uznanie, stosowność, odpowiedniość, predyspozycje, kwalifikacje, tytuł do czegoś) wyraża wartość człowieka jako osoby pozostającej w relacjach materialnych i duchowych z innymi ludźmi. Relacje te stanowią treść wzrastania człowieka w jego idei człowieczeńskści, ubogacającego jego istotę duchową. Godność obejmuje więc: nadanie sensu życia jednostek ludzkich (dookreślenie dobra transcendentnego i dobra tu i teraz); doświadczenie własnej jednostkowości, czyli pozytywny stosunek do siebie samego, pozytywną samoocenę; doświadczenie wspólnotowości, czyli uodpornienie na wszelkie formy manipulacji i zniewalania; odpowiednio rozwiniętą spontaniczność i refleksyjność, intuicję i kreatywność pozwalającą umiejętnie radzić sobie w trudnych sytuacjach; poczucie wewnętrznej wolności, auto determinacji i odpowiedzialności; nieustanne poszukiwanie równowagi pomiędzy „mieć” i „być”. [↑](#footnote-ref-28)
29. W 2003 roku w pracy pt. *Kryzys kultury współczesnej,* Gdańsk 2003, 2004, na s. 7 pisałem: przyczyną kryzysu kultury jest „… nasze złe myślenie o sobie samych. Dotychczas toczony spór o to, czy jednostka ludzka ma być wszystkim, a społeczeństwo, jako *sui géneris* całość, niczym, czy też odwrotnie: jednostka ludzka określonym nie-bytem, a społeczeństwo wszystkim, a zarazem bytem – jest toczony na gruncie fałszywego paradygmatu filozoficznego utrwalanego od czasów Kartezjusza. Ów paradygmat tworzy przeciwieństwo: człowiek – świat. Oto człowiek czyni sobie świat poddany. Raz widzi w nim jednostkę, innym razem zaś gatunek, społeczeństwo”. A że tzw. „koszula jest bliższa ciału”, to człowiek widzi swój jednostkowy wymiar, swoje „Ja”, któremu „reszta”, owe „nie Ja” - społeczeństwo ma służyć. Mówię tu o ludziach – przywódcach, o tzw. politykach, o właścicielskich klasach rządzących. Zaś człowiek masowy patrzy na te indywidua ze zdziwieniem filozoficznym i od czasu do czasu buduje „barykady”.

    T. Gadacz z kolei, na pytanie o kryzys moralności, czy też szerzej duchowości, który ogarnia Polskę i świat, odpowiada, że „jest jakiś groźny wirus w korzeniach dzisiejszej cywilizacji, w źródłach kultury, naszego człowieczeństwa i rzeczywistości duchowej”. Zob. *Rozmowa J. Żakowskiego z T. Gadaczem*, „Niezbędnik Inteligenta”. Dodatek do „Polityki” 2005, nr 50 (2534) z 17 grudnia. Cyt. za G. Cimek, *Rosja. Państwo imperialne?,* Gdynia 2001, s. 37. [↑](#footnote-ref-29)
30. Słowo „postęp” jest kategorią opisującą określony stan, poziom rozwoju bytu społecznego, który jest ujętą, jakby sfotografowaną doskonałością człowieka z punktu widzenia jego wzrastania w idei jego człowieczeńskości. I tak zastąpienie epoki feudalnej przez epokę burżuazyjną jest niewątpliwie postępem. Uprzedmiotowienie jednakże człowieka w tej ostatniej jest podstawą poszukiwań nowej formy życia społecznego. W uzasadnionej teoretycznie i empirycznie teorii Marksowskiej przyjmuje się, że ową formą może być socjalizm, który będzie postępem w stosunku do kapitalizmu. Teorię tę pozytywnie zweryfikowała praktyka socjalizmu w ZSRR i innych krajach demokracji ludowej.

    Dowodem empirycznym słuszności powyższej tej tezy są osiągnięcia Związku Radzieckiego, o których pisze M. Castells następująco: „…przypadek Związku Radzieckiego był przez pół wieku historią nadzwyczajnego sukcesu. Jeśli pominiemy (lecz czy naprawdę możemy?) dziesiątki milionów ludzi (60 mln?), którzy zmarli w wyniku rewolucji, wojny, klęsk głodu, pracy przymusowej, deportacji i egzekucji; zniszczenie narodowych kultur, historii i tradycji (zarówno w Rosji jak innych republikach); systematyczne gwałcenie praw człowieka i wolności politycznej; potworną degradację dziewiczego środowiska naturalnego; militaryzację gospodarki i indoktrynację społeczeństwa – jeśli przez jedną analityczną chwilę zdołamy popatrzeć na proces historyczny oczami bolszewika, może nas tylko zdumieć heroiczny wymiar komunistycznej sagi. W 1917 r. bolszewicy byli garstką zawodowych rewolucjonistów, stanowiących mniejszościową frakcję ruchu socjalistycznego, będącego jedynie częścią szerszego ruchu demokratycznego, któremu udało się wywołać rewolucje lutową w 1917 r., prawie wyłącznie w głównych miastach kraju o populacji w 84% wiejskich … A jednak potrafili nie tylko przejąć władzę w przewrocie październikowym, eliminując konkurencję ze strony wszystkich sił politycznych, lecz także wygrać okrutną rewolucyjną wojnę, pokonując resztki armii carskiej, białogwardzistów i zagraniczne siły ekspedycyjne. W procesie tym zlikwidowali również chłopską armię anarchisty N. I. Machno (1888 – 1934) i bunt rewolucyjnych marynarzy Kronsztadu. Co więcej, mimo wąskiej bazy społecznej wśród skromnego miejskiego proletariatu przemysłowego, i przy wsparciu ledwie garstki inteligencji, bolszewicy w rekordowym czasie i wbrew międzynarodowej izolacji przystąpili do budowy gospodarki przemysłowej, która w zaledwie dwadzieścia lat rozwinęła się w stopniu dostatecznym, żeby dostarczyć uzbrojenie zdolne zmiażdżyć nazistowską machinę wojenną. W nieustępliwym dążeniu do pokonania kapitalizmu, połączonym z, w pewnym sensie zrozumiałą, obronną paranoją, Związek Radziecki, biedny w gruncie rzeczy kraj, zdołał stać się w krótkim czasie mocarstwem nuklearnym, ustanowić militarną równowagę ze Stanami Zjednoczonymi i do 1957 r. wysforować się w wyścigu kosmicznym, ku zaszokowanemu zdumieniu rządów zachodnich, które uwierzyły w swój własny mit o niezdolności komunizmu do zbudowania rozwiniętej gospodarki przemysłowej. Takie niezaprzeczalne sukcesy osiągnięto za cenę nieodwracalnego wypaczenia gospodarki”. M. Castells, *Koniec tysiąclecia*, przekł. J. Stawiński, S. Szymański, M. Marody (red. naukowa), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 10.

    W cytowanej książce Autor koncentruje się na byłym ZSRR. Nie pokazuje on, np., strat, jakie dla ludzkości uczyniły Stany Zjednoczone importując do siebie ok. 90 mln. niewolników z Afryki, czy zniszczeń, do jakich doprowadziły w wyniku uczestniczenia, wywołania i kontynuacji ok. 250 wojen w swoich 240 latach istnienia. Nie wolno zapominać także o losie Indian wymordowanych i skazaniu ich resztek na wegetację w rezerwatach.

    W chrześcijaństwie kategoria postępu jest wykorzystana do tworzenia teologii postępu, jako jednej z teologii rzeczywistości ziemskich. Np. J. Alfaro definiuje postęp jako zespół „wartości ludzkiego postępu dla chrześcijanina” (ks. J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, s. 23). Stąd postęp jest problemem teologicznym, zawartym w pytaniu, czy postęp jest koherentny z objawieniem. Dlatego dla ks. J. Alfaro postęp ludzki ma mieć charakter integralny, tj. nie tylko mieć miejsce w technice, ekonomii, lecz także w rozwoju całego człowieka i całej wspólnoty ludzkiej. Pisze, że „dobra duchowe, to znaczy kultura, wolność, nieograniczone pragnienia, aby być zawsze panem siebie samego oraz własnej przyszłości indywidualnej i wspólnotowej – wszystko to posiada pierwszeństwo w udoskonaleniu osoby ludzkiej. Postęp techniczny i ekonomiczny jest nie do ominięcia dla postępu osobowego i zbiorowego człowieka”. Tamże. Zob. ponadto, A. Karpiński, *Stosunek katolicyzmu do rewolucji społecznej*, Warszawa 1979.

    L. Cynarzewska-Wlaźlik definiuje zaś postęp jako zespół działań służących pozytywnemu przekształceniu świata (J. Alfaro), poprawianiu dotychczasowej sytuacji, przejściu od gorszego do lepszego doskonalszego, szczęśliwszego stanu rzeczy. Jest pozytywnie ukierunkowaną zmianą na lepsze, w przeciwieństwie do regresu. Ten z kolei oddalając od wartości wysoko cenionych przybliża do tego, co gorsze i negatywne. Zob. L. Cynarzewska – Wlaźlik, *Postęp,* (w:) *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012. Zob. załączoną tam bibliografię problemu [↑](#footnote-ref-30)
31. Zob. A. Karpiński, *Syntetyzm moralny*, Gdańsk 2007, rękopis powielony. [↑](#footnote-ref-31)
32. Używane tu pojęcie „spełniania” znaczy coś więcej, niż wykonywanie, urzeczywistnianie, czy pracownie. Dlatego wydaje się papież Jan Paweł II użył sformułowania *Laborem exerxens* jako tytułu encykliki dotyczącej pracy ludzkiej. Chciał on w ten sposób podkreślić te treści, które obok pracy, trudu, znoju, mozołu ubogacają wysiłek człowieka o jego duchową stronę. Wyrażają ja takie sformułowania jak: pilność, przykładanie się do wykonawstwa czegoś, pracowitość jako pewne duchowe usposobienie, zmagania się z tym, co jest nadzwyczaj trudne, praca jako walka o pokonywanie własnych, duchowych słabości ludzkich; umiejętność bycia zadowolonym, radosnym z osiągniętego celu, z dostrzeżonych, ale pokonanych własnych słabości. „Człowiek …. pisze papież – jest osobą , czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie... Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one… mają służyć urzeczywistnianiu się w jego człowieczeństwie, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samego człowieczeństwa”. Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II, *O pracy ludzkiej. Laborem exercens,* „Znak”, nr 332 – 334, Kraków 1982, s. 1127. „Praca jest dobrem człowieka – dobrem jego człowieczeństwa – przez pracę bowiem człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowieka, a także poniekąd bardziej staje się człowiekiem”. Tamże, s. 1034.

    Człowiek bez możliwości spełniania się w pracy degraduje swoją człowieczeńskość. Po prostu brak pracy niszczy tę ideę. Bez niej człowiek z powrotem staje się zwierzęciem. Zob. przyp. nr 45. [↑](#footnote-ref-32)
33. Zob. G. Cimek, *Nowy paradygmat i metody wyjścia z kryzysu*, (w:) Tenże, *Rosja. Państwo imperialne?,* Akademia Marynarki Wojennej im. Bohaterów Westerplatte, Gdynia 2011, s. 37 – 39. [↑](#footnote-ref-33)
34. Zob. Homer, *Dzieła,* t. I, *Iliada*, tłum. F. K. Dmochowski, t. II, *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, Warszawa 1990. [↑](#footnote-ref-34)
35. Zob. Hezjod, *Prace i dnie*, przełożył opracował W. Steffen, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1952; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971. [↑](#footnote-ref-35)
36. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984, s. 474 – 475. [↑](#footnote-ref-36)
37. Mówiąc o wmyślaniu w przejaw treści będącej jego istotą mam na myśli wysiłek człowieka jako istoty gatunkowej. Wszak pojedyncze jednostki ludzkie poznając przejawy nie wmyślają ich istoty, lecz korzystają z prac wcześniejszych pokoleń. Dlatego ważne jest, aby odnosić się do nich z szacunkiem, z pokorą. Pod żadnym pozorem nie wolno się z nich naśmiewać, co czynią ideologowie, broniąc tych, czy innych interesów pewnych klas społecznych.

    E. Kant tłumaczy, iż każdą rzecz trzeba brać w dwojakim znaczeniu, mianowicie jako przejaw (*Erscheinung*) i jako rzecz samą w sobie (*Ding an sich*). Zob. E. Kant, *Krytyka czystego rozumu,* z oryginału niemieckiego przełożył oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, t. 1, PWN, Warszawa 1957, s. 40, B XXVII. Tam pisze, że krytyka „… każe brać przedmiot w dwojakim znaczeniu, mianowicie jako przejaw i jako rzecz samą w sobie …”. „Die Kritik… das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst”. [↑](#footnote-ref-37)
38. Atrybutami **<**gr. *τά ύπάρχοντα*; łac*. atributum* = cechy należące do rzeczy*>* nazywamy trwałe, nieodłączne cechy jakiegoś przedmiotu, których nie można pominąć, gdy się o nim mówi. Inaczej, są to takie cechy jakiejś rzeczy, bez których dana rzecz nie jest tą, daną rzeczą. Stosując ujęcie Arystotelesa możemy mówić o atrybutach „powszechnie prawdziwych”.

    Tłumaczy on bowiem, że „jeżeli jednak istnieje coś, co jest wieczne, nieruchome i rozłączne, to wiedza o tym należy do nauki teoretycznej – a nie fizyki … Fizyka bowiem zajmuje się rzeczami istniejącymi oddzielnie, ale będącymi w ruchu… Natomiast „nauka pierwsza” ma za przedmiot byty zarazem oddzielne i nieruchome... Ta najwyższa nauka musi się zajmować najwyższym rodzajem. Tak więc nauki teoretyczne są cenniejsze od innych nauk, a ta jest najcenniejsza wśród nauk teoretycznych (tłumacz w przyp.: Z tego wynika, że Arystoteles opiera klasyfikacje nauk na ontologicznej wartości ich przedmiotu)… Jeżeli nie istnieje inna substancja niż ta, którą ustanowiła przyroda, to fizyka jest nauką pierwszą; jeżeli natomiast istnieje jakaś substancja nieruchoma, to nauka o tej substancji powinna być wcześniejsza i powinna być pierwszą filozofią… Powinno do niej należeć badanie bytu jako takiego, tzn. zarówno jego istoty, jak i atrybutów, które mu przysługują jako bytowi”. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył K. Leśniak, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990, 1026 a, s. 714.

    W *Analitykach wtórych* Arystoteles opisuje atrybuty „prawdziwe w każdym wypadku”; „istotne”; „powszechne” i „przypadkowe”. I pisze: „<<powszechnie prawdziwym>> nazywam atrybut, który przysługuje swemu przedmiotowi w każdym przypadku istotnie (*καυ αύτό*) i indywidualnie (*ή αύτό*) (tłum. w przyp.: tzn. jako sam, a nie jako będący gatunkiem pewnego rodzaju)”. Można rozumieć, że pozostałymi atrybutami nazywa Arystoteles te cechy, które przysługują rzeczą w jakiejś ich szczególności, a nawet jednostkowości. Arystoteles, *Analityki wtóre*, przeł. i komentarzem opatrzył K. Leśniak, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, PWN, Warszawa 1990, 73 b, s. 262. A zatem, Arystoteles pojęciem atrybut posługuje się wtedy, kiedy mówi o istnieniu substancji, o istnieniu bytu jako bytu i jego szczególnych przejawów. W odniesieniu do substancji i bytu jako bytu atrybuty są konieczną i istotową ich właściwością. Stanowią one „…to, co rozum poznaje o istocie, jako stanowiące jej treść” – powiada później B. de Spinoza w *Etyce*, przekł. I. Myślicki, Wydawnictwo AKME, Warszawa 1991, I, określenie 4, s. 3. [↑](#footnote-ref-38)
39. Autorem pojęcia ontogenezy jest E. Haeckel (1834 – 1919). Ontogenezą <gr. *όν* [on] = byt + *γένεσς* [genesis] = pochodzenie, rodowód> nazywamy indywidualny rozwój jednostki ludzkiej obejmujący zmiany od chwili poczęcia do śmierci. Ujawniają one treści stawania się doskonalącego we wszystkich wymiarach ludzkiego jako ludzkiego życia jednostki ludzkiej. Jej strona biologiczna przeżywa jakby trzy fazy: wzrostu, maksymalnej sprawności i opadania z sił. Treści ducha zaś nieustannie się doskonalą – jeśli jednostka o to dba – przechodząc od ich ilościowego do jakościowego charakteru.

    Początkiem ontogenezy jest ukonstytuowanie się oddzielnej całości – organizmu zgodnie z pochodząca od rodziców i zapisaną genetycznie informacją dziedziczną, będącą materiałowo – informacyjną treścią tożsamości osobniczej. W ontogenezie wyróżnia się fazy: poczęcie, rozwój płodowy, narodzenie, noworodkowy, niemowlęcy, dzieciństwa, młodzieńczy, dorosłości i starości. Zob. N. Wolański, *Rozwój biologiczny człowieka. Podstawy auksologii, gerontologii i promocji zdrowia*, Warszawa 2005. [↑](#footnote-ref-39)
40. Termin wprowadził E. Haeckel. Filogenezą <gr. *φΰλον* [pylon] = gatunek, szczep, plemię, pokolenie, rodzina, rasa + *γένεσις* [genesis] = powstanie, pochodzenie, rodowód> nazywamy rozwój organizmów żywych, w tym człowieka, od chwili wyodrębnienia się, odszczepienia się nowej linii rozwojowej do chwili obecnej. M. Gruca nazwał tę pierwszą rodziną *ramidus monti - vagus* (*ramidus* wędrujący po górach). Z niej wyłonił się, 2,5 miliona lat temu pierwszy *homo habilis* (człowiek ruchliwy, zręczny). Zob. M. Gruca, *Homogeneza. Hipotetyczny zarys powstania i rozwoju gatunku ludzkiego*, „Res Humanae”, Wydawnictwo Popularno – Naukowe Marian Gruca, Warszawa 2006 r. [↑](#footnote-ref-40)
41. Dominujący, od dominacji **<**łac*. dominatio =* władza, panowanie, podporządkowywanie sobieinnych*>* oznacza przewagę jednostki ludzkiej lub grupy społecznej nad innymi jednostkami lub grupami, przewagę pozwalającą na podporządkowywanie. Dotyczy to także narodów, z których jeden osiągnąwszy przewagę panuje nad innym. Stan dominacji osiąga się poprzez zdobycie i dysponowanie elementem struktury społecznej, który w danym społeczeństwie i na danym etapie jego rozwoju decyduje o funkcjonowaniu całej struktury społecznej. Do takich decydujących elementów można zaliczyć: własność środków produkcji, własność środków finansowych, posiadanie władzy politycznej, zdobycie hegemonii ideologicznej, realne oddziaływanie na mas-media, monopolizacja informacji i możliwość manipulowania jej treścią, opanowanie sił zbrojnych, itp. [↑](#footnote-ref-41)
42. W 1964 roku H. Marcuse wydał pracę pt.: *One – Dimensional Man* (pol. wyd. *Człowiek jednowymiarowy,* Warszawa 1991). Pojęcie to ukuł H. Marcuse (1898-1979) - idol studenckich ruchów lewicowych lat sześćdziesiątych XX wieku. Pojęciem tym opisujemy człowieka, który swój świat mentalny i realny ogranicza do jednego z wielu jego elementów, atrybutów duchowości, a wszystkie inne atrybuty są albo odrzucane jako nie-istniejące, albo podporządkowane wybranej wybranemu atrybutowi.

    Współczesnego człowieka jednowymiarowego opisuje zwrot: *computo, ergo sum* – trwam, więc jestem. [↑](#footnote-ref-42)
43. W czasie masowych demonstracji w latach 1966 – 68 młodzież, nazywana także „dziećmi kwiatów”, nosiła transparenty z napisem: „Marks - Mao – Marcuje”. [↑](#footnote-ref-43)
44. Zob. F. Znaniecki, *Społeczna rola studenta uniwersytetu*, Wydawnictwo Nakom, Poznań 1997, s. 8. [↑](#footnote-ref-44)
45. Pojęcie człowieczeńskość opisuje treści istotowe idei człowieka, jego dzielność etyczną i dobroć jako taką konstytuowaną przez wartości tu prezentowane. Nawiązuję tu do Symplicjusza anegdoty ilustrującej intencję Platona, jaką wyraził w dyskusji z Antystenesem. Otóż Platon zapytywał Antystenesa: „Antystenesie, czy widzisz ideę konia?” Na co Antystenes rzekł: „<<Mój Platonie, konia to ja widzę, ale idei konia (*hippotes* – jakby końskości) nie dostrzegam>> - na co odrzekł Platon: << Bo ty masz tylko jedno oko, którym konia można widzieć, ale nie masz jeszcze drugiego oka, którym się ogląda ideę konia>>”. Symplicjusz, *In Arystotelis Categorias commentarium*, ed. C. Kalbfleisch, (w:) *Commentaria in Aristotelis Graeca*, t. 8, Berlin 1907, s. 66; cyt. za K. Leśniak, *Platon*, WP, Warszawa 1968, s. 43. Ideę konia wyraża „końskość”, i analogicznie ideę człowieka człowieczeńskość. Ideę tę wypełniają - wartości opisywane formalno-logicznie, formalno - symbolicznie oraz teoretyczno - przedmiotowo. Wartości formalno-logiczne i formalno-symboliczne wyrażają ideę człowieka, tę, do której powinien dążyć każdy tu i teraz i w dalekiej perspektywie. Treści człowieczeńskości opisywane formalno-logicznie są ideą, której strukturalną całość wypełniają wartości wyżej opisane. Zaś wartości formalno – symboliczne są tymi, które powstają w wyniku przekładu treści wartości formalno – logicznych, dostosowującego je do miejsca, czasu i warunków ich możliwego urzeczywistniania w tym miejscu, przez tych a nie innych ludzi. Wówczas w postaci symbolicznej są one treścią programów działania pewnych grup, klas społecznych, i także jednostek ludzkich. Ich wartościotwórczy charakter określa ich konstytutywność względem dobra wspólnego waloryzującego człowieczeńskość. Wartości teoretyczno-przedmiotowo zaś wyrażają sposób i efekt urzeczywistnienia ideału w konkretnej rzeczywistości społecznej. Są one sposobem przejawianie się idealnych treści wartości w konkretnej praktyce społecznej. W nich forma jest jednoczona z treścią.

    Ideę człowieka, jego człowieczeńskość odnajdywano już w filozofii starożytnych Greków. Dla nich zdobywanie wiedzy o świecie służyło urzeczywistnianiu określonej wizji człowieka. Poznawanie miało znaczenie wówczas, gdy filozofia ukazywała sens praktyczny działania tego oto człowieka. „Miłośnicy mądrości” tworzyli filozofię, która starała się odnaleźć odpowiedź na pytanie nie tylko jak, ale i po co?, w jakim celu?, jakie to ma znaczenie dla człowieka, dla jego przyszłości? Budowanie odpowiedzi na te pytania było konstruowaniem idei człowieczeńskość.

    Na przykład, człowieczeńskość w jakiejś mierze oddaje wypowiedź Arystypa z Cyreny. Otóż na pytanie: „jaką przewagę nad innymi ludźmi mają filozofowie?” odpowiedział: „Tę, że gdyby zostały zniesione wszystkie prawa, my żylibyśmy tak samo, jak żyjemy teraz” (Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty* … dz. cyt., s. 115). Wyraża on tu przekonanie o potrzebie dążenia do stanu pełnej subiektywizacji istniejącej obiektywności; subiektywizacji nie przekształcającej zapośredniczenia w podmiot, lecz pozostawiającej go w roli przedmiotowości. Jest to możliwe wtedy, kiedy obiektywność będzie zespołem jednostkowych przejawów istotowych wartości ludzkich. Można domniemywać, że Arystyp prawo uznał za formę zapośredniczenia życia człowieka jako istoty społecznej. Jego zniesienie nic nie zmieniłoby w życiu Arystypa. Żyłby tak, jak żyje dotąd; a więc nadal wyrażałby swój atrybut człowieczeńskości - uspołecznienie. [↑](#footnote-ref-45)
46. Projekt antropicznej zasady, uznaje Ziemię za centrum Kosmosu. „Oczywiście nie w sensie ptolemeuszowskim – pisze L. Kuźnicki – jako fizyczny środek Kosmosu, ale w sensie biologicznym i intelektualnym”. W tzw. mocnej wersji wspomnianej zasady można mówić, że życie ludzkie jest wynikiem określonego dostrojenia się procesów ewolucyjnych i że warunki owego dostrojenia nie mogą być przez człowieka naruszone. Do wniosku takiego zmusza nas teza, że istnieją dostrzegalne, konieczne związki pomiędzy faktem istnienia życia a wartościami podstawowych stałych fizycznych i parametrów kosmologicznych. Znaczy to, że istnienie i rozwój wszechświata tworzy życie, kreuje i umożliwia mu samokreowanie duchowego, inteligentnego obserwatora. Wszechświat jest poznawalny a człowiek jest jednym z przejawów świadomości świata. Zasada antropiczna stawia pytanie: czy człowiek jest w stanie spełnić zadanie, jakie przed nim stoi? Zob. L. Kuźnicki, *Kosmos a nowoczesne społeczeństwo*, (w:) *Szkoła przeżycia cywilizacyjnego*, Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polskie Towarzystwo Uniwersalizmu, Wyd. Naukowe SCHOLAR, Warszawa 1997, s. 204. Zob. J. Turek, *Antropiczna zasada*, (w: ) *Powszechna encyklopedia* *filozofii*, t. 1 (A - B), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 243 - 246 oraz zamieszczoną tam bibliografię problemu.

    M. Zabierowski pisze: „Trafnie odtworzyła jego (antropizmu – A. K.) definicję T. Grabińska: <<Antropizm jako koncepcję relacji człowieka do Wszechświata na poziomie epistemologicznym i ontologicznym sformułował Zabierowski w latach 80. Punktem wyjścia są zasady antropiczne w kosmologii standardowej, których treść – odpowiednio zinterpretowana – pozwala traktować Wszechświat jako szczególną strukturę, gdyż jej elementy pozostają nie tylko w związku przyczynowym, ale także celowościowym, występuje sprzężenie ze sobą już choćby jedynie struktur cielesnych w sposób odmienny, niż dyktują to tylko oddziaływania fizyczne, a także szczególny (zwany antropicznym) związek człowieka z Wszechświatem, nie tylko obserwatora, ale i uczestnika w świadomościowym i materialnym wymiarze aktywności>>”. M. Zabierowski, *Antropizm a kwestie podmiotowo-przedmiotowe*, (w:) *Wiedza a* *podmiotowość*, A. Motycka (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 124. Zob. zamieszczoną tam bibliografię problemu. „Bez względu na to, w jakim miejscu i w jakim czasie człowiek przychodzi na świat, przeznaczone mu jest być idolem globu ziemskiego i podobizną Boga” – pisał B. Trentowski w *Podstawach filozofii uniwersalnej*, PWN, Warszawa, b. d. w. , s. 55. [↑](#footnote-ref-46)
47. Ta eksploatacja dzisiaj przyjęła tzw. cywilizowaną formę, o której pisał już Ezop (VI w. p. n. e.). Ekonomicznie silniejsze organizacje gospodarcze tworząc spółki handlowe ze słabszymi partnerami przywłaszczają sobie większą część zysków. Spółki te, nazywane *societas leonina* (tj spółka, w której większa część należy do lwa) opisywane były przez Ezopa w bajkach *Lew i dziki osioł*; *Lew, osioł i lis,* są zawiązywane dzisiaj w postaci międzynarodowych organizacji ekonomicznych, politycznych i ideologicznych, np. Unia Europejska, i inne. [↑](#footnote-ref-47)
48. Zob. A. Karpiński, *Wstęp do socjologii krytycznej*, Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2006. Tam opisuję typy myślenia ludzkiego: potoczny, religijny, naukowy i filozoficzny. [↑](#footnote-ref-48)
49. Pojęcie sytuacji socjologicznej opisuje taki moment, kontekst działania ludzkiego, w którym spełniane są treści jedności wartości formalno – logicznych i formalno – symbolicznych. Wartości spełniane nazywam wartościami teoretyczno-przedmiotowymi. [↑](#footnote-ref-49)
50. Pojęcie „tradycja” (łac. *traditio* – przekazywanie) próbuję zastąpić pojęciem „totalnej macierzy”. Czynię tak z powodu: 1) nie-usuwalnego obciążenia ideologicznego „tradycji”. Na podstawie tej kategorii budują swe programy wszelkie siły konserwatywne; 2) zarezerwowania tego pojęcia przez myślących religijnie dla ukazania swego ukontentowania istniejącym porządkiem świata lub uzasadnianiem przywracania tego, co było. „Tradycja” jest tworzywem wykorzystywanym do utrzymania *status quo* nawet wtedy, kiedy walczy się o powrót tego, co było a czego aktualnie nie ma z uwagi na zaistniałe zdarzenia historyczne. W tej sytuacji tradycja przyjmuje kostium siły burzącej, zmieniającej, ale zmieniającej w kierunku powrotu tego, co było; 3) określania tym pojęciem przekazywania wiary począwszy od Biblii, poprzez pisma Ojców i Doktorów Kościoła, decyzje soborów i dokumenty papieskie a więc przekazywanie Objawienia. A zatem kategoria tradycji należy do języka religijnego. Zob. hasło „tradycja” w *Słowniku kultury chrześcijańskiej*, IW „Pax”, Warszawa 1997, s. 312; 4) funkcjonującego nurtu myślowego zwanego tradycjonalizmem utrzymującego, że świadomość metafizyczna, moralna czy religijna tworzy się poza indywidualnym umysłem. W XX wieku tradycjonalizm jest formą ucieczki przed racjonalizmem i nowoczesnością. Tradycjonalizm przyjmuje formy fundamentalizmu i integryzmu.

    [↑](#footnote-ref-50)
51. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 475 – 476. [↑](#footnote-ref-51)
52. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, IW Pax, Warszawa 1987, s. 438. Zob.

    *Sumienie*, (w:) *Encyklopedia katolicka*, t. XVIII, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2013. [↑](#footnote-ref-52)
53. Mówiąc o wzrastaniu mamy na myślirozwijanie się w określony, szczególny sposób. O wzrastaniu mówimy wtedy, kiedy chcemy ukazać istotę duchowości ludzkiej, która nie jest czymś stałym, czymś danym człowiekowi i niezmiennym, lecz jest ciągłym przekraczaniem przez człowieka samego siebie, treści subiektywizowanej przeszłości i teraźniejszości pozwalającej na nieustanne projektowanie i urzeczywistnianie wcześniej wykoncypowanej przyszłości oraz, z jej punktu widzenia, poddawanie krytyce przeszłość i teraźniejszość. Tak rozumiany rozwój realizuje się w nieustannym odkrywaniu istotowych treści wartości formalno-logicznych, formalno - symbolicznych i po przekształcaniu ich w określone krytyczne tworzenie wartości teoretyczno-przedmiotowych.

    Pojęcie wzrastania znaczy tu byt, który się staje będąc „... zakorzeniony – pisze M. Nowaczyk interpretując myśli De Martino – w ontologicznym wymiarze <<czasowości bycia>>, powodującym w świadomości bycia projektowanie własnych możliwości przez <<otwarcie>> na przyszłość określającą teraźniejszość – i przeszłość – egzystencji. Czasowość jako fundamentalna struktura egzystencji – ontologiczna czasowość bycia – jest jednością przeszłości, teraźniejszości i przyszłości określającą jej dziejowość, której charakter nie jest jednak ontologicznie określony, co powoduje, że w płaszczyźnie dziejowości wewnątrz światowej czas może przyjąć kształt cykliczny lub liniowy”. Zob. M. Nowaczyk, *Ernesto De Martino jako filozof i historyk religii*, (w:) E. De Martino, *Ziemia zgryzoty. Przyczynek do historii życia religijnego południowych Włoch*, KiW, Warszawa 1971. [↑](#footnote-ref-53)
54. Pojęcie to jest odmianą zwrotu „osoba” <gr. *πρόσωπον* [prόsopon], łac. *persona* = maska, którą nakłada sobie na twarz aktor, aby uwydatnić, wzmocnić swój głos, swój wyraz podczas występów na scenie; także dla ukazania postaci, jaką gra>. Oznacza ono określony wyraz konkretnej jednostki ludzkiej, jaki przyjęła ona na swojej drodze stawania się w swoim człowieczeństwie. Socjologowie nazywają to rolą społeczną, a więc to, w czym osobowość przejawia się, co widać. Psychologowie zaś pojęciem tym określają to, co przejawia się, a więc określoną treść ducha, psychiki jednostki ludzkiej. [↑](#footnote-ref-54)
55. Zwróćmy uwagę na rolę statystyki w kulturze Zachodnioeuropejskiej. Fakt ten krytykuje Z. Bauman mówiąc, że o poziomie życia danego kraju nie świadczy średnia statystyczna, lecz ilość ludzi głodnych. Tak samo przecież średnią statystyczną nie mierzy się wytrzymałości mostu, lecz wytrzymałością najsłabszego przęsła. O biedzie w USA świadczą owe ok. 50 milionów mszk. dożywianych przez rząd. [↑](#footnote-ref-55)
56. Ów wymiar odnajduje swój przykład w Mojżesza zawołaniu: „<<Kto jest za Panem, do mnie!>> A wówczas przyłączyli się do niego wszyscy synowie Lewiego. I rzekł do nich: <<Tak mówi Pan, Bóg Izraela: <<Każdy z was niech przypasze miecz do boku. Przejdźcie tam i z powrotem od jednej bramy w obozie do drugiej i zabijajcie: kto swego brata, kto swego przyjaciela, kto swego krewnego>>” (Wyj. 32, 26 – 27). A przecież Bóg dał Mojżeszowi przykaz: „nie zabijaj”. Jest to wartość „z tamtej strony”; wartość od Boga. Jest wartością absolutną, abstrakcją formalno – logiczną, platońską czystą ideą. Ale Mojżesz, w obliczu możliwości porzucenia wiary, nakazuje zabijać. Tworzy wartość „tej strony”. Jest nią nakaz: „zabijaj, bo jesteś upoważniony”. Wszak Mojżesz był prorokiem – „wołającym” z polecenia Jahwe, w konkretnym miejscu *profanum*, tym, które znajduje się przed poświęconym kręgiem (*farum*). Wówczas wartość - abstrakcja formalno – logiczna staje się wartością – abstrakcją formalno – symboliczną. „Czysta” abstrakcja formalno – logiczna: „nie zabijaj” otrzymuje treść formalno - symboliczną: „nie zabijaj, jeśli nie jesteś upoważniony”. [↑](#footnote-ref-56)
57. Zob. M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1999, s. 212; A. Karpiński, *Rosyjska idea na kanwie myśli M. Bierdiajewa*, „Życie Międzynarodowe”, 21.o2.2014, Lang.interaffairs.ru/idex.php/pl/strona-q-wna/dyplomacja-narodowa/interu/213-rosyjska-idea-na-kanwie-my-li-m bierdiajewa [↑](#footnote-ref-57)
58. Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 359 – 386 i wskazaną tam bibliografię. Zob. ponadto K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r*., (w:) K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, K i W, Warszawa 1960, s. 497 – 639; dalej zapisuję następująco: MED 1, 497 – 639. [↑](#footnote-ref-58)
59. Zob. E. Aronson, *Człowiek – istota społeczna*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1997; *Człowiek – istota społeczna*. *Wybór tekstów*, E. Aronson (red.), Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002. [↑](#footnote-ref-59)
60. Arystoteles, *Polityka*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, przekłady, wstępy i komentarze M. Chigerowa, E. Głębicka, R. Kulesza, K. Leśniak, W. Olszewski, L. Piotrowicz, H. Podbielski, M. Szymański, B. Świtalska, posłowie H. Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 27 – 28, 1253 a. [↑](#footnote-ref-60)
61. Zob. przypis nr 37 i 45. [↑](#footnote-ref-61)
62. Abstrakcja (gr. *άψαίρεσις* [apháiresis]; łac. *abstrahō, -ere* = odrywać, odciągać, odwodzić, rozdzielać, wyodrębniać). Potocznie – oderwanie od życia, nie liczenie się z tym, co realne. [↑](#footnote-ref-62)
63. Struktura **<**łac. *structura =* budowa, struktura, od *struere =* układać (jedno na drugie), wznosić, budować> jest zespołem - całością elementów i stosunków przyjmującą właściwości: 1. przysługują jej nowe cechy w stosunku do cech konstytuujących ją elementów. Jest ona czymś więcej niż ich zwyczajną sumą; 2. elementom tworzącym całość przysługują nowe właściwości i także wtedy, gdy są one jej częścią. Tracą je, gdy zostaną z niej usunięte; 3. swoiste dla danej całości cechy są warunkowane przez cechy jej elementów; 4. między elementami strukturalnej całości występują zależności powodujące, że zmiana jednego wywołuje zmianę w innych elementach; 5. całość strukturalną tworzą te elementy, które na siebie oddziałują, będąc kolejno skutkiem i przyczyną; 6. w strukturze są typy więzi przyczynowo-skutkowej, które warunkuje trwałość całości i których zmiana powoduje jej przekształcenie lub zagładę; 7. w całości struktury społecznej są takie typy więzi subiektywno – intuicyjno – kreacyjno – refleksyjne, które dzięki syntezie ukierunkowanej powodują zmianę jakościową, tworzącą całość odmienną od tej, jaka dotąd dominuje w kulturze ludzkiej. Dotąd wśród ludzi dominują więzi podmiotowo-przedmiotowe osłonięte pozorem uzgadniania podmiotowego (państwo prawa). Więzi te, jako konieczne, są tworzone przez jeden z członów struktury - właściciela kapitału. Pozostałe elementy struktury są mu podporządkowane. [↑](#footnote-ref-63)
64. Społeczny, tj. taki, który jest wynikiem współdziałania co najmniej dwóch jednostek ludzkich (pary, dwoje), grup, określonych większych całości społecznych, np. grupy studentów, społeczeństwa polskiego.

    W literaturze przedmiotu powszechnie używanym pojęciem jest społeczeństwo <gr. (*άνθρωπινή*) *xοινωνία* [(anthropiné) koinonia]; łac. *societas*) - ze­spół wzajemnych międzyludzkich związków, za­leżności i działań. Są to całości zorganizowanych relacji międzyludzkich powstających w czasie zaspokajania potrzeb. Wymagają one ukształtowania się progu otwarcia jednostek ludzkich, czyli takiego stanu biologicznego, psychicznego i socjokulturowego jednostek ludzkich, który dla innych jednostek jest wartością. Każda jednostka ludzka wyznacza Innej, tworzącej z nią stosunek społeczny, pewne granice i możliwości. Ich przekroczenie powoduje zamknięcie się na tę osobę, tj. odcięcie wpływu czynu na czyn jednostki zamykającej się. Wtedy czyny nie zostaną spełnione. Treścią owego progu otwarcia są zasady dobrego zachowania się, tzw. *savoir-vivre*, odpowiedniego wyglądu osobistego i pewnego poziomu opanowania języka. Są bowiem zwroty, które obrażają inne osoby, tj. naruszają ich godność osobistą. Do tych zasad trzeba koniecznie włączyć posiadanie pewnego poziomu kompetencji. Osoba wypowiadająca się na określony temat winna wiedzieć co mówi i do kogo mówi. Zdarzająca się wypowiedź infantylna, wskazująca na brak podstawowej wiedzy z dziedziny, której dotyczy, nie jest godna komentarza jeżeli nie jest treścią sytuacji dydaktycznej. Bo właśnie w uczelni wyższej studiujący ma prawo zadawać pytania dotyczące przedmiotu nauczanego nie zwracając uwagi na ich stosowność. Z chwilą, gdy skończy studia, każdy fakt nie przekroczenia progu otwarcia, a więc nie osiągnięcia pewnego poziomu wiedzy, umiejętności i kompetencji społecznych spotyka się z sankcją społeczną.

    Próg otwarcia się jest więc warunkowany, po pierwsze, przez osiągniętą w wychowaniu, samowychowaniu i oddziaływaniu środowiska jakość elementów naszej biologiczności i duchowości, a więc przez intuicję i refleksyjność, spontaniczność i kreacyjność, doświadczenie jednostkowości i wspólnotowości, treści uznanego dobra tu i teraz i jego koherencji z dobrem transcendentnym oraz wolność i odpowiedzialność. Duchowość ta przejawia się postaci określonego typu wolicjonalno – refleksyjno - emocjonalnej osobowości. Po drugie próg otwarcia jest zawsze wynikiem osiągniętego stopnia podmiotowości własnej jednostkowości czyli poziomu stającej się idei człowieczeńskości w jednostce i w postaci warunków, w których funkcjonujemy. Zob. A. Karpiński, *Wstęp do socjologii krytycznej*… dz. cyt., s. 300. [↑](#footnote-ref-64)
65. Natura ( gr*. φύσις* [physis], od *φύειν* [phýein] = wytwarzać, płodzić, rodzić; łac. *naturalis* = naturalny, wrodzony; od *natura* = urodzenie, charakter. W filozofii: byt istniejący samodzielnie, zdolny do zdeterminowanego działania. „W dziejach filozofii pojęcie natury używano w trzech znaczeniach: a) jako byt naturalny, będący źródłem działania; b) jako byt naturalny dostępny w aktach pojęciowego poznania; c) jako pojęcie (idea) wytworzone przez człowieka w aktach twórczego poznania”. M. A. Krąpiec, *Natura*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 524 - 525. Termin wieloznaczny. 1. Jońscy filozofowie przyrody za naturę uważali całą rzeczywistość, która się staje, która jest wieczna. 2. Później pojęcie natura znaczyło przyrodę, ogół bytów stworzonych, ale nierozumnych. Wszystko, co istnieje jest zatem naturalne. 3. Arystoteles powiada, że „wśród rzeczy istniejących jedne istnieją z natury, drugie zaś wskutek innych przyczyn (tłum. w przypisie: tzn. wskutek praktycznej działalności człowieka, ale także wskutek działania przypadku)... Albowiem <<natura>> jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie” (przyczyną zmian może być przypadek, konkretny przejaw istoty – A. K.). I dalej tłum. w przyp.: „Jest to definicja natury... Definicję tę Arystoteles ustala za pomocą następującej metody: bierze pod uwagę to, co stanowi różnicę między rzeczami z natury, czyli przedmiotami naturalnymi, a rzeczami, które nie są naturalne. To, co je różni, to wewnętrzna zasada, dzięki której rzeczy są w ruchu albo znajdują się w stanie spoczynku. Ta zasada to właśnie natura. Ta zasada to nic innego, jak istota substancji jednostkowej, przypadłości, lub jako podłoże cech”. Zob. Arystoteles, *Fizyka*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 45; 4. W *Metafizyce* Arystoteles powiada, że „<<Naturą>> nazywa się ... powstanie rozwijających się rzeczy ... W innym znaczeniu <<natura>> jest pierwszym elementem immanentnym, z którego pochodzi to, co się rozwija. Jest nim nie materia, z której jest przedmiot utworzony, lecz raczej jej nasienie. Jest nią również źródło pierwszego ruchu w każdym bycie naturalnym na mocy swej istoty. Rozwojem naturalnym jakiejś rzeczy nazywa się wzrost dzięki innej rzeczy, czy to przez kontakt, czy przez organiczny związek, czy, jak embrion, przez przyleganie... <<Naturą>> nazywa się też element pierwotny, z którego jakiś naturalny przedmiot albo jest utworzony, albo powstaje, tzn. przedmiot nieukształtowany i niezdolny do zmiany dzięki własnej sile ... Z tego, co zostało powiedziane, wynika, że natura w swym pierwotnym i podstawowym znaczeniu jest istotą rzeczy mających w sobie, jeżeli są takie, zasadę ruchu. Materia jest nazwana naturą dlatego, ponieważ jest zdolna do przyjęcia tej zasady, a powstanie i rozwój dlatego, ponieważ są ruchem pochodzącym z tej zasady. Natura w tym znaczeniu jest zasadą ruchu przedmiotów naturalnych, obecna w nich w pewien sposób czy to potencjalnie, czy to aktualnie”. Arystoteles*, Metafizyka*, (w: ) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, …dz. cyt., s. 688 – 689 (1014 b – 1015 a). R. Ingarden wyróżniał naturę konstytutywną, przez którą rozumiał jakość lub zespół jakości, bezpośrednio kwalifikujące podmiot cechy jakiegoś bytu. Zob. *Mały* *słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofie chrześcijańską*, opr. A. Podsiad, Z. Więckowski, IW PAX, Warszawa 1983, s. 232 – 233. W oświeceniowej koncepcji natury są elementy krytyki filozofii zdominowanej przez religię i instytucje feudalne. Przyczyn zła w świecie szukano w człowieku, w jego uniwersalnych cechach. Empiryzm Locke’a i jego teoria doświadczenia inspirowała do poszukiwań przyczyn nieporozumień w doświadczeniu wewnętrznym człowieka. Teorie zmysłu uznawały, że w świecie dominuje Ład i Porządek, na którego straży stoi natura – nieokreślona, tajemnicza siła. Zło, np., Shaftesbury, Leibniz, uznali za coś sprzecznego z naturą człowieka. Autorzy teorii zmysłu moralnego usiłowali ujawnić drzemiące w człowieku siły natury, a przez to pokonanie zła. Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, PWN, Warszawa 1989, s.386 i następne. D. Hume, w *Traktacie o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1951, t. I i II, przez pojęcie „natura” rozumie „... to, co jest wspólne dla całego danego rodzaju” (II s. 209). Na s. 12 – 13 pisze: „Przyczyna, która wywołuje uczucie, pozostaje w jakimś stosunku do przedmiotu, którego natura związała z danym uczuciem; doznanie zaś, które ta przyczyna wywołuje sama przez się, jest związane z doznaniem, które wchodzi w skład uczucia. Z tego podwójnego powiązania między ideami i impresjami powstaje uczucie. Dana idea łatwo przekształca się w swój korelat; dana impresja zaś w tę, która jest do niej podobna i która jest jej odpowiednikiem. O ileż łatwiej musi dokonywać się to przejście tam, gdzie te ruchy wzajemnie się wspierają i gdzie umysł otrzymuje impuls podwójny dzięki stosunkom, jakie zachodzą między jego impresjami i ideami.

    Aby to zrozumieć lepiej, trzeba przyjąć, że natura dała organom umysłu ludzkiego pewną dyspozycję, aby wywoływać pewną swoistą impresję czy emocję, którą nazywamy dumą. Z tą emocją natura związała … ideę naszego ja, którą ta emocja wywołuje. To urządzenie natury łatwo pojąć… Nerwy nosa i podniebienia są tak zbudowane, że w pewnych okolicznościach dają umysłowi swoiste doznania zmysłowe. Doznania pragnienia płciowego i głodu zawsze wywołują w nas ideę tych przedmiotów swoistych, które mogą ją zaspokajać. Te dwie rzeczy łączą się w dumie. Organy są tak zbudowane, że wytwarzają uczucie; uczucie zaś, skoro zostanie wytworzone, w naturalny sposób wywołują pewną ideę. To wszystko nie wymaga dowodu. Jest rzeczą oczywistą, że nigdy byśmy nie doznawali tego uczucia, gdyby nie to, iż umysł ma odpowiednią do tego dyspozycję; i oczywiste jest również, że wzruszenie zawsze kieruje nasz wzrok na nas samych i sprawia, iż myślimy o naszych własnych cechach i o okolicznościach naszego życia”.

    J. Dewey (1859 – 1952) mówi, że natura to: 1. Pierwotna i wrodzona konstytucja biopsychiczna gatunku; 2. Zespół trwałych cech, sił i właściwości psychologicznych, kierowanych swoistymi prawami, z których wynikają podstawowe i niezmienne dążności człowieka; 3. Zespół wrażliwości i zdolności odbierania wrażeń, jest zespołem cech organów recepcyjnych i nie posiada żadnych składników aktywnych, żadnych wrodzonych motywacji i dążeń; 4. Nie jest ani konstytucją biologiczną, ani wrodzoną strukturą psychiki, lecz tylko zdolnością do tworzenia kultury i ujawnia się w tworzeniu wartości kulturowych, ideałów moralnych, instytucji społecznych; jest to zatem zespół cech różniących człowieka od zwierząt. Por. J. Szczepański, *Elementarne* *pojęcia socjologiczne*, PWN, Warszawa 1970, s. 113. [↑](#footnote-ref-65)
66. Zob. Ch. Shilling, *Socjologia ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, tłumaczenie M. Skowrońska, Warszawa 2010 oraz zamieszczona tam bibliografię na s. 253 – 273; S. Zięba, *Ciało ludzkie*, (w:) *Encyklopedia katolicka*, t. III, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1985; *Antropologia*, A. Malinowski, J. Strzałko, (red.), PWN, Warszawa 1985; M. Gruca, *Homogeneza. Hipotetyczny zarys powstania gatunku ludzkiego*, „RES HUMANAE”. Wydawnictwo Marian Gruca, Warszawa 2006; M. Mauss, *Sposoby posługiwania się ciałem*, (w:) *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 201 – 211; A. Kępiński, *Twarz, ręka*, (w:) Tamże, s. 212 – 223. [↑](#footnote-ref-66)
67. Odmienną od tradycyjnych teorii A. H. Maslow (1908 – 1970) sformułował koncepcję psychologii humanistycznej. Jej elementem jest koncepcja motywacji człowieka zdrowego psychicznie. Tworzą ją założenia: „… 1) człowiek posiada stałą (esencjalną) naturę; 2) natura ta jest poznawalna, gdyż przejawia się we wspólnych dla całego gatunku ludzkiego potrzebach i skłonnościach, które mają podłoże wrodzone; 3) człowiek jest ze swej natury dobry; 4) podstawowym mechanizmem życia człowieka jest rozwój rozumiany jako urzeczywistnianie się natury, tj. realizacji jej potencjalnych możliwości; 5) rozwój ten jest ujmowany jako samorealizacja (*self-actualisation*) – bardziej wypływa z wewnątrz jednostki niż jest kształtowany z zewnątrz (przez kulturę czy środowisko); 6) wpływ natury człowieka na jego działania jest słabszy niż instynkty u zwierząt, nigdy jednak nie znika, zawsze dążąc do realizacji; 7) psychopatologia jest skutkiem zaburzeń rozwoju, za które są odpowiedzialne głównie czynniki zewnętrzne”. R. Bartczak, *Maslow Abraham Harold*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii,* t. 6, … dz. cyt. [↑](#footnote-ref-67)
68. Działanie jest to realne lub mentalne zachowanie się podmiotu ukierunkowane na siebie lub otaczającą go rzeczywistość materialną lub społeczną. Działanie jest kategorią opisującą swoiście ludzkie zachowanie; czyli, że odróżnia się ono od wszelkich innych tym, że jest zawsze oświetlone w wolny i nie przymuszony sposób refleksją i innymi atrybutami ducha jednostki ludzkiej, dotyczącą celu zachowania, jego przebiegu i osiągniętego wyniku. Wszelkie zachowania ludzkie jako wolne są działaniem, czyli sposobem podmiotowego istnienia objawiającym się w postaci wywoływania zmian w określonym celu.

    Definiując możemy powiedzieć, że działanie jest to ukierunkowany, duchowy wysiłek człowieka zmieniający dostępną mu rzeczywistość mentalną i jego samego jako działającego. Jest to wysiłek ukierunkowany na spełnianie wartości formalno-logicznych „tamtej strony” i formalno-symbolicznych „tej strony”, którego efektem mogą być wartości teoretyczno-przedmiotowe. Zawiera ono elementy: treści celowościowe; czynność oraz zespół czynności, czyli przebieg wysiłku intelektualnego; efekt czynności, czyli decyzję, zamiar, będący projektem realnego zachowania się.

    Formalno-logiczny opis wartości jest tożsamy z prezentowanymi w literaturze wartościami uniwersalnymi, ogólnoludzkimi. Oczywiste jest to że formalno-logiczny wyraz wartości jest absolutną, mentalną, *sensu stricte* formalną projekcją człowieczeństwa, taką na jaką stać ludzkie wyobrażenie. Opisuje on sens bytowania człowieka. Są to wartości „tamtej strony”. Ich ewentualna treść jest co najwyżej nierealnym dopełnieniem braków, ograniczoności realności życia tu i teraz spełnianego.

    Kolejną treścią wartości jest przekład wartości formalno-logicznych na treści możliwe do osiągnięcia tu i teraz. Nazywam je formalno – symbolicznymi. Nie są one tylko samą formą, ale formą zjednoczoną z treścią możliwą do zrealizowania tu i teraz. Są to realne cele działania człowieka w określonej fazie jego historycznego bycia. Są to wartości „tej strony”. O realności owych treści przesądza praktyka społeczna.

    Empiryczna ograniczoność człowieka pozwala na odkrycie innych, nie-absolutnych wartości o treści teoretyczno-przedmiotowych. Są to historycznie spełnione znaczenia wartości formalno – logicznych i formalno - symbolicznych. Wartości te wyrażają znaczenie człowieka w historii.

    A zatem spełnianie wartości jest procesem odkrywania i projektowania sensu bycia jednostki ludzkiej, czyli odnajdywania wartości formalno – logicznej „tamtej strony”, następnie jej przekładu na „tę stronę”, czyli konstruowania wartości formalno - symbolicznej i ostatecznie nadawanie jej znaczenia poprzez jej urzeczywistnianie, czyli wdrażanie treści teoretyczno - przedmiotowej. Ich pewna koherencja (sposób złożenia się tych kategorii) decyduje o formie spełniania się człowieczeństwa w kulturze.

    Kategorie: „formalno - logiczny”, „formalno - symboliczny” i „teoretyczno - przedmiotowy” odnaleźć można w analizach teoretycznych zawartych w pracy St. Kozyra - Kowalskiego, pt.: *Struktura gospodarcza i formacja społeczeństwa*, K i W, Warszawa 1988. [↑](#footnote-ref-68)
69. K. Zamiara, *Realistyczne i instrumentalistyczne stanowisko wobec wiedzy naukowej*, (w:) *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny,* ZNiO. Wydawnictwo PAN, Warszawa 1987, s. 553. [↑](#footnote-ref-69)
70. Tamże. [↑](#footnote-ref-70)
71. Zob. T. M. Jaroszewski, *Rozważania o praktyce. Wokół interpretacji filozofii Karola Marksa*, PWN, Warszawa 1974. [↑](#footnote-ref-71)
72. Zob. A. Karpiński, *Wstęp do socjologii krytycznej* … dz. cyt., s. 31 – 108. [↑](#footnote-ref-72)
73. Dlatego G. Berkeley powiada, że „ich (rzeczy zmysłowych – A. K.) *esse* jest to *percipi* (istnieć jest to być spostrzeganym). Niepodobna, ażeby one miały byt poza umysłami, czyli myślącymi, spostrzegającymi je istotami”. Filozof ten zanegował obiektywność, zarówno idei, jak i rzeczy istniejących poza nim. Mógł on to uczynić, albowiem nie odróżniał istoty rzeczy od jej przejawu, a jeżeli to czynił, to rozdzielał te dwie rzeczywistości na dwie odrębne od siebie, co jest istniejącym do dziś znakiem kultury anglosaskiej. Zob. G. Berkeley, *Rzecz o zasadach poznania ludzkiego*, przekład F. Jezierski, De Agostini Polska Sp. z o. o. , Warszawa 2003, s. 30 – 31. [↑](#footnote-ref-73)
74. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...* dz. cyt., s. 115. [↑](#footnote-ref-74)
75. Zob. J. Stacewicz, *W kierunku alternatywnej wizji przyszłości*, Warszawa 1997. Rozdwojenia tego, między innymi chce uniknąć etnometodologia nazywana również „socjologią humanistyczną”, „socjologią antyscjentystyczną”, „socjologią refleksyjną”, „socjologią interpretatywną” a czasami „socjologią życia codziennego”. Nauka o mądrości tego rozdwojenie unika odmiennie. O ile etnometodologia przyjmuje założenia metodologiczne postmodernizmu koncentrując się na przejawowej stronie bytu społecznego (por. E. Kanta rozróżnienie istoty i przejawu), o tyle sofiologia próbuje stosować metodologię pozwalającą badać obie strony funkcjonującego bytu społecznego. Pierwociny tej metodologii odnaleźć można u Arystotelesa. Zob. E. Zakrzewska – Manterys, *Hermeneutyczne inspiracje*, Warszawa 1998 oraz zamieszczony tam wykaz bibliografii. [↑](#footnote-ref-75)
76. Zob. D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Renders, *Przekraczanie granic. Globalne* *załamanie czy bezpieczna przyszłość?,* Warszawa 1995; Al Gore, *Ziemia* *na krawędzi. Człowiek a ekologia*, Warszawa 1996 i zawartą tam na ss. 276 - 281 bibliografię; L. Michnowski, *Ziemia na krawędzi. Groźne konsekwencje patologii* *wzrostu kosztem otoczenia*, „Wieś i Państwo”, 1996, nr 2 - 3, s. 121 - 154; tenże: *Zlekceważenie ostrzeżenia? Groźne konsekwencje przekroczenia granic* *wzrostu*, „Wieś i Państwo”, 1996, nr 1, s. 187 - 211. L. Michnowski, *Społeczeństwo przyszłości a trwały rozwój. Cybernetyczne spojrzenie na przyszłość świata*, Warszawa 2006. [↑](#footnote-ref-76)
77. Zob. F. Znaniecki, *Zasada systemów zamkniętych*, (w:) Tenże, *Metoda socjologii*, przełożyła i wstępem opatrzyła E. Hałas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 43 – 45. [↑](#footnote-ref-77)
78. Zob. przypis nr 38 oraz A. Karpiński, *Wstęp do socjologii…*dz. cyt., s. 5 – 6; a także tenże, *Słownik pojęć filozoficzno – socjologicznych*, Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2007. W Polsce, po 1989 roku, taką ideą stała się prywatna własność środków produkcji, liberalizm i „niewidzialna ręka rynku”. Efekty tej ideologii są widoczne gołym okiem. [↑](#footnote-ref-78)
79. W literaturze etnologicznej występuje ów związek pod nazwą braterstwo krwi. Niektórzy badacze utożsamiają ów związek z pokrewieństwem. M. in., W. Robertson Smith (1885) twierdzi, że pokrewieństwo było pierwotnie jedyną formą więzi społecznych. W późniejszych społeczeństwach inne formy zastąpiły ów związek i dlatego dzisiaj mówi się o braterstwie krwi. Zob. A. Brencz, *Braterstwo krwi*, (w:) *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red. naukowa), PWN, Warszawa – Poznań 1987. [↑](#footnote-ref-79)
80. Arystoteles tak, m. in., rozprawiał o niewolnikach: „5. Stosunek do niewolników.

    1. Pierwszą i najpotrzebniejszą własnością jest ta, która jest najlepsza i najprzydatniejsza, a jest nią człowiek. Dlatego trzeba … zaopatrzyć się w dobrych niewolników. Są zaś dwa rodzaje niewolników: nadzorca i robotnik. Skoro zaś widzimy, że pewne metody wychowania … młodych urabiają, to jest rzeczą konieczną po nabyciu niewolników szkolić tych, którym chce się powierzyć odpowiedzialne zajęcie.

    2. Stosunek do niewolników tak się powinno ułożyć, by im na zuchwalstwa nie pozwalać, ale też ich nie drażnić; tym, których się do poważniejszych zadań używa, i szacunku nie skąpić, a ciężko pracującym zapewnić obfite pożywienie. Ponieważ picie wina nawet u wolnych wywołuje zuchwalstwo i wiele ludów, nawet gdy chodzi o wolnych, powstrzymuje się od picia (tak np. Kartagińczycy w czasie służby wojskowej), więc oczywistą jest rzeczą, że nie należy wina dawać niewolnikom albo wcale, albo bardzo rzadko.

    3. Trzy okoliczności wchodzą w grę w życiu niewolników: praca, kara i pożywienie. Jeśli się ich nie karze i nie daje im pracy, ale się ich żywi, to wyrabia się u nich zuchwalstwo, jeśli zaś obciąża się ich pracą i gnębi karami, a niedostatecznie odżywia, to się gwałt na nich popełnia i wyniszcza ich siły. Nie pozostaje zatem nic innego, jak dawać im robotę i dostateczne pożywienie. Bez zapłaty nie można bowiem od nikogo żądać usług, dla niewolnika zaś żywność stanowi zapłatę. Bo jak i inni ludzie stają się gorsi, jeśli nie osiągają korzyści, kiedy się poprawią, i nie ma nagrody czy kary za dobre czy złe uczynki, to i z niewolnikami tak bywa.

    4. Dlatego trzeba to dobrze rozważyć i wszystko należy rozdzielać oraz przyznawać stosownie do zasługi, czy to żywność, czy odzież, czy odpoczynek, czy kary, a w słowach i czynach naśladować postępowanie lekarzy przy stosowaniu leków, mając to jeszcze na względzie, że żywność tym od lekarstwa [się różni], że się jej stale potrzebuje.

    5. Z różnych rodzajów niewolników najlepiej się do robót nadają tacy, którzy nie są ani zbyt lękliwi, ani nazbyt zuchowaci. Jeden i drugi typ nie jest bowiem [dla właściciela] korzystny: nadmiernie lękliwi są niewytrzymali, a pełni rozmachu z trudnością dają się w ryzach utrzymać.

    6. Należałoby też wszystkim pewien cel wytknąć. Sprawiedliwą mianowicie i korzystną jest rzeczą wolność wyznaczyć w nagrodę, bo będą ochotni do pracy, gdy będą mieli przed sobą nagrodę i ograniczony czas niewoli. Trzeba też zabezpieczyć sobie ich wierność przez rękojmię, jaką dają zrodzone przez nich dzieci. Nie powinno się też nabywać wielu niewolników tej samej narodowości, co również i w miastach winno być przestrzegane. Ofiary i zabawy należy urządzać mając na względzie raczej niewolników niż wolnych, bo ci pierwsi mają więcej zrozumienia dla przyczyn, które ustanowienie tego rodzaju uciech spowodowały. Arystoteles, *Ekonomika,* przełożył i komentarzem opatrzył L. Piotrowicz, wstępem poprzedziła M. Chigerowa, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 235, 1344 a – 1344 b. [↑](#footnote-ref-80)
81. Zob. Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, PWN, Warszawa 1961. [↑](#footnote-ref-81)
82. J. S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI - XVIII*, Tom 1, Warszawa 1976, s. 231. [↑](#footnote-ref-82)
83. Wędrówką dusz, reinkarnacją (łac. *re* = ponownie; *incarnatio* = wcielenie) nazywamy pogląd, że dusza po śmierci ciała opuszcza je i odradza się w innym ciele. Kolejne wcielenia maja na celu doskonalenie się duszy, jej oczyszczanie się z grzechów popełnianych przez ciało. Reinkarnacja wartości kapitałowej jest jej pomnażaniem się. [↑](#footnote-ref-83)
84. K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. t. I. *Proces wytwarzania kapitału*, (w:) K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. XXIII, KiW, Warszawa 1968, s. 239 – 240. [↑](#footnote-ref-84)
85. Tamże, s. 245. [↑](#footnote-ref-85)
86. Zob. przyp. nr 77. [↑](#footnote-ref-86)
87. Zob. s. 25 – 27. [↑](#footnote-ref-87)
88. Zob. R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany,* przełożył i wstępem opatrzył A. Hoffman, PIW, Warszawa 1994. [↑](#footnote-ref-88)
89. Dlatego badanie społeczeństwa, jakiejś społeczności nie jest niczym innym jak tylko jego fotografowaniem, ujmowaniem w jakimś momencie, który zaistniał, a który za chwilę staje się innym. [↑](#footnote-ref-89)
90. Zob. przypis nr 46 przedstawiający projekt antropicznej zasady. [↑](#footnote-ref-90)
91. Rdz 1, 26. [↑](#footnote-ref-91)
92. Darwinizm jest teorią w biologii, sformułowana przez K. Darwina (1809 – 1882), autora dzieła *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, Lwów 1884, Warszawa 1955, przyjmująca ewolucyjny rozwój organizmów żywych wskutek doboru naturalnego oraz walki o byt. W teorii tej odnajdujemy treści filozoficzne i przyrodnicze.

    Zbudował teorię ewolucji, podbudowaną danymi empirycznymi z morfologii i anatomii porównawczej, z systematyki roślin i zwierząt, embriologii, paleontologii, geografii rozmieszczenia roślin i zwierząt oraz genetyki. Zmienność i różnorodność świata biotycznego dowodzą pochodzenie jednych gatunków od drugich. Rozwijają się one w wyniku przekształceń będących skutkiem warunków zewnętrznych, działających bezpośrednio na organizm. Zmienność ta ma charakter bezkierunkowy. Jest wynikiem walki o byt, w wyniku której przy życiu utrzymują się te organizmy, które są najbardziej przystosowane do życia. W walce tej powstają nowe gatunki, bardziej dostosowane do życia w zmieniających się warunkach. Darwin ukazał też ewolucyjny rozwój ciała ludzkiego. Wykorzystał do tego dane z archeologii, anatomii i fizjologii porównawczej, a zwłaszcza embriologii i paleontologii porównawczej. Zdolność hominizacji jest wynikiem wykształtowania się rozumowania i rozwoju tzw. instynktu społecznego. To spowodowało wynalezienie narzędzi oraz rozwój mowy artykułowanej. Rozwój człowieka jest możliwy, ponadto, dzięki doskonaleniu się struktury osobowościowej, poczucia własności, zdolności do uogólniania i tworzenia pojęć abstrakcyjnych, poczucia piękna, zachowywania tajemnicy, odczuwania wdzięczności i wiary w Boga.

    Na podstawie tej teorii rozwinął się tzw. darwinizm społeczny **–** jedna zkoncepcji rozwoju społecznego. Przyjmuje się w niej, że gatunek ludzki rozwija się drogą selekcji, przystosowania się i przetrwania najlepiej przystosowanych jednostek oraz najlepiej funkcjonujących systemów społecznych. Teoria ta jest podstawą wysnuwania wniosków uzasadniających przemoc w życiu społecznym. Oto naród najlepiej przystosowany ma prawo pouczać i zmuszać do przyjęcia form życia społecznego przez narody mniej rozwinięte pod jakimś wybranym względem, np., pod względem technicznym. Współcześnie darwinizm społeczny przejawia się w postaci prób ograniczania dostępu do informacji i podporządkowywania sobie innych, mniej poinformowanych i przymuszania do przystosowania się słabszych prowadzącego do podporządkowywania ich sobie. [↑](#footnote-ref-92)
93. Zob. Z. Wróblewski, *Ekologii filozofia*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002. [↑](#footnote-ref-93)
94. A. Brückner w *Słowniku etymologicznym języka polskiego*, WP, Warszawa 1993 słowo „życie” wyprowadza od zwrotu: „żyć”; „żyto”, czyli od tego, co do życia służy, co warunkuje istnienie. U Prasłowian pojęcie „życia” odnoszono do zboża, czyli tego, co pozwala zachować swe siły w walce z otoczeniem, lub do życzeń, aby komuś - wrogom siły te zostały odjęte. Pojęcie to od samego początku wyrasta więc z wielości. Określenie: „jedno życie” jest abstrakcją.

    W tradycji judeochrześcijańskiej, w myśli grecko – rzymskiej kategorię życia wyprowadzamy z gr. *ζωή* [dzoé], *βίος* [bios], łac. *vita.* Jest ono całością działań społecznych, immanentnych (wsobnych), celowych, podporządkowanych rozwojowi podmiotu (jednostki ludzkiej, grupy społecznej, społeczeństwa); podmiotu, który przez akty tworzone z siebie i z wyodrębnionych z otoczenia rzeczy aktualizuje własne dobro (Zob. M. Wnuk, *Życie*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008. Dalej we wskazanym tekście autor przedstawia O. Hertwiga (*Allgemaine* *Biologie*, Jena 1906, rozdz. IV) konkretyzacje tego pojęcia wyróżniając przestrzenie pojęcia życia: „1) zdolność odżywiania się, a więc przyjmowania pokarmów, trawienia ich i wydzielania; 2) zdolność zmieniania kształtów i wykonywanie ruchów; 3) pobudliwość, czyli zdolność odpowiadania w rozmaity sposób na rozmaite podniety świata zewnętrznego; 4) rozmnażania się”.

    Życie jest wartością samoistną i fundamentalną wobec innych wartości, warunkuje ich spełnianie. Jego afirmacja jest podstawą norm moralnych, np.,: „nie będziesz zabijał”; „żyj w prawdzie” (piąte i ósme przykazanie); „ahinsa” (sanskr. *ahimsa* = nie-krzywdzenie) – cnota religii wywodzących się z Indii. Obok *satjagrahy* = „trzymania się prawdy”, „ahinsa” była metodą ruchu oporu organizowanego przez M. K. Gandhiego – Mahatmy = wielkiego duchem (1869 – 1948). [↑](#footnote-ref-94)
95. Czynność społeczna jest elementem działania, treścią którego jest wpływanie na jednostki lub grupy społeczne. Czynność jest przebiegiem wysiłku intelektualnego. Jest ona myślą wywołującą skutki realne. Jest ona wykonywana (F. Znaniecki). Czynność jest obiektywna. Obiektywność ta wynika z tego, że: 1. jest jakimś, a nie dowolnym stosunkiem do tradycji – totalnej macierzy, którą przyjmujemy w procesie wychowania, np., wykorzystuje zależności logiczne, będące wynikiem filogenezy i ontogenezy jednostek ludzkich; 2. jest pewnym, interesownym stosunkiem do realnie istniejącej rzeczywistości; którą wprawdzie jednostki ludzkie zmieniają, ale czynią to w zakresie swych strukturalnych możliwości.

    Spełniając czynność zawsze spełniamy ją w formie wiązki myśli. Dowolna myśl nie występuje sama, pojedynczo. Wiązka czynności tworzy określony system, którego elementy, pojedyncze myśli łączone są w cel czynności jednoczony z doświadczanymi warunkami jego spełniania. Pewne ich treści dominują. Pomiędzy elementami systemu czynności tworzą się zależności konieczne. W ten sposób jeden element występuje przed drugim itd. Stąd czynności tworzą hierarchicznie uporządkowane struktury.

    Pierwszym elementem systemu czynności jest zatem przegląd realnych warunków jej spełniania. W nim dokonuje się oceny realizacji celu. Może być tak, że warunki go zdyskredytują; że trzeba będzie go formułować od nowa. Drugim elementem systemu czynności jest charakterystyka przedmiotu, na który podmiot chce oddziaływać. Winna ona obejmować: określenie cech przedmiotu wyodrębniających go spośród innych przedmiotów; ujawnienie wpływu przedmiotu na inne przedmioty pozostające z nim w zależności oraz wpływu innych przedmiotów na przedmiot będący treścią czynności. Trzecim jest wybór narzędzi i materiałów, które podmiot będzie wykorzystywał w czasie działalności realnej. Trzeba tu zwrócić uwagę na możliwy wpływ narzędzi na przedmiot oddziaływania. Byłby to wpływ, o który działający podmiot winien modyfikować swoje działania. Czwartym jest wyszczególnienie tych czynności, które nazywamy pomocniczymi, których wykonanie umożliwi realizację efektu – zamiaru. Piątym jest konkretyzacja przyjętego na początku celu działalności. Modyfikacja ta nie jest niczym innym jak tylko formułowaniem efektu zamiaru. [↑](#footnote-ref-95)
96. F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii,* opracowanie tekstu i wprowadzenie St. Burakowski, PWN, Warszawa 1988, s. 280. [↑](#footnote-ref-96)
97. W języku potocznym posługujemy się w takiej sytuacji przysłowiem: „w tym największy jest ambaras, aby dwoje chciało naraz”. Mówiąc jaśniej: Pan Kowalski chcąc kupić bułkę, szuka sklepu, w którym można cel ów zrealizować. Sklep z wyrobami piekarniczymi jest dla niego wartością społeczną. Ekspedientka – przedmiot przekształcający się w podmiot - widzi w panu Kowalskim, dla niej będącym przedmiotem, pieniądze, które chce pozyskać za sprzedane bułki, co jest celem jej działania. Pan Kowalski jest więc dla niej wartością społeczną. Sklepowa może tak uczynić, gdyż zakłada, że jeśli ktoś wszedł do sklepu z bułkami, to ma pieniądze, a więc jest określoną dla niej wartością społeczną. Może się zdarzyć, że do sklepu wejdzie ktoś i będzie prosił o jałmużnę. Co wówczas zrobi ekspedientka? [↑](#footnote-ref-97)
98. Zob. przy. nr 64. [↑](#footnote-ref-98)
99. Oto, co pisze J. G. Frazer: w Górach Albańskich „na północnym brzegu jeziora, tuż przed przepaścistą skałą, na której osiadła współczesna wioska Nemi, znajdował się święty zagajnik i sanktuarium Diany Nemorensis, czyli Diany Leśnej. Niekiedy zwano je również jeziorem i zagajnikiem Arycji. Lecz miasteczko Arycja (obecna La Riccia) znajduje się o trzy mile dalej, u stóp Góry Albańskiej, a od jeziora, leżącego na zboczu góry w małym zagłębieniu w kształcie krateru, dzielił je bardzo pochyły stok. W tym świętym zagajniku rosło drzewo, wokół którego można było dostrzec krążącą przez cały dzień i prawdopodobnie do późnej nocy mroczną postać. W ręce dzierżył ów człowiek nagi miecz i bez przerwy rozglądał się wokół, jak gdyby w każdej chwili mógł się spodziewać napaści wroga. Był to kapłan i morderca, wypatrujący tego, który go wcześniej lub później zamorduje i obejmie po nim urząd kapłana. Takie prawo obowiązywało w sanktuarium. Kandydat na kapłana nie miał wyboru. By objąć stanowisko, musiał zgładzić swego poprzednika, a urząd po nim piastował do chwili, gdy sam ginął z ręki następcy silniejszego i bardziej przemyślnego”. J. G. Frazer, *Złota gałąź,* przełożył H. Rzeczkowski, przedmowę napisał J. Lutyński, PIW, Warszawa 1965, s. 25. [↑](#footnote-ref-99)
100. F. Znaniecki, *Wstęp...* dz. cyt., s. 281. [↑](#footnote-ref-100)
101. Może to być myślenie potoczne, symboliczno - mitologiczne, naukowe i filozoficzne. W konkretnym działaniu najczęściej mamy do czynienia z określoną wiązką - całością myślenia, w którym są fragmenty wszystkich wymienionych wyżej typów myślenia. Zob. A. Karpiński, *Wstęp do socjologii krytycznej*… dz. cyt., s. 46 – 108. [↑](#footnote-ref-101)
102. We współczesnej rzeczywistości społecznej polemika ta jest ukryta. Nikt w sklepie nie dyskutuje nad ceną towaru. Jest tak dlatego, że w strukturze ekonomicznej bytu społecznego inne jej elementy, które ustalają ceny towarów, które z kolei są korygowane na giełdach kapitałowych. I chociaż wielu ludzi jest przekonanych o tym, że ceny są za wysokie, to nie próbują się targować, bo wiedzą, że to nic nie da, bo ekspedientka nie ma wpływu na cenę. Stan ten przypomina upaństwowiony handel, jaki miał miejsce w realnym socjalizmie. Swoje przekonania o zbyt drogich towarach mogą poszczególne jednostki ludzkie ujawniać w czasie dokonujących się wyborów, w postaci krytyki prasowej, o ile mas media są wolne. [↑](#footnote-ref-102)
103. Autorytetem nazwiemy rodzaj władzy, której poleceniom podporządkowują się inni nie z racji siły zewnętrznej, ale przekonania, że władza ta jest uprawomocniona do decydowania w przedmiotowej sprawie. Analizując pojęcie autorytetu trzeba zwrócić uwagę na autorytet personalny i formalny. Ten pierwszy jest wynikiem określonych, nadzwyczajnych cech osobowości konkretnego indywiduum; ten drugi wynika z racji zajmowanej pozycji w danym społeczeństwie. M. Weber wyróżnił autorytety: charyzmatyczny, tradycyjny i legalny. Autorytet charyzmatyczny, wsparty charyzmą, przejawia się w postaci przekonania, że rządzący wyróżniają się jakimiś niezwykłymi cechami, szczególnym bohaterstwem, świętością. Autorytet legalny sprowadza się do przekonania, że rządzący sprawują władzę na mocy legalnych, formalnie spisanych obowiązków i prerogatyw. Autorytet tradycyjny zaś jest przekonaniem, że rządzący ma naturalne, wynikające z tradycji prawo do panowania, dane od Boga lub na mocy dziedziczenia po przodkach. [↑](#footnote-ref-103)
104. A. Karpiński, *Zarys historii filozofii*, Słupsk 1997, s. 19. Zob. A. Schopenhauer, *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, Oficyna Wydawnicza Alma – Press, Warszawa 2005. Kolejnymi paradoksami są: „kłamca” – „człowiek mówi, że kłamie. Czy mówi prawdę, czy kłamie?”; „łysina„ – „jeśli straciłeś jeden włos, nie stajesz się łysym, drugi włos utracony też nie stanowi łysiny itd. Kiedy zaczyna się łysina?”; „Elektra” – „znasz swojego brata. Człowiek, który przychodzi tu z zasłoniętą głową, jest twoim bratem, ale ty nie znasz go”. [↑](#footnote-ref-104)
105. Demagog **<**gr*. demagogos* = przywódca ludu*>* Polityk wykorzystujący sofistyczne argumenty broniące ludu dla zdobycia popularności i pozycji w społeczeństwie. Np., prywatyzację tłumaczy się następująco: zabrano ci to, co było nie twoje. Zatem postąpiono sprawiedliwie; nie zrobiono ci więc krzywdy. Demagog stosuje fałszywe obietnice, frazesy, pochlebstwa. Swój interes prywatny przedstawia jako interes ogólnonarodowy, np. zaciąganie długów przez polskie rządy jest czynione dla Polski. W rewaloryzacji tej racji stosuje się argumenty odwołujące się do instynktów grupowych słuchaczy, ich dumy, do ich próżności przy pomocy wyrafinowanych zestawów ambicjonalno – egotycznych, np., „Polacy będą mogli wyjeżdżać na zagraniczne wczasy”; „Polacy będą mogli pracować w całej Europie”… itp.

     Demagogów spotykamy już w czasach Sokratesa. Odróżniając się od nich Sokrates nie pobierał opłat od uczniów. Nauczał darmo. Ci zaś, którzy byli opłacani za nauczanie, uczyli rzeczy pożytecznych, pozwalających odzyskać włożone pieniądze. Była to więc inwestycja. Demagog zatem nie nauczał prawdy, ale tego, co może być skuteczne, pożyteczne; był zatem pragmatykiem. Demagog nauczał więc sposobów zdobywania głosów w wyborach. Albowiem, gdy ktoś został wybrany na jakieś stanowisko w państwie, to mógł, zarabiając, zdobywając określone dobra, odzyskać wyłożone na naukę pieniądze z nawiązką.

     Sokrates usiłował mówić o tym, co jest prawdziwe. Wysiłek jego został negatywnie oceniony przez demagogów. Zorganizowany przez nich lud ateński skazał Sokratesa na śmierć. Stworzono mu warunki ucieczki z więzienia. Sokrates z nich nie skorzystał. Wypił cykutę. Do dzisiaj trwają dyskusje, w których chce się znaleźć odpowiedź na pytanie: dlaczego to zrobił?

     W kilkadziesiąt lat później lud ateński wystawił Sokratesowi pomnik. O demagogach nikt dzisiaj nie mówi. O Sokratesie w każdym środowisku trwają dysputy.  [↑](#footnote-ref-105)
106. Sankcją społeczną nazwiemy określone działania społeczne będące wynikiem nieprzestrzegania obowiązujących zasad funkcjonowania społeczeństwa jako pewnej całości. Sankcje mogą być: negatywne (represyjne), formalne i nieformalne społeczne karanie (np. zwolnienie z pracy, areszt, ostracyzm, lincz); pozytywne (afirmatywne), formalne i nieformalne różnorodne przejawy społecznego nagradzania (np. awans, uznanie, pochwała, oklaski, wyrażanie szacunku). Zob. K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny,* Toruń 1998. [↑](#footnote-ref-106)
107. F. Znaniecki, *Wstęp...* dz. cyt., s. 281-282. [↑](#footnote-ref-107)
108. Normą nazwiemy przyjęty przez określoną społeczność idealny wzór zachowania się poszczególnych indywiduów w określonej sytuacji. Normy regulują zachowania się jednostek, wyznaczają środki służące do realizacji przyjętych efektów - zamiarów. Przestrzeganie obowiązujących norm jest społecznie sankcjonowane przez system kontroli społecznej. W zależności od rozpatrywanej podstruktury bytu społecznego poszczególne normy przyjmują adekwatne dla tych podstruktur określenia, np. norma prawna, normy życia ekonomicznego, politycznego itd. [↑](#footnote-ref-108)
109. F. Znaniecki, *Wstęp*… dz. cyt., s. 292 – 293. Obowiązkiem nazywamy wynikającą z normy moralnej lub prawnej konieczność spełnienia pewnego czynu. Jest więc powinnością, będącą wewnętrznym zniewoleniem ciążącym na osobie względem siebie, drugiego człowieka, pewnej społeczności, wykonywanego zawodu, pewnego systemu wartości, czy złożonej przysięgi. Treścią obowiązku jest to, co jednostka ludzka ma wykonać. Ta powinność zawiera w sobie konieczność jej spełnienia. Konieczność ta wypływa z faktu, iż człowiek, każda jednostka ludzka w swojej wolności jest odpowiedzialna, tj. posiada wolę podjęcia decyzji i przyjęcia jej konsekwencji. Treść odpowiedzialności jest wynikiem pracy sumienia. Zob. przyp. 48 i 49.

     W sumieniu ważony jest obowiązek jako konieczność spełnienia czynności, czynu, którego odpowiedzialne uzasadnienie tworzy treść dobra wspólnego jako celu społeczności, państwa, w którym ostatecznie zawiera się też dobro spełniającego. Po prostu, konkretyzacja dobra wspólnego winna doprowadzić do dobra indywidualnego. [↑](#footnote-ref-109)
110. F. Znaniecki, *Wstęp...* dz. cyt., s. 293. [↑](#footnote-ref-110)
111. Tamże, s. 295. [↑](#footnote-ref-111)
112. F. Znaniecki tłumaczy, że takim wspólnym schematem sytuacji jest umowa. Można się z tym twierdzeniem zgodzić pod warunkiem, że uzna się alienację, jako trwały element życia społecznego. W istocie bowiem, umowa nie jest przecież czymś pierwotnym, lecz wtórnym wobec potrzeby i możliwości jej zaspokojenia. Nie umowa tworzy małżeństwo, ale dwoje ludzi zaspokajając wzajemnie swoje potrzeby przyjmują umową – małżeństwo. Nie można przecież sądzić, że umowa – małżeństwo zaspokaja potrzeby małżeństwa, a nie działania małżonków. W sytuacji wyalienowania się struktury prawnej jest zaś tak, że to umowa może przesądzać o życiu małżeństwa. [↑](#footnote-ref-112)
113. W opisie bytu społecznego prezentuję tę kategorię jako atrybut życia społecznego. Alienacją nazwiemy taki sposób funkcjonowania elementów struktur, w których powstające nowe elementy zaczynają podporządkowywać sobie elementy, które je wytworzyły. Na przykład, dwie jednostki ludzkie zawarły (wytworzyły) umowę w sprawie wspólnej budowy, np. mostu. Od tego czasu treści owej umowy decydują o sposobie postępowania każdej z umawiających się stron. [↑](#footnote-ref-113)
114. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii,* PWN, Warszawa 1970, s. 204. [↑](#footnote-ref-114)
115. Wyszczególnione formy konstruowane są na podstawie stosunków produkcji kreowanych poprzez formy własności. [↑](#footnote-ref-115)
116. W 2015 roku myśli socjalistyczne są u podstaw działań następujących państw: Białoruś, Rosja, Wenezuela, Boliwia, ChRL, Kuba, Korea, Szwecja, Norwegia, Szwajcaria. Również Deklaracja podjęta przez kraje BRICS (Brazylia, Rosja, CHRL, Indie i RPA) w Ufie (Rosja) 9 lipca 2015 roku posiada wiele treści, które można uznać za socjalistyczne. Zdaję sobie sprawę z dyskusyjności powyższego wyliczeń i twierdzeń. Dyskusyjność ta wynika z wielowarstwowości socjalizmu jako idei. W tym wyliczeniu przyjmuję kryterium odpowiedniego dopełniania się tego, co społeczne, polityczne i ekonomiczne jako dobro wspólne z tym, co jednostkowe, indywidualne, co jest treścią egzystencji poszczególnych jednostek ludzkich. Drogi, narzędzia owego dopełniania się, tworzenia jedności - mogą być różne. Myślę, że Rosja i pozostałe kraje BRICS zmierzają w tym samym kierunku. [↑](#footnote-ref-116)
117. Współczesnym przykładem polskim tych rewolucji jest walka SLD o, np., dowolność zachowań seksualnych, ich odmienność, co jest także znakiem określonego wieku. [↑](#footnote-ref-117)
118. Zob. A. Karpiński, *Nie przystawanie paradygmatu*, (w: ) A. Karpiński, *Wstęp do socjologii krytycznej*… dz. cyt., s. 49 – 52. [↑](#footnote-ref-118)
119. Zob. A. Karpiński, *Zarys historii filozofii*, Słupsk 1997, s. 13. [↑](#footnote-ref-119)
120. Scholastyka <łac. *schola* = szkoła; *scholasticus* = uczony, nauczyciel, student, uczeń> - nazwa średniowiecznej filozofii wyróżniającej się swoistą dla siebie metodą komentowania dzieł filozoficznych oraz określoną formą dysputy nad podejmowanymi problemami. Por. T. Pawlikowski, *Scholastyka,* (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007. [↑](#footnote-ref-120)
121. T. Pawlikowski, *Scholastyczna metoda*, (w:) tamże. [↑](#footnote-ref-121)
122. Cytowany autor wyjaśnia dalej pojęcie „komentarze” i „kwestia”. Pisze: „Średniowieczny komentarz miał zastosowanie również w dydaktyce. Ówczesne nauczanie opierało się głównie na wykładzie (*lectio*), który polegał na czytaniu dzieła i jego komentowaniu przez mistrza, stąd związek pomiędzy powstawaniem rozmaitych komentarzy … a ich wykładaniem. Przygotowanie przywołanego tu komentarza do *Sentencji* Piotra Lombarda było etapem wstępnym do uzyskania stopnia naukowego na wydziałach teologii. Aby uzyskać stopień mistrza ma wydziałach sztuk wyzwolonych, należało napisać i wygłosić komentarz do dzieła filozoficznego… Scholastyczna forma komentarza była dość sztuczna, niemniej pozwalała wniknąć w treść intelektualną objaśnianego tekstu… Scholastyczny uczony, opanowawszy metodę *expositio* (komentowania) przechodził do tworzenia własnych, autorskich kwestii (*questiones*). Tworzenie kwestii następowało albo w momencie, gdy komentowany tekst rodził trudności interpretacyjne, albo gdy dostrzegano sprzeczność komentowanych stanowisk. Geneza kwestii była więc umocowana zarówno w indywidualnym rozwoju mistrza scholastycznego, jak i w kontekście historycznego rozwoju scholastyki, kiedy napotykano na rzeczywiste lub pozorne sprzeczności między uznanymi autorytetami… Z biegiem czasu kwestia odrywała się stopniowo od struktury i problematyki komentarza. Przedmiotem *questio*, w odróżnieniu od *expositio*, są problemy teoretyczne lub praktyczne, nie zaś zawartość problemowa dzieła. Stąd wynikała inna struktura kwestii oraz poszczególnych artykułów (*articuli*), z których kwestia jako całość się składała. Artykuł wyznaczało pytanie: Czy…?..., np., Czy istnieje Bóg? Czy dusza ludzka jest nieśmiertelna? Czy należy czcić własnych rodziców? Na początku każdego artykułu wskazywano racje przemawiające za udzieleniem odpowiedzi przeciwnej w stosunku do zakładanej (*obiectiones*). Następnie prezentowano stanowiska przeciwne (*Sed contra*). W części centralnej pojawiało się rozwiązanie zagadnienia (*Solutio, Respondeo* *Dicendum*), w którym autor kwestii przedstawiał najlepszą lub jedyną prawdziwą, w jego opinii, odpowiedź na postawione pytanie”. Tamże. [↑](#footnote-ref-122)
123. E. Kant, *Krytyka władz sądzenia*, przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałecki, tłumaczenie przejrzał A. Landman, PWN, Warszawa 1986, s. 56. [↑](#footnote-ref-123)
124. E. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, z oryginału niemieckiego przełożył oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, t. II, PWN, Warszawa 1957, s. 582. [↑](#footnote-ref-124)
125. G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?,* przełożył P. Pieniążek, Wydawnictwo Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk 2000, s. 9. [↑](#footnote-ref-125)
126. W cytowanej wyżej *Krytyce* E. Kant pisał: rozum ma ustanowić trybunał, którym ma być krytyka czystego rozumu, przez co rozumiem „… krytykę samej władzy rozumu w ogóle w odniesieniu do wszelkich poznań, do których by rozum mógł dążyć niezależnie od wszelkiego doświadczenia, a więc rozstrzygnięcia możliwości lub niemożliwości metafizyki w ogóle i określenie zarówno jej źródeł, jak i jej zakresu i granic, wszystko to jednak na podstawie zasad naczelnych” (s. 11). [↑](#footnote-ref-126)
127. Zob. F. Ueberwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, Erns Siegfried Mittler und Sohn. Königliche Hofbuchhandlung, Berlin 1907, s. 275. Tam, w paragrafie 31 autor pisze, że trzecią część filozofii nowożytnej tworzy krytyka kantowska wraz ze swoją zależnością względem filozofii oświecenia i zarazem jej krytyką. Jest ona granicą, czyli zakończeniem jednego i zarazem początkiem drugiego okresu filozoficznego myślenia. Jest określonym podsumowaniem ontologicznego paradygmatu i otwarciem się filozofii na paradygmat epistemologiczny. [↑](#footnote-ref-127)
128. Na fakt związku sposobów filozofowania współczesnego zwracałem uwagę już w wielu wcześniejszych publikacjach. Zob. A. Karpiński, *Kryzys kultury współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2003; A. Karpiński, *Kryzys kultury*, „Słupskie Studia Filozoficzne”, nr 1, Słupsk 1998, s. 3 - 18. Tam na s. 11 piszę, że za trafną trzeba uznać oceną J. F. Lyotarda, jaką wygłosił pod adresem filozofii współczesnej. Tłumaczy on, że „istnieje tylko ta rzeczywistość, którą uzgadnia się między partnerami w formie konsensusu co do wiedzy i zobowiązań”. Jest to efekt „ucieczki rzeczywistości z jej metafizycznych, religijnych i politycznych nisz bezpieczeństwa, o których umysł sądził, że pozostają w jego władaniu” (J. F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna?*, (w: ) *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996, s. 37 - 38). We współczesności pozostaje człowiekowi „odrobina realności”, której odmianę można odnaleźć już u Kanta w postaci „uczucia wzniosłości” dopuszczającego prawidła uczucia rozkoszy i przykrości, które wyznaczane są *a priori* przez „władzę sądzenia”, czyli rynek, będący „członem pośrednim między władzą poznawczą a władzą pożądania”. Dalej Kant powiada, że „istnieje pole nieograniczone, ale zarazem niedostępne dla całej naszej władzy poznawczej, a mianowicie pole tego, co nadzmysłowe, w którego obrębie nie znajdujemy żadnego terenu dla siebie; nie możemy więc tam mieć żadnej suwerennej dziedziny teoretycznego poznania ani dla pojęć intelektu, ani dla pojęć rozumu. Pole to musimy wypełnić ideami, którym ... nie możemy nadać żadnej innej realności jak tylko praktyczną”. E. Kant, *Krytyka władz sądzenia*, Warszawa 1986, s. 18. Zob. G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, przełożył B. Banasiak, Wyd. Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk 1999. [↑](#footnote-ref-128)
129. Zob. B. Skarga, *Comte,* wyd. drugie rozszerzone, WP, Warszawa 1977 oraz zamieszczoną tam bibliografię. A. Comte, *Metoda pozytywna w 16 wykładach*, Emile J. Rigolage (wyd.), tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961; Tenże, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. J. K., *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, tłum. B. Skarga, Warszawa 1973. [↑](#footnote-ref-129)
130. Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Tom trzeci. Filozofia XIX wieku i współczesna,* PWN, Warszawa 1981, s. 5. O pozytywistycznym wpływie na ów historyczny podział nie trzeba nikogo przekonywać. [↑](#footnote-ref-130)
131. Zob. A. Karpiński, *Zarys historii filozofii* … dz. cyt., s. 91. [↑](#footnote-ref-131)
132. Zob. K. Marks, *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody*, KiW, Warszawa 1966. [↑](#footnote-ref-132)
133. Za E. Kantem rozróżniam poznanie analityczne, które nic nie wnosi nowego do tego, co analizuje oraz syntetyczne, które z istniejących lub nowo odkrytych elementów rzeczywistości syntetycznie tworzy to, czego jeszcze nie było, jakąś nową rzeczywistość realną lub mentalną. [↑](#footnote-ref-133)
134. Zob. przyp. nr 60. [↑](#footnote-ref-134)
135. „Nowożytni myśliciele – piszą E. Morin i A. B. Kern – uczynili z człowieka istotę prawie nadprzyrodzoną, zajmująca stopniowo puste miejsce po Bogu, albowiem Bacon, Kartezjusz, Buffon, Marks wyznaczają człowiekowi misję podporządkowania sobie przyrody i rządy nad całym wszechświatem”. Zob. E. Morin, A. B. Kern, *Ziemia – ojczyzna,* PIW, Warszawa 1998, s. 67. Zob. strony na temat pochodzenia człowieka. [↑](#footnote-ref-135)
136. Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować,? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, TN KUL, Lublin 1989; tenże, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów* *metod filozofowania*, do druku przygotował ks. J. Herbut, TN KUL, Lublin 1993 i wyszczególnione tam bibliografie. [↑](#footnote-ref-136)
137. Tak to wyjaśniał Sokrates: „Nie wiem, lecz wiem, że nie wiem, a wiem, że można będzie wiedzieć i ja sam będę mógł wiedzieć, jeżeli dokonam wszelkich niezbędnych wysiłków, czyli pracy, jak jest konieczna dla osiągania wiedzy”. [↑](#footnote-ref-137)
138. Zob. A. Karpiński, *Krytycyzm*, (w: ) *Encyklopedia filozofii wychowania*, S. Jedynak, J. Kojkoł (red.), Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2009, s. 156 – 158. Przez krytykę **<**gr. *xριτιxός* [kritikos]; *ή хριτιхή* (*τέχνη*) [he kritiké (techne)] = sztuka rozróżniania, rozsądzania; od *хρίνειν* [krinein] rozróżniać, rozstrzygać, odsiewać, rozdzielać, wybierać, decydować, sądzić> rozumiem sztukę, umiejętność rozstrzygania domniemanej prawdziwości poglądu, tezy, teorii, dobra.

     Potocznie - badanie każdej wypowiedzi, poglądu przed jego przyjęciem. Sprawdzanie argumentów każdej wypowiedzi. Dociekanie racji przekonań. Akceptowanie tych, które są właściwie uzasadnione.

     W nauce jest to postawa poznawcza postulująca dociekanie racji przyjmowanych twierdzeń, ich empirycznych uzasadnień i weryfikacji. W każdej krytyce można odnaleźć następujące etapy postępowania: 1) odnajdywanie twierdzeń uzasadnionych empirycznie; 2) ukazywanie empirycznych konsekwencji zastosowanie tych twierdzeń w praktyce; 3) odszukiwanie twierdzeń sprzecznych z praktyką społeczną; 4) prezentowanie konsekwencji, jakie mogą zaistnieć, jeżeli owe rozmijające się z rzeczywistością tezy zostaną urzeczywistnione; 5) przedstawienie własnych twierdzeń zastępujących sprzeczne tezy krytykowanego systemu i ukazanie możliwych skutków ich wdrożenia w życie. Zastosowanie powyższych zasad pozwoli krytykę dogmatyczną przekształcić w krytykę twórczą, zgodna z postulatami E. Kanta i później, T. Kotarbińskiego. Zob. ponadto: A. Karpiński*, Krytyka*, (w: ) *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*, Wydawnictwo Gdańskiej Szkoły Administracji, Gdańsk 2007, s. 142; Tenże, *Religijne artefakty kulturowe problemem metodologicznym analizy zjawisk społecznych*, „Zeszyty Naukowe Koszalińskiej Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych”, zeszyt nr 8, *Problemy nauk społecznych*, Koszalin 2011, s. 59 – 73. [↑](#footnote-ref-138)
139. Pewne stany urzeczywistniania tego postulatu odnajdujemy współczesnej praktyce społecznej, na początku XXI wieku. Samodzielność ta jednakże ujawnia się spontanicznie, chaotycznie, a przez to jest wykorzystywana w toczącej się walce ideologicznej bogatych z biednymi. [↑](#footnote-ref-139)
140. Przed tą moją decyzją odbyło się spotkanie studentów całego roku z profesorami, którzy chcieli i mogli być promotorami. Każdy z nich miał 15 minut na przedstawienie problemu badawczego, nad którym pracuje i możliwe problemy prac magisterskich. W ten sposób każdy ze studentów mógł odnaleźć zakres przedmiotowy jego przyszłej pracy magisterskiej. Po tym spotkaniu, w wyznaczonym terminie studenci zgłaszali się do wybranego przez siebie profesora deklarując gotowość kształcenia się u niego. [↑](#footnote-ref-140)
141. Mówiąc o „filozoficzności” nawiązuję do przytaczanej przez Symplicjusza anegdoty ilustrującej intencję Platona, jaką wyraził w dyskusji z Antystenesem. Platon zapytuje Antystenesa: „Antystenesie, czy widzisz ideę konia?” Na co Antystenes rzekł: „<<Mój Platonie, konia to ja widzę, ale idei konia (*hippotes* - jakby końskości) nie dostrzegam>> – na co odrzekł Platon: <<Bo ty masz tylko oko, którym konia można widzieć, ale nie masz jeszcze drugiego oka, którym się ogląda ideę konia>>”. Zamieniam tu końskość na filozoficzność. Zob. przyp. nr 45. [↑](#footnote-ref-141)
142. Wł. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka. Piękno. Forma. Twórczość. Odtwórczość. Przeżycia estetyczne,* PWN, Warszawa 1988, s. 308. [↑](#footnote-ref-142)
143. Spolegliwy – tj. „taki, na którym można polegać”. Zob. T. Kotarbiński, *Prakseologia*, cz. II, (w:) T. Kotarbiński, *Dzieła wszystkie*, ZNiO, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław. Warszawa. Kraków 2003, s. 364. Zob. ponadto, T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, WP, Warszawa 1967, s. 68 – 77. Pojęcie „opiekun spolegliwy” jest używane na Śląsku dla opisu sposobu działania robotników – górników. Opiekun jest spolegliwy, jeśli można zaufaćjego opiece, że nie zawiedzie, że zrobił wszystko, co do niego należy, że dotrzyma placu w niebezpieczeństwie i w ogóle zawsze będzie oparciem w trudnych okolicznościach. Opiekunem takim jest każdy, kto ma jako zadanie dbać o kogoś, pilnując takiego lub innego jego dobra. Z opiekuństwem takim łączą się określone postulaty jego sprawowania i w słowie spolegliwy znajdują wyraz najzwięźlejszy. Opiekun spolegliwy ma więc w pełni dbać o sprawy cudze. A tomoże robić ten tylko, kto jest usposobiony życzliwie względem podopiecznych, jest człowiekiem dobrym, o dobrym sercu, wrażliwym na cudze potrzeby i skłonny do pomagania. Wymagatoenergii działania i dyscypliny wewnętrznej. Niepodobna wszak polegać na opieszalcu ani na nałogowcu, ani na kimś, kto łatwo odbiega z gościńca na manowce przy lada pokusie. Trzeba więc umieć narzucić sobie trasę postępowania i wytrwać, trzeba umieć panować nad sobą i nieraz dać z siebie maksimum możliwego wysilenia. A dalej, w przypadku niebezpieczeństwa, nie wystarczy dyscyplina. Trzeba nadto umieć opanować lęk. Sprawowanie dzielnego opiekuństwa wymaga odwagi. Zob. T. Kotarbiński, *Jak zacząłem filozofować, jak filozofuję i jak innym radzę to czynić*, (w: ) T. Kotarbiński, *Prakseologia*, cz. II… dz. cyt., s. 501 – 507. [↑](#footnote-ref-143)
144. Zob. Platon, *Państwo*, t. II, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994, s. 31, cz. VI, r. XI. [↑](#footnote-ref-144)
145. Warto tu przytoczyć definicję polityki, jaką udało mi się usłyszeć z ust człowieka uznającego się za polityka: „Polityka jest to sztuka urządzania przez polityka siebie i swojej rodziny”. [↑](#footnote-ref-145)
146. Zob. K. Szczepański, *Przedmowa*, (w:) F. Znaniecki, *Społeczna rola studenta…* dz. cyt*.* [↑](#footnote-ref-146)
147. Zob. T. Kotarbiński, *O zdolnościach cechujących badacza* … dz. cyt. [↑](#footnote-ref-147)
148. O jednym z polskich filozofów, religioznawców usłyszałem anegdotę: Pewnego razu był u niego w domu jego uczeń, doktorant. Profesor oddał mu sprawdzony tekst i powiada: „Jest Pan bardzo odważnym człowiekiem. Ja się oczywiście bardzo z tego cieszę. Pisze Pan takie rzeczy, za które – jak można przypuszczać – Stalin może Pana wsadzić do więzienia. Niech się Pan zastanowi, czy to warto?” A ów doktorant, z zakłopotaniem, mówi: „Niech Pan, Panie Profesorze nie przesadza. Ja nie jestem odważny. Gdyby Stalin jeszcze żył, to nie wiem czy napisałbym to, co napisałem”. Na to Pan Profesor: „Jak to? To Stalin nie żyje? I Pan mi nic o tym nie mówi?” [↑](#footnote-ref-148)
149. T. Kotarbiński, *O zdolnościach* *cechujących badacza* … dz. cyt., s. 429. [↑](#footnote-ref-149)
150. Recenzent jednego mojego artykułu oddanego do druku podsumowuje: „Jeśli za kryterium naukowości uznać zracjonalizowany wykładtreści poznawczych za pomocą specjalizowanego języka, dążącego do maksymalnej przejrzystości i jednoznaczności terminów, to oceniany artykuł tego kryterium nie spełnia i w tej postaci nie powinien pojawić się w druku”. Jest to wyjątek z moich zbiorów. [↑](#footnote-ref-150)
151. W gronie politologów zrodził się bowiem pomysł, aby na terenie Kaliningradu powstał trójkąt gospodarczy, społeczno - polityczny, który byłby wyrazem współpracy Rosji, Niemiec i Polski. Zob. A. Karpiński, *Trójkąt kaliningradzki. Obszar konstruowania nowych form przyszłości*, „Geopolityka. Biuletyn analityczny Instytutu Geopolityki”, nr 18 (9/2012). [↑](#footnote-ref-151)
152. Zob. B. Krygier, *Człowiek na nowo*, Warszawa 2009. [↑](#footnote-ref-152)
153. Zob. Arystoteles, *Kategorie*; *Hermeneutyka*; *Analityki pierwsze*; *Analityki wtóre*; *Topiki;* *O dowodach sofistycznych*, (w: ) Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. I, przekłady, wstępy i komentarze, K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990. [↑](#footnote-ref-153)
154. Metoda <gr. *μέθοδος* [méthodos] = sposób, badanie, poznawanie, droga> Świadomy sposób postępowania dla osiągnięcia jakiegoś celu. Sposób badania rzeczy. Ogół reguł postępowania w procesie badawczym. G. Besler zwraca uwagę na dwa rodzaje metod: 1. proste, nazywane także elementarnymi. Są stosowane w różnych naukach, są więc wspólne dla wielu nauk. Są to „… proste, świadome i systematycznie stosowane, powtarzalne, stanowiące kolejne etapy poznawcze (etapy te kierują się własnymi celami) procedury postępowania w różnych naukach, jak, np., analiza, wnioskowanie, opis, ogląd, ideacja, ekstrapolacja uogólnień indukcyjnych, analogia”. Dodałbym tu jeszcze: porównanie, konkretyzację, formalizację, indukcję i dedukcję, historyczność i logiczność poznania naukowego, badania ilościowe i jakościowe oraz syntezę ukierunkowaną. Zob. więcej na ten temat: J. Sztumski, *Wstęp do metod i technik badań społecznych*, Wyd. Śląsk, Katowice 2005. „Układ metod elementarnych – powiada dalej cytowana tu G. Besler – tworzy metodę złożoną, stanowiącą sposób dochodzenia do konkretnych tez filozoficznych (koniecznych lub hipotetycznych), tu wymienia się metody: fenomenologiczną, dialektyczną, dialogiczną, transcendentalną, hermeneutyczną, logiczną, scjentystyczną”. Zob. G. Besler, *Metody filozoficzne*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii,* t. 7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 132. Zob. wskazaną tam bibliografię problemu. Trzeba tu dodać metody: abstrahowania, dialektycznego ujmowania rzeczywistości, poznawania zmysłowego, racjonalnego i duchowego poznawania całościowego, scholastycznego, analitycznego, immanentnegp, syntezy, separacji i inne. Zob. A. Pawliszyn, *Filozofia a humanistyka*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2000; *Filozofować dziś. Z badań nad filozofia najnowszą*, A. Bronk (red.), TN KUL, Lublin 1995; A. L. Zachariasz, *Filozofia. Jej istota i funkcje*, UMCS, Lublin 1994; *Filozofia w dobie przemian*, T. Buksiński (red.), Poznań 1994; *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych*, Z. Cackowski, M. Hetmański (red.), ZNiO Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992; M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do kierunków*, PWN, Warszawa 1989; Cz. S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, KUL, Lublin, 1994; *Leksykon metodologiczny*, K. M. Czarnecki (red.), Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2007; J. Pieter, *Ogólna metodologia pracy naukowej,* ZNiO, Wydawnictwo PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków 1967; S. Kamiński, *Nauka i metoda naukowa. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, TN KUL, Lublin 1992; Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001; *Filozoficzne i metodologiczne podstawy teorii naukowych*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”, Zeszyt 11, PWN, Warszawa – Poznań 1989; T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, ZNiO – Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków, 1961; S. Symotiuk, *Konserwatorium z metodyki nauczania filozofii*, Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii UMCS, Lublin 1989; J. M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993; E. Husserl, *Idee fenomenologii. Pięć wykładów*, PWN, Warszawa 1990 i inne. [↑](#footnote-ref-154)
155. Zob. pojęcie krytyki opisane na ss. 16 - 17. [↑](#footnote-ref-155)
156. Zob. A. Karpiński, *Wstęp do socjologii krytycznej…* dz. cyt.,s. 66 – 68. [↑](#footnote-ref-156)
157. Na przykład, zdarza się, że na pytanie, dlaczego został pominięty ten fragment rozważań autora?, student odpowiada: „bo to mnie się nie podoba”. A dlaczego się Pani/Panu to nie podoba? – zapytuje promotor. „Bo mi się nie podoba” – odpowiada indagowana. Ta odpowiedź znajduje swe uzasadnienie nie w wiedzy, lecz swoiście rozumianej idei wolności, zgodnie z którą rzekomo każdy ma prawo do swoich poglądów. W odpowiedzi tej własne, potoczne, nierzadko propagandowo - ideologiczne wyobrażenia uznaje się za nienaruszalne. Ich krytykę przyjmuje się za naruszanie tzw. dóbr osobistych. Warto tu zgodzić się z przekonaniem, że aby mieć jakieś poglądy, to trzeba najpierw je zdobyć, a potem uzasadnić. [↑](#footnote-ref-157)
158. Zob. St. Kozyr – Kowalski, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1999, s. 32. [↑](#footnote-ref-158)
159. Dogmatyzm teoretyczny jest produktem wewnętrznego rozwoju współczesnej epistemologii. Wyraża się on: 1) w posługiwaniu się w taki sposób i takimi kategoriami, twierdzeniami ogólnymi**,** które nie zmieniają swej treści, chociaż opisywana przez nie rzeczywistość albo już nie istnieje, albo przekształciła się w nową, diametralnie odmienną. Kategorie te i tezy nie wymagają żadnego kontaktu z omawianą przez nie rzeczywistością; 2) w postaci formalizmu, czyli „dworskiej” lawiny werbalizmu, pustosłowia. Hierarchiczne „dwory”, „towarzystwa” potrafią toczyć spory wokół samych pojęć, za którymi nie kryje się żadna rzeczywistość, np. „mowa nienawiści”; 3) w formie słynnych, rzekomo, sentencji, formuł. Dogmatyk teoretyczny całą swą wiedzę o świecie usiłuje zawrzeć w jednym sformułowaniu, np., „życie jest krótkie i trzeba używać”; „liczy się tylko seks i dolar”; 4) braku zainteresowania drogą osiągania prawdy. Dogmatyk teoretyczny zapomina o przestrodze Hegla, mówiącej, że droga do prawdy jest jej częścią; że wynik jest trupem bez uwzględnienia drogi jego osiągnięcia; 5) w deklamacyjnym anty dogmatyzmie. Za głoszonymi formułami nie idą żadne praktyczne działania, które byłyby próbą urzeczywistniania treści zawartej w głoszonej formule; np. polskie deklaracje walki z polską korupcją. [↑](#footnote-ref-159)
160. Zob. Z. Drozdowicz, *Excellentia universitas. Szkice o uniwersytecie*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995. [↑](#footnote-ref-160)
161. Por. *Słownik łacińsko – polski. I – Z*, t. 2, J. Korpanty (red. naukowy), Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2003, s. 906. Zob. ponadto A. Karpiński, *Idea uniwersytetu XXI wieku*, „Magazyn Literacki *aha!”*, (Polish Monthly Magazine), Vancouver, Kanada, 2008, nr 150, s. 22 – 23. [↑](#footnote-ref-161)
162. Zob. A. Karpiński, *Idea uniwersytetu XXI wieku…* dz. cyt*.* [↑](#footnote-ref-162)
163. Por. E. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, z oryginału niemieckiego przełożył oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 581 – 596. W pisaniu tego podrozdziału dużo skorzystałem z treści zawartych w cytowanym dziele. [↑](#footnote-ref-163)
164. Zob. *Szkoły w nauce*, J. Goćkowski, A. Siemianowski (red.), Polska Akademia Nauk. Komitet Naukoznawstwa, ZN i O, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1981. [↑](#footnote-ref-164)
165. Zob. tamże. [↑](#footnote-ref-165)
166. Zob. M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, ORTHDRUK, Białystok 2005, s. 5. Tam Autor pisze: „W czasach najnowszych w panującej świadomości wyczerpuje się twórcza odwaga. Myśli się o czymś, pisze się o czymś, ale były czasy, kiedy myślało się i pisało coś, kiedy istniało to, o czym się wspomina, o czym się pisze studia”. [↑](#footnote-ref-166)
167. Zob. wykaz wartości na s. 25 – 28. [↑](#footnote-ref-167)
168. Światowe pojęcie filozofii obejmuje te treści, które interesują - z konieczności - każdego człowieka. Są to wartości, ich treści przesądzające o życiu ludzkim, zarówno w ich życiu jednostkowym, jak i gatunkowym. Filozofią zaś szkolną można, za E. Kantem, nazwać zarys pewnej nauki, która jest uprawiana z określoną zręcznością z punktu widzenia społecznych celów; żeby nie powiedzieć, z punktu widzenia pewnych sił rządzących, zabiegających o hegemonię w społeczeństwie. Siły te stosując swoją nowomowę chcą uchodzić za elitę. Zob. S. Symotiuk, *Konserwatorium z metodyki nauczania filozofii*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskie, Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii, Lublin 1989. [↑](#footnote-ref-168)
169. W literaturze można spotkać pojęcie kainotyzmu teoretycznego <gr. *xαιυοτης* [kainotes] = nowość, osobliwość> którym nazywa się teorię przedstawiającą to, co nowe, czego dotąd nie było, co powstało w określonym miejscu i czasie. Np. w filozofii greckiej pojęcie *arche* <άρχή = zasada, zaczęcie czegoś, początek, przyczyna, pochodzenie, powód, źródło, skład, zapas, suma, rekapitulacja, całość> opisuje jedność tego, co abstrakcyjne i tego, co konkretne, jednostkowe; np., woda – jedność tego, co jest zasadą świata i tego, co jest czymś konkretnym, jest rzeczą, jest konkretnym przejawem bytu, jako bycia. Pojęcie bycia opisuje byt jako byt, ale już nazwany przez człowieka, przez niego odkrywany i w jakiś sposób już dookreślony. [↑](#footnote-ref-169)
170. Problemem filozoficznym nazywam taki stan kultury ludzkiej, w której zaistniały nowe rzeczywistości, a ludzie nie umieją je filozoficznie rozważyć, poddać kategoryzacji i zaproponować sposoby określonego z nimi współistnienia, np., dalej filozofia nie wie jak zrobić, aby wszyscy ludzie byli rzeczywistymi podmiotami, a nie jedni - upodmiotowieni uprzedmiotawiają innych. Autorzy *Manifestu oburzonych ekonomistów*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 71 – 72 piszą: „W Unii Europejskiej sytuacja przypomina raczej gombrowiczowski <<stan ogólnej niemożności>>, w jakim tkwiła Polska w końcu lat 80. Jacek Kuroń mawiał wtedy: <<za 2 złote w każdym kiosku można kupić całkiem rozsądny program Zdzisława Sadowskiego… ale nic z tego nie wynika>>. Aby opisać sytuację Polski w 1988 roku jeden z najwnikliwszych obserwatorów polskich przemian David Ost przywołał słynny paragraf 22 z powieści Josepha Hallera. Sytuacja była bez wyjścia, chyba żeby poszukać go poza istniejącym układem odniesienia… Autorzy *Manifestu* nie odwołali się wprawdzie do paragrafu 22 wprost, ale wymownie kończą na postulacie nr 22. Dają też dowody, że współczesny kryzys w Unii Europejskiej widzą jako sytuację bez wyjścia … Co więcej, w przeciwieństwie do Polski, w UE chodzi nie tylko o brak silnej woli, lecz także o brak podmiotu. Kto miałby mieć wolę działania?”.

     Myślę, że to nie wystarczy. Musi jeszcze znaleźć się rozwiązanie istniejącego problemu filozoficznego. Jak zdealienować świat finansów? Jeśli się prześledzi biografię Napoleona, Lenina, to ujrzy się, że owym podmiotem może być tylko osoba (grupa, klasa społeczna) spoza obecnych światowych elit, która wskazany problem filozoficzny rozwiąże i teoretycznie i praktycznie.

     Problemem praktycznym jest zaś brak urzeczywistnienia tych lub innych rozwiązań teoretycznych z powodów praktycznych, np., określona jednostka ludzka wie jak ma postępować, ale z powodów braku, np., w kształceniu swojej woli, nie postępuje tak, jak powinna. Zob. F. Znaniecki, *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?* (w:) tenże, *Pisma filozoficzne,* t. I, Warszawa 1987, s. 460 - 469. [↑](#footnote-ref-170)
171. W wierszu mojego mistrza napisanym na kilka miesięcy przed śmiercią jest życzenie: „Abym się nigdy nie dowiedział, że mnie już nie ma”. [↑](#footnote-ref-171)
172. Zob. A. Karpiński, *Prywatna własność środków produkcji. Od ojcobójstwa do syna marnotrawnego,* Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2010 i 2013. [↑](#footnote-ref-172)
173. Zob. J.-C. Kaufmann, *Ego. Socjologia jednostki*, przekł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004. Autor na s. 21 pisze: „Siedemnaście wieków przed Kopernikiem Arystarch przedstawił tę szaloną hipotezę, że ziemia krąży wokół słońca, a nie odwrotnie. Słuchano go nieuważnie, a następnie zlekceważono, kiedy Ptolemeusz przedstawił inne wytłumaczenie, które ze względu na formalne szczegóły wydawało się jego współczesnym bardziej ścisłe. Po wiekach obskurantyzmu na ten temat Kopernik na nowo podjął i rozwinął tę ideę. Okres, w którym żył, był zupełnie inny niż czasy Arystarcha. Kopernik nie obawiał się obojętności, lecz wprost przeciwnie, wybuchu przemocy ze strony strażników dogmatu. Działał więc ze szczególna ostrożnością, przedstawiając swoje idee w sposób zawoalowany i odmawiając publikacji swego wielkiego dzieła *De revolutionibus orbium coelestium* (*O obrotach sfer niebieskich*) za życia”. [↑](#footnote-ref-173)
174. Zob. Wł. Tatarkiewicz, *Whitehead i filozofia przyrody*, (w: ) *Historia filozofii*, t. III. *Filozofia XIX wieku i współczesna*, PWN, Warszawa 1981, s. 321 – 327. [↑](#footnote-ref-174)
175. Przypomnijmy, że chodzi tu następujące atrybuty ducha jednostek ludzkich: doświadczenie jednostkowości, doświadczenie wspólnotowości, dobro tu i teraz i dobro transcendentne, wolność i odpowiedzialność, duchowość spontaniczno – kreacyjna i duchowość intuicyjno - refleksyjna. [↑](#footnote-ref-175)
176. Zob. M. Heidegger, *Fenomenologiczna metoda badania*, (w: ) *Bycie i czas,* Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 38 – 55. [↑](#footnote-ref-176)
177. Zob. M. Heidegger, *Bycie i* … dz. cyt., s. 538, 541, 545. [↑](#footnote-ref-177)
178. Zob. I. Berlin, *Korzenie romantyzmu. Wykłady mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie*, H. Hardy (red.), przekł. A. Bartkowicz, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2004. [↑](#footnote-ref-178)
179. S. Świeżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, PWN, Warszawa 1966, s. 725. Zob. inne problemy podejmowane przez autora tej pracy oraz wskazaną tam bibliografie problemu.. [↑](#footnote-ref-179)
180. „Gdy empiryk dochodzi do władzy, ustanawia despotyzm konieczności, uważa ludzi za narzędzia doświadczalne, sprzęt łowiecki, broń, maszyny tkackie lub w ogóle za surowiec, z którym wolno eksperymentować i który można sobie podporządkować za pomocą siły fizycznej. Łamie przysięgi i serca, traktuje szlachetność jako środek, a pożytek jako cel, szanuje duszę tylko jako strażnika ciała i nazywa niebo przynętą głupoty, ale sam przy całym swoim nastawieniu jest przeważnie manekinem jakiegoś obcego dworu, ministra lub metresy. Metafizyk zaś, gdy wzniósł się aż do tronu, ustanawia despotyzm apodyktyczności, puszcza wodze swej samorzutności, reformuje samowolnie szkoły, narzuca swoje poglądy, gdzie tylko może, i usiłuje przeobrazić cały nieszczęśliwy naród, którym włada, w swoje własne echo, w swój predykat. Jego wola jest dla niego celem, a każdy krok do celu wawrzynem, jego duch jest dla niego Bogiem, a wszystkie wydarzenia życia tylko kometami przypadku, które pomimo nieobliczalnej paraboli swojej orbity muszą krążyć wokół słońca, tj. wokół niego samego ...

     Izolowane doświadczenie toruje drogę do służalstwa, a izolowany rozum – do terroryzmu. A zatem konsekwentny empiryk staje się zawsze arystokratą, a konsekwentny metafizyk liberałem w popularnym tego słowa znaczeniu ...

     Fałszywy liberalizm zdradza zawsze swoją apodyktyczność, a jego właściwością jest to, ilekroć wieńczy go sukces, przeobraża się w despotyzm”. B. F. Trentowski*, Podstawy filozofii uniwersalnej,* PWN, Warszawa b. d. w., s. 262 - 263. [↑](#footnote-ref-180)
181. F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa,* (w: ) Tenże, *„Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1991, s. 504. [↑](#footnote-ref-181)
182. Tamże, s. 505. [↑](#footnote-ref-182)
183. Przykładem może tu być praca: Wł. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, z niemieckiego przełożyła w jubileuszowym darze dla Autora Izydora Dąmbska, PWN, Warszawa 1978. Jest to praca weryfikująca tezę doktorską Autora. [↑](#footnote-ref-183)
184. St. Kozyr – Kowalski, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1999, s. 32. [↑](#footnote-ref-184)
185. Jest rzeczą jasną, że nikt dzisiaj nikomu nie nakazuje czytanie tego, czy innego dzieła. Dzisiaj ów nakaz jest spełniany przez finansowanie lub nie finansowanie działalności naukowej oraz poprzez jej recenzowanie. Ponadto, elita przyjmuje pewne teksty filozoficzne jako „godne czytania” i te upowszechnia, mając dostęp do mas mediów. I chcąc „bywać z elitą” lub „należeć do elity”, trzeba mieć u niej uznanie, trzeba czytać to, co Się … tam czyta. [↑](#footnote-ref-185)
186. Zob. E. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II … dz. cyt., s. 494 – 498. [↑](#footnote-ref-186)
187. Zob. St. Kozyr – Kowalski, *Socjologia*… dz. cyt., s. 33. [↑](#footnote-ref-187)
188. Tamże. [↑](#footnote-ref-188)
189. Etymologia jest działem językoznawstwa zajmującym się pochodzeniem wyrazów. Ustala ona pochodzenie, czas i sposób powstania wyrazu, uzasadnienie jego budowy głoskowej, słowotwórczej i najstarszego znaczenia oraz wskazuje na kolejne zmiany znaczeniowe, objaśnione różnymi czynnikami, które kształtowały historyczny byt danej społeczności językowej. Zob. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, WP, Warszawa 1993, przedruk z pierwszego wydania nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków 1927, s. V. [↑](#footnote-ref-189)
190. B. F. Trentowski pisze: „ponieważ dotychczas, a zwłaszcza ostatnimi czasy, nie istniała filozofia jako taka, lecz tylko empiria lub metafizyka, nie było również właściwego wyobrażenia o stylu filozoficznym … W empirii duch jest spopielony, a w metafizyce zanika zmysłowość. Studiowanie pierwszej odbywa się kosztem rozumu, studiowanie drugiej odbywa się ze szkoda dla intelektu”. B. F. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, PWN, s. 312 – 314, b.m. i d. w. [↑](#footnote-ref-190)
191. Byt <gr. *τò ŏν* [to on]; *οΰσία* [ousίa]; łac. ens = w znaczeniu potocznym, konkretna, jednostkowa rzecz istniejąca. W filozofii: to, co jest i istnieje samo z siebie, co jest złożone z treści atrybutywnych, które są poznawane. Treści poznane, dookreślone nazywamy byciem. [↑](#footnote-ref-191)
192. Materia <gr. *ϋλη* [hyle], łac. *materia* = tworzywo, las, drzewo budulcowe> oznacza to, w czym coś powstaje (Platon) oraz to, z czego coś powstaje (Arystoteles). Te dwa znaczenia tego pojęcia utrwaliły się w historii filozofii. [↑](#footnote-ref-192)
193. Idea <gr. *ίδέα* [idea], łac. *idea* = forma, kształt, postać, istota, pojęcie, przedstawienie, wzór; od gr. *ίδείν* [idéin] widzieć coś głębiej, spostrzegać, doznawać, rozumieć> oznacza tę kategorię, którą używa się dla określenia przedmiotu poznania filozoficznego, a więc istoty rzeczy. Pojęciem tym nazywa się też samodzielny świat idealny, uznawany za wieczny, niezniszczalny, będący przyczyną, wzorcem dla powstawania świata materialnego, dla świata rzeczy.

     Idea jest więc myślą, pojęciem, jakie umysł tworzy odnosząc się do określonej rzeczy. Wmyśla ja w rzecz. Jest ona bezpośrednim przedmiotem myśli. U Platona, np., idea jest przedmiotem niepostrzegalnym zmysłowo, dającym się poznać tylko za pomocą umysłu. Dla Arystotelesa przedmioty idealne istnieją realnie w świecie zmysłowym, chociaż nie są dane bezpośrednio. Można je poznawać za pomocą rozumu. O ich istnieniu przekonuje nas praktyka. [↑](#footnote-ref-193)
194. Zob. Wł. Tatarkiewicz, *Abelard i spór o uniwersalia*, (w:) Tenże, *Historia filozofii*, t. I, *Filozofia Starożytna i średniowieczna*, PWN, Warszawa 1958, s. 315 – 323; F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Rozdział I, (w:) K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 21, KiW, Warszawa 1969, s. 297 - 306. [↑](#footnote-ref-194)
195. Dualizm <gr. *δνάς* [dyás], łac. *dualis* = dwa, dwoistość, podwójny, opozycyjna, wykluczająca się dwoistość rzeczy, zasad, wartości, poglądów> oznacza takie stanowisko filozoficzne, którego przedstawiciele uznają strukturalność bytu, tj. złożenie się go z dwóch elementów: materialnego i idealnego. [↑](#footnote-ref-195)
196. Manicheizm **<**od imienia twórcy systemu religijno-filozoficznego*:* Manesa (216 - 276)> Religijne wyobrażenie o istnieniu odwiecznych pierwiastków dobra i zła, ciągle walczących ze sobą. Wyobrażenie to rozwinęło się w religii zaratustranizmu, a zwłaszcza obecnego w nim boju toczonego między światłem i ciemnością, dobrem i złem. Pierwiastki te są wieczne i zaciekle zwalczające się. W królestwie dobra i światłości jedynym panem jest Bóg, natomiast w królestwie ciemności i zła nieograniczoną władzę ma szatan. Temu kosmicznemu dualizmowi odpowiada dualizm duszy człowieka; dusza dobra walczy z duszą złą. Toczona walka skończy się kataklizmem. Wszechświat spłonie w ogniu oczyszczającym. [↑](#footnote-ref-196)
197. Więcej na temat dualizmu, zob. A. Maryniarczyk, *Dualizm*, (w: ) *Powszechna encyklopedia filozofii,* t. 2. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001. [↑](#footnote-ref-197)
198. Metafizyka <gr. *μετά* [metá] = za, po + *τά φυσιxά* [ta physiká], łac. *metaphysica* = badanie tego, co jest poza przyrodą> jest kategorią, która racjonalnie i intelektualnie (E. Kant) opisuje poznawaną realnie istniejącą istotę świata człowieka, konstytuującą koniecznościowe, pierwsze przyczyny jego istnienia.

     Od czasów Ch. Wolfa (1679 - 1754) nazwę metafizyka zastępowano pojęciem ontologia. Najpierw J. Clauberg począł używać pojęcie ontofilozofia, jako synonimu metafizyki, dla ujęcia bytu w ogólności [↑](#footnote-ref-198)
199. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Metafizyka*, (w: ) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006. Zob. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, 26 i n. [↑](#footnote-ref-199)
200. Arché <gr. *άρχή* = zasada, zaczęcie czegoś, początek, przyczyna, pochodzenie, powód, źródło, skład, zapas, suma, rekapitulacja, całość; łac. *principium, initium, imperium, magistratus* = początek, pierwiastek, składnik, czynnik, źródło, założenie, urząd, kwintesencja, zasada, przymiot> pojęcie wyjaśniające istotowe początki tego, co istnieje, jako istniejące samo z siebie. W myśleniu przed filozoficznym pojęcie to ujawniało istnienie jako istnienie, jako istniejące i sprawiające istnienie.

     Można odnaleźć następujące sensy pojęcia *arché*: 1. uwzględniając czas i przestrzeń *arche* wskazuje na początek, z którego byt powstaje. Ten początek jest absolutny w tym sensie, że sam z niczego nie powstaje, lecz z niego powstaje wszystko. Jest to sens konstruowany przez typ myślenia symboliczno-mitologicznego; 2. uznaje się go za zasadę ruchu wszystkiego; zasadę, która będąc koniecznością tkwi w każdym przejawie rzeczy; 3. w przestrzeni społecznej wskazuje na najwyższe stanowiska władzy, na autorytet, urząd będący początkiem wszystkiego, np. wypowiedź papieża *ex kathedra*. Wyliczone sensy nie należy rozpatrywać oddzielnie. One się dopełniają. Zob. J. Sochoń, *Arché*, (w: ) *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 1, Lublin 2000, s. 308 – 310. [↑](#footnote-ref-200)
201. Tłumacząc czym jest syntetyzm S. Blackburn w *Oksfordzkim słowniku filozoficznym*, J. Woleński (red. naukowy), KiW, Warszawa 1997, że „Istota kantowskiego podziału (na sądy analityczne i syntetyczne – A. K.) polega na tym, że o ile wszystkie *a priori* sądy są analityczne, to filozofia łatwo przechodzi nad nimi do porządku: prawdy analitycznej są tak banalne, że omal nie zasługują na miano wiedzy. Jeśl wszakże *a priori* dostępne nam są także sądy syntetyczne, to pytanie o samą możliwość takiej wiedzy staje się filozoficznie palącym wyzwaniem”. Sądzę, że taką wiedzą może być syntetyzm, czy synetyczność - wiedza formułowana przez B. F. Trentowskiego. Jego filozofia uniwersalna miała jednoczyć świat materialny z idealnym i tworzyć świat trzeci: „różnojednię”, będącą całością idealno-realną. [↑](#footnote-ref-201)
202. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Metafizyka* … dz, cyt. [↑](#footnote-ref-202)
203. E. Kant, *Prolegomena do przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, z oryginału przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył Benedykt Bornstein, wyd. drugie, nakładem księgarni F. Hoesicka, Warszawa 1927, s. 45 – 46. [↑](#footnote-ref-203)
204. Fakt ten, a więc rozumienie pojęcia „abstrahowania” obrazują słowa E. Kanta: „Mianowicie właściwie należy mówić: <<od czegoś abstrahować>>, nie zaś <<coś wyabstrahować>>. Pierwsze wyrażenie wskazuje na to, że w przypadku pewnego pojęcia nie zważymy na nic, co byłoby z nim w jakimkolwiek sposób związane. Natomiast drugie z nich mówi, że pojecie dane jest jedynie *in concreto* i to w ten sposób, że może być ono oddzielone od tego wszystkiego, co z nim związane. Zatem pojecie intelektualne abstrahuje od wszystkiego, co zmysłowe, i nie jest z tego wyabstrahowane. Być może byłoby słuszniej nazwać je abstrahującym niż abstrakcyjnym. Z tego powodu stosowniej jest nazywać pojęcia intelektu czystymi ideami, natomiast te pojęcia, które są dane jedynie empirycznie – abstrakcyjnymi”. E. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, przełożył, opracował i posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 21. [↑](#footnote-ref-204)
205. Tak definiuje się abstrahowanie w *Powszechnej encyklopedii filozofii* mówiąc: „W filozofii abstrahowanie oznacza specyficzną czynność intelektu, polegającą na oddzielaniu i zatrzymywaniu jakiejś właściwości z rzeczy, na podstawie której intelekt formuje jej poznawczy obraz, czyli pojęcie (abstrakt); termin abstrahowania oznacza także metodę konstruowania przedmiotu intelektualnego poznania w ogóle, zaś w szczególności przedmiotu właściwego dla określonych nauk (przyrodniczych, matematycznych i filozoficznych). Przekład gr. słowa *άφαίρεσις* [apháiresis] na łac. termin *abstractio* zawdzięczamy Beocjuszowi”. B. Czarnecka, *Abstrakcja*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii,* t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 49. [↑](#footnote-ref-205)
206. Zob. J. Kmita: *Abstrakcja,* (w:) *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny,* ZNiO, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk - Łódź 1987*,* s. 9 - 16*.* W kwestii abstrakcji pouczający jest spór Berkeleya i Locke’a.

     O abstrahowaniu pisze G. W. F. Hegel, w artykule pt. *Kto myśli abstrakcyjnie*, (w:) Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, WP, Warszawa 1984, s. 270 – 275; w jęz. niem.: *Wer denkt abstrakt?,* (w:) G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, hrgb. Von H. Glockner, Band XX, Stuttgart 1930, s. 445 – 450: „…wyjaśnienie myślenia i tego, co abstrakcyjne, i tak okazuje się całkowicie zbędne; albowiem nasz piękny świat ucieka przed abstrakcją tylko dlatego, że wie już, czym jest ona. Podobnie też, jeśli czegoś nie pragniemy, czegoś nie znamy, nie możemy tego nienawidzić … To, czym jest myślenie, czym jest abstrakcja, to, iż wie to każdy z obecnych, jest rzeczą oczywistą w dobrym towarzystwie, a w takim się przecież znajdujemy… Pytanie dotyczy jedynie tego, kim jest ten, kto myśli abstrakcyjnie? … Kto myśli abstrakcyjnie? Człowiek niekulturalny, nie zaś kulturalny. Dobre towarzystwo dlatego nie myśli abstrakcyjnie, że jest zbyt łatwe, że jest zbyt niskie… a nie z próżności, którą wynosicie ponad to, czego nie potrafi, lecz z racji wewnętrznej nieważności sprawy.

     Wystarczy, jeśli na potwierdzenie mego sądu przytoczę przykłady… A więc oto prowadzą mordercę na miejsce stracenia. Dla pospolitego ludu jest on tylko mordercą. Damy jednak może zauważą, iż jest to silny, piękny, interesujący mężczyzna. Dla ludu jest to straszna uwaga: Co takiego? Morderca – piękny? Jakże można myśleć tak źle i mordercę nazywać pięknym? Wy same pewnie nie jesteście wiele lepsze! Oto dowód zepsucia obyczajów …

     Znawca ludzi prześledzi bieg życia, jakie ukształtowało tego przestępcę, w jego losach, w jego wychowaniu odkryje złe stosunki rodzinne między ojcem i matką, niezwykłą surowość, z jaką człowiek ten się spotkał, popełniwszy lekkie przewinienie, i jaka rozgoryczyła go przeciwko mieszczańskiemu ładowi, pierwszą reakcją na nią, która wygnała go ze społeczeństwa i pozwoliła mu przetrwać tylko dzięki przestępstwom. Mogą pojawić się ludzie, którzy słysząc to wszystko, powiedzą: On chce usprawiedliwić tego mordercę! Przypominam sobie przecież, że w młodości słyszałem pewnego burmistrza, który żalił się, że autorzy książek posuwają się zbyt daleko i usiłują zniszczyć chrześcijaństwo i uczciwość; jeden z nich napisał nawet obronę samobójstwa; rzecz przerażająca, zbyt straszna! – Później okazało się, że burmistrz miał na myśli *Cierpienia młodego Wertera*.

     To właśnie znaczy myśleć abstrakcyjnie: w mordercy widzieć tylko abstrakcję, że jest mordercą, i za pomocą tej prostej cechy usunąć z jego ludzkiej istoty wszystkie inne właściwości”. [↑](#footnote-ref-206)
207. Por.S. Blackburn: *Oksfordzki słownik filozoficzny,* J. Woleński (red. naukowy),KiW, Warszawa 1997, s. 12. Tam, na s. 123 tłumaczy się, że filozofia jest „badaniem najbardziej abstrakcyjnych i ogólnych cech świata oraz kategorii, w których myślimy: umysłu, materii, racji, dowodu, prawdy itd….”. [↑](#footnote-ref-207)
208. Istotą <gr. *είδος* [éidos], łac. *essentia*) = wygląd, postać, kształt, pierwowzór, przymiot, cecha atrybutywna, gatunek, rodzaj>. Jest to to, co jest i zawsze jest, trwa i nie zmienia się. To, czym rzecz jest, co opisują jej atrybuty, co decyduje o rzeczywistym istnieniu rzeczy. Coś stałego i koniecznego w zmieniającym się przejawie rzeczy. Coś, co było, jest i może być we wszystkich rzeczach. Element konstytutywny rzeczy. W społeczeństwie: to, co konstytuowało, co konstytuuje i może konstytuować wszystkich ludzi, każdą jednostkę ludzką, co nie jest podmiotem zmian; to, co decyduje o rzeczywistym i nie-rzeczywistym istnieniu społeczeństwa ludzkiego lub jego poszczególnych części, klas, warstw społecznych, narodów.

     Atrybuty (gr. *τά νπάρχοντα*) – cecha bytu, dzięki której byt jest bytem; taka cecha bytu, która decyduje o jego rzeczywistym istnieniu. Taka cecha rzeczy, bez której rzecz nie jest tą rzeczą; a więc zmiana tej cechy powoduje zmianę tej rzeczy, tj., że rzecz staje się już inną rzeczą [↑](#footnote-ref-208)
209. Znamienna jest wypowiedź Stagiryty, że „… przedmioty matematyki nie są w większym stopniu substancjami niż ciała i że nie są wcześniejsze pod względem istnienia od rzeczy zmysłowych, lecz tylko w definicji, i że nie mogą istnieć gdziekolwiek oddzielnie”. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, (w:) Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przekłady, wstępy i komentarze K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, PWN, Warszawa 1990, s. 825, 1077 b. [↑](#footnote-ref-209)
210. To „niekulturalne” zachowanie się ludzi jest z kolei przedmiotem różnych teorii uzasadniających tę cechę ludzi. Np., toczone nieustannie wojny, nieusuwalny – jak dotąd – stan zabijania się ludzi nawzajem wyjaśniany jest treściami natury ludzkiej, jej nieusuwalnymi cechami. Zob. *Aktualizm* (w:) A. Karpiński, *Słownik pojęć filozoficzno – socjologicznych*, Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk, 2007; W. Chudy, *Gentile Giovanni*, (w: ) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002 oraz zamieszczona tam bibliografię problemu. [↑](#footnote-ref-210)
211. Brzytwa Ockhama – nazwa zasady metodologicznej zabraniającej tworzenie bytów zbytecznych. „Bytów nie należy mnożyć ponad konieczność”. Zasadę tę stosowali: Arystoteles, Duns Szkot, zaś William Ockham (ok. 1288 – 1347) przeszedł do historii filozofii jako twórca tej zasady. Powiadał: „Daremne jest powstawanie z wielu tego, co może powstać z niewielu”; „Mnogości nie należy przyjmować bez potrzeby”. Rzeczywistość trzeba wyjaśniać jak najprościej, nie mnożąc bytów ponad potrzebę, którą tworzy „dostateczna racja”. Wypełniają ją nakazy: 1. bezpośredniej obserwacji faktów; 2. stosowanie wynikania logicznego; 3. inne dowody logiczne, o ile są uzasadnione. „Elementy, za którymi nie przemawia <<dostateczna racja>> - tłumaczy A. Z. Zmorzanka – lub <<konieczność>> winny być bezwarunkowo odrzucone. Zasadę tę Ockham zastosował, m. in., w dyskusji na temat charakteru uniwersaliów, odrzucając realizm pojęciowy (powszechniki nie tylko nie istnieją realnie – bowiem realnie istnieć może tylko to, co jednostkowe i konkretne – lecz także nie są konieczne do wyjaśnienia naszej wiedzy) i opowiadając się za nominalizmem”. A. Z. Zmorzanka, *Brzytwa Ockhama*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii,* t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 695. [↑](#footnote-ref-211)
212. Jer. 23, 24. [↑](#footnote-ref-212)
213. Wielka Rewolucja Francuska, niezależnie od swoich sukcesów, nobilitując „własność”, nadając jej wartość świętości, stała się zarzewiem kolejnych walk rewolucyjnych. Albowiem już w jej trakcie, przywódca żyrondystów Jaques-Pierre Brissot zawołał, że własność jest kradzieżą. Tezę tę powtórzył później (w 1840r.) P. J. Proudhon w pracy: *Co to jest własność?* Zob. P. J. Proudhon, *Qu’est-ce que la priori?,* Paryż, 1926. Zob. ponadto, K. Marks, *Nędza filozofii. Odpowiedź na „Filozofię nędzy” pana Proudhona*, MED 4, 85 – 256; J. Baszkiewicz, S. Meller, *Rewolucja francuska 1789 – 1794. Społeczeństwo obywatelskie*, PIW, Warszawa 1983 oraz zamieszczonych tam *Kilka uwag bibliograficznych* na s. 504 – 509; D. Bensaïd, *Wywłaszczeni. Marks, własność i komunizm*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2010. [↑](#footnote-ref-213)
214. Zob. K. Marks i F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, (w:) K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Wydanie drugie poprawione, KiW, Warszawa 1986, s. 635 – 683. Zob. także chronologiczny wykaz wydań *Manifestu* … w języku polskim na s. 896 - 899. [↑](#footnote-ref-214)
215. Zob. E. Fromm, *Mieć czy być*, Warszawa 1989. [↑](#footnote-ref-215)
216. Zob. Arystoteles: *O duszy 429 a i b; Metafizyka 1077 b, 1078 a i b; O częściach zwierząt 641 b; Topiki 149 a;* G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów, t. I i II,* PWN, Warszawa 1958, K. Marks: *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej,* (w:) MED 13, 703 - 743; St. Kozyr - Kowalski: *Struktura gospodarcza i formacja społeczeństwa,* KiW, Warszawa 1988*.* [↑](#footnote-ref-216)
217. Pojęciami: „twardy rdzeń teorii”, „nienaruszalne jądro teorii” posługiwał się I. Lakatos. Tutaj pojęcia te przyjmują inne znaczenie, gdyż: 1) uznaję, że rdzeń teorii jest kategorią ontologiczną, niezależnie od przyjętego poziomu abstrahowania a nie kategorią, przyjmowaną w wyniku umowy lub konwencji; 2) z rdzenia teorii wynikają określone zasady metodologiczne choć nie tylko. Zasady te są również wynikiem aktywności ludzkiej; 3) rdzeń teorii nie podlega falsyfikacji; może on co najwyżej modyfikować swą treść w zależności od stopnia historycznego rozwoju. Zob. *Odkrycie, abstrakcja, prawda, empiria, historia,* A. Klawiter, L. Nowak (red.), PWN, Poznań 1979. Pojęcie „rdzeń teorii” można zastąpić pojęciem: teza podstawowa, tezy pierwotne danej teorii. [↑](#footnote-ref-217)
218. Arystoteles, *Metafizyka*… dz. cyt., s. 857, 1093 b*.* [↑](#footnote-ref-218)
219. Powszechnie znane pojęcie inteligencja jest źle stosowane, gdyż określa się nim tych ludzi, którzy zajmują się zawodowo pracą intelektualną, umysłową. Ludzi tych należy raczej nazywać intelektuariuszami. Powinno się tak czynić z uwagi na to, że ludzie ci pracując zawodowo intelektem żyją ze sprzedaży wyników swojej pracy. Muszą więc uwzględniać użytkowy charakter swojej wiedzy, muszą więc tworzyć ją taką, na jaką jest zapotrzebowanie. Przeciwieństwem intelektuariuszy mogą być właśnie inteligenci, czyli ci ludzie, którzy tworzą wiedzę, naukę dla niej samej, uwolnionej od praktycznego na nią zapotrzebowania. Inteligencja prowadzi więc nie-zarobkową działalność umysłową, kulturalną, naukową, artystyczną itp. Wówczas, tworzona przez nią wiedza, nauka nie jest uzależniona od tych, którzy na nią łożą odpowiednie środki.

     Oczywiście, można zgodzić się z używanym pojęciem pod warunkiem jednakże, że dla inteligencji pracującej nie-zarobkowo znalezione zostanie inne określenie, np., twórcy. Trzeba powrócić do starogreckiego, z okresu Sokratejskiego, przeciwstawienia: filozof i demagog - sofista. Przeszkodą jest jednak to, że wielu współczesnych filozofów, inteligentów „żyje z filozofowania”, a więc filozofują, tworzą wiedzę taką, za jaką się im płaci, za jaką się ich nagradza. [↑](#footnote-ref-219)
220. Kategoria <gr. *xατηγορία* [kategoria] = oskarżenie, orzekanie, predykat> określenie sposobów bycia substancji oraz formy orzekania o niej, dookreślania owego bycia. Kategorie obejmują treść atrybutywną, a więc tę, która przesądza o tym, że substancja pozostaje substancją. U E. Kanta kategorie są apriorycznymi formami poznawczymi, należącymi do intelektu i rozumu, przy pomocy których umysł porządkuje docierające doń dane zmysłowe. U Heideggera, kategorie są nazwami rozpoznanych form bycia. Rozumienie kategorii przesądza o typie myślenia filozoficznego. Zob. Arystoteles, *Kategorie*, (w:) Tenże, *Dzieła wszystkie*, przekłady, wstępy i komentarze K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 32 – 63; A. Maryniarczyk, *Kategorie*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, , t. 5, Lublin 2004, s. 539 - 545. [↑](#footnote-ref-220)
221. Towar – rzecz przeznaczona na sprzedaż - jednoczy w sobie dwie wartości. Pierwszą jest wartość jako wartość (istota) i drugą - wartość użytkową (przejaw wartości). Wartością użytkową jest ta, którą jednostka widzi w towarze konsumując go, a więc w jego użyteczności. Jest to ta strona towaru, która zaspokaja tę lub inną potrzebę nabywcy. Idąc do sklepu kupujemy wartość użytkową, np., bułkę. Ekspedientka zaś żąda od nas znaków symbolizujących wartość jako wartość, a więc wartość wymienną, czyli odpowiednią ilość pieniędzy. Ekspedientkę nie interesuje wartość użytkowa. Przecież nie ona będzie używać rzeczy, nie ona będzie jeść bułkę, którą sprzedaje. Ekspedientka – w imieniu swego szefa, właściciela sklepu - chce tylko pieniądze.

     W stosunkach społecznych towar rozdwaja się, tworzy dwa światy: świat towarów - rzeczy użytkowych i świat wartości jako wartości, a więc wartości wymiennych. Tę drugą symbolizują środki wymiany - pieniądze w różny sposób prezentowane, np., w postaci monet ze złota, monet z żelaza, papieru odpowiednio poznaczonego, czy zapisu na koncie bankowym. Z czasem tworzą się dwie i więcej… struktur społecznych. Np., produkcja rzeczy użytkowych – przemysł i produkcja znaków pieniężnych – system finansów. Te dwa światy, dzięki alienacji, są coraz dalej od siebie.

     Ta dwoistość towaru jest sprzecznością antagonistyczną, a więc nie do rozwiązania w systemie kapitalistycznym, w systemie prywatnej własności środków produkcji. Potwierdza to tendencja malejącego udziału kapitału zmiennego w systemie produkcji. Po prostu w fabrykach coraz więcej jest przyrodniczych agentów pracy produkcyjnej - robotów, zastępujących żywą siłę roboczą. Nierozwiązywalność sprzeczności, o której mowa wynika z tego, że:

     po pierwsze, wspomniana wyżej ekspedientka nie dbając o użyteczność sprzedawanej rzeczy robi wszystko, aby klient był zadowolony. Chce ona najpierw, stosując pewne metody, wywołać u klienta pożądany stan psychiczny: pragnienie. Potem stosuje różne „chwyty”, pozory, które owe pragnienie psychiczne zaspokajają. Dbając o to zadowolenie klienta, czyni to tak i tylko o tyle, o ile jest to niezbędne do zbycia oferowanego towaru. Chodzi tu bowiem tylko o sprzedanie towaru i uzyskanie jak największej ilości pieniędzy, czyli poniesienia jak najmniejszych kosztów w tworzeniu rzeczy – towaru;

     po drugie, kapitalista nie może przekazać bezpłatnie konsumentowi swej nadprodukcji, nie żądając od niego pieniędzy. Jeśli to zrobi, to wystąpi przeciw prawu sankcjonującego kapitalistyczny sposób produkcji. Właściciel nie może przecież stać się przestępcą, czyli działać na szkodę przedsiębiorstwa, którego jest właścicielem. Właściciel może popełnić samobójstwo, bo nie jest ono przestępstwem. Nie może on zaś doprowadzić do „samobójstwa przedsiębiorstwa”, którego jest właścicielem. Za to bowiem zostanie wtrącony do więzienia. W tym sensie własność prywatna jest „święta”, *sacrum*, i w tym sensie życie kapitalisty jest *profanum.* Tak, m. in., manifestuje się alienacja własności prywatnej środków produkcji. [↑](#footnote-ref-221)
222. Marks w *Grudrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. (Rohentwurf) 1857 - 1858* pisał: „Pierwszą z dróg pod względem historycznym obrała ekonomia w okresie swego powstawania. Na przykład ekonomiści XVII wieku zaczynają zawsze od żywej całości, od ludności, narodu, państwa, większej liczby państw itp.; kończą zaś zawsze na tym, że drogą analizy odkrywają kilka określających ogólnych stosunków, jak podział pracy, pieniądz, wartość itd. Gdy te poszczególne momenty zostały już mniej lub więcej ustalone i wyabstrahowane, zaczęto tworzyć systemy ekonomiczne, które wychodząc od prostych pojęć, jak praca, podział pracy, potrzeba, wartość wymienna, wznoszą się aż do państwa, wymiany między narodami i rynku światowego. Jest to oczywiście metoda naukowo słuszna. To, co konkretne, jest konkretne, ponieważ jest zestawem *(Zusammenfassung)* wielu określeń, a więc jednością różnorodności. W myśleniu występuje przeto jako proces zestawiania (*Zusammenfassung*) jako wynik nie zaś jako punkt wyjścia, chociaż jest rzeczywistym punktem wyjścia, a zatem też punktem wyjścia oglądu i wyobrażenia. Przy pierwszej metodzie pełne wyobrażenie uległo jakby wyparowaniu, zmieniając się w abstrakcyjne myślenie, określenie; przy drugiej – abstrakcyjne określenia prowadzą do odtworzenia tego, co konkretne drogą myślenia. Hegel uległ zatem złudzeniu pojmując to, co realne, jako wynik myślenia syntetyzującego się w sobie, pogłębiającego się w sobie i rozwijającego się samo z siebie, tymczasem metoda wznoszenia się od abstrakcji do konkretu jest dla myślenia tylko sposobem przyswajania sobie konkretu, odtwarzania go w umyśle jako konkretu, zaś bynajmniej nie procesem powstawania konkretu”. K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, KiW, Warszawa 1986, s. 52 - 53. [↑](#footnote-ref-222)
223. MED 13,713. [↑](#footnote-ref-223)
224. Tamże. [↑](#footnote-ref-224)
225. Zależność tę można przedstawić w postaci koło. W anegdocie o T. Kotarbińskim mówi się, że pewnego rodzaju słynny polski reista prowadził egzamin. Kiedy wszedł student, Profesor podszedł do tablicy, narysował koło i zapytał: „Proszę Pana, niech Pan powie, gdzie jest koniec tego koła”. Student robiąc przeróżne „miny studenckie” - milczał. Oczywiście. Egzaminu nie zdał. I tak miało wejść wielu studentów i uzyskać ten sam wynik: niedostateczny. Aż wreszcie, jeden z kolejnych zadał profesorowi pytanie: „Panie Profesorze, gdzie jest początek tego koła”. I powiedział: „Tam, gdzie Pan Profesor wskaże, że jest początek, tam będzie jego koniec”. Profesor wstał, gratulował odpowiedzi i wstawił ocenę bardzo dobrą.

     Anegdota ta wyraża, że pytanie o to, co jest pierwotne w danym czasie historycznym, czy produkcja, czy konsumpcja, byt czy świadomość nie ma podstaw. Pytanie to zakłada bowiem pewną metodologię badania i nic więcej. Rozstrzygnięcie to zakłada pewne „przed rozumienie” rzeczy, do którego chcemy nakłonić osobę, z którą dyskutujemy. Czynią to zarazem filozofowie materialiści i idealiści. [↑](#footnote-ref-225)
226. Zob. A. Karpiński, *Religie monoteistyczne a społeczeństwa rynkowe,* „Przegląd Religioznawczy”, 1994, nr 1, s. 27 - 35. [↑](#footnote-ref-226)
227. Z. Bauman, *Tożsamość – jaka była, jest i po co?* [w:] *Wokół problemów tożsamości,* (red.) A. Jawłowska, Warszawa 2001, Uniwersytet Warszawski, Instytut Stosowanych nauk Społecznych, s.17. [↑](#footnote-ref-227)
228. Wydaje się, że do słusznego wniosku dochodzi A. Mencwel zauważając, że polski rewizjonizm filozoficzny obrał drogę rozerwania okowów ideologicznego uzależnienia prowadzącą do filozofii kultury uzależniania kapitałowego. A. Mencwel, *Pod koniec wieku,* (w:) *Kołakowski i inni,* J. Skoczyński (red.), Kraków 1995. Zob. A. Karpiński, G. Międlikowska, *Utopijność utopii w filozofii i nauce współczesnej,* „Zeszyty Naukowe Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji”, nr 8, Gdańsk 2008, s. 60 – 102; A. Karpiński, *Utopijność i realność utopii w judeochrześcijańskim obszarze kulturowym*, (w: ) *Utopia wczoraj i dziś*, T. Sieczkowski, D. Misztal (red.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 362 - 384. [↑](#footnote-ref-228)
229. Zob. H. Pinter, *Sztuka, prawda i polityka*, „Le Monde *diplomatique*”, nr 1 (35), 2009, s. 22 – 23. Tam autor pisze: „Życie pisarza to działalność nieskończenie krucha, niemal naga. Nie ma co nad tym płakać, ale to wystawienie na wszystkie wiatry, w tym oczywiście lodowate. Praca samotna w izolacji. Nie ma dokąd uciec, żadnego schronienia, chyba, że zacząć kłamać. Tylko, że ten kto w ten sposób zapewnia sobie ochronę, zostaje politykiem”. H. Pinter jest angielskim dramaturgiem. Otrzymał w 2007 roku nagrodę Nobla. Cytowany fragment pochodzi z jego wykładu, jaki wygłosił w czasie, gdy tę nagrodę mu wręczano. [↑](#footnote-ref-229)
230. Zob. A. Karpiński, *Próba rekonstrukcji przesłanek teoretycznych Marksowskiej koncepcji kultury i religii,* „Zeszyty Naukowe”, nr 105 A, Wydawnictwo Akademii Marynarki Wojennej, Gdynia 1990. [↑](#footnote-ref-230)
231. Zob. 21 postulatów przyjętych przez władzę 31 sierpnia 1980 roku w Stoczni im. Lenina w Gdańsku. [↑](#footnote-ref-231)
232. J. S. Mill, *Przedmowa do trzeciego wydania z 1852 roku,* (w:) *Zasady ekonomii politycznej,* KiW, Warszawa 1959, s. 38. [↑](#footnote-ref-232)
233. Zob. A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, PWN, Warszawa 1965; A. Karpiński, *Marksa uwięźnięcie w kulturze przyczyną utopijności utopii komunistycznej,* Gdańsk 2013, [www.adamkarpinski.pl](http://www.adamkarpinski.pl); A. Karpiński, *Aktywizm,* (w: ) Tenże, *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*… dz. cyt. [↑](#footnote-ref-233)
234. Przez pojęcie „współczynnik humanistyczny” F. Znaniecki rozumie to, że 1. „...badacz rozpatruje je (badane zjawiska – A.K.) jako czyjeś świadome zjawiska, a więc odnosi je do empirycznych podmiotów, tj. osobników i zbiorowisk doświadczających i działających, i bierze je w tym charakterze, jaki faktycznie posiadają w ludzkim doświadczeniu i działaniu”. Przedstawiona treść pojęcia „współczynnik humanistyczny” jest jednym z założeń wiedzy humanistycznej. Kolejnymi są przekonania, że 2. „świat kultury składa się z przedmiotów i czynności; przy tym przedmioty są realne jako człony systemów przedmiotów, czynności są idealne jako człony systemów czynności. 3. Każdy przedmiot jest aktualnym lub potencjalnym przedmiotem czynności, czyli wartością; każda czynność aktualnie lub potencjalnie działa na przedmioty, czyli wyraża się w aktach, wywierających wpływ realny”. F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*… dz. cyt., s. 192. Zob. A. Karpiński, *Wstęp do socjologii krytycznej*… dz. cyt., s. 234. [↑](#footnote-ref-234)
235. Przypomnijmy, że nie chodzi tu o realny przedmiot istniejący poza realną, materialną rzeczywistością lecz o przedmiot, który jest myślą, wyobrażeniem jakiejś rzeczywistości; wyobrażeniem tego, co w niej istnieje; np., układ kostny kurczaka. Oko nie widzi go, ale wyobrażamy go sobie.

     Wyobrażenie to otrzymujemy jako wynik duchowego wysiłku, w którym wędrujemy od tego, co poznawalne zmysłowo do tego, co sobie wyobrażamy. Jest to przedmiot fizyczny, biologiczny, czy chemiczny dany nam nie przez zmysły, lecz dzięki duchowemu wniknięciu weń i konstruowaniu jego sensu istotowego. O tym, że odkryliśmy przedmiot metafizyczny, myślaną istotę rzeczy, o tym przekonuje nas praktyka społeczna. Jeśli udaje się nam zrobić to, co myślowo sobie wyobraziliśmy, to znaczy, że nasz przedmiot metafizyczny istnieje realnie. Np., euro – pieniądz - środek płatniczy, którego wartość, zarówno jako wartość i jako wartość użytkową, poznajemy tylko myślowo, duchowo. Sam banknot może wydać się komuś zwykłym papierkiem, jeśli nie poznał wcześniej jego wyglądu i nie użył go w sklepie. [↑](#footnote-ref-235)
236. Te redukcje są częste w myśleniu potocznym. Ktoś mówi: „ona jest spontaniczna”. Sprowadza w tej wypowiedzi całość osobowości do spontaniczności, co jest błędem. Taka separacja nie jest uprawniona. [↑](#footnote-ref-236)
237. Są to: doświadczenie własnej jednostkowości i wspólnotowości, dobro tu i teraz i dobro transcendentne, wolność i odpowiedzialność, duchowość intuicyjno – refleksyjna oraz spontaniczno – kreacyjna. [↑](#footnote-ref-237)
238. „Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę <<istota żywa>>. I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu…” Rdz 2, 19 – 20. [↑](#footnote-ref-238)
239. Analiza <gr. *άνάλνσις* [análysis] = rozbiór> rozkładanie całości na poszczególne jej elementy; np., a. pojęć oznacza odnajdywanie treści, jaką badane pojęcie wyraża. Syntetyka = łączenie, tworzenie całości z części, np., z różnych treści pewnych pojęć konstruuje się nowe pojęcie, lub modyfikuje treść pojęcia dotąd znanego. U Husserla można odnaleźć syntezy kierunkowe, czyli intencjonalne tworzenie nowych rzeczywistości w uznanych wartościach. Np., patriotyzm na początku XXI wieku. [↑](#footnote-ref-239)
240. Transcendentalny <łac. *transcendere* = przekraczać, wykraczać poza, przewyższać> oznacza kategorialny opis istoty rzeczy, w sensie wcześniej wskazanej konstrukcji przedmiotu metafizycznego. Opis ten jest owocem pracy ducha ludzkiego. Opisane przez niego elementy istnieją realnie, materialnie i dane nam są w postaci zmysłowo poznawalnych przejawów. Odpowiednio nazywana treść atrybutywna istoty pozwala więc na opis sposobu bytowania bytu, bycia; na dookreślenie jego właściwości z punktu widzenia człowieka jako wyróżnionego bycia bytu. Człowiek od swej konstatacji tego, co jest wskazuje na to, co może być; tworzy więc relacje bytu i powinności; i materializuje powinność, a więc obiektywizuje subiektywność poprzez urzeczywistnianie wartości. Dlatego pojęcia transcendentalne przesądzają ostatecznie o praktyce społecznej. Zob. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia*, (w: ) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008. [↑](#footnote-ref-240)
241. Definicja jest zdaniem jednoznacznie charakteryzującym jakiś przedmiot (definicja realna) lub konstatującym określoną funkcję semiotyczną wyrażenia poprzez wskazanie na jego przekładalność na inne wyrażenie. Klasyczna definicja budowana jest według następującej formuły: *Definitio fit per genus et differentia sepcificam* (definicja powstaje przy pomocy rodzaju i różnicy gatunkowej). [↑](#footnote-ref-241)
242. Pojęciem w sensie ontologicznym jest znaczenie nazwy treści istotowej rzeczy poznawanej; a więc takiej, w której nie występują dane przejawowe, lecz atrybutywne. [↑](#footnote-ref-242)
243. Analogia <*άναλογία* = relacyjna jedność tego, co złożone, odpowiedni stosunek, proporcja; podobieństwo tego, co różne. Słowo „analogia” jest wyrażeniem złożonym z przysłówka „an” „ana” [άν, άνά], który wskazuje na stan zwielokrotnienia (np. „po dwa”, „po trzy”) oraz rzeczownika „logos” [*λόγος*], od czasownika „legein” [*λέγειν*] = „składać”, oraz „mówić”. Etymologia ta wskazuje, że „analogia” znaczy jakiś stan złożonego bycia rzeczy, a także orzekanie o niej> oznacza podobieństwo różnych rzeczy z pewnego punktu widzenia. [↑](#footnote-ref-243)
244. Tłumacz w tekście używa przymiotnika: „ogólny”. Tak czyni z uwagi na tradycję. Pojęcie to zastępuję tutaj zwrotem: „istoty”. Ono bardziej odpowiada intencji Arystotelesa. [↑](#footnote-ref-244)
245. Arystoteles, *Metafizyka*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2 … dz. cyt., s. 808, 1070 a. [↑](#footnote-ref-245)
246. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów,* PWN, Warszawa 1984, s.77. [↑](#footnote-ref-246)
247. Arystoteles, *O duszy*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, przekłady, wstępy i komentarze P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 97; 420 b. [↑](#footnote-ref-247)
248. Tamże, s. 133, 431 a. [↑](#footnote-ref-248)
249. Tłumacz *Metafizyki* Arystotelesa, K. Leśniak w przypisie zauważa: „terminy występujące w poszczególnych naukach powinny być zdefiniowane. Postulat ten nie może się jednak odnosić do filozofii. Definicja bowiem wymaga podania rodzaju i różnicy, a filozofia posługuje się terminami nie należącymi do żadnego rodzaju, ponieważ są wspólne wszystkim bytom jako takim”. Tutaj K. Leśniak dowodzi swojego „ugrzęźnięcia w kulturze” mówiąc o tym, co jest „wspólne wszystkim bytom”. Byt nie ma tego, co wspólne bo i z czym wspólne. W bycie są tylko treści atrybutywne, które pozostają analogiczne z uwagi na to, że należą do bytu. Arystoteles, *Metafizyka*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2… dz. cyt., s. 760, 1047 b – 1048 a. [↑](#footnote-ref-249)
250. Tamże. [↑](#footnote-ref-250)
251. Tamże, s. 857, 1093 b. [↑](#footnote-ref-251)
252. Znane są indukcje enumeracyjne zupełne i niezupełne. Tę drugą stanowi wnioskowanie, w którym zdanie stwierdzające jakąś ogólną prawidłowość jest wnioskiem, wysnuwanym na podstawie uznanych już zdań jednostkowych, stwierdzających poszczególne - lecz nie wszystkie przypadki badanej prawidłowości. W pierwszym rozumowaniu zdanie – wniosek obejmuje wszystkie przypadki. Zob. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, 1965; T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, 1961; Tenże, *Kurs logiki dla prawników*, 1963; Tenże, *Wykłady z dziejów logiki*, 1957. [↑](#footnote-ref-252)
253. Zob. M. A. Krąpiec, *Analogia*, (w: ) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1 ... dz. cyt., s. 210 – 220. [↑](#footnote-ref-253)
254. M. Krąpiec, *Analogia*, (w:) *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, s. 494; Zob. Tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. czwarte, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1985, s. 477 – 531 oraz zebraną tam bibliografię problemu; *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych da studiujących filozofię chrześcijańską*, Opr. A. Podsiad, Z. Więckowski, Wprowadzenie A. Podsiad, IW PAX, Warszawa 1983. [↑](#footnote-ref-254)
255. Szkołę Husserla łączyły postulaty, a dzielił sposób ich realizacji, co owocowało koncepcjami filozofii i metody fenomenologicznej. Niektórzy inspirujący się fenomenologią zreinterpretowali tylko ideę filozofii pierwszej lub po prostu uprawiali fenomenologię korzystając z jej metod i tworząc oryginalne poglądy na tle założeń systemowych innych szkół tradycji post kartezjańskiej, np. M. Merleau-Ponty, J. P. Sartre, K. Jaspers, G. Marcel, H.- G. Gadamer, P. Ricoeur, E. Levinas, A. T. Tymieniecka, J. Tischner. [↑](#footnote-ref-255)
256. Zob. W. Stróżewski, *O metodzie fenomenologii*, (w: ) *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, zebrał i opracował J. Perzanowski, PWN, Warszawa 1989, s. 78 – 95 oraz zamieszczoną tam bibliografię problemu. [↑](#footnote-ref-256)
257. Ejdetyka <gr. *είδητιxά,* od *ίδείν* [idéin] = widzieć, oglądać istotę rzeczy, od *είδομαί* [éidomai] = zjawiać się, być widzialnym> jest teorią odkrywającą istotę rzeczy, przedmiotów. Metodę poznawania istoty przedmiotów sformułował E. Husserl. Nazwał ją „oglądem istotowym”, „idealizującą abstrakcją”, ideacją”. Metoda ta miała służyć budowaniu niezaangażowanej nauki opisującej rzeczywistość, ukazując – dzięki poznaniu istoty – konieczne związki pomiędzy elementami. Rezultatem stosowanej metody mają być ontologie rożnych dziedzin bytowych, np. przestrzeni, czasu, czy świata ducha. Husserl jednoczył w omawianej metodzie: Arystotelesa opis danej rzeczy, jej kształtu oraz J. W. Goethego i W. Diltheya opis rozumiejący. Miało to pozwolić na uchwycenie pojawiających się w bezpośrednim oglądzie poszczególnych form przedmiotów. „Zasadniczym składnikiem metody ideacji – pisze S. Judycki - jest u Husserla tzw. uzmiennianie imaginatywne: opierając się na różnych przykładach badanego w aspekcie jego esencjalnych składników przedmiotu (przykłady mogą być wzięte ze spostrzeżeń lub fantazji), dokonuje się jak najszerszego uzmienniania jego cech; na końcu tego procesu otrzymuje się to, co niezmienne, stałe, identyczne we wszystkich odmianach, czyli jego istotę lub jego składnik. Ideacja prowadzi do ogółu <<rdzennego>>, tzn. do ogółu nie będącego tylko wynikiem empirycznego (indukcyjnego) uogólnienia”. S. Judycki, *Ejdetyka*, (w: ) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 62. [↑](#footnote-ref-257)
258. Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas…* dz. cyt., s. 39. [↑](#footnote-ref-258)
259. Zob. tamże. [↑](#footnote-ref-259)
260. Medium — występująca w grece strona zwrotna w odmianie czasowników, oznaczająca czynność zwróconą do samego podmiotu, np. niosę sobie, dla siebie, wobec niosę komuś. [↑](#footnote-ref-260)
261. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*… dz. cyt., s. 41. [↑](#footnote-ref-261)
262. Por. tamże, s. 44. [↑](#footnote-ref-262)
263. Por. tamże, s. 45. [↑](#footnote-ref-263)
264. Por. tamże, s. 47. [↑](#footnote-ref-264)
265. Por. tamże, s. 48 – 49. [↑](#footnote-ref-265)
266. Por. tamże, s. 50. [↑](#footnote-ref-266)
267. Tu Heidegger pomija kantowską „rzecz samą w sobie” jako niepoznawalną. Anulował ją. Albo inne ujęcie: rzecz sama w sobie jest tym, co jest zakryte. [↑](#footnote-ref-267)
268. Por. M. Heidegger, *Bycie* … dz. cyt., s. 51. [↑](#footnote-ref-268)
269. Por. tamże, s. 52 – 53. [↑](#footnote-ref-269)
270. Hermeneutyka (gr. *ή έρμηνεντιxή* (*τέχνη*) [ he hermeneutiké (techne)]; łac. *hermenutica*) = sztuka i teoria tłumaczenia, wykładania, interpretacji i wyjaśniania sensu tekstów, zwłaszcza tych o szczególnym, ogólno kulturowym znaczeniu. W filozofii współczesnej, zwłaszcza u M. Heideggera i H.-G. Gdamaera, dominuje ujęcie hermeneutyki jako filozoficznej teorii rozumienia, opartej na egzystencjalnej analizie bytu skończonego (*Desein*).

     Heidegger przyczynił się do powstania filozofii hermeneutycznej, której przedmiotem jest analityka ontologii bycia. W myśli Heideggera hermeneutyka filozoficzna odnalazła swój paradygmat. Opierając się na fenomenologii Husserla, prasokratejsko-platońskiej myśli i naukowym etosie współczesności przywraca Heidegger filozofię w taki sposób, iż jej wiodącym tematem jest zagadnienie relacji między człowiekiem a byciem w kontekście rozumienia i wyjaśniania. Fundamentalna ontologia Heideggera jako hermeneutyka filozoficzna ukazuje konstytucję człowieka i bycia tak, iż ani bycie, ani człowiek nie są w niej odrębnymi rzeczywistościami, ale budują fundamentalną jedność, która jest punktem wyjścia dla ich każdej późniejszej teoretycznej interpretacji. Sposób ujęcia człowieka i świata przez Heideggera jako nierozdzielnej całości Bycia-w-świecie odsłania hermeneutyczny charakter wewnątrz światowej rzeczywistości wszelkich bytów i bycia człowieka jako ich umożliwienia. [↑](#footnote-ref-270)
271. Por. M. Heidegger, *Bycie* … dz. cyt., s. 54. [↑](#footnote-ref-271)
272. Jeśli poniższe badanie przyczyniło się do posunięcia naprzód kwestii otwarcia „rzeczy samych”, to autor zawdzięcza to przede wszystkim Edmundowi Husserlowi, który podczas studiów odbywanych przez autora we Freiburgu zaznajomił go z najróżniejszymi obszarami badań fenomenologicznych, udostępniając mu swe niepublikowane badania i osobiście w niezrównany sposób nim kierując. [↑](#footnote-ref-272)
273. Zob. ks. J. Krokos, *Koncepcja fenomenologii w ujęciu Husserla, Pfändera, Schellera i niektórych ich uczniów*, Katolicka Agencja Wydawnicza „MAG”, b.d.w. [↑](#footnote-ref-273)
274. Noemat – element dokonujący przemiany aktu intencjonalnego w odniesieniu do biernych danych zmysłowych nadając im znaczenie, sens. Husserl podaje tu przykład: „ten-dom-jako-przedmiot-intencji”. Choć różnie jest on komentowany, to można zgodzić się, że odpowiada mu tylko subiektywna treść tego oto poznającego. [↑](#footnote-ref-274)
275. Noeza <gr. *noêsis* = inteligencja, myśl; noetyczność – gr. *noêtikos* = umysłowy> rodzaj wiedzy. U Platona myśl najwyższa, dostępna tylko mędrcom, tym którzy znają rozumieją naturę idei sprawiedliwości, dobra. Umysłowy jest zaś własnością tego, co dotyczy intelektu., [↑](#footnote-ref-275)
276. Zob. ks. J. Krokos, *Koncepcja* … dz. cyt., s. 40. [↑](#footnote-ref-276)
277. Eidos <gr *είδος* [éidos] = wygląd, kształt, postać, forma, wzór, wewnętrzna struktura, idea, istota> to, co widzialne, to, co się pojawia będące postacią związana z jakąś formą cielesności. Wewnętrzna lub zewnętrzna określoność rzeczy. Ta określoność jest dostępna myśli. Stąd obok eidos pojawia się słowo form myślnych (gr. *νοητά είδη* [noetá éide]. A zatem, określoność rzeczy jest wynikiem poznania, jest aktem poznawczym. Zob. B. Dembiński, *Eidos*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 53 – 57. [↑](#footnote-ref-277)
278. Ks. J. Krokos, *Koncepcja*… dz. cyt., s. 44. Autor cytuje tu Husserla *Idee*, I. Zob. ponadto bibliografię zamieszczoną tam na s. 256 – 273. [↑](#footnote-ref-278)
279. Zob. Tamże, s. 38 – 49. [↑](#footnote-ref-279)
280. Zob. E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przełożył i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Połtawski, PWN, Warszawa 1990; D. Gierulanka, *Kształt metody fenomenologicznej w filozofii Romana Ingardena*, (w: ) *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii,* opr. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 96 – 110; J. Tischner, *Fenomenologia i hermeneutyka,* (w: ) Tamże, s. 130 – 145; Wł. Stróżowski, *O metodzie fenomenologii*, (w: ) Tamże, s. 78 – 96. Zwróćmy uwagę na zamieszczony tam, na s. 94 opis metody fenomenologicznej pozostawioną przez H. Spiegelberga w pracy *The Phenomenological Movement*. Powiada on, że metoda fenomenologiczna wymaga: „1) badania szczegółowych fenomenów, 2) badania ogólnych istot, 3) wychwytywania istotnych powiązań miedzy istotami, 4) obserwowania sposobów pojawiania się (fenomenów), 5) obserwowania konstytucji fenomenów w świadomości, 6) zawieszenia wiary w istnienie fenomenów, 7) interpretacji sensu fenomenów”.

     Zob. A. Karpiński, *Próba fenomenologicznego opisu bytu społecznego*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo. Interdyscyplinarny Rocznik Filozoficzno – Naukowy”, nr 16, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2010, s. 117 – 133. [↑](#footnote-ref-280)
281. Cyt. za E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, A. Kloskowska-Dudzińska (red. naukowa), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 34. [↑](#footnote-ref-281)
282. Zob. S. Zabieglik, *Krzywe zwierciadło filozofii, czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku*, KiW, Warszawa 1987. [↑](#footnote-ref-282)
283. Termin „humanizm” wprowadził w 1808 F. I. Niethammer na określenie koncepcji pedagogicznej postulującej uznanie dziedzictwa kultury antycznej za podstawę wychowania i wykształcenia. G. Voigt mianem humanizmu określał (od 1859) kulturę renesansu europejskiego (XIV—XVI w.). Współcześnie pojęcie to jest wielorako rozumiane, dlatego warto zawsze wyjaśniać jego rozumienie. Humanizm oznacza **<** łac*. humanus* = ludzki*, humanitas* = człowieczeństwo, ludzkość*>* filozoficzny, literacki i artystyczny nurt epoki Odrodzenia przeciwstawiający scholastycznej filozofii oraz w ogóle kulturze średniowiecznej, religijnej zainteresowanie człowiekiem, jego ziemskim życiem i szczęściem indywidualnym. Współcześnie pojęciem tym określa się koncentrację zainteresowań na sprawach ludzkich. Szacunek dla godności człowieka, troskę o wolność, szczęście i swobodny rozwój. Teorie, filozofie, które kładą nacisk na pomyślność i godność człowieka wraz z optymizmem analizujące jego możliwości poznawcze, określające jego perspektywy określa się jako humanistyczne. Humanizmem nazwie się także nieustanne wzrastanie człowieka w swoim człowieczeństwie. Jest to nieustanne, nieskończone odkrywanie i urzeczywistnianie nowych treści we wszystkich wymiarach zespolonej wszechstronności jednostki ludzkie, a więc w przestrzeni duchowości intuicyjno – refleksyjnej, duchowości spontaniczno – kreacyjnej, doświadczeniu jednostkowości, wspólnotowości, dobru transcendentnym i tu i teraz oraz wolności i odpowiedzialności i urzeczywistnianie ich w tworzeniu świata ludzkiego jako ludzkiego.

     Wskazane tu wyjaśnienia nie są satysfakcjonujące. Istnieje potrzeba zajęcia się tym pojęciem na nowo, szczególnie gdy się chce uwzględnić treści ekologiczne [↑](#footnote-ref-283)
284. Zob. A. Karpiński, *Pytanie o podmiotowy sens świata*, (w: ) *Religia i kultura. Materiały z Konferencji Naukowej (Gdynia, 11 - 12 maja 1991 roku)*, Gdynia 1991, s. 25 – 32. [↑](#footnote-ref-284)
285. F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, (w: ) Tenże, *Pisma filozoficzne*, t. II, „*Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne,* przełożył oraz całość do druku przygotował J. Wocial, PWN, Warszawa 1991, s. 491. [↑](#footnote-ref-285)
286. J. Filek pisze o „skarleniu etyki”. „Jest to proces nieprzypadkowy, stymulowany charakterystycznym dla współczesności zinstytucjonalizowaniem myślenia, pychą i cynizmem samej nauki oraz interesem własnym tych, którzy urządzili się czy chcą urządzić się wewnątrz etyki jako dyscypliny uniwersyteckiej. W rezultacie etyka wydaje się dziś porzucona. Idzie mi nie o takie porzucenie etyki, jakie polegałoby na nie zajmowaniu się nią, lecz o takie, jakie polegałoby właśnie na intensywnym zajmowaniu się nią, ale w sposób, w którym to, co szczególnie godne badania, jest właśnie porzucone. Wszystko jest <<dobrze>>, dyscyplina <<kwitnie>>, etyka jest porzucona. Porzucenie jest ukryte i dla powierzchownego spojrzenia niewidoczne. Porzucenie etyki przez etyków jest w pierwszym rzędzie porzuceniem filozofii”. J. Filek*, Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 9 - 10.

     Pojęcie redukcjonizmu należy tu poszerzyć i włączyć w nie takie „redukowanie” określonej rzeczywistości, w wyniku którego „redukowana” rzeczywistość przekształca się w swoje zaprzeczenie. Np. „humanizm zredukowany do uwodzenia” staje się antyhumanizmem. [↑](#footnote-ref-286)
287. Zob. N. A. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Wydawnictwo ORTHDRUK, Białystok 1995, s. 5. [↑](#footnote-ref-287)
288. „Program p - p” = program poprawności politycznej. Jego konstrukcja sprowadza się do kryteriów ocen zachowań konkretnych ludzi wskazujących na możliwość zachowania panowania i hegemonii „Dobra - bogactwa”. Nie spełnianie owych kryteriów wywołuje określone sankcje społeczne. „Program p - p” zawiera ideę: „kto nie z nami, ten przeciw nam”. Jej groźne dla człowieka konsekwencje można było już doświadczyć w historii. [↑](#footnote-ref-288)
289. Zob. F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa ...* dz. cyt., s. 467. [↑](#footnote-ref-289)
290. Powtórzmy, możliwy, współczesny światopogląd naukowy opisują kategorie: systemowość, organizmiczność, ekologiczność, holizm, synteza ukierunkowana, wznoszenia się od tego, co abstrakcyjne do tego, co konkretne, rozróżnienie dwóch stron rzeczywistości: przejawowej i istotowej, zob. s. 52. [↑](#footnote-ref-290)
291. J. Szmyd, *Filozofowanie użyteczne. Studia z filozofii praktycznej*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz - Kraków 2003, s. 30. [↑](#footnote-ref-291)
292. Zob. A. Nowicki, *Co to jest filozofia? Dziewięć nowych odpowiedzi na stare pytanie*, „Ruch Filozoficzny”, Tom LXI, nr 2, 2004, s. 249 - 253. [↑](#footnote-ref-292)
293. Zob. filozofię M. Bierdiajewa, M. Bubera, E. Levinasa i innych. W odróżnieniu od, np. Nietzschego czy Kierkegaarda, M. Buber i E. Levinas nie podejmują realnych problemów egzystencjalnych, ale oczyszczając z nich filozofię, analizują człowieka jako liberalną monadę poszukującą jednakże ostatecznego oparcia. [↑](#footnote-ref-293)
294. Na jednym ze spotkań, prof. M. Nowaczyk podkreślał, że do znaczących przyczyn negowania utopii trzeba zaliczyć także nierozwiązany dotąd problem możliwości przekształcania się utopii w totalitarną ideologię. [↑](#footnote-ref-294)
295. Zob. przyp. nr 156. [↑](#footnote-ref-295)
296. Ochlokracją Arystoteles nazywa panowanie motłochu, ludzi niekompetentnych, laików wybieranych na odpowiedzialne stanowiska państwowe. [↑](#footnote-ref-296)
297. O. M. A. Krąpiec, *Moralność a etyki*, (w:) „Cywilizacja. O nauce, moralności, sztuce i religii. O etykę dla pedagogiki”, nr 10, 2004, s. 21. [↑](#footnote-ref-297)
298. F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, (w: ) *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, wyboru dokonał i wstępem poprzedził W. Tatarkiewicz, PWN, Warszawa 1970, s. 4. [↑](#footnote-ref-298)
299. Pojęcie użyteczności, z którym mamy tu do czynienia, znaczy nie tyle ukształtowany pragmatyzm czy utylitaryzm, ile praktykę społeczną. W niej bowiem prawda musi mieć zastosowanie o czym świadczy wypowiedź F. Jarońskiego pozostawiona na s. 7: „Żaden w obcych krajach wynalazek użyteczny nie uszedł ich baczności (akademików – A. K.), cokolwiek zjawiło się uczonego i dobrego, to oni zaraz do swego narodu wnosili i przyswajali”. Na s. 12 woła: „Nie zaczynajmy więc od Kanta, ale od naszej potrzeby”. [↑](#footnote-ref-299)
300. F. Jaroński, *Jakiej filozofii* ... dz. cyt., s. 6. [↑](#footnote-ref-300)
301. Tamże, s. 9. [↑](#footnote-ref-301)
302. J. K. Szaniawski, *Co to jest filozofia*, (w: ) *Jakiej filozofii*... dz. cyt., s. 48. [↑](#footnote-ref-302)
303. M. Nowaczyk, *Filozofia jako krytyka moralna,* (w: ) *Przemiany i kontynuacje*, praca zbiorowa pod red. Eulalii Sajdak – Michnowskiej, Słupsk 1999, s. 85 – 94dz. cyt., s. 90 - 91. [↑](#footnote-ref-303)
304. St. Brzozowski, *Filozofia czynu*, (w:) St. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości* *dziejowej*, Nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego, Lwów 1910, s. 57. [↑](#footnote-ref-304)
305. A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, (w:) *O podstawie dostatecznej. O podstawie moralności,* Warszawa 2009, s. 430. [↑](#footnote-ref-305)
306. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* … dz. cyt*.,* s. 13. [↑](#footnote-ref-306)
307. Zob. A. Z. Zmorzanka, *Hagia Sophia*, (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 177 – 182 oraz wskazaną tam bibliografię problemu. [↑](#footnote-ref-307)
308. Rdz 2, 16 – 17. [↑](#footnote-ref-308)
309. Platon, *Uczta*, przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1957, s.106 – 107 (203 E – 204 B). [↑](#footnote-ref-309)
310. J. Maritain, *Nauka i mądrość*, Towarzystwo Wydawnicze „Rój”, Sp. z o. o., Warszawa, b. d. w., s. 11. [↑](#footnote-ref-310)
311. Tamże, s. 12 – 13. [↑](#footnote-ref-311)
312. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy* … dz. cyt., s. 27 – 28. [↑](#footnote-ref-312)
313. Tamże, s. 55. [↑](#footnote-ref-313)
314. Tamże, s. 40 – 41. [↑](#footnote-ref-314)
315. Tamże, s. 43. [↑](#footnote-ref-315)
316. Tamże, s. 49 - 52 [↑](#footnote-ref-316)
317. Tamże, s. 57 – 58. [↑](#footnote-ref-317)
318. Tamże, s. 46. [↑](#footnote-ref-318)
319. Tamże, s. 61. [↑](#footnote-ref-319)
320. Zob. tamże, s. 470 – 493. A. Karpiński, *Zarys historii filozofii*, Słupsk 1997, s. 23; J. Gajda, *Pitagorejczycy*, WP, Warszawa 1996; Porfiriusz. Jamblich. Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, przełożyła, wstępem oraz przypisami opatrzyła J. Gajda – Krynicka, Wydawnictwo EPSILON, Wrocław 1993. [↑](#footnote-ref-320)
321. Digenes Laertios, *Żywoty*… dz. cyt., s. 312 – 315. [↑](#footnote-ref-321)
322. Tamże, s. 316. [↑](#footnote-ref-322)
323. Tamże. [↑](#footnote-ref-323)
324. *Eutydem*, 281 D – E. Zob. I. Krońska, *Sokrates,* WP, Warszawa 1964; R. Palacz, *Sokrates,* Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. T. Kotarbińskiego w Zielonej Górze, Zielona Góra 1994. [↑](#footnote-ref-324)
325. Platon, *Gorgiasz* 506 D – 507 B. [↑](#footnote-ref-325)
326. Tamże, 507 C – D. [↑](#footnote-ref-326)
327. Tamże, 5-7 E – 508 A. [↑](#footnote-ref-327)
328. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty*… dz. cyt., s. 86 – 104. [↑](#footnote-ref-328)
329. Platon, *Obrona Sokratesa*, (w: ) Platon, *Eutyfron, Obraona Sokratesa, Krition*, przełożył, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 122 – 123, XXVI C – D. [↑](#footnote-ref-329)
330. Siedem grzechów głównych „...wyróżniło doświadczenie chrześcijańskie za św. Janem Kasjanem i św. Grzegorzem Wielkim. Nazywa się je <<głównymi>>, ponieważ powodują inne grzechy i inne wady. Są nimi: pycha, chciwość, zazdrość, gniew, nieczystość, łakomstwo, lenistwo lub znużenie duchowe. Tradycja katechetyczna przypomina również, że istnieją <<grzechy, które wołają o pomstę do nieba*>>*. Wołają więc do nieba: krew Abla, grzech Sodomitów, narzekanie uciemiężonego ludu w Egipcie, skarga cudzoziemca, wdowy i sieroty, niesprawiedliwość względem najemnika”. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 434 - 435. [↑](#footnote-ref-330)
331. Zob. Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I. *Filozofia starożytna i średniowieczna*, PWN, Warszawa 1981, s. 98. [↑](#footnote-ref-331)
332. Ideę tę przywołał w sierpniu 1980 roku Prymas Polski, ks. kardynał Stefan Wyszyński mówiąc w Częstochowie, że państwo można porównać do ciała ludzkiego, którego każda część pełni przypisaną mu funkcję. Każda część - powiadał - ma pełnić tylko i wyłącznie przypisane jej zadania. Niech więc noga nie chce zastępować głowy. Robotnik niech pozostanie robotnikiem, a chłop chłopem, pan zaś niech będzie panem, współcześnie – elita niech będzie elitą. Taki jest bowiem naturalny porządek tego świata.

     Jeśli ów porządek nie może być zmieniany, to społeczeństwo takie nie będzie się rozwijać. Porządek ten został formalnie zakwestionowany już przez rewolucje burżuazyjne; natomiast przez rewolucje socjalistyczne urzeczywistniany. [↑](#footnote-ref-332)
333. Platon, *Państwo*, t. II, Ks. VI, XI, (499 b, c), przełożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył Wł. Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994, s. 32 – 33. [↑](#footnote-ref-333)
334. Myślę, że Platon wnioskował to za Heraklitem z Efezu (544 – 480 r. p. n . e.). On to bowiem twierdził: *πάντα ρεί* [pantha rhéi] – wszystko płynie, jest w ruchu i dlatego mądrość polega na jednym: poznać rozumną myśl, która rządzi wszystkim poprzez wszystko. [↑](#footnote-ref-334)
335. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty* … dz. cyt., s. 167 – 169. [↑](#footnote-ref-335)
336. Zob. przyp. 42. [↑](#footnote-ref-336)
337. Oto Platona metafora jaskini. „Potem powiedziałem: – pisze Platon – przedstaw sobie obrazowo … naszą naturę ze względu na kulturę umysłową i jej brak. Zobacz! Oto ludzie są niby w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do groty prowadzi od góry wejście… W niej siedzą (ludzie – A. K.) od dziecięcych lat w kajdanach; przykute mają nogi i szyję tak, że trwają na miejscu i patrzą tylko przed siebie … Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, które się pali za ich plecami, a pomiędzy ogniem i ludźmi przykutymi biegnie w górę ścieżka, wzdłuż której widzisz zbudowany murek … Wzdłuż tego murku ludzie noszą różnorodne wytwory, które sterczą ponad murek; i posągi, i inne zwierzęta z kamienia i z drzewa … Jedni z tych, co je noszą, wydają głosy, a drudzy milczą … Ci ludzie (zakuci w kajdany – A. K.) tam nic innego nie braliby za prawdę, jak tylko cienie tych wytworów… I rozpatrz sobie – dodałem – ich wyzwolenie z kajdan i leczenie z nieświadomości… Przedtem oglądali ni to, ni owo, a teraz coś bliższego bytu. Zwrócili się do czegoś, co bardziej istnieje niż tamto, więc teraz widzą słuszniej. I gdyby im ktoś teraz pokazywał każdego z przechodzących i pytaniem go zmuszał, niech powie, co to jest, to … byliby w kłopocie i myśleliby, że to, co przedtem widzieli, prawdziwsze jest od tego, co im teraz pokazują… A gdyby ktoś ich zmuszał, żeby patrzyli w samo światło, to bolałyby ich oczy, odwracaliby się i uciekali od tych rzeczy … A gdyby ktoś gwałtem ich stamtąd pod górę wyciągał … ku wyjściu, i nie puścił ich prędzej, aż ich wywlecze na światło słońca, to czy oni by nie cierpieli … i nie mogliby widzieć ani jednej z tych rzeczy, o których im teraz mówiono, że są prawdziwe? … Musieliby się przyzwyczajać, gdyby mieli widzieć to, co na górze. Najprzód im najłatwiej byłoby dojrzeć cienie, potem w wodach odbicia ludzi i innych przedmiotów, ciała niebieskie i niebo samo po nocy łatwiej mogliby oglądać patrząc na światło gwiazd i księżyca, niż po dniu widzieć słońce i światło słoneczne. … Dopiero na końcu, myślę, mogliby patrzeć w słońce … słońce samo w sobie i na swoim miejscu mogliby dojrzeć i mogliby oglądać, jakie ono jest … Gdyby sobie swoje pierwsze mieszkanie przypomnieli i tę mądrość tamtejszą, i tych, z którymi razem wtedy siedzieli, wspólnymi kajdanami skuci, to czy nie uważaliby sobie za szczęście tę odmianę, którą przeszli, a litowaliby się nad tamtymi? … (Podsumujmy – A. K.) … To siedlisko, które się naszym oczom ukazuje, (można - A. K.) przyrównać do mieszkania w więzieniu, a światło ognia w nim do siły słońca. Wychodzenie pod górę i oglądanie tego, co jest tam wyżej, jeśli weźmiesz za wznoszenie się duszy do świata myśli, to nie zbłądzisz i trafisz w moją nadzieję, skoro pragniesz ją usłyszeć. Bóg tylko chyba wie, czy ona prawdziwa, czy nie. Więc jeżeli o to chodzi, co mnie się zdaje, to zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ja dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym i publicznym … A nasza myśl obecna – ciągnąłem – wskazuje zdolność tkwiącą w duszy każdego człowieka i to narzędzie, którym się każdy człowiek uczy. Tak samo, jak oko nie mogło się z ciemności obrócić ku światłu inaczej, jak tylko wraz z całym ciałem, tak samo całą duszą trzeba się odwrócić od świata przejawów, które powstają i giną, aż dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty i jego pierwiastek najjaśniejszy i potrafi to widzenie wytrzymać. Ten pierwiastek nazywamy Dobrem”. Platon, *Państwo*, przekł. Wł. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 220 – 225, ks. VII, rozdz. I — IV, 514 – 518 C. [↑](#footnote-ref-337)
338. Por. Platon, *Państwo*, 525 B. [↑](#footnote-ref-338)
339. Tę myśl wypowiada Platon, kiedy mówi o rachunkach. Pisze, że ludzie „ … powinni się zabrać do nauki rachunków i bawić się nią nie tak jak laicy, ale tak długo, aż dojdą do oglądania natury liczb rozumem samym; nie dla celów kupna i sprzedaży, jak to robią kupcy i kramarze, tylko dla celów z wojną związanych i dla samej duszy, aby jej ułatwić odwrócenie się od świata przemijających przejawów i zwrot w kierunku prawdy oraz istoty rzeczy”. Platon, *Państwo* … dz. cyt., s. 232 – 233, 525 C- D. [↑](#footnote-ref-339)
340. Platon, *Mądrość jest dobrem, a głupota złem. Mądrości można się nauczyć*, (w:) Platon, *Eutydem* VIII – X, (w:) K. Leśniak, *Platon.* *Wybór tekstów…* dz. cyt, s. 187. [↑](#footnote-ref-340)
341. Zob. tamże i s. n. [↑](#footnote-ref-341)
342. Tamże, s. 189. [↑](#footnote-ref-342)
343. Tamże, s. 190. [↑](#footnote-ref-343)
344. Tamże, s. 190 – 192. [↑](#footnote-ref-344)
345. Zob. tamże. [↑](#footnote-ref-345)
346. Arystoteles, *Metafizyka,* (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2 … dz. cyt., s. 619, (982 a). [↑](#footnote-ref-346)
347. Zob. przyp. nr 34. [↑](#footnote-ref-347)
348. Zob. B. Paź, *Istota*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 85 – 112. [↑](#footnote-ref-348)
349. Kategoria „czyste myślenie” opisuje, jak wyjaśnia E. Kant, takie myślenie, w którym nie ma żadnej „domieszki” przejawowej treści zmysłowej. Jest to ta treść, która pozostaje po abstrakcji tego wszystkiego z umysłu, co nazywamy empirycznością daną nam we wrażeniach zmysłowych. Trzeba długo ćwiczyć posiadany umysł, aby owe „czyste myślenie” znaleźć w sobie. Służy temu logika. [↑](#footnote-ref-349)
350. Arystoteles: *Zachęta do filozofii*, (w: ) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, przekłady, wstępy i komentarze M. Chigerowa, E. Głębicka, R. Kulesza, K. Leśniak, W. Olszewski, L. Piotrowicz, H. Podbielski, M. Szymański, B. Świtalska, Posłowie H. Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, Frg. 27, s. 640. [↑](#footnote-ref-350)
351. Zob. Arystoteles, *Topiki,* (w: ) Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, przekłady, wstępy i komentarze K. Leśniak, s. 443, (149 a). Tam pisze: „…mniemanie i wiedza to nie to samo; a mogłoby z pewnością być, gdyby całość mogłaby być taka sama; w obydwu bowiem wyrażeniach wyraz <<teoretyczny>> jest wspólny, natomiast reszta jest wspólna”. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy* … dz. cyt., s. 528. [↑](#footnote-ref-351)
352. Cyt. za A. Maryniarczyk, *Istota*, (w: ) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 86; Zob. ponadto, A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, IW PAX, Warszawa 1971, s. 158. [↑](#footnote-ref-352)
353. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy* … dz. cyt., s. 528. [↑](#footnote-ref-353)
354. Dobro wspólne <łac. *bonum commune*> – jest wartością zbiorową obejmującą doskonałość wielu osób, którą osiągają one we wzajemnym współżyciu i współdziałaniu, jednocząc cele jednostkowe z celami ogólnospołecznymi, poprzez korzystanie z urządzeń, instytucji społecznych, państwa, władz lokalnych, edukacji i dóbr kultury. Dobro wspólne jest podstawowym czynnikiem motywującym udział w życiu społecznym. Dla niego tworzy się społeczeństwo, całość, w której każda jednostka ludzka odnosi własne, indywidualne korzyści. Korzyści owe jednostki ludzkie muszą doświadczać, odczuwać na sobie w postaci nieustannego doskonalenia się ich życia.

     Współcześnie, podstawowym problemem społecznym konstytuującym dobro wspólne jest własność środków produkcji. W Polsce do 1989 roku były własnością każdego obywatela oddane państwu w użytkowanie. W efekcie od 1945 roku korzystał z nich cały naród, co bardzo jest widoczne w postaci: odbudowy Polski ze zniszczeń II wojny światowej; powstania przemysłu, rozwoju rolnictwa, szkolnictwa, nauki i kultury. Z czasem, zwłaszcza od 1968 roku z upaństwowionej własności środków produkcji coraz więcej korzystała państwowa elita rządząca. Ulegając burżuazyjnieniu sprzeniewierzyła się przywłaszczając sobie majątek narodowy. To, co od 1945 roku wypracował naród, elita przejęła jako swoją własność. Po 1989 roku środki te w sposób neokolonialny podporządkowano elitom zachodnioeuropejskim. Elity polskie zaczęły pełnić funkcje kompradorskie. Efekt: Polska, polska gospodarka jest neokolonialnie „przyłączona” do kapitalistycznej gospodarki zachodnioeuropejskiej, głównie niemieckiej i amerykańskiej. Zob. T. Kowalik, *WWW. Polska transformacja. Pl,* Warszawskie Wydawnictwo literackie MUZA SA, Warszawa 2009; Tenże, *Patologia transformacji*, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2012 i inne.

     Dobro wspólne wymaga, aby prywatna własność środków produkcji była mu przyporządkowana, a nie podporządkowana. Taka jest treść postulatu uspołecznienia środków produkcji zawarta w K. Marksa i F. Engelsa *Manifeście komunistycznym*. Przyporządkowanie znaczy tu zjednoczenie celów działania własności prywatnej środków produkcji oraz dobra wspólnego. Może nią władać indywiduum - właściciel, ale w taki sposób, aby pomnażać, pośrednio lub bezpośrednio, dobro wspólne, a nie je wykorzystywać, prywatyzować. Temu musi służyć zniesienie alienacji poszczególnych elementów struktury kapitalistycznej.

     K. Marks w *Manifeście komunistycznym* wskazywali na następujące cele rewolucji socjalistycznej. „Posunięcia te będą oczywiście w różnych krajach odpowiednio różne.

     Jednakże w krajach najdalej w rozwoju zaawan­sowanych będą mogły na ogół znaleźć powszechne zastosowanie posunięcia następujące:

     1. Wywłaszczenie własności ziemskiej i użycie renty gruntowej na wydatki państwowe;
     2. Wysoka progresja podatkowa;
     3. Zniesienie prawa dziedziczenia;
     4. Konfiskata własności wszystkich emigrantów i buntowników;
     5. Scentralizowanie kredytu w rękach państwa poprzez bank narodowy o kapitale państwowym i o

     wyłącznym monopolu;

     1. Scentralizowanie środków transportu w rękach państwa;
     2. Zwiększenie liczby fabryk państwowych, narzę­dzi produkcji, udostępnianie gruntów do uprawy

     iich melioracja według społecznego planu;

     1. Jednakowy przymus pracy dla wszystkich, utwo­rzenie armii przemysłowych, zwłaszcza dla rolnictwa;
     2. Zespolenie rolnictwa i przemysłu, działanie w kierunku stopniowego usunięcia przeciwieństwa

     między miastem a wsią;

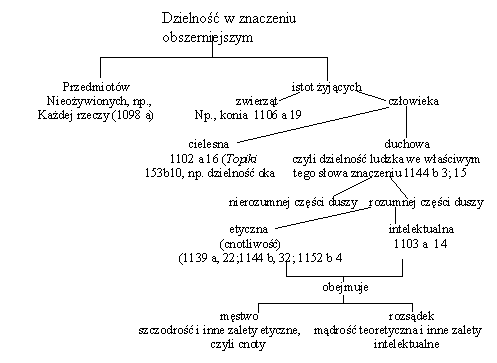
     1. Publiczne i bezpłatne wychowanie wszystkich dzieci. Zniesienie pracy fabrycznej dzieci w jej dzi­siejszej postaci. Połączenie wychowania z produkcją materialną itd., itd.”. K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, (w: ) K. Marks, F. Engels, Dzieła, t. 4, wyd. drugie poprawione, KiW, Warszawa 1986, s. 666 – 667. Zob. M. A. Krąpiec, *Dobro wspólne*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 628 – 639; J. Krucina, *Dobro wspólne*, (w:) *Encyklopedia katolicka*, t. III, KUL, Lublin 1985, s. 1379 – 1382; Art. 1 Konstytucji RP z 1997 roku, (w:) M. Borucki, *Konstytucje polskie 1791 – 1997*, Wyd. Mada, Warszawa 2002, s. 278. Tam, na s. 277 jest zapis: „… my Naród Polski .. równi w prawach i powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski …”. Na s. 278 jest art. 1. „Rzeczpospolita jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”.

     [↑](#footnote-ref-354)
355. Zob. Arystoteles, *Etyka wielka*, (w: ) Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przekłady, wstępy i komentarze D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 311, (1182 b). [↑](#footnote-ref-355)
356. Cnota (gr. *άρετή* [areté], łac. *virtus* = cechy osobowe człowieka, jakość władzy ducha umożliwiająca spełnianie dobra, sprawność moralna). Jest to uporządkowana postawa moralna pozwalająca spełniać czyny uznane za dobre, godne człowieka. Jest siłą władzy ducha nad sobą, nad jego cielesnym przejawem. Cnota jest doskonałością osobowości człowieka. Cnotą jest mądrość, rozumność, roztropność, umiarkowanie, sprawiedliwość, męstwo i twórczość. Wymienione treści cnoty nie są czymś stałym, lecz tym, co w w jednostce ludzkiej się doskonali, dzięki czemu człowiek staje się coraz „bardziej człowiekiem”.

     Arystoteles rozróżnia więc mądrość, dzielność etyczną i rozsądek. I tłumaczy, że muszą one być godne pożądania, bo każda z nich coś wytwarza. Mądrość tworzy szczęśliwość przez to, że ją posiada i wprowadza w czyn. Dzielność etyczna sprawia, że cel jest trafnie obrany; rozsądek zaś dobiera środki wiodące do dobrze obranego celu. Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5 … dz, cyt., s. 207 (1144 a).

     Pojęcie „dzielności etycznej” używa Arystoteles dla określenia zdolności do moralnego postępowania dzięki przyzwyczajeniu. Albowiem żadna z cnót nie jest z natury wrodzona. Cnót nabywamy wykonując czyny etycznie dodatnie. Stajemy się sprawiedliwi postępując sprawiedliwie, umiarkowani poprzez umiarkowanie, mężni poprzez mężne zachowywanie się.

     „Świadczy o tym to, co się dzieje w życiu państwowym: przyzwyczajenie bowiem jest tym, za pomocą czego prawodawcy wyrabiają cnoty w obywatelach; i to jest właśnie intencją każdego prawodawcy, a jeśli który urzeczywistnia ją w sposób nieodpowiedni, błądzi, i tym właśnie różni się ustrój jednego państwa od ustroju drugiego, dobry - od złego”. Tamże, s. 104, (1103 b). Zob. ponadto zamieszczony we *Wstępie*, s. 54, następujący opis dzielności w znaczeniu obszerniejszym wykonanym przez tłumacza - D. Gromską.

     [↑](#footnote-ref-356)
357. Rzeczownik ten jest tworzony od czasownika *habere* <gr. *ἒξις* [heksis], od *ἒχειν* [échein] = mieć, posiadać>. Opisuje on mienie, posiadanie pewnego stanu, pewien sposób bycia, zawierający treści bycia jako takiego. Są to też przyzwyczajenia, zdolności, sprawności trwałe, które konstytuują osobowość jednostki ludzkiej. Ich przeciwieństwem są treści przejawowe bycia zwane dyspozycjami. Są one nietrwałe, ulotne, ujawniające się ze względu na jakość tych pierwszych – habitualnych. U Arystotelesa habitualne treści bycia jednostki ludzkiej tworzy jedność jej wiedzy i cnoty. Zob. Z. Pańpuch, *Habitus*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, *Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu*, Lublin 2003; zob. przy. nr . 695. [↑](#footnote-ref-357)
358. Arystoteles, *Metafizyka*, (w: ) Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, … dz. cyt., s. 615 – 618, 980 a – 981 b. Zob. ponadto Arystoteles, *Zacheta do filozofii*, frg. 29. Tam pisze: „To, co różni nas od innych zwierząt, jest dostrzegalne w życiu podług rozumu, życiu, w którym nic nie dzieje się przypadkiem, w którym nie ulegamy rzeczom o małej wartości. Wprawdzie zwierzęta mają jakąś iskrę rozumu i roztropności, ale są zupełnie pozbawione teoretycznej mądrości, która jest przywilejem jedynie bogów…”. [↑](#footnote-ref-358)
359. Por. tamże, s. 619 – 620, 982 a – 982 b. [↑](#footnote-ref-359)
360. Por. tamże, s. 667, 1004 b. [↑](#footnote-ref-360)
361. Tamże, s. 784, 1058 b. [↑](#footnote-ref-361)
362. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, (w: ) Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6 … dz. cyt., s. 637, Frg. 9. [↑](#footnote-ref-362)
363. Tamże, s. 638 – 639, Frg. 17. [↑](#footnote-ref-363)
364. Tamże, s. 642, Frg. 40. [↑](#footnote-ref-364)
365. Tamże, s. 642 – 643, Frg. 41. [↑](#footnote-ref-365)
366. Tamże, s. 644, Frg. 45. [↑](#footnote-ref-366)
367. Tamże, s. 645, Frg. 53. [↑](#footnote-ref-367)
368. Tamże, s. 647, Frg. 67. [↑](#footnote-ref-368)
369. Tamże, s. 652, Frg. 98. [↑](#footnote-ref-369)
370. Tamże, s. 652, Frg. 99. [↑](#footnote-ref-370)
371. Tamże, s. 652, Frg. 100. [↑](#footnote-ref-371)
372. Tamże, s. 654, Frg. 108. [↑](#footnote-ref-372)
373. Tamże, s. 639, Frg. 20, 21. [↑](#footnote-ref-373)
374. Arystoteles mówiąc o abstrakcji powiada: „pojęcia matematyczne bowiem są produktem abstrakcji, podczas gdy ciała naturalne pochodzą z dodawania cech realnych”. Arystoteles, *O niebie*, (w: ) Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, … dz. cyt., s. 306, (299 a). W *Analitykach wtórych* dowodzi wyższość wiedzy bardziej abstrakcyjnej nad mniej abstrakcyjną (zob. 87 a). Tamże. Arystoteles pisze ponadto: „Jest również jasne, że brak jakiegoś zmysłu musi powodować brak odpowiedniej części wiedzy, której zdobyć nie można, skoro nasze poznanie dochodzi do skutku bądź przez indukcję, bądź przez dowód. Otóż dowód przyjmuje za punkt wyjścia ogóły, indukcja – szczegóły; nie można też rozpatrywać ogółu bez pośrednictwa indukcji, ale skoro i tzw. abstrakty poznaje się bliżej tylko przez indukcję, tzn. że każdy przedmiot rodzajowy na mocy swego określonego charakteru posiada pewne właściwości, które można traktować w oderwaniu, mimo iż nie istnieją oddzielnie – wobec tego nie można dojść indukcyjnie do ogółów bez spostrzeżeń zmysłowych” (tamże, 81 a – 81 b). W *Metafizyce* Arystoteles tłumaczy, że własności nie istnieją poza substancjami. Np. własność „biały” nie istnieje oddzielnie od białego człowieka. Zawsze więc występuje konkretnie: biały człowiek. Tak samo i przedmioty matematyki nie istnieją oddzielnie. Twierdzenia matematyki posiadają pewne określone własności, ale nie własności akcydentalne. Człowiek jako abstrakt jest rzeczą jedną i niepodzielną. (1077 b – 1078 b). W pracy pt.: *O częściach zwierząt* Arystoteles powiada z kolei, że rozum zajmuje się przedmiotami intelektualnymi, nauki zaś przyrodnicze nie zajmują się żadnym tworem abstrakcyjnym. Z tego wynika, że przedmioty intelektualne są tworami abstrakcyjnymi. (641 b). Owe twory abstrakcyjne są podstawą w definiowaniu. Zob. Arystoteles, *Topiki*, (w: ) *Dzieła wszystkie*, t. 1… dz. cyt., s. 442 – 443 (148 b – 148 a). Abstrakcja u Arystotelesa znaczy więc tyle co oddzielanie jednego od drugiego. Nie odpowiada on jednakże na pytanie, co od czego oddzielać? Odpowiedź na to pytanie wynika *implicite*, że to, co jest mentalne od tego, co jest zmysłowe, realne. [↑](#footnote-ref-374)
375. Arystoteles, *Topik*i (w:) Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1… dz. cyt., s. 436, (145 a). [↑](#footnote-ref-375)
376. Tamże, s. 419, (136 b). [↑](#footnote-ref-376)
377. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5 … dz. cyt., s. 199, (1141 a). [↑](#footnote-ref-377)
378. Intuicją <gr. *έπιβολή* [*epibole*], *νοΰς* [*nous*]; łac. *intuitio, intuitus*  = poznanie, patrzenie wejrzenie, zgłębianie; od *intueri*, *indo-tueri* = spoglądać wewnątrz, oglądać przedstawiać sobie, rozważać, pojmować; także: *intellectus primorum principiorum*, tzn. intelekt poznający pierwsze zasady> nazwiemy całościowe, poza intelektualne, bezpośrednie, a więc niedyskursywne uchwycenie duchowe poznawanego przedmiotu, jakby utożsamienie się z nim. Jest to określony atrybut ducha jednostek ludzkich pozwalającego uchwycić głąb całości, jakby w jednej chwili, poprzez utożsamienie się z nim.

     U Arystotelesa podstawą intuicji jest poznanie zmysłowe, ale ono tylko jakby ją wywołuje. Mądrościową wiedzę – zdaniem Arystotelesa - tworzy zaś poznanie naukowe i intuicyjne. To pierwsze, jest metodycznie dokonywanym poznaniem istoty. Ale ta metodologia nie jest tak doskonała, aby mogła dowodzić wszystko, a zwłaszcza w poznaniu całości. Dlatego poznanie naukowe dopełniane jest przez poznanie intuicyjne. Pozwala ono na uchwycenie tego, co istotne, co tworzy istotnościowe konieczne relacje całościowe. Intuicja odnosi poznanie rozumowe do praktyki, przez co, jak pisze Arystoteles, „ujmuje to, co ostateczne i co może być inaczej, tj. przesłankę mniejszą. To bowiem jednostkowe rzeczy są punktem wyjścia naszego poznania celu, o ile to, co ogólne, ujmuje się na podstawie tego, co jednostkowe. Tak więc rzeczy jednostkowe należy spostrzegać, a spostrzeganie to jest myśleniem intuicyjnym”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, (w:) *Dzieła wszystkie*, t. 5, … s. 205 – 206, 1143 b.

     Łac. termin *intuitio* wprowadził Wilhelm z Moerbecke (1225 – 1286) tłumacząc proklosowe pismo *Пερί προυοίας* [*Peri pronóias*] na oddanie gr. słowa *έπιβολή* [*epibolé*]). Wyrażenie *έπιβολή* było użyte w myśli epikurejskiej dla opisu całościowej wizji przedmiotu poznania – podobnie jak *υοΰς* [*nous*], w przeciwstawieniu do parcjalnej wizji i poznania dyskursywnego. Zob. M. A. Krąpiec, *Intuicja*, (w: ) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4 … dz. cyt. [↑](#footnote-ref-378)
379. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*… dz. cyt., s. 198 – 199, 1140 b – 1141 a. [↑](#footnote-ref-379)
380. Zob. Arystoteles, *Metafizyka,* (w: ) Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2… dz. cyt., s. 617, (981 a - b). [↑](#footnote-ref-380)
381. Arystoteles, *O duszy*, (w:) Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3 … dz. cyt., 118, 427 a. [↑](#footnote-ref-381)
382. Arystoteles, *Zoologia*, (w:) Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3 … dz. cyt., s. 524, 588 a. [↑](#footnote-ref-382)
383. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy* … dz. cyt., s. 545. [↑](#footnote-ref-383)
384. Istnieją dwa rodzaje mądrości: mądrość praktyczna, życiowa zwykłego człowieka i mądrość wyższego rodzaju, mądrość, dzięki której poznaje się prawdę, tj. mądrość filozofów. [↑](#footnote-ref-384)
385. Tamże, s. 653, Frg. 103. [↑](#footnote-ref-385)
386. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, (w: ) Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5 ... s. 103, 1103 a. Zob. ponadto przyp. nr 118 przedstawiający tablicę stosunków poszczególnych części duszy. [↑](#footnote-ref-386)
387. Tamże, s. 206 i n., 1143 b. [↑](#footnote-ref-387)
388. Tłumacz w przypisie: „W *Etyce nikomachejskiej,* (1139 b 16) Arystoteles wylicza również pięć dyspozycji, prowadzących do poznania prawdy: sprawność techniczna (*τέχνη*), wiedza naukowa (*έπιστημη*), rozsądek czyli mądrość praktyczna (*φρóνησις*), mądrość teoretyczna czyli filozoficzna (*σοφία*), poznanie intuicyjne (*νοΰς*). Odrzuca przypuszczenie i mniemanie (*δóξα*), bo zwodzą w poszukiwaniu prawdy”. [↑](#footnote-ref-388)
389. Arystoteles, *Etyka wielka*, (w: ) Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5 … s. 345 – 347, 1196 b – 1197 b. [↑](#footnote-ref-389)
390. Arystoteles, *Zachęta* … dz. cyt., s. 642, Frg. 38. [↑](#footnote-ref-390)
391. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*… dz. cyt., s. 96, 1101 a. [↑](#footnote-ref-391)
392. W *Analitykach wtórych* 89 b 7 występują wymienione w tekście trwałe dyspozycje w formie nieco odmiennej. Arystoteles odróżnia tam sześć dyspozycji, a raczej trzy ich pary, mianowicie: myślenie dyskursywne (*διάνοια*) i intuicyjne (*νούς*), wiedzę naukową i sprawność techniczną, mądrość praktyczna i mądrość filozoficzną. [↑](#footnote-ref-392)
393. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*… dz. cyt., s. 195 - 196, 1139 b. [↑](#footnote-ref-393)
394. Tamże, s. 206, 1143 b. [↑](#footnote-ref-394)
395. Tamże, s. 199 – 200, 1141 a – 1141 b. [↑](#footnote-ref-395)
396. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* … dz. cyt., s. 201 – 203, 1141 b – 1142 a. [↑](#footnote-ref-396)
397. Tamże, s. 289, 1176 b – 1177 a. [↑](#footnote-ref-397)
398. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*… dz. cyt., s. 290 – 291, 1177 a. [↑](#footnote-ref-398)
399. Tamże, s. 297, (1180 a). [↑](#footnote-ref-399)
400. Arystoteles, *Etyka wielka,* (w:) Tenże, *Dzieła wszystkie* t. 5 … dz. cyt., s. 349, (1198 a). [↑](#footnote-ref-400)
401. 179,

     Arystoteles, *Retoryka,* (w: ) Tenże, *Dzieła wszystkie* t. 6 … dz. cyt., s. 348, (1371 b). [↑](#footnote-ref-401)
402. Używam tu pojęcia „spełnić”, gdyż chcę podkreślić, iż w urzeczywistnianiu dobra jako dobra nie można mówić o zachowaniu zwykłym, analogicznie do technicznego zachowaniu się. Czyniąc dobro trzeba je spełniać, a więc w jego wykonywaniu angażować wszystkie treści posiadanej duchowości jednostki ludzkiej, ze „wszystkich jej sił”, „bez jakiejkolwiek reszty”, bez odkładanie czegokolwiek na później. W zaistniałym dobru, w uczynionym akcie materializowana jest pełnia tej, a nie innej, konkretnej duchowości jednostki ludzkiej. [↑](#footnote-ref-402)
403. Gnoza (gr. *γνώσις* [gnosis] = poznanie, wiedza) – wiedza o Bożych tajemnicach zastrzeżonych dla wybranej elity. Łączy ona wiarę i naukę. Jest to ruch religijno – filozoficzny uznający określone pojęcie tajemnicy, do której można dotrzeć poprzez samopoznanie i odpowiednie, wskazane najczęściej przez guru - przywódcę, rozumienie świata. Współcześnie gnozę wykorzystują różne formy wiedzy tajemnej: hermetyzm, astrologia, ezoteryka, ruchy New Age, itd.

     Gnozę wykorzystuje się także w polityce dla tworzenia całościowej, totalnej doktryny politycznej. Zakłada się w niej osiągnięcie indywidualnego zbawienia, „wiecznej szczęśliwości”, jeśli, np., pokona się określonego wcześniej wroga, czy np. „koniec historii” - ostateczne zwycięstwo tzw. demokracji. Negacja świata, pesymizm, protest wobec istniejącego porządku jest podstawą rozszerzania się gnozy. W ten sposób gnoza ujawnia się w postaci bezkrytycznego przyjmowania jednej prawdy, w którą się po prostu wierzy, która nie potrzebuje żadnych dowodów. Współcześnie w jej upowszechnianiu uczestniczą mas media. [↑](#footnote-ref-403)
404. Zob. *Religie świata*, praca zbiorowa, ks. E. Dąbrowski (red.), PAX, Warszawa 1957; *Zarys dziejów religii*, praca zbiorowa pod redakcją Komitetu: J. Keller – przewodniczący, W. Kotański, W. Tyloch, B. Kupis, Iskry, Warszawa 1976. [↑](#footnote-ref-404)
405. Zob. M. Kruk, *Mądrość Boża*, (w:) *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008. [↑](#footnote-ref-405)
406. Był nazywany także Filonem Judejczykiem, Filonem Hebrajczykiem, filozof, teolog, współtwórca judaizmu hellenistycznego – twórczej syntezy tradycji greckiej i żydowskiej. Należał do elity społecznej i majątkowej powiązanej z elitami żydowskimi i rzymskimi. Podstawy dla swej działalności zdobył w gimnazjum greckim, które do 42 r. n. e. były dostępne dla Żydów. Uczęszczał też do szkoły przy synagodze, gdzie wykładano i komentowano Pismo Święte w przekładzie gr., czyli Septuaqintę. W pielgrzymce do Jerozolimy zetknął się ze wspólnotą terapeutów i esseńczyków. To pomogło mu sformułować ideał życia kontemplacyjnego, poprzedzonego oczyszczeniem moralnym. Rozwijał nurt alegorycznego wyjaśniania Pisma Świętego. [↑](#footnote-ref-406)
407. M. Osmański, *Filon z Aleksandrii*, (w: ) *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002. [↑](#footnote-ref-407)
408. Zob. tamże. [↑](#footnote-ref-408)
409. Tamże. Zob. tłumaczenie polskie dzieł Filona: *Pisma* (I: *O stworzeniu świata*, *Alegorie praw*, *O dekalogu*, *O cnotach*, Warszawa 1986; II: *O gigantach*, *O niezmienności boga*, *O rolnictwie*, *O uprawie roślin*, *O pijaństwie*, *O trzeźwości*, Kraków 1994; ), *Kto jest dziedzicem boskich dóbr*, Poznań 2002. [↑](#footnote-ref-409)
410. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2. *Od Augustyna do Szkota*, przeł. S. Zalewski, IW PAX, Warszawa 2000, s. 31. M. Kowalewska informuje nas, że Klemens Aleksandryjski filozofię grecką nazwał Trzecim Testamentem, że jest dana Grekom przez Boga i jest fundamentem mądrości nauczanej przez Chrystusa. Filozofia ta może ćwiczyć umysł, pobudzać intelekt przygotowując go w ten sposób do przyjęcia prawdy. Tak Klemens antycypuje formułę: *philosophia ancilla* *theologiae* (filozofia służebnicą teologii). Zob. M. Kowalewska, *Klemens Aleksandryjski,* (w: ) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 639. [↑](#footnote-ref-410)
411. M. Kowalewska, *Euzebiusz z Cezarei*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002. [↑](#footnote-ref-411)
412. W ten sposób chrześcijaństwo wpisywało się w ogólny nurt kultury ludzkiej, w jej religijny charakter, albowiem od starożytności mądrość była cechą bóstwa, boga; później, w postaci spersonifikowanej. Zob. J. S. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990, 1997; A. Niwiński, *Bóstwa, kulty i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993; *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, Warszawa 1996; B. Poniży, *Logos w Księdze Mądrości (18,14 – 16): między personifikacją a teologizacją*, ZN KUL 40, 1997, z. 1-2, 75 – 92; M. Szram, *Chrystus – mądrość Boża według Orygenesa,* Lublin 1997; K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej,* Lublin 1999; A. Z. Zmorzanka, *HAGHIA SOPHIA*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003; W. Tyloch, *Opowieści mędrców Talmudu*, Gdynia 1993; R. Stiller, *Kto jest mądry? Przysłowia i sentencje żydowskie z trzech tysięcy lat*, Ureaus, Warszawa 1999; A. Kamieńska i S. Datner, *Z mądrości Talmudu*, PIW, Warszawa 1988; A. Drożyński, *Mądrości żydowskie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967; *Księga mądrości żydowskich* (wybór), Klub Dla Ciebie, Warszawa 2005. [↑](#footnote-ref-412)
413. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum 1994, s. 396. Tak pisze się tam o mądrości w punkcie 1676, w miejscu postulowania odpowiedniej pracy duszpasterskiej wobec religijności ludowej. [↑](#footnote-ref-413)
414. Tamże, s. 182. [↑](#footnote-ref-414)
415. Św. Augustyn cytuje tu 1 Kor 1, 30. [↑](#footnote-ref-415)
416. Tu św. Augustyn cytuje Job. 28, 28. W Wulgacie: „Oto bojaźń Pańska, to jest mądrość… ”. [↑](#footnote-ref-416)
417. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłumaczył z języka łac., wstępem i komentarzem opatrzył ks. Dr J. Czuj, Rektor Akademii Teologii Katolickiej, wyd. nowe, Wyd. De Agostini Polska Sp. z o.o., Warszawa 2001, s. 69 – 71. [↑](#footnote-ref-417)
418. Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, IW „PAX”, Warszawa 1952, s. 77 - 78. [↑](#footnote-ref-418)
419. Tamże, s. 244 – 246. [↑](#footnote-ref-419)
420. Tamże, s. 248. [↑](#footnote-ref-420)
421. Por. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2. *Od Augustyna do Szkota* … dz. cyt., s. 43. [↑](#footnote-ref-421)
422. Zob. przyp. nr 96. [↑](#footnote-ref-422)
423. É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłumaczył Z. Jakimiak, IW PAX, Warszawa 1953, s. 154. [↑](#footnote-ref-423)
424. Zob. św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne. O życiu szczęśliwym. Przeciw Akademikom. O porządku*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1952, s. 63 i następne. [↑](#footnote-ref-424)
425. É. Gilson, *Wprowadzenie* … dz. cyt., s. 156 - 157. [↑](#footnote-ref-425)
426. Tamże. [↑](#footnote-ref-426)
427. Tamże. [↑](#footnote-ref-427)
428. Zob. tamże, s. 158. [↑](#footnote-ref-428)
429. Tamże. [↑](#footnote-ref-429)
430. Zob. przyp. nr 128. [↑](#footnote-ref-430)
431. Tamże. [↑](#footnote-ref-431)
432. Tamże, s. 159 - 160. [↑](#footnote-ref-432)
433. Warto tu zatrzymać się nad uwagą É. Gilson’a pozostawioną w przypisie. Otóż pisze on, że u św. Augustyna „…umysł różni się od rozumu tak, jak proste wejrzenie naprawdę różni się od roztrząsania. Z drugiej strony jest faktem niezaprzeczalnym, że św. Augustyn przypisuje mądrość albo umysłowi, albo rozumowi wyższemu. Musi być więc jakieś znaczenie słowa umysł, które łączy się ze znaczeniem słowa rozum, a więc i rozum wyższy musi łączyć z umysłem. Może dałoby się usunąć te trudności terminologiczne .. . przy pomocy pewnego tekstu, w którym oznacza on roztrząsające działanie myśli odrębnym słowem *ratiocinatio*: *ratio* staje się wówczas zwykłym widzeniem wyników otrzymanych przez *ratiocinatio*. Nie byłoby więc już żadnej trudności w przyznaniu mądrości rozumowi wyższemu, ponieważ jest on prostym oglądaniem Idei, do której myśl się podnosi dzięki rozumowaniu…”. Tamże, s. 165. [↑](#footnote-ref-433)
434. Tamże, s. 161. W przypisie na s. 166 cytowany autor próbuje uzupełniać prezentowane klasyfikacje. [↑](#footnote-ref-434)
435. Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*. T. II. *Solilokwia. O nieśmiertelności duszy. O wielkości duszy,* PAX, Warszawa 1953, s. 185. [↑](#footnote-ref-435)
436. Tamże, s. 186. Redaktorzy tomu w przypisie na s. 185 piszą, że „podany tu obraz rozwoju duszy Augustyn streszcza w *De Trinitate* 12, 15, 25. Inną klasyfikację stopni życia duchowego daje w *De doctrina Christiana* 2, 7, 9 – 11”. [↑](#footnote-ref-436)
437. É. Gilson, *Wprowadzenie* … dz. cyt., s. 6. Zob. ponadto: M. Straszewski, *Filozofia świętego Augustyna na tle epoki*, Kraków 1922; *Studia augustyńskie*, Warszawa 1931; [↑](#footnote-ref-437)
438. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2. *Od Augustyna do Szkota* … dz. cyt., s. 113. [↑](#footnote-ref-438)
439. Zob. tamże, s. 150; É. Gilson, *Historia* *filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przełożył S. Zalewski, IW PAX, Warszawa 1987, s. 118 – 129. [↑](#footnote-ref-439)
440. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, Przełożył T. Włodarczyk, Przekł. przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył Iwo Edward Zieliński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 10. [↑](#footnote-ref-440)
441. E. I. Zieliński, *Bonawentura*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000. Zob. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*… dz. cyt., s. 299 – 318. [↑](#footnote-ref-441)
442. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2. *Od Augustyna do Szkota* … dz. cyt., s. 239. [↑](#footnote-ref-442)
443. *Św. Tomasz z Akwinu w tłumaczeniu i opracowaniu Jacka Salija OP*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, W Drodze, Poznań 1984, s. 82. [↑](#footnote-ref-443)
444. Tamże, s. 83. [↑](#footnote-ref-444)
445. Tamże, s. 85. [↑](#footnote-ref-445)
446. Tamże, s. 92. [↑](#footnote-ref-446)
447. Fakt ten konstatuje św. Tomasz z Akwinu następująco: „Natura zaś ma się do działania jako jego zasada. Zatem działanie w Chrystusie nie jest jedno, ze względu na jeden nośnik obu natur, ale dwa, ze względu na dwie natury. Odwrotnie niż w Trójcy Świętej, w której jest jedno działanie trzech Osób, ze względu na jedną naturę”. Tamże. [↑](#footnote-ref-447)
448. Tamże, s. 93. [↑](#footnote-ref-448)
449. Tamże. [↑](#footnote-ref-449)
450. Hi 9, 4. [↑](#footnote-ref-450)
451. Jr 9, 22. [↑](#footnote-ref-451)
452. Mt 23, 34. [↑](#footnote-ref-452)
453. 1 Kor 1, 24. [↑](#footnote-ref-453)
454. Kol. 2, 3. [↑](#footnote-ref-454)
455. *Św. Tomasz z Akwinu w tłumaczeniu* … dz. cyt., s. 96 – 97. [↑](#footnote-ref-455)
456. Tamże. [↑](#footnote-ref-456)
457. Mt 11, 27. [↑](#footnote-ref-457)
458. *Św. Tomasz z Akwinu w tłumaczeniu* … dz. cyt., s. 98. [↑](#footnote-ref-458)
459. Łk 2, 52. [↑](#footnote-ref-459)
460. *Św. Tomasz z Akwinu w tłumaczeniu* … dz. cyt., s. 98. [↑](#footnote-ref-460)
461. Zob. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, IW PAX, Warszawa 1998, s. 396 i następne oraz Tenże, *Duch filozofii średniowiecznej*, IW PAX, Warszawa 1958; rozdz. XI: *Poznanie samego siebie i sokratyzm chrześcijański*. [↑](#footnote-ref-461)
462. Zob. É. Gilson, *Tomizm* … dz. cyt., s. 397. [↑](#footnote-ref-462)
463. Tamże. [↑](#footnote-ref-463)
464. Tamże, s. 398 – 399. [↑](#footnote-ref-464)
465. Tamże, s. 400. [↑](#footnote-ref-465)
466. Zob. J. Gocko, *Mądrość,* (w: ) *Encyklopedia katolicka*, t 12, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin, 2008. [↑](#footnote-ref-466)
467. # Jest to stanowisko w filozofii nazywane aretologią <gr. arete = dzielność, cnota, logos = słowo, nauka> głoszące, że trzeba ukazywać znaczenie zasad moralnych, cnót w całościowo ujmowanym działaniu człowieka. Platon stworzył teorię współdziałania cnót kierujących wyróżnionymi warstwami duszy. I tak: jej rozumnością kieruje cnota mądrości; jej impulsywnością kieruje cnota męstwa; jej pożądliwością kieruje cnota umiarkowania. Zgodną współpracą tych warstw duszy kieruje ostatecznie cnota sprawiedliwości. Ona zabiega o harmonię między nimi, na której z kolei opiera się zdrowie psychiczne jednostek ludzkich oraz porządek polityczny państwa.

     # Arystoteles podzielił cnoty na dianoetyczne – odnoszące się do pracy poznawczej rozumu oraz etyczne, które koncentrują się na działaniu rozumu w praktyce. Zwrócił uwagę na znaczenie cnoty roztropności, która z jednej strony zależy od wymienionych cnót, ale z drugiej, jest spajającą podstawą wszystkich cnót.

     [↑](#footnote-ref-467)
468. Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3. *Od Ockhama do Suáreza*… dz. cyt.,s. 291 – 292. [↑](#footnote-ref-468)
469. Tamże, s. 314. Istnieje nurt w filozofii scholastycznej nawiązujący do dorobku F. Suáreza, do jego metafizyki. Do XVIII w. nurt ten był widoczny w postaci scholastyki oraz kartezjanizmu. Także „wielu filozofów współczesnych, jak M. Heidegger, uważało suarezjanizm za reprezentatywną postać scholastyki w ogóle i metafizyki jako takiej. Współcześnie suarezjanizm doczekał się ponownego uznania ze strony Stolicy Apostolskiej jako przykład rzetelnego zainteresowania się podstawowymi zagadnieniami filozofii teoretycznej i moralnej (Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Wrocław 1998)”. B. Paź, *Suarezjanizm*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008. [↑](#footnote-ref-469)
470. Zob. M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, ORTHDRUK, Białystok 1995. [↑](#footnote-ref-470)
471. Zob. s. 140. [↑](#footnote-ref-471)
472. G. W. F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii,* t. I, przekł. Światosław Florian Nowicki, przekład przejrzał A. Węgrzecki, PWN Warszawa 1994, s. 118 – 119. [↑](#footnote-ref-472)
473. Jan Ludwik Vives (1492 – 1540). Doznał skutków działania Inkwizycji, która za udział w ruchu żydowskich konwertytów wytoczyła proces jego ojcu oraz spaliła prochy jego dawno zmarłej matki. Skonfiskowała majątek pozostawiając jego i siostry w nędzy. W 1511 roku opuszcza Hiszpanię udając się na studia do Francji. W 1519 roku został profesorem w Louvain, gdzie współpracował i przyjaźnił się z Erazmem z Rotterdamu. W 1523 roku przeniósł się do Anglii, gdzie był wychowawcą córki Henryka VIII. Następnie zamieszkał w Holandii. Swoją teorię pedagogiczną wyłożył w dziele *De dysciplinis* (*O naukach*, 1531). Dzięki pracy *O duszy i życiu* stworzył podstawy psychologii empirycznej. Wywarł znaczny wpływ na A. F. Modrzewskiego i J. A. Komeńskiego. [↑](#footnote-ref-473)
474. J. L. Vives, *Wprowadzenie do prawdziwej mądrości*, cyt. za A. A. Zych, *Człowiek wobec starości. Szkice z gerontologii społecznej*, Warszawa 1995, s. 89 – 90. [↑](#footnote-ref-474)
475. J. A. Komeński, *Pampedia*, przełożyła K. Remerowa, wstępem i komentarzem opatrzył B. Suchodolski, ZNiO, Wydawnictwo PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973, s. 7. Jako motto swego dzieła J. A. Komeński cytuje Cycerona: „Obowiązek i posłannictwo mądrości polega na kształceniu człowieka”. [↑](#footnote-ref-475)
476. P. Jaroszyński, *Komenský,* (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004. [↑](#footnote-ref-476)
477. Tamże. [↑](#footnote-ref-477)
478. Zob. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przekład i opracowanie E. Jędrkiewicz, *Wstęp* H. Barycz, De Agostini Polska Sp. z o. o., Warszawa 2001. [↑](#footnote-ref-478)
479. Morus – zlatynizowana humanistycznym zwyczajem forma nazwiska humanisty Tomasza More (1478 – 1538), późniejszego lorda kanclerza angielskiego, ściętego na rozkaz króla Henryka VIII, za to, że nie chciał uznać króla głową Kościoła angielskiego. Morus był autorem *Utopii* (gr. *οΰ* [oú] = nie (negacja), *τόπος* [topos]= miejsce) – opisu idealnego państwa, w którym na podstawie wspólnoty dóbr budowano sprawiedliwe społeczeństwo. [↑](#footnote-ref-479)
480. Homer (IX wiek p.n.e.), na pół bajeczny autor słynnych epicznych po­ematów greckich: Iliady, opisującej wojnę trojańską, i Odyseę, malującej losy Odyseusza w jego powrotnej drodze spod Troi do domu. Możliwe też, że był tylko tym, który zebrał w jedną całość i stopił w ostateczny kształt istniejące już pieśni ludowe. Oba te dzieła - Iliada może bardziej jeszcze niż Odysea - nie tylko stały się arcywzorem dla gatunku literackiego zwanego epope­ją, ale wywarły olbrzymi wpływ na literaturę wszystkich krajów i na­rodów. Wpływ ten przejawiał się od starożytności aż do czasów najnowszych, chociaż w różnych epokach w róż­nym nasileniu. Żartobliwy poemat Batrachomiomachia, przypisywany nie­gdyś Homerowi, nie jest jednak dziełem jego, ale prawdopodobnie Pigresa z Halikarnasu. [↑](#footnote-ref-480)
481. Maro = Publius Vergilius Maro (70-19 p.n.e.), najwybitniejszy epik rzymski, autor Eneidy. Z przypisywanych mu przez potomnych drobnych żartobliwych poemacików jest Komar może jego utworem młodzieńczym, Wiejska sałata natomiast (w oryginale Moretum) jest utworem nieznanego autora z czasów Cezara Augusta. [↑](#footnote-ref-481)
482. Utwór przez długi czas mylnie przypisywany Owidiuszowi. Erazm napisał do niego komentarz; Publius Ovidius Naso (43 p.n.e.-17 lub 18 r. n.e.) - płodny epik rzymski, autor Metamorfoz, czyli Przemian. [↑](#footnote-ref-482)
483. Buzyrys – mityczny tyran w Egipcie, który mordował wszystkich swych gości. Zabił go Herakles. Pochwalną „deklamację” dla niego napisał retor ateński Polikrates, który również był autorem mowy oskarżającej Sokratesa; ateńczyk Izokrates (436 – 338) napisał wiele mów, ale z powodu słabego głosu i wielkiej nieśmiałości nie występował nigdy sam jako mówca. [↑](#footnote-ref-483)
484. Dzieje się to w 2 księdze dzieła Platona O państwie. [↑](#footnote-ref-484)
485. Pisarz rzymski Aulus Gellius (II w. n.e.) pisze w swych Nocach attyckich w rozdz. 12 księgi 17 o filozofie Favorinusie, który wyszukiwał sobie tematy niezwykłe albo, w stosunku do tematów znanych, przekor­nie zajmował stanowisko odmienne od powszechnie przy­jętego. Napisał więc pochwałę Tersytesa, któremu Homer w Iliadzie kazał być pokraką, tchórzem i łgarzem, i pochwałę febry powracającej co czte­ry dni. [↑](#footnote-ref-485)
486. Biskup Synesios z Ptolemaidy napisał pełną erudycji pochwałę łysiny. [↑](#footnote-ref-486)
487. Lucius Annaeus Seneca (ok. 1-65 n.e.) - pisarz i filozof rzymski, wyznawca stoicyzmu, nauczyciel i wychowawca cesarza Nerona, na które­go rozkaz musiał potem popełnić samobójstwo. Był autorem rozpraw z dzie­dziny etyki i szeregu tragedii, z których zachowało się dziewięć. Wspomnia­ny tu jego utwór satyryczny nosił w oryginale tytuł Apokolokyntosis, tzn. dosłownie „udynienie", co było złośliwą aluzją do wielkiej „dyniowatej" głowy cesarza Klaudiusza. [↑](#footnote-ref-487)
488. Gryllos - jeden z towarzyszy Odyseusza, zamieniony w wieprza przez boginkę Kirkę. W wymienionym tu żartobliwym utworze Plutarcha Gryllos-wieprz broni w rozmowie z Odyseuszem (Ulissesem) poglądu, że dola wieprza o wiele jest szczęśliwsza od doli człowieka, towarzysza Ody­seusza. [↑](#footnote-ref-488)
489. Lucius Aulus Apuleius z Madaury w Afryce (Ił w. n.e.) był autorem głośnej powieści pt. Metamorfozy zwanej potem potocznie Złotym osłem, ponieważ bohater jej, zamieniony czarodziejską sztuką w osła, opowiada swe komiczno-sensacyjne przygody, jakich doznał, zanim odzyskał znowu swą ludzką postać. Przedtem jeszcze powstał utwór o bardzo podobnej tre­ści; za autora jego uważano Lukiana z Samosate. [↑](#footnote-ref-489)
490. Żartobliwy utwór o wieprzku układającym swój testament. [↑](#footnote-ref-490)
491. Zob. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała.*.. dz. cyt., s. 5 – 7. Św.. Hieronim (ok. 340—4-19) - doktor Kościoła, autor wielu pism egzeg etycznych, historycznych, dogmatycznych, wielu homilii i listów. Prze­tłumaczył na język łaciński Pismo św. Był ulubionym pisarzem Erazma. [↑](#footnote-ref-491)
492. Pan – starogrecki bóg trzód i pasterzy, syn Hermesa. Sztuka grecka przedstawiała go z koźlimi nogami i rogami. Uchodził także za demona strachu, ponieważ krzykiem swym wywoływał ślepy, „paniczny” lęk; Midas król frygijski, miał być sędzią w sporze między Apollonem a bożkiem Panem o to, który z nich piękniej gra. Ponieważ stanął po stronie Pana, zamienił mu Apollo uszy na ośle. „Midasowe uszy” stały się przysłowiowymi „oślimi uszami”. [↑](#footnote-ref-492)
493. Chaos - wedle wierzeń starożytnych skłębiona mieszanina wszyst­kich żywiołów, z której powstał świat, bogowie i ludzie; Orkus - piekło lub bóg piekielnej otchłani; Saturn - grecki Kronos (= czas), syn Uranosa (= nieba) i Gai (= ziemi), ojciec Zeusa i wszystkich bogów; Japetos - syn Tytana, ojciec Prometeusza. [↑](#footnote-ref-493)
494. „Epitet" Zeusa (Jowisza) u Homera. [↑](#footnote-ref-494)
495. Sofokles (495-405 p.n.e.) - jeden z największych dramatopisarzy grec­kich i światowych. Zachowało się tylko 7 jego tragedii (z około 120 wszyst­kich), które i teraz wystawiane są na scenach całego świata, najczęściej Antygona i Król Edyp; przytoczony wiersz pochodzi z tragedii Ajas. [↑](#footnote-ref-495)
496. Akamania, kraina w północnej Grecji, słynęła z hodowli nierogaci­zny. [↑](#footnote-ref-496)
497. Bakchusa, boga winnej latorośli i wina, przedstawiała sztuka staro­żytna najczęściej w postaci młodzieńczej. [↑](#footnote-ref-497)
498. Wedle Platona siedliskiem rozumu jest mózg, gniewu - serce, pożą­dania - dolna część ciała. [↑](#footnote-ref-498)
499. Tak Sokratesa przedstawił komediopisarz ateński Arystofanes (ok. 450-385 p.n.e.) w komedii Chmury jako filozofującego w chmurach. [↑](#footnote-ref-499)
500. Sokrates pozostawił troje dzieci. O tym, że nie wyróżniały się one ni­czym i były najzupełniej przeciętne, wspomina Arystoteles w II ks. Retoryki. [↑](#footnote-ref-500)
501. Greckie przysłowie onos pros Iyran. [↑](#footnote-ref-501)
502. Rzymski satyryk Marcjalis (2 połowa I w.) opowiada o Katonie Cenzoriuszu, że zjawił się w teatrze podczas święta Floraliów, którego obchody miały charakter hulaszczy a nawet rozpustny. Tancerze na scenie widząc jego srogą a zgorszoną minę nie chcieli - ze strachu przed nim - tańczyć. Wtedy publiczność zaczęła z krzykiem domagać się od Katona, ażeby sie­dział tam z „inną miną" albo, żeby wyszedł z teatru, co też Katon uczynił. [↑](#footnote-ref-502)
503. Ateńczyk Tymon, współczesny Sokratesowi, słynny ze swej odrazy i niechęci do ludzi, stał się figurą przysłowiową. [↑](#footnote-ref-503)
504. Powiedzenie zaczerpnięte z Pliniusza Cecyliusza, który twierdził, że „najlepszym zyskiem jest ten, który się ciągnie z ludzkiego szaleństwa". C. Pliniusz Caecilius Secundus (62-113) rzymski mąż stanu, autor ciekawej korespondencji, ilustrującej kulturę jego czasów. [↑](#footnote-ref-504)
505. To znaczy ten, który przedtem z powodu swej głupoty nie przewi­dywał jej możliwości. Podobnie twierdził Hezjod, że „kiedy głupi ucierpi, to mu się oczy otworzą". Polskie przysłowie: „Mądry Polak po szkodzie". [↑](#footnote-ref-505)
506. W dialogu Lukiana. [↑](#footnote-ref-506)
507. Argus, Argos – znany w mitologii greckiej wielooki (trzy-, cztero- czy nawet stu Oki) olbrzym potwór, któremu Hera, zazdrosna o Zeusa, kazała strzec zamienionej w nią jałówkę Io. Zeus polecił Hermesowi zabić Argusa i zamienić go w pawia, a Hera rozsypała oczy Argusa na pawim ogonie. [↑](#footnote-ref-507)
508. Z bagna zwanego Kamaryńskimwydobywały się zabójcze wyziewy. Jednakże wyrocznia Apollina powiedziała proszącym o radę sąsiednim mieszkańcom: nie tykać bagna Kamaryńskiego. Po jakimś czasie zapomniano o tej wyroczni i bagno jednak osuszono. Wykorzystali to nieprzyjaciele i prze­szedłszy bagno, zniszczyli całą okolicę. [↑](#footnote-ref-508)
509. Pan – starogrecki bóg trzód i pasterzy, syn Hermesa. Sztuka grecka przedstawiała go z koźlimi nogami i rogami. Uchodził także za demona strachu, ponieważ krzykiem swym wywoływał ślepy, „paniczny” lęk. [↑](#footnote-ref-509)
510. Była to formułka: Salutem plurimam dicere = jakby: „mnóstwo po­zdrowień", „tysiączne pozdrowienia". [↑](#footnote-ref-510)
511. Prawdopodobnie aluzja do wojowniczego papieża Juliusza II (ponty­fikat 1503-1513), który dążąc do stworzenia w środkowych Włoszech silnego państwa kościelnego, podjął wiele wypraw wojennych. Jedna z nich (w 1506 r.), zorganizowana za pobytu Erazma we Włoszech przeciw Bentivogliom w Bolonii, zakończyła się zdobyciem miasta i włączeniem go do państwa papieskiego. Dla Erazma był to wielki wstrząs duchowy. [↑](#footnote-ref-511)
512. [↑](#footnote-ref-512)
513. Cytowanie przez Głupotę słów św. Pawła: jako mniej mądry mówią, więcej ja (1 List do Koryntian 2) jest typowym przykładem chwytów, jaki­mi posługiwała się w dysputach zwyrodniała scholastyka. Słowa w ten spo­sób wyrwane z tekstu Pawła - z tekstu zresztą i tak bardzo niejasnego - mogłyby być dowodem na wszystko i przeciw wszystkiemu. Widać to jas­no z dalszego wywodu Erazma. [↑](#footnote-ref-513)
514. 2 List do Koryntian 11,19- Prawie wszystkie te cytaty to słowa po­wyrywane z kontekstu, przez co zatraca się, wykręca lub zupełnie fałszuje właściwe ich znaczenie. W ten sposób Erazm parodiuje złośliwie scholastyczne sposoby dowodzenia i rozumowania. [↑](#footnote-ref-514)
515. 2 List do Koryntian 11,16 i 11,17. [↑](#footnote-ref-515)
516. i0°1 List do Koryntian 4,10. [↑](#footnote-ref-516)
517. 5011 List do Koryntian 3,18. [↑](#footnote-ref-517)
518. Ewangelia wg św. Łukasza 24,25. [↑](#footnote-ref-518)
519. 1 List do Koryntian 1,25. [↑](#footnote-ref-519)
520. Zob. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960, „Autor do tłumacza książki”, s. 355. [↑](#footnote-ref-520)
521. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy* …, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 118, cyt. za F. Coopleston, *Historia filozofii*, t. IV, IW PAX, Warszawa 1995, s. 71. [↑](#footnote-ref-521)
522. Kartezjusz, *Zasady* … dz. cyt., s. 367. [↑](#footnote-ref-522)
523. F. Copleston, *Historia* … dz. cyt., s. 143. [↑](#footnote-ref-523)
524. Rozum Według Epikura pomaga trafnie wybierać przyjemności i właściwie kierować myślami.

     Sformułował tzw. czwórmian etyczno-leczniczy(*tetramarphakos*), czyli wskazówki jak być szczęśliwym. Istota tych porad zawiera się w „wyborze i unikaniu”.Oto te zasady:

     * bogów nie należy się bać, gdyż o ile są, to nie wtrącają się do spraw ludzkich.

     Uzasadniał tę tezę następująco: „Bóg albo chce usunąć zło i nie może, to jest niedołężny,

     co Bogu nie przystoi; jeżeli może i nie chce, to jest zawistny i niedołężny, a więc nie

     jest Bogiem, a jeśli chce i może, co jedynie Bogu przystoi, to skąd się bierze zło, albo dlaczego

     go nie usuwa?”;

     \* śmierci nie należy się bać, ponieważ gdy żyjemy jej nie ma, a gdy ona jest, to nas nie ma;

     * bólu też nie należy się obawiać, gdyż gdy jest on mocny, jest krótkotrwały, gdy zaś długo trwa,

     jest słaby, ale zawsze po jego przeminięciu odczuwamy radość z posiadanego zdrowia;

     \*szczęście osiąga się drogą wyrzeczenia się: gdy nie ma się tego, czego się pragnie, należy pozbyć

     się pragnienia. [↑](#footnote-ref-524)
525. Por. F. Copleston, *Historia…* dz. cyt.,s. 145 – 146. [↑](#footnote-ref-525)
526. Benedykt de Spinoza, *Etyka*, cz. IV, t. 24, przełożył I. Myślicki, Wyd. AKME, Warszawa 1991, s. 146. [↑](#footnote-ref-526)
527. Tamże, cz. V, t. III. Zob. także, F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IV. *Od Kartezjusza do Leibniza*, przełożył J. Marzęcki, IW PAX, Warszawa 1995, s. 242. [↑](#footnote-ref-527)
528. Tamże, s. 246. [↑](#footnote-ref-528)
529. B. Spinoza, *Etyka*, cz. IV, w. 18 … dz. cyt., s. 144. [↑](#footnote-ref-529)
530. B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, (w: ) *Dzieła*, tłum. i przedm. I. Halpern (Myślicki), tom II, Warszawa 1914 – 1916, XVI, cyt. za F. Copletston, *Historia* … dz. cyt., s. 251. [↑](#footnote-ref-530)
531. Tamże. [↑](#footnote-ref-531)
532. Tamże. [↑](#footnote-ref-532)
533. B. de Spinoza, *Traktat polityczny*, przekład I. Halpern, Wyd. De Agostini Polska Sp. z o. o., Warszawa 2002, s. 30. [↑](#footnote-ref-533)
534. Zob. przyp. nr 4 i 7. [↑](#footnote-ref-534)
535. E. Kant*, Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekł. M. Wartenberg, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002, s. 52. [↑](#footnote-ref-535)
536. Zob. przyp. nr 7. [↑](#footnote-ref-536)
537. Obiektywny – niezależny od nas, od naszych, indywidualnych poglądów i wyobrażeń. Cecha rzeczywistości poza podmiotowej, istniejącej niezależnie od podmiotu. W teorii poznania: treści poznawcze, które podmiot poznaje są niezależne od tego, kto i w jakich okolicznościach poznaje, czyli uznaje dany sąd o poznawanym przedmiocie. W pozytywizmie: postawa praktyczna polegająca na szukaniu i rozpatrywaniu danych obiektywnych, kontrolowanych przez zmysły i Rozum i na odrzucaniu danych wyobraźni i uczuć. W aksjologii uznanie, iż wartości istnieją niezależnie od odbierającej je jednostki [↑](#footnote-ref-537)
538. E. Kant pisze: „Przedstawienie obiektywnej zasady, o ile ona wolę zmusza, nazywa się nakazem rozumu, a formuła nakazu zwie się imperatywem. Wszystkie imperatywy wyrażają powinność i wskazują przez to na stosunek obiektywnego prawa rozumu do woli, której co do obiektywnej własności prawo to nie określa z koniecznością (wskazując na przymus). Mówią one, że byłoby dobrze coś uczynić lub czegoś zaniechać, ale mówią to woli, która nie zawsze dlatego coś czyni, że przedstawia się jej, iż dobrze jest tak postąpić. Praktycznie dobre jest zaś to, co skłania wolę za pomocą przedstawień rozumu, a więc nie z subiektywnych przyczyn, lecz obiektywnie, tj. na mocy zasad mających ważność dla każdej rozumnej istoty jako takiej... Doskonale dobra wola podlegałaby więc również obiektywnym prawom (dobra), jednakowoż nie moglibyśmy dlatego przedstawiać jej sobie jako zmuszonej do działań zgodnych z prawem, ponieważ ona sama z siebie, odpowiednio do swej subiektywnej własności, może być skłoniona tylko poprzez przedstawienie dobra. Dlatego dla boskiego, i w ogóle dla świętej woli, imperatywy nie posiadają ważności; powinność jest tutaj nie na miejscu, ponieważ wola już sama z siebie jest z koniecznością zgodna z prawem. Z tego powodu imperatywy są tylko formułami, mającymi wyrazić stosunek obiektywnych praw woli w ogóle do subiektywnej niedoskonałości woli tej lub owej istoty rozumnej, np. woli człowieka…

     Imperatywy nakazują albo hipotetycznie, albo kategorycznie. W pierwszym wypadku przedstawiają praktyczną konieczność możliwego czynu jako środka prowadzącego do czegoś innego, czego chcemy (albo przynajmniej możemy chcieć). Kategorycznym byłby imperatyw, który przedstawiałby czyn jako sam w sobie, bez względu na inny cel, jako obiektywnie konieczny.

     Ponieważ każde prawo praktyczne przedstawia możliwy czyn jako dobry i dlatego jako konieczny dla podmiotu dającego się praktycznie kierować rozumem, przeto imperatywy są formułami określającymi czyn, który jest konieczny według zasad dobrej woli jakiegokolwiek rodzaju. Gdyby czyn był dobry tylko jako środek do czegoś innego, to imperatyw jest hipotetyczny; jeżeli przedstawiamy sobie czyn jako dobry sam w sobie ... to imperatyw jest kategoryczny.

     Imperatyw powiada więc, jaki czyn, dzięki mnie możliwy, byłby dobry, i przedstawia praktyczne prawidło w odniesieniu do woli ...

     Hipotetyczny imperatyw powiada więc tylko, że czyn nadaje się do osiągnięcia jakiegokolwiek możliwego lub rzeczywistego celu. W pierwszym wypadku jest on problematycznie (niepewnie), w drugim asertorycznie (twierdząco, stwierdzająco – A. K.) praktyczną zasadą. Imperatyw kategoryczny, który uznaje czyn za sam w sobie bez względu na jakikolwiek zamiar, tj. nawet bez żadnego innego celu, za obiektywnie konieczny, uchodzi za zasadę apodyktycznie praktyczną.

     Możemy sobie to, co jest możliwe tylko przy pomocy sił jakiejś istoty rozumnej, pomyśleć jako możliwy cel dla jakiejkolwiek woli, i dlatego istnieje w rzeczywistości nieskończona ilość zasad czynu ... Wszystkie nauki mają jakąś część praktyczną, która składa się ... z imperatywów mówiących, jak możemy go osiągnąć. Te można nazwać w ogóle imperatywami zręczności ... Ponieważ we wczesnej młodości nie wiemy, jakie cele mogą się nam w życiu narzucić, przeto rodzice starają się ... o to, żeby ich dzieci nauczyły się dość różnorodnych rzeczy, i dbają o wyrobienie w nich zręczności w użyciu środków do wszelkich dowolnych celów ... Troskliwość ta jest zaś tak wielka, że przy tym zaniedbują zwykle wykształcić i sprostować u dzieci ich sąd o wartości rzeczy, które by one mogły obrać sobie za swój cel.

     Istnieje ... jeden cel, ... mianowicie zamiar osiągnięcia szczęśliwości. Hipotetyczny imperatyw, który przedstawia praktyczną konieczność czynu jako środka do sprowadzania szczęśliwości, jest asertoryczny ... Zręczność w wyborze środków do własnego największego dobra można nazwać mądrością w najściślejszym znaczeniu ... Imperatyw kategoryczny. Nie tyczy się on materii czynu i tego, co z niego ma wynikać, lecz formy i zasady, z której czyn sam wynika, a istotna dobroć tego czynu polega na przekonaniach i usposobieniu, jakikolwiek byłby jego wynik. Ten imperatyw nazwiemy imperatywem moralności ... Jest on syntetycznie praktycznym sądem *a priori* ... Kategoryczny imperatyw jest więc tylko jeden i brzmi następująco: postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”. E. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, z oryginału niemieckiego przełożył M. Wartenberg, przekł. przejrzał R. Ingarden, PWN, Warszawa 1953, s. 38 - 50. Zob. dalsze strony. [↑](#footnote-ref-538)
539. Zob. J. Szacki, *Znaniecki,* WP, Warszawa 1986. [↑](#footnote-ref-539)
540. Zob. F. Znaniecki, *Społeczne role uczonych*, wybór, wstęp, przekład tekstów angielskich i redakcja naukowa J. Szacki, PWN, Warszawa 1984, s. 350 – 363. Przez role społeczne można rozumieć ściśle określony przez społeczeństwo, uznany i oczekiwany sposób działania jednostek w konkretnych sytuacjach społecznych, wynikających z treści zajmowanej przez jednostkę pozycji społecznej. Treścią roli społecznej jest przyjmowany przez społeczeństwo zbiór uprawnień i obowiązków pozwalających spełniać określone zadania. [↑](#footnote-ref-540)
541. Tamże, s. 350. Trzeba tu podkreślić, że F. Znaniecki stosował w swoich poszukiwaniach zasadę uwzględniania współczynnika humanistycznego. [↑](#footnote-ref-541)
542. Tamże. [↑](#footnote-ref-542)
543. Tamże, s. 352. [↑](#footnote-ref-543)
544. Tamże, s. 353 - 354. [↑](#footnote-ref-544)
545. F. Znaniecki na. s. 355 tłumaczy, że dobrem dla mędrca jest to, czego chce jego grupa, złem jest zaś to, czego chce grupa przeciwna. Z taką kwalifikacją nie można się zgodzić. F. Znaniecki utożsamia tu pojęcie „mędrca” z pojęciem „ideologa”. I to, co dalej wyjaśnia jako określoną metodę, trzeba zaliczyć do metod pracy ideologów. Usprawiedliwieniem dla Autora jest to, że mówi on o roli społecznej mędrca. Wówczas grupa społeczna mu wyznacza treści jego myśli, i dostarcza sprawdzianów ich prawdziwości. To nie odróżnianie roli społecznej mędrca od mędrca jako mędrca ujawnia się szczególnie wówczas, gdy walcząca klasa, grupa społeczna zamienia środki na cele. Środek staje się celem. To było widoczne w socjalizmie realnym.

     W odróżnieniu od F. Znanieckiego proponuję za kryterium kwalifikacji przyjąć tu coś trzeciego. Tym trzecim, do czego skłonić się mogą obie grupy jest dobro wspólne konstytuowane przez wartości ogólnoludzkie. [↑](#footnote-ref-545)
546. Tamże, s. 356. [↑](#footnote-ref-546)
547. Tu trzeba dopowiedzieć, że może być dwojaki stosunek tego, co ma być do tego, co jest w istniejącej kulturze. Może to być, po pierwsze, prosta negacja treści istniejących stosunków, np., własność prywatna zastępowana własnością wspólną, czyli „niczyją” – jak to w Polsce mówiono. Może to być, po drugie, stosunek „znoszenia” (*Aufhebung* - Hegel), a więc zachowywania, kontynuowania pozytywnej, dobrej strony tego, co jest a odrzucania tego, co nie jest dobre, co nie sprzyja zaspokajaniu nowych potrzeb społecznych. Można przyjąć, że socjalizm realny był prostą negacją kapitalizmu. Taki socjalizm nie powiódł się. Zastosowanie zaś negacji i kontynuacji, heglowskiego *aufhebung* – jak sądzę - pozwoli przekształcić kapitalizm w socjalizm. Jako hipotezę można przyjąć, że terminem średnim dla tego ruchu może być kapitalizm państwowy. [↑](#footnote-ref-547)
548. Warto wydaje się zastanowić nad przykładem jakim się posłużył F. Znaniecki. Pisze on: „Aby uczestniczyć w <<Państwie Bożym>> św. Augustyna, ludzie muszą stać prawdziwymi chrześcijanami. Przyszłe społeczeństwo komunistyczne wymaga nowych wartości w każdej dziedzinie kultury oraz klasy robotniczej, oczyszczonej moralnie z przywar właściwych lumpenproletariatowi i biernym sługom kapitalistycznego paternalizmu, a także przepojonej duchem nowej solidarności”. Tamże, s. 357. Zapytajmy - jak to osiągnąć? [↑](#footnote-ref-548)
549. Tamże, s. 357. [↑](#footnote-ref-549)
550. Krytyczność tej krytyki poddawana jest z kolei krytyce dokonywanej przez mędrców opowiadających się za nowym ładem społecznym, mędrców nowatorów wychodzących poza ten system, ten, tu i teraz. Wówczas spotykamy się z tytułami: „Krytyka krytyki…” itp. Zob. S. Young, *Etyczny kapitalizm. Jak na powrót połączyć prywatny interes z dobrem publicznym*, przekł. W. Kisiel, METAmorfoza, Wrocław 2005. [↑](#footnote-ref-550)
551. Zob. tamże, s. 358. [↑](#footnote-ref-551)
552. Według F. Znanieckiego są nimi: Sokrates, Platon, Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, Spinoza, Locke, Hume, Kant. Ci mieli swoje szkoły, a więc określone zaplecze. Inni zaś zależeli od poparcia swoich stronników. [↑](#footnote-ref-552)
553. F. Znaniecki, *Społeczne role* … dz. cyt., s. 358. [↑](#footnote-ref-553)
554. W obowiązującym w Polsce systemie funkcje tę pełnią tzw. recenzje. Skoro ktoś ma recenzować czyjeś osiągnięcia naukowe, to ten ktoś ma znać się na nich lepiej niż ten, kto jest sprawcą tego osiągnięcia. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy w nauce nie pojawia się żadne osiągnięcie, gdy na tym, co nazywa się osiągnięciem znają się wszyscy! A jeżeli od razu wszyscy znają się na tym, co jest nowe, to nowe to, nie jest wcale nowym. [↑](#footnote-ref-554)
555. Tamże, s. 362. [↑](#footnote-ref-555)
556. Zob. tamże, s. 538 – 554. [↑](#footnote-ref-556)
557. Wydaje się, że F. Znaniecki nie docenia tu tych mędrców, którzy pojawili się samoistnie, których społeczeństwo nawet odrzuciło, ale do których dzieł wróciło później, jakby dojrzało do ich treści. Sokrates jest tu stale przytaczanym przykładem. [↑](#footnote-ref-557)
558. Na temat amerykańskiego pragmatyzmu F. Znaniecki na s. 539 pisze: „Pragmatyzm amerykański jako teoria wiedzy łudził się sądząc, że sprawdzian pragmatyczny jest czynnikiem krytyki i postępu naukowego. Złudzenie to powstało stąd, że pragmatyzm nie znał socjologii i nie uwzględniał warunków społecznych, w których sprawdzian pragmatyczny bywa stosowany. Jeżeli dziś w społeczeństwach cywilizowanych doświadczenia, będąc wynikiem praktycznych zastosowań wiedzy, istotnie są często racją do modyfikacji systemów wiedzy, to dlatego, że dzisiejsi uczeni i technicy, ujmując te doświadczenia, kierują się sprawdzianami obiektywności poznawczej, i wnioskują z wyników i wiedzy, której zastosowanie do nich doprowadziło, podług zasad indukcji analitycznej. Ani sprawdziany obiektywności poznawczej, ani zasady indukcji analitycznej, nie są pochodzenia pragmatycznego; przeciwnie, rozwinęły się one dopiero wtedy, gdy uprawianie wiedzy uniezależniło się społecznie od obowiązków praktycznego jej zastosowania”. [↑](#footnote-ref-558)
559. F. Znaniecki, społeczne role … dz. cyt., s. 541 – 542. [↑](#footnote-ref-559)
560. Por. tamże, s. 543. [↑](#footnote-ref-560)
561. Tamże. [↑](#footnote-ref-561)
562. Tamże, s. 544. [↑](#footnote-ref-562)
563. Tamże, s. 545 – 546. [↑](#footnote-ref-563)
564. Ma to swoje naturalne uzasadnienie, a mianowicie w tzw. „upupianiu” młodych, czyli modyfikowanie ich treści osobowości w kierunku dopasowywania do ram uznanych przez społeczeństwo jako obowiązujących wzorów. Młodym pokoleniom są więc „narzucane” przez system wychowania, a w nim tworzenie odpowiedniego środowiska wychowawczego takie treści, które przekształcają ich rewolucyjność akceptację istniejącego porządku, a z czasem dogmatycznej jego obrony. Z pokoleń rewolucyjnych wyrastają najwięksi dogmatycy konserwatyści. Widać to wyraźnie na przykładzie pokolenia tzw. dzieci kwiatów Zachodniej Europy lat 1966 – 1968. W Polsce pozostały po nim tylko muzyczne festiwale w Jarocinie i kilka tysięcy licząca klasa burżuazji kompradorskiej. [↑](#footnote-ref-564)
565. Podstawą przedstawionego opracowania jest tekst: Jan Szczepański, *Mądrość,* (w:) Tenże, *Sprawy ludzkie*, wyd. III rozszerzone, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 254 – 267. Zob. T. Gadacz, *Pochwała mądrości,* INTERNETOWY UNIWERSYTET MĄDREGO WYCHOWANIA

     im. Stefanii Światłowskiej, Data publikacji strony: 10.05.2012 r. [Agencja Interaktywna](http://www.migomedia.pl) [Migomedia](http://www.migomedia.pl). [↑](#footnote-ref-565)
566. K. Kosior, *Mądrość*, (w: ) *Mała encyklopedia filozofii*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 1996, s. 281. Dalej, autor utożsamia mądrość z cnotą uzdolniającą człowieka do bycia w prawdzie. „Umiejętność ta – jak pisze – znamionuje duchowy rozwój (dojrzałość) człowieka. Ujawniana jest stopniowo, a manifestowana w myśli i czynie. (Mądrość – A. K.) jest jedną z dianoetycznych cnót – nabytych i trwałych sprawności doskonalących intelekt – różna od cnoty moralnej”.

     Podobnie definiuje mądrość J. Goćko w *Encyklopedii katolickiej*, t. 12, Lublin 2008, s. 309 – 314. Pisze on, że mądrość jest „… rodzajem wiedzy teoretyczno – praktycznej, łączącej namysł nad podstawowym porządkiem rzeczywistości z tworzeniem wizji wartościowego życia i oceną możliwości jej realizacji, przy uwzględnieniu charakteru ludzi oraz okoliczności ich działań; trwałe uzdolnienie do formowania takiej wiedzy nazywane jest cnotą mądrości (roztropności)…”. Zob. też przyp. nr 304. [↑](#footnote-ref-566)
567. H. Schnädelbach powiada, że „…słowo <<racjonalizm>> zakłada odcień niemal obelżywy … Zarazem zasadnie podejrzewa się rozum o ideologię: o przymierzę z panowaniem i techniczno – przemysłowym niszczeniem przyrody”. *Filozofia. Podstawowe pytania*, E. Martens i H. Schnädelbach (red.), przełożyła z języka niemieckiego K. Krzemieniowa, WP, Warszawa 1995, s. 99. Zob. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1994. [↑](#footnote-ref-567)
568. J. Kekes, *Mądrość*, (w: ) *Encyklopedia filozofii*, T. Honderich (red.), t. II, przekład J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1999, s. 557. [↑](#footnote-ref-568)
569. W filozofii słowiańskiej rozróżnia się dwie prawdy. Pierwszą stanowi zgodność myśli z rzeczą, o której się myśli, ale jako o przejawie i druga prawda: zgodność myśli z istotą tej rzeczy, o której się myśli; zgodność z dotychczasową, tradycyjnie utrwaloną istotą rzeczy, bo jest ona wyrazem istoty jako takiej i z niej wynikającej, możliwej przyszłości. [↑](#footnote-ref-569)
570. S. Frank, *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, przekł. E. Matuszczyk, (w: ) *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX wieku i pierwszej połowy XX w*. *Część I*, L. Kiejzik (red., wybór i przedmowa), Wyd. Ibidem, Kurowice k/Łodzi, Łódź 2001, s. 35 - 36. W filozofii tej poszukuje się zasad prawdziwego bycia ludzkiego jako bycia. [↑](#footnote-ref-570)
571. Por. O. Płatonow, *Mudrost*, (w: ) *Enciklopediczeskij słowar ruskoj cywilizacji*, Sostawitiel O. A. Płatonow, Prawosławne Wydawnictwo Ruskoj Cywilizacji, Moskwa 2000, s. 550. [↑](#footnote-ref-571)
572. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów …* dz. cyt*.,* s. 115. [↑](#footnote-ref-572)
573. To, między innymi wyraża znane powszechnie powiedzenie: im więcej prawa, tym mniej moralności; im więcej moralności, tym mniej potrzeba prawa. [↑](#footnote-ref-573)
574. M. Heidegger, *Bycie i czas...*dz. cyt., s. 2. [↑](#footnote-ref-574)
575. Arystoteles, *Metafizyka*, (w: ) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2 … s. 630 (986 b). [↑](#footnote-ref-575)
576. Tamże, s. 631 – 632 ( 987 b). [↑](#footnote-ref-576)
577. Tamże, s. 722-723 (1030 a – 1030 b). [↑](#footnote-ref-577)
578. Arystoteles, *Topiki*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie* t. 1… dz. cyt., s. 346, (101 b). [↑](#footnote-ref-578)
579. Tamże, s. 360 – 361 (108 b). [↑](#footnote-ref-579)
580. W traktacie *Topiki* Arystoteles przedstawia metodę, która pozwala prowadzić dyskusję na jakikolwiek temat bez wikłania się w sprzeczności. Sylogizmy, którymi się wtedy posługujemy, składają się z przesłanek, które nie dają nam pewności, lecz tylko prawdopodobieństwo, ale – dodajmy zaraz – bardzo wielu ludzi rozsądnych je przyjmuje. Sylogizmy te nazywają się „dialektycznymi”. Przeciwstawia je Arystoteles sylogizmom „naukowym”, których przesłanki są pewne, oraz sylogizmom erystyków, które mają pozory prawdopodobieństwa, nie są zgodne z logiką. [↑](#footnote-ref-580)
581. Arystoteles, *O duszy*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 3 … s. 39 (402 b). [↑](#footnote-ref-581)
582. Tamże, s. 112 (425 b). [↑](#footnote-ref-582)
583. Arystoteles, *Metafizyka* … dz. cyt.,s.721 (1029 b). [↑](#footnote-ref-583)
584. Tamże, s. 723 (1030 a). [↑](#footnote-ref-584)
585. Tamże, s. 725 (1031 b). [↑](#footnote-ref-585)
586. M. Heidegger, *Bycie i czas* … dz. cyt., s. 4. [↑](#footnote-ref-586)
587. Tamże, s. 6. [↑](#footnote-ref-587)
588. Tamże, s. 7. [↑](#footnote-ref-588)
589. Tamże. [↑](#footnote-ref-589)
590. Intendowanie – zarządzanie, administrowanie działem gospodarczym. Pytając, człowiek wydziela tę część bytu, o którą pyta! Zarządza nią zgodnie z istotą tego, o co się zapytuje. Ale może to czynić wówczas, gdy uporządkuje daną mu rzeczywistość. Chaos jest kształtowany. [↑](#footnote-ref-590)
591. Tamże, s. 7 – 8. [↑](#footnote-ref-591)
592. Prawda jest całością, ukrytą w kontemplacji wszechrzeczy. [↑](#footnote-ref-592)
593. Tłumacz w przyp.: Kryje się tutaj jedno ze znanych miejsc u Platona (*Fajdros* 247 C), a mianowicie słynny obraz duszy jako wozu, do którego zaprzęgnięto dwa konie. Jeden z nich koloru białego, wspaniałej rasy – symbolizuje zmysłową część duszy, drugi – czarny, rasy mało szlachetnej – jej część impulsywną. Obydwa kierowane są przez woźnicę – część rozumną duszy. Trójpodział duszy został wprowadzony przez Platona (aż do *Fedona* przyjmował on duszę jako rzeczywistość niezłożoną) w celu wyjaśnienia czynów człowieka, które, jeśli przyjmie się duszę jako rzeczywistość prostą, nie dadzą się wytłumaczyć. Powyższy trójpodział został rozwinięty przez Arystotelesa. Z punktu widzenia ontologicznego rozróżnił on trzy rodzaje duszy: wegetatywną, zmysłową i umysłową. Trójpodział zarówno Platona, jak i Arystotelesa był rozumiany jako dwójpodział; z jednej strony umysł, z drugiej pozostałe części duszy. [↑](#footnote-ref-593)
594. Arystoteles nawiązuje tu do platońskiego wyobrażenia duszy, która opuszcza ziemię dla lepszego poznania rzeczy niematerialnych. Wyobrażenie to stało się powszechnym toposem filozofów i poetów. W ten sposób podkreślano niezwykłą godność ludzi zajmujących się filozofią, którzy dzięki swemu umysłowi zdolni są oglądać naturę z miejsc nikomu poza nimi samymi niedostępnych. [↑](#footnote-ref-594)
595. Według Platona misja „prorocza” filozofa polega na tym, iż dostąpiwszy uprzednio oglądu Najwyższego Dobra, tj. Istoty boskiej, przekazuje zdobytą w ten sposób wiedzę innym (Zob. *Państwo* Platona 516 E – 517 A). [↑](#footnote-ref-595)
596. Arystoteles, *O świecie*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, … dz. cyt., s. 569 - 570 (391 a). [↑](#footnote-ref-596)
597. Arystoteles, *O duszy*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, … dz. cyt., s. 33-34 (402 a). [↑](#footnote-ref-597)
598. Słowem „biegłość” obejmuje Arystoteles to wszystko, co ktoś posiada w sposób stały i trwały (łac. *habitus* = nawyk, nałóg, przyzwyczajenie itp.). Biegłość od dyspozycji różni się tym, że jest trwalsza i niełatwo się zmienia. Przykładem biegłości jest wiedza i cnota, dyspozycji – temperatura, choroba, zdrowie. [↑](#footnote-ref-598)
599. Zadaniem nauki jest badanie przyczyn rzeczy, zarówno bliższych, jak i dalszych. Istnieją ich cztery rodzaje: materialna, formalna, ruchowa, czyli sprawcza, celowa. Dwie pierwsze stanowią esencję rzeczy naturalnych i dlatego wchodzą w jej definicję.

     Chodzi tu o naukę rzeczy realnych, a nie o dociekania czysto dialektyczne. Należy dodać do tego jeszcze to, że dla Arystotelesa greckie słowo *pragma* oznacza zarazem prawdę. Każda nauka rozpoczyna badania od przyjęcie pewnej ilości zasad, które czerpie z nauki wyższej, logicznie wcześniejszej. Sięgając wstecz, do coraz wyższej nauki, dochodzi się wreszcie do nauki opierającej się na kilku zasadach, które nie potrzebują już naukowego uzasadnienia, gdyż są same przez się oczywiste (z doświadczenia, analizy pojęć, indukcji). Taka jest metafizyka, o ile zastanawia się nad najwyższymi kategoriami bytu i ich właściwościami (ontologia). [↑](#footnote-ref-599)
600. Arystoteles mówi tu o „wychowaniu dzieci”, o „uprawie drzewek”, o „wykształcenie umiejętności” w danej dziedzinie wiedzy, sztuce, rzemiośle, bądź jak tutaj o „kulturze. Kultura implikuje wykształcenie, dzięki któremu człowiek łatwo zauważa błędy słuchając wykładu, nawet jeśli nie jest specjalistą w danej dziedzinie wiedzy. Zauważa dowolność stwierdzenia, przeskoki logiczne w dowodzeniu, sprzeczności, niejasności idei itp. [↑](#footnote-ref-600)
601. Prawda polega na zgodności poznania z przedmiotem poznania (Zob. *Met*. 1011 b; 1065 a). Brak tej zgodności jest błędem. Prawda i fałsz znajdują się w syntezie, w której łączymy jakąś właściwość z danym przedmiotem. I konsekwentnie, postrzeżenie zmysłów nie jest nigdy fałszywe, bo w nim nic nie orzekamy o danej rzeczy. Może nas narazić na błąd, gdy się odbywa w nieodpowiednich warunkach. Lecz w tym przypadku nie zmysł popełnia błąd, lecz „zmysł wspólny”. [↑](#footnote-ref-601)
602. Arystoteles*, O częściach zwierząt*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3... dz. cyt., s. 536 – 637 (639 a). [↑](#footnote-ref-602)
603. Arystoteles: *Zachęta do filozofii,* PWN, Warszawa 1988, s. 3. Treść tego stwierdzenia została utrwalona w znanym przysłowiu: *primum vivere, deinde philosophari*. [↑](#footnote-ref-603)
604. Arystoteles: *Zachęta* ...dz. cyt., s.3. [↑](#footnote-ref-604)
605. Tamże, s. 5. [↑](#footnote-ref-605)
606. Ks. J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości (Studium filozoficzne),* Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 1994, s. 194. Zob. ponadto K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 148; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1968. [↑](#footnote-ref-606)
607. Zob. tamże, s. 57 - 141. [↑](#footnote-ref-607)
608. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, II’ qu. 94, art. 2. [↑](#footnote-ref-608)
609. Por. Blaisej Pascal, *Pensées et Opuscules* (ed. Brunschvicg), Paris 1912, s. 169: „Nie sposób podjąć próby zdefiniowania bytu nie popadając w taki oto absurd: nie da się niczego zdefiniować nie rozpoczynając od <<jest to>> — czy to w sposób wyraźny, czy domyślnie. Aby więc zdefiniować byt, trzeba by powiedzieć <<jest>> i tym samym słowo definiowane zastosować w definiensie”. [↑](#footnote-ref-609)
610. M. Heidegger, *Bycie i czas* … d. cyt., s. 6. [↑](#footnote-ref-610)
611. Tamże. [↑](#footnote-ref-611)
612. Diogenes za dnia chodził po mieście z zapaloną lampką i mówił: szukam człowieka. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty*… dz. cyt., s. 331. [↑](#footnote-ref-612)
613. Por. E. Kant, *Pojęcie filozofii w ogóle*, (w: ) *Dwieście lat z filozofią Kanta*, M. Potępa, Z. Zwoliński (red.), Genesis, Warszawa 2006, s. 27 - 68. [↑](#footnote-ref-613)
614. Zob. *Słownik języka polskiego*, t. I, A – K, M. Szymczak (red. naukowy), Wydawnictwo Naukowe PWN, Wyd. IX, Warszawa 1994, s. 339 – 340.W *Małym słowniku terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską,* IW Pax, Warszawa 1983 wyjaśnia się, że człowieczeństwo oznacza: „1. Ogół cech wspólnych wszystkim ludziom, łącznie z życiem psychicznym, animalnością itp.; 2. Ogół cech stanowiących różnicę gatunkową człowieka w stosunku do gatunków pokrewnych; 3. *et*. Wartość (godność) człowieka związana z jego osobową naturą, leżącą u podstaw moralnego nakazu traktowania każdego człowieka jako celu działania, nie zaś wyłącznie jako środka”. [↑](#footnote-ref-614)
615. W przypisie wyjaśnia, że „pod tym względem jego poglądy zgadzają się z poglądami ojca Sergiusza Bułhakowa… Istnieją wspólne cechy rosyjskiej filozofii religijnej, która różnią ją od zachodniej myśli chrześcijańskiej”. M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, przeł. i opracował H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 80. [↑](#footnote-ref-615)
616. W *Filozofii wolności* pisze, że „bardzo myliliby się ci, którzy zamknęliby naszą myśl w intelektualno-racjonalistyczne kategorie. Gnoseologia wymaga usprawiedliwienia życiowego, tzn. usprawiedliwienia przed pełnym i integralnym życiem ducha, a nie przed jakąkolwiek dyscypliną wiedzy w rodzaju psychologii czy metafizyki. Pełne i integralne życie ducha to życie religijne i dlatego gnoseologia wymaga religijnego usprawiedliwienia – nie teologicznego i nie metafizycznego, lecz religijnego, tzn. życiowego”. M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, ORTHDRUK, Białystok 1995, s. 16 – 17. [↑](#footnote-ref-616)
617. M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka*… dz. cyt., s. 81. Zob. P. Przesmycki, *W stronę Bogoczłowieczeństwa. Teologiczno moralne studium myśli Nikołaja Bierdiajewa*, Ibidem*,* Łódź 2002. E. Kant pisze: żadne stworzenie w warunkach swego istnienia nie zgadza się dokładnie z ideą tego, co w jego rodzaju jest określone (tak samo jak żaden człowiek nie dorównuje idei człowieczeństwa, którą nosi w swej duszy jako pierwowzór swych czynów). Idee owe są jednak w najwyższym zrozumieniu jedyne, niezmienne, pod każdym względem określone i że są pierwotnymi przyczynami rzeczy”. Por. E. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Z oryginału niemieckiego przełożył oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, t. II, PWN, Warszawa 1957, s. 27, A 318; B 374. [↑](#footnote-ref-617)
618. Zob. M. Nowaczyk, *Filozofia jako krytyka moralna*, (w: ) *Przemiany i kontynuacje. Prof. dr. hab. Wiesławowi Mysłkowi w darze*, praca zbiorowa pod red. E. Sajdak – Michnowskiej, Instytut Filozofii WSP Słupsk, Słupsk 1999, s. 90 - 91; St. Brzozowski, *Filozofia czynu*, (w: ) St. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej,* Nakładem Księgarni Polskiej B. Połanieckiego, Lwów 1910, s. 57. [↑](#footnote-ref-618)
619. Z. J. Zdybicka, *Bóg*, (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 640. Zob. także Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1978. [↑](#footnote-ref-619)
620. Arystoteles, *Metafizyka*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2 … dz. cyt., s. 722-723 (1030 a – 1030 b). [↑](#footnote-ref-620)
621. Używana w naukach społecznych kategoria „istnienie” nie wystarcza do opisu treści świata i człowieka. Świat i człowiek jako istota społeczna, jest czymś i kimś współistniejącym. Pozostaje w stosunku do świata, do innego człowieka, środowiska, w którym żyje. Każdy element świata pozostaje w bezpośredniej, bądź pośredniej styczności z innym elementem. To współistnienie konkretyzuje się jako stosunek walki, stosowania różnych form przemocy zmuszającej jednych przez drugich do uznania narzuconej formy dobra wspólnego i w postaci współpracy, współdziałania elementów stosunku dla wspólnie określonego dobra wspólnego. [↑](#footnote-ref-621)
622. Pojęcia „wrzucić” podkreśla, że urodzenie się jednostki ludzkiej jest od niej niezależne, jest faktem dla niej obiektywnym. Jest to ponadto zdarzenie przypadkowe, „losowe”, jest wyrazem „doli” (M. Heidegger), ale jednocześnie zdarzenie to jest początkiem czegoś wielkiego, jedynego, nigdy nie powtarzalnego, które określamy – oto „Ja jestem”. [↑](#footnote-ref-622)
623. Widoczne tu trzy światy są analogiczne do propozycji K. R. Poppera. Zob. tenże, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, przekł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 143 i n. K. R. Popper dowodzi, że „żyjemy we Wszechświecie otwartym” (s. 160) i przenosi to, co tyczy świata fizycznego na świat człowieka, świat ludzki. Dlatego może „racjonalizować” wszystko, o czym rozważa. [↑](#footnote-ref-623)
624. Zob. przypis nr 60 wyjaśniający pojęcie struktury. W sprawie występującego tu podziału całości na trzy elementy warto zwrócić uwagę na tłumaczenie E. Kanta. Pisze on: „Czyniono mi zarzuty z tego powodu, że moje podziały czystej filozofii są niemal zawsze trójczłonowe. Leży to jednak w naturze rzeczy. Jeśli podział ma być dokonany *a priori*, to będzie on analityczny, opierający się na zasadzie sprzeczności; i wówczas jest zawsze dwuczłonowy (*qudlibet ens est aut A aut non A* - cokolwiek jest, jest albo A, albo nie A). Albo jest on syntetyczny, a jeśli, jak w tym wypadku, ma być dokonany na podstawie pojęć *a priori* (a nie jak w matematyce, na podstawie naoczności odpowiadającej *a priori* pojęciu), to stosownie do tego, co potrzebne jest do syntetycznej jedności w ogóle (potrzebne do tego są mianowicie 1) warunek, 2) to, co warunkowane, 3) pojęcie wynikające z połączenia tego, co warunkowane, ze swym warunkiem) podział musi być koniecznie trychotomią”. E. Kant, *Krytyka władz sądzenia*, przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałecki, tłumaczenie przejrzał A. Landman, PWN, Warszawa 1986, s. 56. [↑](#footnote-ref-624)
625. Zob. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 19 – 38. Warto zwrócić uwagę na cytowane tam, na s. 22, definicje zmian społecznych, jakie można spotkać w literaturze socjologicznej oraz na bogatą literaturę przedmiotu. [↑](#footnote-ref-625)
626. Zob. E. Kant, *Krytyka czystego rozumu …* dz. cyt., s. 111; zob. także 107 – 113. Zob. S. Dama, *Czas jako kategoria zachodnioeuropejskiej filozofii a koncepcja wieczności M. Bierdiajewa. Ich konsekwencje i znaczenie dla współczesnego człowieka* [w:] *Granice Europy, Granice Filozofii – filozofia a tożsamość Rosji*, Kraków 2007, s. 215 – 226. [↑](#footnote-ref-626)
627. Zob. przyp. nr 27. [↑](#footnote-ref-627)
628. Zob. D. Forster OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład i opracowanie W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, wybór ilustracji i komentarz T. Łozińska, IW PAX, Warszawa 1990. [↑](#footnote-ref-628)
629. Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas …* dz. cyt. [↑](#footnote-ref-629)
630. Emergentyzm (łac. *emergere* = wynurzać się, wyłaniać się) – teoria opisująca i wyjaśniająca kosmiczne i biologiczne procesy ewolucji oraz sposoby pojawiania się nowych przedmiotów, cech, także atrybutywnych, jako wynik specyficznie złożonych układów strukturalnych, nie zawsze rozpoznanych przez człowieka. Te nowe przedmioty są „skokowym”, nieprzewidywalnym wynikiem istniejących wcześniej układów „niższych” od nowopowstałego tworząc nową jakość. Pojęcie emergencji wypracował G. H. Lewes. Zob. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, PWN, Warszawa 1989; St. Zięba, *Emergentyzm*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 133 – 135 oraz przedstawioną tam literaturę przedmiotu. [↑](#footnote-ref-630)
631. Te nowe układy K. R. Popper nazywa cudem. Pisze: „W świetle naszej obecnej wiedzy może się okazać, że powstanie życia jest unikatowym wydarzeniem we Wszechświecie. Nie możemy go wyjaśnić i fakt ten jest bardzo bliski temu, co David Hume nazwałby niechętnie i z wahaniem – cudem. Powstanie Świata świadomości zwierzęcej, uczuć radości i bólu, wydaje się drugim takim cudem... Trzecim wielkim cudem jest powstanie ludzkiego mózgu, ludzkiego umysłu i ludzkiego rozumu”. K. R. Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, przekład A. Chmielewski, wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 151 – 152. Warto zauważyć, że w całej, cytowanej pracy K. R. Popper nie umie wydobyć się z objęć religijnych artefaktów kulturowych. Jest to znamienny przykład „ugrzęźnięcia w kulturze” (F. Znaniecki). [↑](#footnote-ref-631)
632. Duch (gr. *νοΰς* [nous] oraz *πνεΰμα* [pneuma], łac. *animus*, *spiritus*) – w historii filozofii używany jako synonim gr. *nus* oraz *pneuma*; łac. *animus*, *spiritus,* *mens* oraz *genius*. Jest to substancjalny składnik rzeczywistości: nośnik życia; niezłożony pierwiastek niematerialny, interpretowany w opozycji do materii, mniej lub panujący nad nią w zależności od siły swojej potencji; uznawany za zasadę jednoczącą, porządkującą i ożywiającą; konstytuujący treści istotowe; jako niematerialny byt osobowy jest zdolny do świadomości, do tworzenia kultury; podmiot lub element psychiki: umysł, dusza, myślenie, energia psychiczna, moc, męstwo, odwaga, pożądanie. Zob. S. Kamiński, *Duch*, (w: ) *Powszechna encyklopedia filozofii…*dz. cyt*.,* t. 2, Lublin 2001. W *Encyklopedii filozofii* zauważa się, że „pojęcie <<ducha>> oscyluje pomiędzy <<umysłem>>, <<duszą>> i <<widmem>>. Pierwotnie <<duch>> oznaczał bezcielesny czynnik sprawczy. W wieku XVII rozpowszechnił się pogląd, że duch jest podobną do gazu substancją, która pośredniczy pomiędzy materią i umysłem. Niezależnie od swego dualizmu, Descartes w tym sensie mówi o duchu w *Namiętnościach duszy*. Gdy dzisiaj mówimy o duchowości, to chodzi nam o pewien typ uczuć, których doznaje się w związku z jakimś innym czynnikiem wykraczającym poza życie materialne. Obraz, który mieściłby w sobie wszystkie te trzy znaczenia, przypominałby destylat otrzymany z topornego surowca”. A. Morton, *Duch*, (w: ) *Encyklopedia filozofii*, T. Honderich (red.), t. 1, przekł. J. Łoziński, Zysk i S – ka. Wydawnictwo, Poznań 1998, s. 163. [↑](#footnote-ref-632)
633. Leonardo da Vinci, *Pisma wybrane,* Warszawa 1958, s.76-77. [↑](#footnote-ref-633)
634. Zob. A. Karpiński, *Wstęp do socjologii krytycznej…* dz. cyt.,s. 196 – 233. [↑](#footnote-ref-634)
635. Wzrastanie w wymiarze wertykalnym dzieje się jednocześnie wraz ze wzrastaniem w pozostałych wymiarach, tj. horyzontalnym i pola współistnienia. Tutaj, w ujęciu dydaktycznym, omawiam każdy z tych wymiarów z osobna. [↑](#footnote-ref-635)
636. Zob. M. Koszkało, *Jednostkowienia zasada*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004. [↑](#footnote-ref-636)
637. Zob. F. Znanieckiego współczynnik humanistyczny w Tenże, *Wstęp do socjologii*… dz. cyt., s. 192. [↑](#footnote-ref-637)
638. W każdym takim doświadczeniu odnajdziemy trzy grupy treści: te, które są atrybutami i prezentuje je każdy egzemplarz gatunku *homo sapiens* (cielesności, potrzeby, działanie, wiedza i wspólnotowość); te, które są atrybutami wyróżnionej grupy społecznej, np., oficerowie wojska; te, które są właściwe jednej tylko i tej samej osobie. Są to cechy przejawowew tej konkretnej osoby, np., Pana Kowalskiego z ul Długiej, nr 40 w Gdańsku. Zob. J. Szczepański, *O indywidualności*, Instytutu Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1988. [↑](#footnote-ref-638)
639. To jest podstawą powstania F. Bacona koncepcji idoli gr. *εϊδωλου* [eidolon], łac. *idolum* = obraz, wyobrażenie, podobizna; postać kłamliwie naśladująca prawdziwą istotę; mara, widmo, bożek, cień zmarłego, zjawa; pojęcie wyryte w duszy; przedmiot kultu, uwielbienia. Pojęcie to używa się w trzech kontekstach znaczeniowych: w teoriopoznawczym (filozoficznym), socjo-psychchologicznym i religijno-apologetycznym. W filozoficznym ujęciu termin ten najwyraźniej opisał Platon w postaci cieni jaskiniowych. Dzisiaj termin ten wyjaśniany jest rzez kategorię pozór (niem. *der Schein*). F. Bacon powiada, że „idole zaś, które opanowały umysł, są albo nabyte, albo wrodzone. Nabyte wtargnęły do umysłów z poglądów i szkół filozoficznych albo przewrotnych prawideł dowodzenia. Wrodzone natomiast tkwią w naturze samego rozumu, który objawia o wiele większą skłonność do błędu niż zmysły”. F. Bacon, *Nowum organum*, z oryginału łac. przełożył J. Wikarjak, przekład przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył K. Ajdukiewicz, PWN, Warszawa 1955, s. 32.

     Dalej F. Bacon pisze: „XXXIX. Cztery są rodzaje idoli osaczających umysły ludzkie. Nadaliśmy im w wykładzie naszym nazwy; mianowicie pierwszy rodzaj to idole plemienne (*idola tribus*), drugi to idole jaskini (*idola specus*), trzeci – idole rynku (*idola fori*), czwarty – idole teatru (*idole theatri*)...

     XLI. Idole plemienne mają swe źródło w samej naturze ludzkiej, w samym plemieniu, czyli rodzie ludzkim. Fałszem bowiem jest twierdzenie, że zmysły ludzkie są miarą rzeczy (Jest to aluzja do Protagorasa stwierdzenia, że <<człowiek jest miarą wszechrzeczy>>. F. Bacon odrzuca pogląd, że rzeczy są takie, jakimi się ludziom wydają, że zmysły wiernie odtwarzają rzeczywistość – A. K.). Przeciwnie, wszystkie percepcje, zarówno zmysłowe jak i umysłowe, są dostosowane do człowieka, a nie do wszechświata. Rozum ludzki podobny jest do zwierciadła, które będąc nierówne (dla promieni wysyłanych przez przedmioty), swoje właściwości na te przedmioty przenosi, przez co je zniekształca i zmienia.

     XLII. Idole jaskini to idole jednostki ludzkiej. Albowiem (oprócz błędów związanych z naturą ludzką w ogóle) każda jednostka ma pewnego rodzaju jaskinię, czyli pieczarę osobistą, która załamuje i zniekształca światło naturalne. A dzieje się to na skutek właściwej każdemu jednostkowej jego natury, bądź na skutek wychowania i przestawania z innymi, bądź przez lekturę książek i autorytet osób, które się czci i podziwia, bądź przez różnicę wrażeń zależną od tego czy występują one w umyśle uprzedzonym i predysponowanym, czy też w umyśle zrównoważonym i spokojnym. Toteż duch (*spiritus*) ludzki (stosownie do tego ja, kształtuje się w jednostkach) jest czymś różnorodnym, zgoła niespokojnym i jakby przypadkowym. Słusznie więc powiedział Heraklit, że ludzie szukają wiedzy w małych światach, a nie w wielkim, czyli wspólnym dla wszystkich świecie.

     XLIII. Są jeszcze idole wynikające niejako z wzajemnej bliskości i obcowania rodzaju ludzkiego, które nazywamy idolami rynku, ponieważ tam właśnie ludzie przestają i współdziałają ze sobą. Ludzie bowiem obcują ze sobą przez rozmowy; wyrazy zaś dobiera się stosownie do tego, jak je pospólstwo pojmuje. Toteż zły i niezręczny dobór wyrazów w dziwny sposób krępuje rozum. I ani definicje, ani objaśnienia, którymi uczeni w niektórych sprawach zwykle zabezpieczają się i bronią, żadną miarą nie poprawiają stanu rzeczy. Słowa całkowicie zadają gwałt rozumowi, wszystko mącą i przywodzą ludzi do niezliczonych jałowych kontrowersji i wymysłów.

     XLIV. Są wreszcie idole, które weszły do umysłów ludzkich z rozmaitych doktryn filozoficznych, a także z przewrotnych prawideł dowodzenia; nazywamy je idolami teatru. Albowiem ile wynaleziono i przyjęto systemów filozoficznych, tyle naszym zdaniem stworzono i wystawiono sztuk, które przedstawiają urojone i dla sceny wymyślone światy… I znowu mamy tu na myśli nie tylko cale systemy filozoficzne, lecz również wiele naczelnych zasad i twierdzeń naukowych, które nabrały mocy prze tradycję, łatwowierność i niedbalstwo”. Tamże, s. 66 – 69. Zob. ponadto A. Karpiński, *Krytyczny osąd naturalnego, potocznego myślenia o świecie*, (w:) Tenże, *Wstęp do socjologii krytycznej*… dz. cyt., s. 61 – 68. [↑](#footnote-ref-639)
640. Por. J. - C. Kaufmann, *Ego. Socjologia jednostki*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 257 - 264. [↑](#footnote-ref-640)
641. Refleksja <łac. *reflexiõ* = zginanie, odgięcie, odbijanie promieni, głosu> Odruch, reakcja ruchowa na bodźce zewnętrzne. Głębszy namysł, zastanowienie, rozmyślanie, myśl przyjmowana na podstawie rozmyślań, medytacji, zastanawiania się. Rozważania, analiza i synteza czegoś, myśli, wypowiedzi. Czynność umysłu polegająca na uświadamianiu własnych aktów (w tym samej refleksji) w aspekcie istnienia, zawartości struktury i przebiegu. Refleksyjność jest samozwrotna. Ujawnia się w postaci nieprzedmiotowej, tj. przeżywaniowej, informującej nas o tym, że poznajemy i czynimy to w pewien sposób (R. Ingarden nazywa ja intuicją przeżywania) oraz w postaci refleksji aktowej. Ta druga jest już pewną strukturą. W. Chudy powiada, że refleksja jest”…podstawą funkcji samowiedzy, samokontroli oraz samowychowania człowieka”. W. Chudy, *Refleksja*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii,* t. 8, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007.

     Formą refleksji jest zdanie: „Ja myślę”. Zdanie to wskazuje na moja zdolność do pojęciowego „widzenia” rzeczy i sposobów owego „widzenia”. To pierwsze „widzenie” jako elementem mojego istnienia (zob. *cogito, ergo sum*) potwierdza to, że jestem. To drugie zaś wskazuje na zgodność sposobu mojego „widzenia” z moim byciem i moim współbyciem odnoszonym do „tamtej strony”. Treścią refleksji jest subiektywizowanie obiektywności i obiektywizowanie subiektywności. Zob. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka” refleksji. Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia,* Lublin 1995. [↑](#footnote-ref-641)
642. Por. T. Maruszewski, *Psychologia poznania*, Gdańskie Towarzystwo Psychologiczne, Gdańsk 2002, s. 296. A. Lewicki, *Informacja i percepcja w procesie uczenia się nowych pojęć*, „Studia Psychologiczne”, 1968, IX, s. 22 - 54.

     Spójrzmy jak w potocznym ujęciu buduje się definicję. T. Maruszewski twierdzi bowiem, że dla zdefiniowania „pojęcia” trzeba zdać sobie sprawę z treści, jakie zawiera kategoria: „istota”, gdy chcemy wskazywać na „istotne cechy” jakiegoś obiektu. Autor powiada, że właściwościami istotnymi są: „...1) właściwości wspólne, charakteryzujące wszystkie egzemplarze należące do danej klasy. Na przykład tak wspólną właściwością wszystkich samochodów osobowych jest to, że mają one trzy lub więcej kół oraz silnik. 2) Właściwości charakteryzujące egzemplarze, które są najbardziej typowe dla danej klasy. Na przykład, taką właściwością może być umiejętność latania u ptaków. Skądinąd wiemy, że są takie ptaki, które nie umieją latać. Jednak większość to potrafi. Umiejętność latania jest cechą takich typowych ptaków, jak wróbel czy jaskółka. Wiemy też, że istnieją takie ptaki, jak strusie i pingwiny, którym nigdy nie przyjdzie do głowy, by rozwinąć skrzydła i wznieść się w powietrze. 3) Właściwości charakteryzujące jeden konkretny lub kilka egzemplarzy należących dla danej klasy. Dziecko, dowiedziawszy się, że zwierzę, które polizało je po buzi, jest psem, może przypuszczać, że pies to jest coś, co liże po twarzy. Jeśli później dziecko spotka psa zachowującego się z rezerwą, może nie zaliczać go dla klasy psów”. T. Maruszewski, *Psychologia* ... dz. cyt., s. 297.

     Cytowany Autor nie odróżnia tego, co jest przejawem i tego, co jest istotą rzeczy. Stąd w omawianym definiowaniu wskazuje na te cechy, które są wyodrębnione w procesie wnioskowania indukcyjnego. Służą one do tworzenia klas, a nawet wyodrębniania „rdzenia teorii”. To jest wystarczające w naukach matematyczno – przyrodniczych, ale właśnie dlatego nie można tego sposobu przenosić do nauk humanistyczno-społecznych. Kiedy się jednak tak czyni to dziecko, o którym pisze T. Maruszewski, może się pomylić. [↑](#footnote-ref-642)
643. T. Maruszewski, *Psychologia* ... dz. cyt., s. 299. Jest to jednocześnie opis myślenia indukcyjnego. Na jego ograniczoność wskazywał E. Kant powiadając: „...doświadczenie nie dostarcza nigdy swym sądom prawdziwej lub ścisłej ogólności, lecz tylko ogólność przyjętą umownie i porównawczą (przez indukcję), tak że właściwie musi ona tyle znaczyć co: o tyle, o ile to dotychczas spostrzegaliśmy, nie ma żadnego wyjątku od tego lub tamtego prawidła”. E. Kant, *Krytyka czystego rozumu … dz. cyt.,* s. 63. [↑](#footnote-ref-643)
644. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno – filozoficzne 1844 r.,* (w: ) K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 1, KiW, Warszawa 1960, s. 581 - 582. [↑](#footnote-ref-644)
645. Arystoteles pisze, że niektórzy filozofowie „pojmują idee jako byty ogólne i zarazem traktują je oddzielnie i indywidualnie; a wykazaliśmy już wcześniej, że to jest niemożliwe. Przyczyną tego, że filozofowie, którzy pojmują Idee jako byty ogólne, złączyli w jednym przedmiocie natury tak różne, było to, że nie utożsamili substancji z przedmiotami zmysłowymi. Sądzili, że w świecie zmysłowym każda rzecz znajduje się w stanie wiecznego przepływu i żadna z nich nie trwa niezmiennie, natomiast byty ogólne istnieją poza nimi i są czymś innym. Sokrates ... nie oddzielił ogółów od bytów jednostkowych, i postąpił słusznie, nie oddzielając ich”. Arystoteles, *Metafizyka*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2 … dz. cyt., s. 842 (1086 a - 1086 b). Sokrates postąpił inaczej, niż to czynili wszyscy. Został za to skazany na śmierć. [↑](#footnote-ref-645)
646. E. Kant, *Krytyka czystego rozumu* ... dz. cyt., t. II, s. 326. [↑](#footnote-ref-646)
647. Por. MED. 3, 54. [↑](#footnote-ref-647)
648. Zob. współczesne giełdy finansowe; walkę dolara i euro o zaufanie, o wiarę w swą potęgę. I jak długo dolar będzie się cieszył zaufaniem świata, tak długo Amerykanie będą drukować sobie te papierowe znaki (bez pokrycia) i płacić nimi za rzeczywiste towary produkowane przez innych. Utrzymaniu zaufania do dolara pomaga oczywiście armia amerykańska. Oblicza się, że w 2014 r. mieszkańcy USA wyprodukowali tylko 60 % tego, co spożyli. [↑](#footnote-ref-648)
649. K. Marks odsyła nas tu do E. Kant, *Krytyka czystego rozumu* ... dz. cyt., T. II, s. 340 i nn. Zob.Tenże, *Religia w obrębie samego rozumu*, Tłumaczył oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993. [↑](#footnote-ref-649)
650. K. Marks, *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofia przyrody*, Warszawa 1966, s. 140 - 141. Dalej Marks dowodzi swego oddania dla racjonalizmu oświeceniowego pisząc, że „...nierozumność jest istnieniem Boga”. Wydaje się, że właśnie jest odwrotnie: istnienie Boga jest rozumne, chociaż ta rozumność jest, jak tu tego dowodzę, konkretnie określona. [↑](#footnote-ref-650)
651. D. Vetter, *Religia. 1. Judaizm*, (w: ) *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam,* A. T. Khoury (red.), przełożył J. Marzęcki, IW Pax, Warszawa 1998, s. 883. [↑](#footnote-ref-651)
652. Kpł 10, 9 - 10. [↑](#footnote-ref-652)
653. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przełożyli T. Mieszkowski, P. Pachciarek, słowo wstępne ks. prof. A. Skowronek, IW Pax, Warszawa 1987, s. 387. W tym wyjaśnieniu odnajdujemy treść pojęcia „święte”. „W religioznawstwie <<święte>> – piszą autorzy – może oznaczać po prostu wszystko, czemu człowiek oddaje cześć, zwłaszcza zaś moce przejawiające się w każdej sferze życia, w hierofaniach (<<gr. *hieros* = święty, nadprzyrodzony + *fainein* = objawiać, ukazywać, manifestować, przejawiać się>> manifestowanie się sacrum, Boga w historii przez znaki, przedmioty, osoby – A. K.), kratofaniach (<<gr. *kratos* = siła, moc + *fainein* = przejawiać, ukazywać, manifestować, uzewnętrzniać się>>. Uzewnętrznianie się nadzwyczajnych mocy w istotach, przedmiotach uznawanych za *sacrum* – A. K., itd.) ... Wnikliwa analiza doświadczenia religijnego w ramach filozofii religii wykazuje, że podstawowe doświadczenie tego, co święte, jest najpierw doświadczeniem jego braku w tym historycznym (<<świeckim>>) świecie, albowiem ujawnia wprawdzie swój charakter w najwyższych przejawach bytu (np. w miłości i śmierci), ale natychmiast ukrywa się i przybiera tajemniczą postać. Ten manifestujący się charakter tego, co święte, wskazuje, że święte jest zarazem konieczne (ponieważ tylko ono może zapewnić sens egzystencji i świata w ogóle: zbawienie) i wolne (ponieważ zbawienie to nie może być przedmiotem żądania człowieka, lecz można jedynie oczekiwać, że tajemnica jako święta podstawa bycia może udzielić go z łaski). Tym samym filozofia religii odkrywa zdarzeniowy charakter tego, co święte”. Tamże, s. 456. To wyjaśnienie pojęcia *sacrum* pozwala nam zrozumieć sens sformułowania wygłaszanego w mas mediach, że w Polsce własność jest święta. [↑](#footnote-ref-653)
654. *Leksykon podstawowych pojęć religijnych* ... dz. cyt., s. 887. Zob. ponadto: J. Keller, *Religia*, (w:) *Zarys dziejów religii*, J. Keller (red.), Iskry, Warszawa 1976, s. 11 - 15. *Religie* *świata*, praca zbiorowa ks. Dr E. Dąbrowski (red.), Pax, Warszawa 1957. [↑](#footnote-ref-654)
655. K. Marks, *Różnica* ... dz. cyt. [↑](#footnote-ref-655)
656. Zob. E. Kant, *Krytyka czystego rozumu* ... dz. cyt., t. II, s. 350 - 352. Tam E. Kant przedstawia krytykę tego rozumowania w postaci krytyki, tzw. kosmologicznego dowodu na istnienie Boga. Pisze: „Znajduje się tu, np. 1. zasada transcendentalna, że należy z tego, co przypadkowe, wnioskować o przyczynie, zasada, która ma znaczenie tylko w świecie zmysłów, a poza nim nie posiada nawet sensu. Albowiem czysto intelektualne pojęcie tego, co przypadkowe, nie może doprowadzić do żadnego zdania syntetycznego, jakim jest twierdzenie o przyczynowości, a jej zasada nie posiada żadnego znaczenia ani kryterium swego stosowania gdzie indziej niż w świecie zmysłów. 2. Wniosek wyprowadzający pierwszą przyczynę z niemożliwości nieskończonego szeregu kolejno nad sobą danych przyczyn w świecie zmysłów, do czego zasady stosowania rozumu nie upoważniają nas nawet w doświadczeniu, a tym bardziej nie mogą rozszerzyć tej zasady poza nią (dokąd ów łańcuch wcale nie da się przedłużyć). 3. Fałszywe zadowolenie rozumu z siebie z powodu dopełnienia tego szeregu przez to, że się ostatecznie usuwa wszelki warunek, bez którego przecież nie może dojść do utworzenia pojęcia konieczności, i że się to uważa za wykończenie swego pojęcia na tej podstawie, iż wtedy nie można już nic więcej rozumieć. 4. Pomieszanie logicznej możliwości pewnego pojęcia całej realności zjednoczonej w jednym przedmiocie z możliwością transcendentalną, która wymaga zasady możności przeprowadzenia takiej syntezy, zasada jednak, która może się odnosić znów tylko do pola możliwego doświadczenia.

     Sztuczka dowodu kosmologicznego zmierza jedynie do tego, by uniknąć dowodzenia za pomocą samych tylko pojęć apriorycznego istnienia istoty koniecznej, które musiałoby być prowadzone w sposób ontologiczny, do czego jednak czujemy się całkowicie niezdolni. W tym celu z bytu rzeczywistego przyjętego za podstawę (z doświadczenia w ogóle) wnioskujemy – jak się da – o jakimkolwiek jego bezwzględnie koniecznym warunku”. Tamże, s. 350 - 352. [↑](#footnote-ref-656)
657. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, do druku przygotował A. Bronk SVD, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992, s.26. Zwróćmy uwagę na różnorodność problemów związanych z definiowaniem nauki, o czym cytowany autor nas przekonuje. Jest to – jak sądzę – wynikiem rozwijanego w XX wieku scjentyzmu czyli przekonania, że jedynie wiarygodną wiedzę o świecie można otrzymać na drodze stosowania metod i osiągnięć nauk ścisłych, głównie przyrodniczych. Tylko kategorie tych nauk są w pełni uprawomocnione do filozofowania, tworzenia teorii humanistycznych. [↑](#footnote-ref-657)
658. Doktryna Ch. S. Peirce’a uznająca, że pewność nie jest niezbędnym źródłem przekonań. Po prostu mamy prawo żywić przekonania, że jest tak, a tak, nawet wówczas, gdy określone świadectwa zmuszają nas do ich rewizji. Jest tak dlatego, że żadne nasze teoretyczne uzasadnienie nie jest ani gorsze, ani lepsze. Warto zatem przyjmować to, co się wie, niż popadać w sceptycyzm czy w dogmatyzm. [↑](#footnote-ref-658)
659. Zob. S. Kamiński, *Nauka i metoda* ... dz. cyt., s. 27. [↑](#footnote-ref-659)
660. Zob. A. Karpiński, *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych…*dz. cyt.; A. Karpiński, *Religijne artefakty kulturowe problemem metodologicznym analizy zjawisk społecznych*, „Zeszyty Naukowe Koszalińskiej Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych”, Zeszyt nr 8. *Problemy nauk społecznych*, Koszalin 2011, s. 59 – 69 [↑](#footnote-ref-660)
661. F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, tom pierwszy, przełożył K. Drzewiecki, nakładem J. Mortkowicza, b.d.w. [↑](#footnote-ref-661)
662. Tamże. [↑](#footnote-ref-662)
663. Intuicja. Zob. przyp. nr 375. [↑](#footnote-ref-663)
664. H. Bergson, *Pamięć i życie*, Warszawa 1988, s. 35. [↑](#footnote-ref-664)
665. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993, s. 241, 243 - 244. [↑](#footnote-ref-665)
666. Spontaniczny <łac. *spontaneus* = dobrowolny, ochotniczy> Duchowość, ukazującą się w zachowaniu, postępowaniu jednostki ludzkiej, które pojawia się bez żadnych wpływów z zewnątrz. Jest ono samorzutne, żywiołowe, naturalne, wypływające z głębi, z określonego ukształtowania się jedności biologiczno-duchowej konkretnego człowieka. [↑](#footnote-ref-666)
667. Faktu tego nie dostrzega H. Bergson. Zob. tenże, *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1957. Ograniczając się do intuicji, do jej znaczenia w ujawnianiu się twórczości pozostaje raczej na tych jej treściach, które są związane z refleksyjnością człowieka. Z tego względu intuicja H. Bergsona pozwala mówić tylko o twórczości jako przedłużeniu procesu ewolucji świata, w którym żyjemy. Taki zarzut względem H. Bergsona wypowiada M. Bierdiajew. Nie dostrzega on spontaniczności jako „przedtwórczości” i dlatego jego myśl jest prostą, scholastyczną negacją. Zob. M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przełożył H. Paprocki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001. [↑](#footnote-ref-667)
668. Myślę, że fakt ten został utrwalony w języku polskim, w którym znalazły się dwa określenia: „stwórca” i „twórca”. Jest to idiom znamienny tylko dla języka polskiego. W innych językach, szczególnie zachodnioeuropejskich nie ma tego rozróżnienia.

     To pierwsze określenie przypisuje się działalności Boga. On mógł tylko stworzyć Ziemię i wszystko, co na niej się znajduje oraz człowieka. Ale człowiek nie jest i nie może być Bogiem. Człowiek tylko odkrywa tylko to, co Bóg stworzył. Żaden badacz nie stworzył określonego pierwiastka, co najwyżej odkrył możliwe połączenia, struktury, jakie mogą występować z połączeń poszczególnych pierwiastków. Zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka. Piękno. Forma. Twórczość. Odtwórczość. Przeżycie estetyczne*, PWN, Warszawa 1988, s. 288 - 311. [↑](#footnote-ref-668)
669. Uczynił to Polak z XVII wieku, poeta i teoretyk poezji, Kazimierz Maciej Sarbiewski – informuje nas o tym W. Tatarkiewicz. Tamże, s. 292. [↑](#footnote-ref-669)
670. A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, PWN, Warszawa 1991, s. 231 - 232. Zob. zamieszczone tam, na s. 249 - 253 *Post scriptum* (1989), w którym przedstawia autor dzieje tworzenia inkontrologii i ergantropii jako nowej filozofii kultury, „... która przybiera kształt systemu filozofii kultury, z tym, że jest to – po raz pierwszy w dziejach – system otwarty na uzupełnienia, przekształcenia i wielokierunkowe rozwinięcia, system wytwarzający wokół siebie przestrzeń dla współtwórczej aktywności tych, którzy zechcą i potrafią w tę przestrzeń wejść”. Tamże, s. 253. [↑](#footnote-ref-670)
671. Zwróćmy uwagę na to, jak Arystoteles dowartościowywał „zdziwienie”. Pisał: „Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykłe zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień, jak na przykład wobec zjawisk związanych z Księżycem, Słońcem i gwiazdami, i wobec powstania wszechświata. A kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swoją niewiedzę ... Jeżeli więc filozofowali w tym, ażeby uniknąć niewiedzy, to jasne, że poszukiwali wiedzy dla poznania, a nie dla jakichś korzyści ... bo wtedy, gdy już zatroszczono się prawie o wszystkie potrzeby życiowe, o rzeczy potrzebne do wygody życia i przyjemnego spędzania czasu, zaczęto się rozglądać za tego rodzaju wiedzą”. W przypisie, tłumacz dopowiada, że chodzi tu wiedzę, która jest mądrością. Arystoteles, *Metafizyka*, (w: ) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 2 ... dz. cyt., s. 620 (982 b). Zob. ponadto tenże, *Retoryka* (1371 a, b). [↑](#footnote-ref-671)
672. K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej...* dz. cyt*.,*  s. 46. [↑](#footnote-ref-672)
673. Zauważmy, że twórczość próbuje się dwojako definiować. Po pierwsze, jako działalność spełnianą elitarnie, a zatem przez „...nieliczne, wybrane jednostki (głównie uczonych, artystów i wynalazców), która owocuje dziełami o doniosłym znaczeniu dla ludzkości”. „Z drugiej strony ... jako aktywność powszechnie występująca i nieograniczająca się do badań naukowych, wynalazczości i sztuki”. E. Nęcka, *Twórczość*, (w: ) *Psychologia*. *Podręcznik akademicki*, tom 2, *Psychologia ogólna*, J. Strelau (red. naukowy), Gdańskie Towarzystwo Psychologiczne, Gdańsk 2000, s. 784. [↑](#footnote-ref-673)
674. Akt <gr. *πάθη* (*pathe*), łac. *actus* = *potentia*> To zjednoczone składniki bytu: idealnego i materialnego, które stanowią jedność tego, co istnieje; jedność, w której trudno jest mówić o tym, które jest przyczyną, a które skutkiem, które jest pierwotne, a które jest wtórne. [↑](#footnote-ref-674)
675. Geniusz (łac. *genius* = duch opiekuńczy). W starożytnym Rzymie tak nazywano opiekuńcze bóstwo mężczyzn (podobnie jak kobiety – *Junona*). *Genius* dawał mężczyźnie życie, opiekował się nim przez całe jego życie. Wyrażał jego osobę. Był boskim wcieleniem sił prokreatywnych.

     Geniusz najpierw był przedmiotem domowego kultu. Za czasów cesarza Augusta Oktawiana stał się przedmiotem kultu państwowego (*Genius Augusti*). W okresie cesarstwa pod wpływem filozofii greckiej *Geniusa* utożsamiono gr. *daimonionem* – duchem opiekuńczym, do którego często zwracał się Sokrates będąc w jakimś kłopocie. Z czasem pojawił się *Geniusz albus* = geniusz biały – dobry i *Genius ater* = geniusz czarny – zły. I stosownie do tego, który z *Geniusów* zwyciężał w walce z drugim, jednostkę ludzką sięgał zły lub dobry los i szczęście.

     Geniusz opiekował się nie tylko ludźmi. Góry, ulice, budynki – to wszystko miało swych opiekunów. Pod opiekę też oddawały się rodziny i narody. Rzymianami opiekował się *Genius populi Romani* . U Horacego Geniusz jest śmiertelny, zaś u u Apulejusza z Madury jest nieśmiertelny. Kult domowy Geniusa zniósł w 392 roku cesarza Teodozjusz.

     Wspólnym symbolem *Geniusa* i *Junony* był wąż. Miał on sens antropologiczny. Geniusz był widziany w postaci młodzieńca w todze, z zasłonięta twarzą i z rogiem obfitości w lewej ręce z czarą w prawej. Miał też swój wizerunek brodatego starca. W chrześcijaństwie *Genius* został zastąpiony aniołami: światłości i ciemności.

     W literaturze, zwłaszcza psychologicznej, postać geniusza wyjaśnia się jednostronnie, wskazując na jakąś jedną cechę duchowości. Powiada się, że geniusza charakteryzuje: nerwica, konflikt ze środowiskiem i na tym tle wzmożona ekspresja; nieuświadomione popędy i ich sublimacja (S. Freud), nadkompensacja poczucia niższości (A. Adler); specyficzne biologiczne i psychiczne cechy determinujące przebieg procesów intelektualnych i emocjonalnych (E. Kretschmer) i inni. Współcześnie akcentuje się głównie wrodzone zdolności. [↑](#footnote-ref-675)
676. J. Słowacki, *Król – Duch*, ZN i O, Wrocław 1959, s. 1959, s. 112. [↑](#footnote-ref-676)
677. Dlatego w literaturze przedmiotu pojęcie geniusz tłumaczy się przez pryzmat doświadczania go przez innych. Najczęstszym tłumaczeniem pochodzenia geniusza jest wskazywanie na jego boskie źródła, na przejawiające się w nim nadzwyczajne moce. Jest to w jakimś sensie uzasadnione myśleniem przejawowym, potocznym. Przecież geniusz rozwiązuje takie problemy, które dotychczas nie miały jakiegokolwiek rozwiązania, które uznawano za nierozwiązywalne, a tymczasem ktoś je rozwiązuje. Jeżeli zatem „wszyscy” dotąd uważali, że jest coś niemożliwe, a tu geniusz dowodzi, że jest możliwe, to trudno nie przypisywać nadzwyczajnych mocy. Wszak już choćby z tego samego faktu wynika, że geniusz jest kimś nadzwyczajnym. [↑](#footnote-ref-677)
678. Zob. E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, przełożył P. Hejmej, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000, s. 257 - 261. Zob. ponadto teorię idoli F. Bacona, przyp. 636. [↑](#footnote-ref-678)
679. A. Zybała tytułuje podrozdział swojej pracy następująco: *Biedni pracujący*. B. Ehrenreich, zaś pisze książkę, pt. *Praca za grosze, czyli o tych Amerykanach, co nie wyszli na swoje w czasie boom’u.* Zob.A. Zybała, *Globalna korekta*... dz. cyt., s. 237. Natomiast już w 1964 roku H. Marcuse postawił pytanie: „...jak mogą zarządzane jednostki – które przekształciły swoje okaleczenie we własne swobody i satysfakcję, przez co odtwarzają swe kalectwo w rozszerzonej skali – wyzwolić się zarówno od siebie, jak i od swoich panów? Jak można nawet pomyśleć, że to błędne koło zostanie przerwane?” H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. …* dz. cyt., s. 306. [↑](#footnote-ref-679)
680. Zob. A. Karpiński, *Słownik pojęć* ... dz., cyt., s. 244 – 245 oraz przyp. nr 60. [↑](#footnote-ref-680)
681. „Mury. Dużo murów – począwszy od muru, który dzieli Palestynę. Dzielące nas mury znów rosną – bariery administracyjne, nadzór, ograniczenie wolności i słowa i poruszania się ludzi. To nie jest zbieg okoliczności wynikający z rosnących wpływów jakiejś abstrakcyjnej ideologii nadzoru i kontroli. To jest konieczność wynikająca z wewnętrznych sprzeczności systemu kapitalistycznego” – mówi S. Żiżka. *Rewolucja u bram*. Ze Slavojem Żiżkiem, słoweńskim psychoanalitykiem i filozofem, odwołującym się do Lenina rozmawia J. Żakowski, „Polityka. Niezbędnik Inteligenta”, 2005, nr 11 (2495). [↑](#footnote-ref-681)
682. Por. A. Peretiatkowicz, *Filozofia społeczna* *J. J. Rousseau’a*, wyd. II, przejrzane i uzupełnione, Fiszer i Majewski, Poznań, Warszawa: E. Wende i S-ka; Łódź: L. Fiszer; Toruń: Towarzystwo Księgarń Kresowych, 1921. J. Szczepański pisze, że „...zrozumienia procesów zachodzących w latach dziewięćdziesiątych trzeba szukać w procesach i strukturach utrwalonych w PRL. Oddzielając starannie to, co ten okres wniósł korzystnego od tego, co zniszczył i zepsuł, musimy sobie także postawić pytanie, jak dalece za zło przejawione w PRL odpowiedzialne są instytucje państwa socjalistycznego, a jaki jest zakres odpowiedzialności Polaków? ... Jeżeli potępiamy elementy ustroju realnego socjalizmu, a więc przede wszystkim instytucje jako elementy ustroju zbrodniczego, to jak mamy nazwać te elementy ustroju kapitalistycznego, które popychają obywateli do kradzieży, korupcji, afer, a także samobójstw, prostytucji, które wywołują bezdomność, bezrobocie i inne plagi społeczne? Czy te instytucje także można nazwać przestępczymi? ...

     Drugim zadaniem władzy politycznej (w PRL – A. K.) było wychowanie <<człowieka socjalizmu>>, który od człowieka kapitalizmu miał się różnić tak jak przedsiębiorca mieszczański od lorda feudalnego. Wychowanie człowieka socjalizmu było zadaniem istotnym nowego ustroju ... Było warunkiem koniecznym stabilizacji i utrwalenia socjalizmu. Na tym polu partia poniosła klęskę, że była to klęska pedagogiczna... Klęska pedagogiczna socjalizmu pociągnęła za sobą wiele skutków we wszystkich dziedzinach życia zbiorowego. Najważniejszym skutkiem było to, że nie zjawiał się człowiek socjalizmu, dla którego ten ustrój był planowany i konstruowany”. J. Szczepański, *Ludzie i instytucje*. *Powstanie ustroju Polski Ludowej i przekształcenia społeczeństwa polskiego*, (w: ) *Ludzie i instytucje. Stawanie się ładu społecznego. Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego. Lublin, 27 - 30 VI 1994*, do druku przygotowali A. Sułek i J. Styk przy współpracy I. Machaj, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995, s. 16 - 18. [↑](#footnote-ref-682)
683. Prawda (gr. *άλήθεια* [aléteia], łac. *veritas, verum*) jest cechą sądów logicznych stwierdzających zgodność lub niezgodność myśli z faktycznym stanem rzeczy, którego dotyczą (*adaequqtio intellectus et rei*). [↑](#footnote-ref-683)
684. Tamże. Pozostając na poziomie przejawowym można wiele obiecywać w kampanii wyborczej. Wszak w sferze przejawów zawsze znajdzie się coś, co potwierdzi realizacje głoszonych programów. [↑](#footnote-ref-684)
685. Współcześnie sofistów spotykamy w postaci demagogów, tj. tych, którzy starając się przypodobać wyborcom, prawią o programach „pod publiczkę”. „A niech się nacieszą – powiadał jeden – tyle im tylko pozostało: udział w igrzyskach”. [↑](#footnote-ref-685)
686. Cyt. za P. Sajdek, *Dobro*, (w: ) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t.2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 614 - 628. Zob. zamieszczoną tam bibliografię. [↑](#footnote-ref-686)
687. Zob. A. Maryniarczyk, *Transcendentalna*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008. Łac. *transcendo, ere* = przekraczać, przeprawiać się przez coś, przewyższać, wkraczać. Transcendentny jest więc to bycie, które wykracza poza bycie istniejące tu i teraz, a które znajduje się poza tym byciem zmysłowym, przejawowym. [↑](#footnote-ref-687)
688. Mówiąc o rodzicach trzeba także pamiętać o kategorii środowiska wychowawczego. [↑](#footnote-ref-688)
689. Zob. *Słownik socjologii i nauk społecznych*, G. Marshall (red.), M. Tobin (red. naukowa polskiego wydania), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 432. [↑](#footnote-ref-689)
690. Zob. P. Śpiewak, *W stronę dobra wspólnego*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1998; M. A. Krąpiec, *Dobro Wspólne*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii,* t. 2 ... dz. cyt. [↑](#footnote-ref-690)
691. Zob. przyp. nr 29. [↑](#footnote-ref-691)
692. W literaturze można spotkać się z różnymi uwagami na temat wolności człowieka. Ich abstrakcyjność nie pomaga człowiekowi pojęcie to należycie rozważyć. Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności o inne eseje*, wybór i opr. J. Jedlicki, Res Publica, Warszawa 1991; Tenże, *Cztery eseje o wolności*, przeł. H. Bartoszewicz, D. Grynberg, D. Lachowska, Anna Tanalska - Dulęba, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994 i inne. [↑](#footnote-ref-692)
693. Pouczające są tu kłopoty Franza Kafki (1883 – 1924 opisane, np., w jego *Procesie*. Zob. <http://my-ebook.pl/> z dnia 23 lipca 2014 r. Ów niemieckojęzyczny pisarz pochodzenia żydowskiego stworzył model sytuacji socjologicznej zwanej kafkowską. W języku niemieckim określa się ją za pomocą przymiotnika „kafkaesk”. Jej istotą jest konflikt zniewolonej jednostki z anonimową, nadrzędną wobec niej instancją władzy społecznej. Wszelkie społeczne instytucje, dzięki alienacji podporządkowują sobie jednostki ludzkie, uprzedmiotawiają je. [↑](#footnote-ref-693)
694. Zob. E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, przekł. B. Szacka, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998; Tenże, *Socjobiologia. Wydanie popularnonaukowe*, przełożył M. Siemiński, ilustracje S. Landry, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000. [↑](#footnote-ref-694)
695. Używam tu pojęcie „współistnieć”, które ma zastąpić pojęcie istnieć. To drugie nie uwzględnia tego, że człowiek jest istotą społeczną, że w pojedynkę w rzeczywistości nie występuje. Każda jednostka ludzka współistnieje, nawet wtedy, gdy sama coś wykonuje. [↑](#footnote-ref-695)
696. Język jest systemem znaków wytwarzanych w procesie poznania w celu formułowania treści poznawczych oraz przekazywania ich znaczenia innym ludziom. Język zawiera: 1. znaczenie poznawanej rzeczy, nadawanie jej sensu w kontekście ludzkiej kultury; 2. znak, treść naturalną (pojęcie, sąd, np., określony układ dźwięków); 3. znak, treść nadrzędną, umowną w kontekście międzyludzkim (wyrażenie, słowo). [↑](#footnote-ref-696)
697. Por. *Analiza logiczna*, (w:) *Mała encyklopedia logiki*, ZNiO, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970. [↑](#footnote-ref-697)
698. Zob. H. Paetzold, *Człowiek*, (w: ) *Filozofia. Podstawowe pytania,* E. Martens i H. Schnädelbach (red.), przekł. K. Krzemieniowa, WP, Warszawa 1995, s. 464 - 503; M. Scheller, *Człowiek i historia*, (w: ) *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przełożyli, wstępem i przypisami opatrzyli S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987. [↑](#footnote-ref-698)
699. Zob. przyp. nr 354. Habitus powstaje od czasownika *habere,* gr. *έζις* [heksis] = mieć, posiadać. Tworzony rzeczownik oznacza mienie, stan posiadany. Habitualnością określa się posiadanie atrybutywnych treści bycia ludzkiego. One dookreślają jego stan, jego sposób przejawiania się. Jego atrybutywność Decyduje o jego jakości. W mowie potocznej wyrażamy to pojęciami: przyzwyczajenie, zdolność do wytrwania, sprawność, charakterność, chcąc odróżnić te cechy jednostki ludzkiej od tych, które są przelotne, zmienne, przejściowe, nie będące trwałą dyspozycją. Zespół nabytych habitualności determinujących naturę ludzką, treść jej duchowych władz, szczególnie: rozumu, intelektu i woli. W zawężonej postaci przedstawia się habitus w postaci opisu nawyków, czyli nadbudowanych na strukturę biologiczną trwałych dyspozycji, usprawniające działalność.

     W etyce habitus oznacza interioryzację cnót uznanych za gotowość (dyspozycja woli) do spełniania aktów budujących dobro wspólne. Cnoty owe zdobywa się na drodze nieustannego powtarzania czynności moralnych, tj. w postaci tzw. dobrych uczynków. One umożliwiają w sposób trwały, sprawny i radosny zdobywanie określonego dobra jako przejawu dobra wspólnego.

     Habitus jako określone mienie tworzy charakter człowieka, jednostki ludzkiej (gr. *χαραxτήρ* [charakter] = znamię, własność, pieczęć, znak pisma; łac. charakter = narzędzie służące do wyrycia lub wypalania piętna, bądź samo piętno, znamię, wygląd)). Jest to trwała dyspozycja, zdolność do działania, bo wytworzona dzięki interioryzacji cnót i powodująca, że jednostka ludzka jest przewidywalna dla niej samej oraz dla innych, z nią współdziałających. Jest to moralna postawa jednostki ludzkiej. Z. Pańpuch sądzi, że „zapomnienie klasycznych koncepcji habitusu we współczesnej kulturze, przy jednoczesnym dotkliwie odczuwanym wewnętrznym pragnieniu doskonalenia, często kieruje uwagę ludzi w stronę religii czy medytacyjnych praktyk wschodnich gdzie ćwiczenia cielesne są sposobem osiągania (różnie pojmowanej) wewnętrznej harmonii czy doskonałości”. Z. Pańpuch, *Habitus,* (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003; zob.: S. Janeczek, *Habitus*, (w:) *Encyklopedia katolicka,* t. 6, Lublin 1993; A. Karpiński, *Charakter*, (w:) *Słownik pojęć filozoficzno – socjologicznych*… dz. cyt.. [↑](#footnote-ref-699)
700. Wskazane tu emergentne dopełnienie powstaje za sprawa syntezy ukierunkowanej. Greckie *syntithein* znaczy składać coś na nowo razem; składać w myśli elementów pewnego projektu. Jest to wysiłek rozumu, który - po analitycznej pracy intelektu, a więc po rozpoznaniu przez niego części - tworzy istotową wiedzę całości nowej rzeczywistości. E. Husserl pisze o „…transcendentalnej nici przewodniej, nici przewodniej procesu odkrywania, typicznej nieskończonej mnogości możliwych *cogitationes,* które w ich możliwej syntezie, kryją go w sobie we właściwy dla świadomości sposób jako coś domniemanego z charakterem tożsamości. Punktem wyjścia jest przecież z koniecznością dany wprost w konkretnym czasie przedmiot, (tutaj jako coś wcześniej koncypowanego – A. K.), od którego zaczynając refleksja cofa się następnie ku odpowiedniej odmianie świadomości i ku zawartym w niej jako horyzont odmianom potencjalnym, a potem ku tym odmianom, w których przedmiot ten mógłby być poza tym, ale wciąż jako ten sam, uświadamiany, uświadamiany w jedności możliwego życia świadomościowego”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przełożył i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Połtawski, PWN, Warszawa 1982, s. 73. Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967; E. Husserl, *Idee fenomenologii. Pięć wykładów*, PWN, Warszawa 1990; R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974; R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną,* Warszawa 1963, A. Półtawski, *Świat. Spostrzeżenie, Świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973. [↑](#footnote-ref-700)
701. Idea dobra wspólnego towarzyszy ludziom już od zarania ich dziejów. W kulturze judeochrześcijańskiej pojawia się już u Platona. Wskazywał on na „wspólny pożytek”, tkwiący w istnieniu *politei* (państwa), które ma zapewnić szczęśliwe życie swoim obywatelom. Widząc rozwarstwienie materialne społeczeństwa pisał, że w państwie „siedzą przynajmniej dwa państwa, które się zwalczają: państwo ubogich i państwo bogatych”( Platon, *Państwo*, 422 E- 423). W tak podzielonym państwie interes części bierze górę nad interesem całości. To jest „choroba”. Dobro wspólne wyraża sens i interes całości. Idea ta winna ujawniać się w prawodawstwie. Państwo jako strażnik dobra wspólnego wtedy jest silne, gdy znosi prymat interesów partykularnych (tamże, 519 E – 520, 423). Umiejętność utrzymania jedności, a nie liczba mieszkańców świadczy o potędze państwa.

     Arystoteles uznaje nierozłączny związek polityki z etyką. Państwo jest najwyższym etapem rozwoju natury ludzkiej. Jest wspólnotą rodzin i gmin stworzoną dla dobrego i szczęśliwego życia. Człowiek z natury jest istotą państwową, społeczną (*zoon politikion*; „Człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie” Arystoteles, *Polityka*, (1253 a); „człowiek z natury swej jest istotą przeznaczoną do życia życiem społecznym” (1097 b). Celem istnienia państwa nie jest zwykłe współżycie, ale piękne uczynki. Dla Arystotelesa najlepszą formą polityczną, kryterium oceny państwa jest jego stosunek do dobra wspólnego. Te, które mają je na celu są, według zasady bezwzględnej sprawiedliwości, właściwe (monarchia, arystokracja i *politeia*). Wszystkich umiejętności i sztuk celem jest dobro. Dotyczy to także sztuki rządzenia państwem. Dobrem w państwie jest to, co jest sprawiedliwe, zaś sprawiedliwe jest to, co jest pożyteczne dla wszystkich. Najlepsze rządy (ustroje) oraz prawa, które są w nich ustanowione muszą mieć znaczenie „równomiernie właściwych”, tj. korzystnych dla całego państwa i wszystkich obywateli. Do zasady złotego środka stosuje się też państwo. Spośród warstw: bogatych, średnio zamożnych i biednych, stan średniej własności jest najlepszy. „Do pewnego stopnia własność powinna być wspólna, zasadniczo jednak musi pozostać prywatną”(1263a), bo sprawiedliwe jest to, co jest pożyteczne dla ogółu.

     Ideę dobra wspólnego widzimy też w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego. Papież Leon XIII (1878 – 1903) potępia lichwiarskie stosunki kredytowe. Indywidualizm i liberalizm gospodarczy uznał za przejaw egoizmu ekonomicznego podniesionego do rangi praw i nakazów gospodarowania. System ten służy jednej klasie kosztem ogółu społeczeństwa. Ustrojem właściwym jest korporacjonizm z solidaryzmem klasowym, a więc zgoda pracodawców i pracowników. Administracja ma koordynować działania korporacji oraz wyznaczać ogólne kierunki działania. Polityka musi być bowiem podyktowana dobrem wspólnym wszystkich obywateli.

     Później Kościół katolicki idee te przywołuje rzadziej - aż do ich zniknięcia. Zostają one podporządkowane koncepcji praw człowieka. Jest to pewna ideologizacja myśli społecznej. Kładzie ona nacisk nie na pomocniczą rolę państwa, ale na życie obywatelskie; wolność i niezależność jednostek, szczególnie wolność religijną. Papież Jan Paweł II szukając wyjścia z kryzysu kultury proponuje budowę nowej rzeczywistości - „cywilizację miłości”. Jest ona modelem, który trzeba urzeczywistniać. Tworzą go kategorie: „bardziej ludzki świat”, „prawdziwy rozwój”, „humanizm”, „cywilizacja”, „kultura” i inne. Ich abstrakcyjność nie może być jednakże i nie jest programem rzeczywistych działań. Ich abstrakcyjność pozwala na ich różne konkretyzacje, w których znajdują uzasadnienie zarówno skrajne niedostatki ekonomiczno – społeczne, jak i lichwiarskie, nieograniczone bogacenie się nielicznych (w 2015 ok. 1% mieszkańców Ziemi posiada 48 % jej globalnego bogactwa; od ok. 920 mln. do 1,2 mld. ludzi głoduje).

     Dobro wspólne jest więc wartością zbiorową obejmującą pomnażającą się doskonałość osób ze sobą współistniejących. Tę doskonałość potęgują one we współdziałaniu w procesie wzrastania w idei człowieczeńskości. W nim jednoczą one cele jednostkowe z celami ogólnospołecznymi, poprzez korzystanie z urządzeń społecznych, dóbr kultury i stopnia rozwoju duchowego innych; tych, z którymi współistnieją. Są więc trzy aspekty idei dobra wspólnego: a) jest wartością zbiorową, a więc dotyczy wszystkich osób wspólnoty. Wspólnota i jednostka nie stanowią odrębnego bycia; tworzą jedno bycie w dwóch wymiarach. W nich są jednością. Wspólnotę zawsze tworzą konkretne jednostki ludzkie; b) jest nastawiona na doskonałość, a więc obejmuje moralną treść istnienia ludzkiej rzeczywistości. Strona materialna, jako niezbędna nie może jednakże przeważać; c) wskazuje na konieczność istnienia instytucji, państwa i innych urządzeń społecznych niezbędnych dla jej realizacji. [↑](#footnote-ref-701)
702. *Rola pracy w procesie uczłowieczenia małpy* – tak brzmi tytuł tej rozprawy w spisie rzeczy teczki drugiej materiałów do *Dialektyki przyrody*. Rzecz napisana została pierwotnie jako wstęp do większej pracy po tytułem *O trzech podstawowych formach niewolnictwa*. Później Engels zmienił ten tytuł na *Zniewolenie robotnika. Wstęp*. Ale ponieważ praca ta nie została skończona, dał Engels wstępowi do niej tytuł *Rola pracy w procesie uczłowieczenia małpy* odpowiadający zasadniczo treści rękopisu. Rozprawa ta została napisana prawdopodobnie w czerwcu 1876 roku; opublikowana została w roku 1896 e czasopiśmie „Die neue Zeit”.. [↑](#footnote-ref-702)
703. Zob. B. Krygier, Człowiek na nowo, Warszawa 2009. Zob. przejawy krytyki współczesnej polskiej szkoły w pracach: K. Denek, Wpływ ekonomii i neo- liberalizmu na edukację, „Zeszyty Naukowe Koszalińskiej Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych", Zeszyt nr 8, Problemy nauk społecznych, Koszalin 2011, s. 11- 41; E. Potulicka, J. Rutkowiak, Neoliberalne uwikłania edukacji, Kraków 2010; S. Kozyr-Kowalski, Uniwersytet a rynek, Poznań 2005; M. Nussbaum, W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego, Wrocław 2008; J. Szacki, Przedmowa do wydania polskiego, (w:) M. Nussbaum, W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego, Wrocław 2008. [↑](#footnote-ref-703)
704. Zob. A.J. Karpiński, Dobro wspólne celem i kryterium słuszności działania administracji publicznej, (w:) Wybrane problemy społeczno-gospodarcze i zarządza­nia w administracji, zbiór., W. Mikołajczewska, M. Fierek (red. naukowa), Wydaw­nictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk, 2011, s. 57-92. [↑](#footnote-ref-704)
705. Z. Bauman, Socjalizm potrzebny od zaraz, „Le Monde diplomatiąue", nr 9 (55), wrzesień 2010, s. 3. Jest to fragment książki tegoż autora pt. Socjalizm. [↑](#footnote-ref-705)
706. Przykładem „starego”, tj. podmiotowo – przedmiotowego myślenia jest wniosek przedstawiany przez P. Śpiewaka w pracy pt. *W stronę dobra wspólnego*… dz. cyt., s. 291. Pisze on: „Państwo jest utrzymywane nie poprzez substancjalną ideę wspólnego dobra, ale przez wspólną więź, *a public concern*. Jest to wspólnota pojęta nie instrumentalnie, której celu nie da się wywieść, ani sprowadzić do jakiejś jednoznacznie określonej substancjalnej jakości. Jest wartością samą w sobie. Jest wspólnotą szczególnych związków i, aby trwać, wymaga szczególnych postaw umiejętności”. [↑](#footnote-ref-706)
707. Zob. P. Sztompka, *Stawanie się społeczeństwa: sedno zmiany historycznej,* (w:) tenże, *Socjologia zmian społecznych*... dz. cyt., s. 202-219. [↑](#footnote-ref-707)
708. Zob. przyp. nr 4. E. Kant, O zgodności polityki z moralnością według transcendentalnego poję­cia prawa publicznego, (w:) E. Kant, O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny, prze­kład F. Przybylak, wstęp i redakcja K. Bal, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocław­skiego, Wrocław 1993, s. 79. Jednym z warunków owej zgodności jest jawność życia publicznego, politycznego, ideologicznego i ekonomicznego. [↑](#footnote-ref-708)
709. Wartościami formalno-logicznymi „tamtej strony" są: człowiek dążący do by­cia osobistością biologiczno-duchową, podporządkowujący swe działania idei za­chowania ludzkości jako gatunku (zasada antropiczna); równość i sprawiedliwość w jedności współistniejąca, zjednoczona z wolnością i odpowiedzialnością. Sprawiedliwość zawiera w swej treści stosunki między narodami. Wyzwaniem jest zniesienie eksploatacji neokolonialnej stosowanej przez bogatych wobec biednych; świadoma działalność, ciągle przekraczająca i doskonaląca typy myślenia (szerzej duchowości); wspólnotowość istoty ludzkiej ujawniająca swą treść w jedności czterech wymiarów: a) horyzontalnego: w treści przeszłości, teraźniejszości i przyszłości; b) wertykalnego, w postaci nieskończonego odkrywania bogactwa treści stosunków: Ja – Ty; My – Wy; Ja, My – Inny, Inni; c) pola współistnienia – spełniania odkrywanych w przestrzeni wertykalnej treści wartości w wymienionych relacjach; jedności uniwersalnej i narodowej działalności ludzkiej; d) “tamtej strony” i “tej strony”. W narodowym myśleniu o życiu społecznym na kuli ziemskiej nie może być kwalifikacji: lepszy, gorszy naród, , niżej, wyżej rozwinięty itp. Czy “przypadkowy”. W myśleniu tym gorszy – lepszy trzeba zastąpić zwrotem “inny”. Praca – obejmująca : cel, przebieg i efekt, a więc trzy konstytuujące ją elementy - uwolniona od potrzeby przeżycia biologicznego, według praw piękna, przekształcająca się w samorzutna twórczość; trwający proces emancypacji ogólnej zawierający emancypacje cząstkowe: ekonomiczne, społeczne, polityczne i duchowe; naród, znaki, symbole narodowe i tradycje, dziecko; nauczyciel; edukacja; patriotyzm zjednoczony z uznaniem innych narodów; język polski; nadzieja; poczucie misji zawarte w każdej pracy (praca jako spełnianie misji); własność: indywidualna, prywatna środków produkcji, państwowa, i spółdzielcza. Własność nie jest wartością podstawową; jest służebną względem innych wartości; rodzina i odpowiedzialność rodzicielska; szacunek wobec rodziców, wychowawców i starszych, wobec arystokratów (najlepszych).

     Wymienione wartości tworzą pewną hierarchię. Jej jakość zależy od treści określonego bycia w tej lub innej przestrzeni społeczno – historycznej. Zob. A. Karpiński, *Kategorialny opis bezpieczeństwa zdrowia człowieka*, (w:) *Bezpieczeństwo zdrowotne człowieka. Wybrane problemy*, M. Borkowski, A. Wesołowska red. Naukowa, Wydawnictwo Gdańskiej Szkoły Wyższej, Gdańsk 2013, s. 31 – 42. Zob. s. 24 – 27. [↑](#footnote-ref-709)
710. Np., E. Brzezicki odkrył taki, słowiański typ ducha, którego nie znalazł E. Kretschmer wśród Niemców. Typ ten występuje najczęściej wśród Polaków, Białorusinów, Ukraińców i Rosjan, rzadko we Francji i Włoszech. Omawiany typ ducha ludzkiego E. Brzezicki nazwał skirtotymicznym (gr. *skirteo* = skaczę, tańczę, i *thymos* = duch, temperament). Zdaniem E. Brzezickiego „skirtotymia jest prawie narodową cechą polską”. E. Brzezicki, *Historia i skirtotymia*, „Przegląd Lekarski” 1970, seria 2, nr 4, s. 5, cyt. za E. Lewandowski, *Pejzaż etniczny Europy*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2004, s. 334. E. Lewandowski pisze dalej, że „skirtotymik wykazuje trzy podstawowe cechy. Pierwszą jest tzw. słomiany ogień uczuć, który wybucha gwałtownie, ale jest zmienny, wielokierunkowy i krótkotrwały. Po drugie – człowiek ten żyje z gestem z fantazją, czemu towarzyszą próżność i lekkomyślność, indywidualizm prowadzący do samowoli, brawura i odwaga (zwłaszcza przy widzach). Po trzecie – cechuje go altruistyczna zawartość, wytrwałość i cierpliwość w trudnych sytuacjach, a egotyczna beztroska, miękkość, rozklejalność i lekkomyślność w okresach powodzenia. Skirtotymicy mają dużo dobrych chęci i zamiarów, często bujają w obłokach, myślą kategoriami arealnymi i przedstawiają fantastyczne pomysły, ale są niewytrwali i przez to nieproduktywni. Najlepiej sprawdzają się tam, gdzie potrzebna jest szybka orientacja, bogata wyobraźnia i improwizacja. W krótkotrwałych, brawurowych akcjach (jak szarża szwoleżerów Jana Kozietulskiego w wąwozie Somosierra) potrafią się wznieść na wyżyny rycerskości i dokonać zdumiewających wyczynów. Mają zdolność wczuwania się w sytuacje innych, dlatego mogą być dobrymi spowiednikami, adwokatami, lekarzami. Ale nie szanują zbytnio cudzej własności i łatwo rozgrzeszają się z kradzieży”. Tamże, s. 334 – 335. Zob. ponadto E. Brzezicki, *O potrzebie rozszerzenia typologii Kretschmera*, „Życie Nauki” 1946, t. 1, nr 5, s. 361 – 366. [↑](#footnote-ref-710)
711. Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłumaczył J. Niziński, Wydawnictwo TEST, Lublin 1994; M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przełożyła i wstępem opatrzyła D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002. [↑](#footnote-ref-711)
712. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 74, (w:) Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968. [↑](#footnote-ref-712)
713. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, PALLOTTINUM, Poznań 1994, s. 511. [↑](#footnote-ref-713)
714. Dla jasności wykładu pomijam tutaj możliwe błędy metodologiczne w poznaniu zaistniałej sytuacji socjologicznej i formułowaniu wniosków dotyczących jej jakości. [↑](#footnote-ref-714)
715. Zob. A. I. Zabellewicz, *Rozprawa o filozofii,* (w:) *Jakiej filozofii Polacy potrzebują,* wyboru dokonał i wstępem poprzedził Wł. Tatarkiewicz, PWN, Warszawa 1970, s. 84 - 85. Tam A. I. Zabellewicz powiada, że „… nie należy dzielić tego, co w najściślejszym z sobą zostaje związku. Połączono więc znowu realność i idealność: z czego bardzo naturalnie powstał trzeci filozofii systemat syntetyzmem zwany, na który jako przystępny dla każdego zdrowego rozumu, za przewodnictwem moich nauczycieli i po własnym przekonaniu – chętnie się podpisuję. Znalazł on swoich zwolenników i zapewne zawsze znajdzie u tych, których rozum ani złość nie skaziła, ani fałszywa nie zmąciła spekulacja. Tacy bynajmniej wątpić nie będą o prawdzie i bytności tego, że są sami, że są rzeczy zewnątrz nich, a między nimi i inni ludzie, i że we wzajemnym do siebie pozostają stosunku. To przekonanie zostawia im syntetyzm**,** który jako pierwotny nie potrzebuje dowodzenia, ani dowiedzionym być nie może”. B. Trentowski postuluje zaś „synetyczność”. „Nie jest prawdziwe to, co tylko jest praktyczne, ani też to, co jest tylko teoretyczne ... Praktyka bez teorii jest jak instynkt bobra, który buduje swój nawodny domek zupełnie bezmyślnie, a teoria bez praktyki podobna jest mądrości pedanta, który w swych dziełach rozstrzyga o sztuce rządzenia ludźmi, a sam nie potrafi rządzić swoją żoną i dziećmi. Izolowana praktyka jest ślepotą, a izolowana teoria pychą poznania, przy czym pierwsza jest fizyczną, a druga jest moralną chorobą duchowych oczu. Synetyczność apercepcji jest więc jedynie słuszną drogą, która nas do prawdy prowadzi; tylko ona jest wszechstronna”. B. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej,* PWN, Warszawa b. d. w., s. 217 - 218. [↑](#footnote-ref-715)
716. Zob. S. Brzozowski, *Filozofia czynu*, (w: ) *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej,* Nakładem księgarni Polskiej B. Połanieckiego, wyd. drugie, Lwów 1910, s. 43. Pytanie to S. Brzozowski zadaje za Avenariusem. Kryje ono istotę problemu *Ding an sich* E. Kanta. Jego rozwiązanie pozostawiam jednakże na inną okazję. Zob. R. Avenarius, *Ludzkie pojęcie świata*, z oryginału niem. przełożyli A. i A. Wiegnerowie, przekł. opracował A. Waszczenko, wstępem poprzedził B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1969. [↑](#footnote-ref-716)
717. Tamże, s. 48 - 49. [↑](#footnote-ref-717)
718. „Gdy empiryk dochodzi do władzy, ustanawia despotyzm konieczności, uważa ludzi za narzędzia doświadczalne, sprzęt łowiecki, broń, maszyny tkackie lub w ogóle za surowiec, z którym wolno eksperymentować i który można sobie podporządkować za pomocą siły fizycznej. Łamie przysięgi i serca, traktuje szlachetność jako środek, a pożytek jako cel, szanuje duszę tylko jako strażnika ciała i nazywa niebo przynętą głupoty, ale sam przy całym swoim nastawieniu jest przeważnie manekinem jakiegoś obcego dworu, ministra lub metresy. Metafizyk zaś, gdy wzniósł się aż do tronu, ustanawia despotyzm apodyktyczności, puszcza wodze swej samorzutności, reformuje samowolnie szkoły, narzuca swoje poglądy, gdzie tylko może, i usiłuje przeobrazić cały nieszczęśliwy naród, którym włada, w swoje własne echo, w swój predykat. Jego wola jest dla niego celem, a każdy krok do celu wawrzynem, jego duch jest dla niego Bogiem, a wszystkie wydarzenia życia tylko kometami przypadku, które pomimo nieobliczalnej paraboli swojej orbity muszą krążyć wokół słońca, tj. wokół niego samego ...

     Izolowane doświadczenie toruje drogę do służalstwa, a izolowany rozum – do terroryzmu. A zatem konsekwentny empiryk staje się zawsze arystokratą, a konsekwentny metafizyk liberałem w popularnym tego słowa znaczeniu ...

     Fałszywy liberalizm zdradza zawsze swoją apodyktyczność, a jego właściwością jest to, ilekroć wieńczy go sukces, przeobraża się w despotyzm”. B. F. Trentowski*, Podstawy filozofii uniwersalnej* ... dz. cyt., s. 262 - 263. Postulowana przez B. Trentowskiego synetyczność, nazywana też filozofia apercepcji „… może przynieść ludzkości – powiada – prawdziwą wolność i ja utrwalić, musi jednak wpierw pokonać służalczość331 i terroryzm w nauce, sztuce, a także w życiu powszednim i zapewnić zwycięstwo i powszechna miłość”. Tamże. [↑](#footnote-ref-718)
719. F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa,* (w:) F. Znaniecki*, „Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne,* przełożył oraz do druku przygotował J. Wocial, PWN, Warszawa 1991, s. 504. [↑](#footnote-ref-719)
720. W tym miejscu F. Znaniecki w przypisie zamieszcza następującą wypowiedź: „Obyczaj nie jest tylko przyzwyczajeniem do działania; zawiera on w sobie także sąd o działaniu, sąd wyrażony w terminach ogólnych i bezosobistych ... Jest regułą, która jest ogólna w tym znaczeniu, że stosowałaby się do innych osobników w podobnych warunkach”. Leonard Trelawney Hobhouse, *Morals in Evulution. A Stady In Comparative Ethics*, New York 1915, s. 12. [↑](#footnote-ref-720)
721. F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 143 – 144. Zob. ponadto J. Grad, *Obyczaj*, (w:) *Słownik etnologiczny*. *Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red. naukowa), PWN, Warszawa - Poznań 1987, s. 262 - 266 oraz zamieszczoną tam bibliografię problemu. [↑](#footnote-ref-721)
722. W procesie stawania się osobistości istotną rolę odgrywa wola. Wola (gr. *βούλησις* [boúlesis], łac. *voluntas* = władza rozumnego, duchowego pożądania, której celem jest osiągnięcie dobra) oznacza - 1. w rozumieniu ogólnym sposób działania, w którym manifestuje się osobowość działającego, tj. rodzaj przełożenia jego sił ducha na konkretne czyny, co widać w postaci przejawów charakteru; 2. w ujęciu filozoficznym zaś jest bytowym charakterem ludzkich istot duchowych w ich dążnościach wyrażających ostatecznie ich człowieczeństwo. Wola jest początkiem, dzięki czemu poruszane się porusza a zmieniane się zmienia. Wola jest zasadą działania, znajduje się w działającym jako czynniku sprawczym. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, (w:) Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2… dz. cyt., s. 712 – 713 (1013 a; 1025 b). Zob. ponadto, Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii, 82 – 89,* t. II, przekł. i opracowanie S. Świeżawski, Warszawa 2002, s. 26 – 45; A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, Wydawnictwo „bis”, Warszawa 1991.

     Wola jest zdolnością do wmyślania i wdrażania zamysłów, treści ducha w przedmioty kultury ludzkiej. W nich wola ujawnia się w formie syntezy rozmaitych stanów ducha, określonej kompilacji, złożenia się strukturalnego atrybutów ducha i ich poziomów rozwojowych, decydujących ostatecznie o samo przezwyciężaniu w podejmowaniu osobowej, niepowtarzalnej decyzji. Ich ujawnienie się jest określonym typem postępowania tej, a nie innej jednostki ludzkiej; jest niepowtarzalnym się zachowaniem. W każdym z nich odnajdujemy to, co dominuje, względem czego inne atrybuty duchowości są podporządkowane, chociaż to nie oznacza, iż są nieobecne. To ostatecznie przesądza o tym, kim jest ów działający.

     W każdym człowieku można odnaleźć akty naturalne woli, tj. takie, w których przedmiot – cel, działanie ku niemu jest spontaniczne. Cel jawi się jako bezpośrednio sprawiający dobro, dobro dla działającego. Naturalny akt woli nie wymaga wysiłku duchowego, on się w nas dzieje bo jesteśmy tą, a nie inną jednostką ludzką i znajdujemy się w tych, a nie innych warunkach ekonomicznych, społecznych i kulturowych.

     W każdym z nas są ponadto akty duchowej woli podporządkowane określonej duchowej reinterpretacji dobra. Wówczas odpowiadamy na pytanie, co w tych, a nie innych okolicznościach jest dobre dla nas i dla naszego człowieczeństwa. Wtedy wszystkie atrybuty ducha pierwej konstruują treść dobra, możliwy sposób jego osiągania i samowiedzę jego urzeczywistniania, czyli zdolność do takiego, a nie innego wysiłku. W tym akcie ujawnia się osiągnięty poziom rozwoju jednostki ludzkiej. O sile duchowego aktu woli decyduje wielkość poddania mu naturalnego akt woli. Celem kształtowania woli każdej jednostki ludzkiej winno być zniesienie w sobie naturalnych aktów woli, poddanie ich aktom duchowym.

     Trzeci wreszcie typ aktów woli ujawnia się wobec dobra nakazanego, przypisanego nam przez określone interpretacje. Są one wynikiem zaistniałego stanu społecznego, jego instytucji, struktur społecznych, które precyzując dobro uznają, że ta ich definicja dobra jest także dobrem dla konkretnych jednostek ludzkich. W tym akcie, wola wynika z pewnej konieczności zewnętrznej. W nim wola jest określonym stanem przymuszenia naszej duchowości do takiego, a nie innego czynu. W takich aktach zanika twórczość, spontaniczność, intuicyjność, niekiedy i refleksyjność, wolność i odpowiedzialność oraz dobro transcendentne. Mówimy wówczas o niepełnej duchowości, o człowieku jednowymiarowym, ograniczonym do dobra tu i teraz, które tworząc pozór dobra wywołuje akt woli także pozornej. Ów pozór dobra i woli ujawnia się w konsekwencji w działaniach pozornych, dla których hipokryzja jest najlepszym wyjaśnieniem. [↑](#footnote-ref-722)
723. K. Brodziński, *Polska – Kopernikiem w świecie moralnym*, (w: ) *Wybrane teksty z historii filozofii. Polska myśl filozoficzna, Oświecenie. Romantyzm,* wyboru dokonali oraz wstępami i przypisami opatrzyli H. Hinz i A. Sikora, PWN, Warszawa 1964, s.289. Zob. także A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, (w: ) A. Mickiewicz, *Dzieła prozą*, wydał T. Pini, wydanie zupełne z portretem poety, t. IV. *Wykłady o literaturach słowiańskich, rok I i II*, Nakładem Komitetu Mickiewiczowskiego, Nowogródek 1933, s. 304. [↑](#footnote-ref-723)
724. To rozróżnienie „dobra” i „zła” jest „...darem Żydów dla ludzkości...” – tłumaczy C. - F. von Weizsäcker. „Moralność, wznosząca się jako szczyt na tej podstawie, od samego początku jest w głównej mierze moralnością polityczną”. C. - F. von Weizsäcker, *Czas, fizyka, metafizyka*, (w: ) *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przyg. i przedmową opatrzył K. Michalski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 29. [↑](#footnote-ref-724)
725. Zwróćmy uwagę, jako na przykład, na dobro – polską demokracje szlachecką. W ostateczności dobro to stało się złem. Na długi czas Polska utraciła państwo. [↑](#footnote-ref-725)
726. F. Znaniecki, *Upadek* *cywilizacji zachodniej*, (: ) „*Humanizm...* dz. cyt. , s. 1027. [↑](#footnote-ref-726)
727. Tamże, s. 1030. Swobodnemu rozwojowi cywilizacji poszczególnych narodów nie sprzyja, służąca „Dobru - bogactwu” globalizacja, z którą mamy do czynienia współcześnie. [↑](#footnote-ref-727)
728. A. Mickiewicz, *Dzieła...,* dz. cyt., s. 312. Mickiewicz interpretuje tu Garczyńskiego poemat pt.: *Wacława dzieje* (1833)*,* poprawiony w korekcie przez siebie wykonanejwskazując, że poezja i filozofia jednoczą się w określonej idei. [↑](#footnote-ref-728)
729. Tamże. [↑](#footnote-ref-729)
730. Tamże, s. 314. Wydaje się, że Mickiewicz nie uznawał alternatywy jako sposobu dziania się procesu społecznego. Alternatywę znosił poprzez uznanie hierarchii jako określonej formy spełniania się geniusza poszczególnych jednostek ludzkich.

     E. - W. Böckenförde wskazuje na współczesną istotę owych „więzów organizacji”. Stanowi ją obowiązujące prawo. Tworzy ono „ramy naszego życia”, jest „składnikiem naszego ludzkiego samo doświadczenia, współokreśla sposób, w jaki ludzie sami siebie rozumieją”. Porządek prawny zakłada i uwzględnia tylko jednostkę. Ona jest podmiotem prawa. Nie są nim instytucje, np. rodzina. Porządek prawny nie obejmuje transcendentnego powołania człowieka. Wolność w prawie jest tylko subiektywno-podmiotowa. Nie uwzględnia jakiejkolwiek transcendencji. Zob. E. - W. Böckenförde, *Wizerunek człowieka w świetle dzisiejszego porządku prawnego*, (w: ) *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo …* dz. cyt., s. 95 - 103. [↑](#footnote-ref-730)
731. F. Znaniecki, *Upadek* ... dz. cyt., s. 1034. [↑](#footnote-ref-731)
732. Tamże, s. 1035. [↑](#footnote-ref-732)
733. Tamże, s. 1035 - 1036. [↑](#footnote-ref-733)
734. A. Mickiewicz, *Dzieła prozą* ... dz. cyt., s. 315. Mickiewicz nawiązuje tu do pracy: A. Bukaty, *Polska w Apostazji czyli w tak zwanym ruso-słowianizmie, i w Apoteozie czyli w tak zwanym gallo-kosmopolityzmie*, Paryż, ok. 1840 r. [↑](#footnote-ref-734)
735. Warto przyjąć tę kategorię dla określenia, uruchomionego po drugiej światowej, procesu „wiosny narodów”. Proces ów jest szczególnie zauważalny w ostatnich latach, na terenie Europy Środkowej i Wschodniej. [↑](#footnote-ref-735)
736. Cz. S. Bartnik, *Teologia społeczno polityczna*, (w: ) Tenże, *Dzieła zebrane*, t. II, Agencja Wschodnia. Dom Wydawniczy, Lublin 1998, s. 164 - 165. [↑](#footnote-ref-736)
737. A. Mickiewicz, *Dzieła prozą* ... dz. cyt., s. 319. [↑](#footnote-ref-737)
738. Tutaj warto uwzględniać myśli na temat romantyzmu, jakie pozostawił S. Brzozowski. Powiada, że „...myśl nasza wobec romantyzmu znajduje się w stanie, jak najbardziej sprzyjającym powstawaniu wszelkiego rodzaju legend, <<głębszych syntez>>, <<metafizycznych ujęć>>”. S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Nakładem Księgarni Polskiej Bernarda Połonieckiego, wyd. drugie, Lwów 1910, s. 194. Dalej pisze: „...problem nie na tym polega, czy Polacy zachowają wiarę w swą samoistność wobec Europy, lecz czy zdołają na podstawie tej wiary stworzyć typ życia, utrzymujący się jako samoistny twór na powierzchni historycznego świata. Problem ten przedstawiał mu się (Mickiewiczowi – A. K.) całkowicie idealistycznie: myśl polska w osobie swych przedstawicieli poznała granice, braki i rozdarcia europejskiego świata, zdoła więc stworzyć świat wyższy, który będzie miał już z góry w sobie rozwiązanie tych zagadnień, z którymi świat europejski się zmaga. Oczywiście raz zdobyta wiara przybierała w umyśle poety postać teoretycznego poznania: nadzieje emigranckiej duszy odnajdywał on jakby na dnie tradycji plemiennej. Niemniej jednak takie było życiowe pochodzenie i znaczenie tych myśli: – było to heroiczne ocalenie wiary, ale nie metoda tworzenia i opanowania rzeczywistości. Człowiek żyje według Mickiewicza w świecie odbijającym bezpośrednio jego przejścia etyczne: siła woli i wiary była tu wszechpotężna, moc moralna była dźwignią, stwarzającą rzeczywistość. Sprawa jednak przedstawia się inaczej ... Zwycięstwa moralne stają się zwycięstwami dziejowymi poprzez tworzenie takiej lub innej siły stawiającej światu opór. Problem polega nie tylko na tym, aby zachować wiarę w Polskę, ale, aby stworzyć Polskę jako realną moc dziejową. Z punktu widzenia świadomości, szukającej przed sobą drogi – zagadnienie to formułuje się mniej więcej w ten sposób: stworzyć Polaka – człowieka, najskuteczniej panującego nad siłami przyrody i jak najpełniej grupującego i koordynującego swe wysiłki społeczne. Przeistoczenie świadomości polskiej w narzędzie, ułatwiające rodzenie się i dojrzewanie tego typu jest właśnie zadaniem myśli polskiej”. Tamże, s. 226 - 227. [↑](#footnote-ref-738)
739. Przez filozofię Mickiewicz rozumie tu oczyszczającą naukę o mądrości, leczącą a zarazem ubóstwiającą człowieka. Filozofia ma „zbawiać”, a więc pomagać w odzyskiwaniu przez człowieka istniejącą w nim jego boską treść. [↑](#footnote-ref-739)
740. Tu Mickiewicz krytykuje tu teorię zabawienia indywidualnego. [↑](#footnote-ref-740)
741. A. Mickiewicz, *Dzieła prozą*, t. I V ... dz. cyt., s. 319 - 320. [↑](#footnote-ref-741)
742. F. Znaniecki, *Upadek* ... dz. cyt., s. 1027. [↑](#footnote-ref-742)
743. Tamże, s. 320. [↑](#footnote-ref-743)
744. Tamże, s. 323. [↑](#footnote-ref-744)
745. A. Mickiewicz, *Dzieła prozą ...* t. V. *Wykłady o literaturach słowiańskich. Rok II i IV*, Nakładem Komitetu Mickiewiczowskiego, Nowogródek 1933, s. 6. [↑](#footnote-ref-745)
746. S. Brzozowski, *Idea*... dz. cyt., s. 56 - 57. [↑](#footnote-ref-746)
747. F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa* ... dz. cyt., s. 518. [↑](#footnote-ref-747)
748. Tamże, s. 519. [↑](#footnote-ref-748)
749. A. Mickiewicz, *Dzieła prozą*... dz. cyt., s. 6. [↑](#footnote-ref-749)
750. Tamże, s. 6 - 7. Tworzenie szkół filozoficznych, upowszechnianie wypracowanych doktryn jest wyrazem – zdaniem Mickiewicza – „...głębokiej pogardy dla ludu. Lud u nich, (u założycieli szkół filozoficznych – A. K.) to wszyscy ogółem, którzy nie uczyli się filozofii w uniwersytetach. Temu pospólstwu, temu motłochowi, (można dopowiedzieć: temu „przypadkowemu społeczeństwu” – A. K.) nie potrzeba wiele wiedzieć: należy zostawić go w ciemnocie, w przesądach, należy nawet udawać, że podziela się jego przesądy ... Wielka to nieznajomość, co jest lud, przede wszystkim, lud słowiański ... Trudno go oszukać, ma on dziwny instynkt odgadywania fałszu”. Tamże, s. 89 - 91. [↑](#footnote-ref-750)
751. F. Znaniecki, *Upadek* ... dz. cyt., s. 1002. [↑](#footnote-ref-751)
752. Pomijam tu Mickiewicza rozumienie „głębi ducha” języka polskiego. „Małpowanie” znaczy bezmyślnie, ślepo naśladować kogoś, coś, wzorować się na kimś niewolniczo, bezkrytycznie. [↑](#footnote-ref-752)
753. Stanowi ją chwila, w której jakaś rzecz uderza nasze władze zmysłowe, umysłowe i w wyniku zderzenia zewnętrzności i wewnętrzności tworzy się w duchu określona jedność. Coś podobnego odnaleźć można w schellingiańskiej kategorii *Anschaung*. Kategoria: „prawdobranie” może być przydatna w konstruowaniu syntetyzmu. Zob. B. F. Trentowski*, Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, t. I, Wstępem i komentarzem opatrzył A. Walicki, ZN i O, Wydawnictwo PAN, Wrocław - Warszawa - Kraków 1970, s. 28 - 30. Tam B. Trentowski utożsamia „mysł” – pojęcie słowiańskie – z treścią duchowości ludzkiej. Ponieważ nie mógł odnaleźć w języku niemieckim, w którym pisał, stosownego pojęcia, przetłumaczył słowo „mysł” na niemieckie *Wahrnehmung*. Pisał: „Mysł jest wyrazem, nie dającym się także na żaden cudzoziemski język słownie przełożyć i robi ojczystej mowie więcej niż zaszczyt i chlubę! Po niemiecku nazwaliśmy go... *Wahrnehmung*, jakoby prawdobranie, tym Apollinowym winobraniem... Uwaga, rozwaga i mysł są systemem naszej mysłowości, tj. jaźni naszej, poznającej rzeczywistość, filozofię od Boga samego w stworzeniu objawioną. Zewnętrzność i wewnętrzność, czyli całkowitość prawdy i wiedzy wiecznej w poznaniu, jest tutaj celem”. Tamże, s. 29 - 30. [↑](#footnote-ref-753)
754. Tamże, s. 93 - 94. [↑](#footnote-ref-754)
755. Tamże. [↑](#footnote-ref-755)
756. L. Kołakowski pisze, że już „Parmenides mówi <<jest>> bez podmiotu, chodzi mu jednak o to, że <<być>> – w fundamentalnym sensie – to tyle, co w żadnym sensie nie móc nie być. To, co prawdziwie jest, jest z koniecznością i nie możemy tego <<jest>> uchwycić spostrzeżeniem zmysłowym, to tylko dla Rozumu jest dostępne. Otóż Rozum nie może pojąć nie-bytu, tego czego nie ma. Jednakże to, co postrzegamy zmysłami, raz jest, raz nie jest; rzeczy są, a potem znikają, a niepodobna powiedzieć, że coś zarazem jest i nie jest, niepodobna dopuścić sprzeczności. Ale to, co prawdziwe jest, nie może być stworzone, bo to by znaczyło, że coś z niczego powstaje, a to niemożliwe; nie może też zaginąć, jest całkowite, niezmienne, bez początku i końca”. L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*. Seria I, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 20 - 21. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy…*dz. cyt.,s. 527 – 529. [↑](#footnote-ref-756)
757. „Ale grób – pisze Hegel – jest prawdziwym istotnym punktem zwrotnym, w grobie kończy się i zanika cała próżność świata zmysłowego. Nad Świętym Grobem przemija wszelka próżność ludzkich wyobrażeń, a pozostaje tylko surowość powagi. Grób jako negacja tej oto konkretności, jako zaprzeczenie zmysłowości staje się punktem zwrotnym i zrozumiany zostaje sens słów: <<Ty byś przecież nie dopuścił, aby Twój święty zginął>>. W grobie tym chrześcijaństwo nie miało znaleźć swej najwyższej prawdy. Otrzymało ono tam raz jeszcze odpowiedź, jaka usłyszeli uczniowie, gdy szukali tam ciała Pańskiego: <<Dlaczego szukacie żywego między umarłymi? Nie ma go tu, zmartwychwstał>>. Zasady waszej religii powinniście szukać nie w pierwiastku zmysłowym, nie w grobie wśród umarłych, lecz w żywym duchu, w sobie samych”. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, w przekładzie J. Grabowskiego i A. Landmana, Wstępem poprzedził T. Kroński, t. II, PWN, Warszawa 1958, s. 269. [↑](#footnote-ref-757)
758. F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji* ... dz. cyt., s. 1013. [↑](#footnote-ref-758)
759. Mówiąc o wszystkich podmiotach mam na myśli nie tylko tych, z którymi działająca osobowość ma do czynienia tu i teraz, ale także tych, od których można uczyć się studiując ich dzieła i nie tylko te, które zalicza się do tzw. „wyższej kultury”. [↑](#footnote-ref-759)
760. W sytuacji, gdy np. prawo staje się podmiotem życia społecznego, to sumienie ogranicza się do oceny stopnia podporządkowania się jednostkowości prawu. Tak jest to analizowane współcześnie. [↑](#footnote-ref-760)
761. A. Mickiewicz, *Dzieła prozą*, t. V ... dz. cyt., s. 94. Zob. ponadto A. Cieszkowski, *Prolegomena do* *historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838 - 1842*, wstępem poprzedził A. Walicki, opracowali J. Garewicz i A. Walicki, PWN, Warszawa 1972. [↑](#footnote-ref-761)
762. Tamże. Warto zwrócić uwagę – podpowiada A. Mickiewicz – na Cieszkowskiego historiozofię. Rozpoznając kategorie „intuicji” Cieszkowski powiada, że Chrystus zamykając filozofię starożytną podniósł ducha o jeden stopień wyżej. Działalność Chrystusa nie jest efektem funkcjonowania żadnej szkoły! „Teraz duch powinien – tłumaczy dalej A. Mickiewicz – znowu krok zrobić, to jest, zrealizować się – że po *intuicji* (*intus itio* A. K.), czyli wejściu w siebie, powinno nastąpić *extra-itio* albo *foras-itio*, działanie na zewnątrz”. Czy to *extra-itio*, albo *foras-itio* ma zależeć od ogłaszania nowych książek, nowych systemów? O tym, że duch wszedł na kolejny etap swego rozwoju świadczy życie. O tym powinno przesądzać życie, jako życie nowe!

     Prof. A. Nowicki posługuje się pojęciem „w-dzieło-wstąpienia”, dzięki któremu „życie ludzkie uzyskuje sens specyficznie ludzki przez akt ... przeniesienia istotnych cząstek świata wewnętrznego w przedmiot”. A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, PWN, Warszawa 1991, s. 363. [↑](#footnote-ref-762)
763. Tamże, s. 98. [↑](#footnote-ref-763)
764. Tamże. Na s. 102 A. Mickiewicz wykłada swą myśl jednoznacznie. Za Garczyńskim powiada: „Dać rozkaz i siłę z rozkazem”. I wyjaśnia: „Dać rozkaz – to nie dość, trzeba razem dać siłę jego wykonania”. [↑](#footnote-ref-764)
765. Tamże. [↑](#footnote-ref-765)
766. Tamże, s. 102. [↑](#footnote-ref-766)
767. Tamże, s. 116. [↑](#footnote-ref-767)
768. Tamże, s. 117. [↑](#footnote-ref-768)
769. Tamże, s. 116. [↑](#footnote-ref-769)
770. Mickiewicz wyjaśnia te pojęcia: „Wszelka prawda nowa wymaga od człowieka nowego podniesienia się do niej; wszelka prawda nowa, to jest, wszelka cząstka życia nowego, wzywa człowieka do ofiary z cząstki życia dawnego. Nie można podnieść się wyżej, nie opuściwszy szczebla niższego... Wszystko, co zwiastuje przyszłość, odrywa nas od przeszłości... Jakże postępuje sobie doktryna i co to jest doktryner? Doktryner jest to człowiek, który chce skazać prawdę na bezpłodność, bo chce uwolnić nas od wszelkiej pracy. Skoro czujemy się szczęśliwi i dumni z osiągniętej jakiejś prawdy, zaraz doktryna nam mówi: Nie macie potrzeby pracować więcej. Zdobyliście już wszystko ... Cała rzecz jest już w ręku, chodzi tylko o wydoskonalenie szczegółów, specjalności. Doktryna podaje formuły...

     Tym to porządkiem po wielkich prawodawcach następują prawnicy i adwokaci ze swoimi formułami i skostniałymi wyrażeniami. Tym porządkiem po wielkich wojownikach, po mężach natchnionych zajmują miejsce ludzie, wielbiący pokój. Przyjście tego rodzaju ludzi jest prawie zawsze znakiem upadku ducha ludzkiego. Tak skończył świat grecki – i tak kończy świat zachodni.

     Doktryna łatwo się przyjmuje, bo nie naraża ducha na żaden koszt, nie wymaga po nim żadnej ofiary z miłości własnej. Doktryner powiada: Dowiesz się wielkich, pięknych rzeczy, staniesz się mądrym i potężnym, a nie będziesz obowiązany poświęcić, nawet zmienić twoich przekonań. Każdy tedy, trzymając na stronie swój egoizm, rad udaje się po wiedzę, pewien, że ją otrzyma i, otrzymawszy, obróci na dogodzenie sobie”. [↑](#footnote-ref-770)
771. Por. tamże, s. 114 - 115. [↑](#footnote-ref-771)
772. Tamże, s. 141 - 142. [↑](#footnote-ref-772)
773. Wymiar wertykalny przejawia się w postaci przekładania abstrakcyjnych wartości formalno - logicznych na wartości formalno - symboliczne i ich urzeczywistniania w postaci wartości teoretyczno - przedmiotowych, czyli nadaje się wartościom znaczenie, sens materialny. [↑](#footnote-ref-773)
774. W *Biblii*, w przyp. czytamy: „*Kazanie na Górze* (Mt 5,1 - 7,29) uchodzi za kodeks moralności chrześcijańskiej. <<Nowa>> moralność polega na wypełnieniu duchem (miłości) dawnej litery Prawa (5,17). Mateuszowa wersja *Kazania na Górze*, znacznie dłuższa od relacji Łukasza (Łk 6,17 - 49), być może odtwarza wierniej oryginalne przemówienie Jezusa. Mt nadaje również – zwłaszcza błogosławieństwom – charakter bardziej duchowy (<<ubodzy w duchu>>), <<łakną i pragną sprawiedliwości>>). Usytuowanie *Kazania na Górze*, wśród wypadków z życia Jezusa, jest chyba poprawniejsze u Łukasza, tzn. nie na początku, lecz w pełni działalności Jezusa”. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opr. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. trzecie poprawione, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań - Warszawa 1990, s. 1128. [↑](#footnote-ref-774)
775. „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie”. Mt 5,.3. [↑](#footnote-ref-775)
776. Por. Mt 5, 3 - 12. [↑](#footnote-ref-776)
777. Mt 5, 37. [↑](#footnote-ref-777)
778. Mt 5, 19. [↑](#footnote-ref-778)
779. „Monady nie mają okien, przez które by cokolwiek mogło się do nich dostać lub z nich wydostać” – pisze Leibniz w *Monadologii*, przekł. i wstęp H. Elzenberg, Toruń 1991, s. 48. [↑](#footnote-ref-779)
780. Tu i ówdzie można spotkać się ze zdziwieniem filozofów z Dalekiego Wschodu, którzy spotykając filozofię człowieka Zachodnioeuropejskiego mówią, że im się nie udało wpaść na tak wspaniały pomysł, aby co innego mówić i co innego robić. [↑](#footnote-ref-780)
781. Analiza tekstu F. Znanieckiego dotyczącego obyczaju prowadzić może do konserwatywnego jego rozumienia. Cytat ten trzeba umieścić w kontekście takich podrozdziałów F. Znanieckiego *Wstępu do socjologii*, PWN, Warszawa 1988, jak: *Czyn jako system czynności; System normatywny; Stawanie się ideału; Świat idealny i ciągłość życia kulturalnego* (tamże, s. 108 - 135). Zob. ponadto A. Karpiński, *Wstęp do socjologii …* dz. cyt., s*.* 267 - 291. [↑](#footnote-ref-781)
782. Współczesnym przykładem polskim tych rewolucji jest walka SLD o, np., dowolność zachowań seksualnych, ich odmienność, co jest także znakiem określonego wieku. [↑](#footnote-ref-782)
783. Zob. A. Karpiński, *Nie przystawanie paradygmatu*, (w: ) A. Karpiński, *Wstęp do socjologii krytycznej …* dz. cyt., s. 49 – 52. [↑](#footnote-ref-783)
784. Zob. *Rozpad ZSRR i jego konsekwencje dla Europy i świata*, cz. I, *Federacja Rosyjska*, A. Jach (red.), cz. II, *Wspólnota Niepodległych Państw*, M. Smoleń, M. Lubina (red.), cz. III, *Kontekst międzynarodowy*, J. Diec (red.), Księgarnia Akademicka, Kraków 2011; A. Karpiński, *Prywatna własność środków produkcji. Od ojcobójstwa do syna marnotrawnego*, Gdańsk 2010. [↑](#footnote-ref-784)
785. „Ta – pisali Marks z Engelsem – <<alienacja>> może być zniesiona tylko przy dwóch praktycznych przesłankach. Musi się stać siłą <<nie do wytrzymania>>, tzn. siłą, przeciw której robi się rewolucję, musi uczynić wielką masę ludzkości zupełnie <<bezwłasnościową>> i stojącą jednocześnie w sprzeczności z istniejącym światem bogactwa i wykształcenia, a jedno i drugie ma za przesłankę olbrzymi wzrost siły wytwórczej, wysoki stopień jej rozwoju. Z drugiej strony, ten rozwój sił wytwórczych (co zakłada już empiryczne urzeczywistnienie powszechno – dziejowej, nie zaś tylko lokalnej działalności życiowej ludzi) jeszcze dlatego stanowi absolutnie konieczną przesłankę praktyczną, że bez niego musiałaby się znów rozpocząć walka o rzeczy nieodzowne i wrócić by musiało całe dawne paskudztwo; następnie dlatego, że tylko na uniwersalnym rozwoju sił wytwórczych zasadzają się uniwersalne stosunki ludzi ze sobą, stąd z jednej strony, zrodzone we wszystkich narodach jednocześnie (powszechna konkurencja) zjawisko <<bezwłasnościowej>> masy czyni każdy z tych narodów zależnym od przewrotów w innych; wreszcie rozwój ten sprawia, że miejsce jednostek lokalnych przychodzą jednostki powszechno-dziejowe, empirycznie uniwersalne. Bez tego 1. Komunizm mógłby istnieć jedynie jako zjawisko lokalne, 2. Same siły stosunków międzyludzkich nie mogłyby się rozwinąć jako siły uniwersalne i dlatego nie wytrzymania, lecz pozostałyby swojsko zabobonnymi <<okolicznościami>>, i 3. Wszelkie rozszerzenie się stosunków unicestwiłoby lokalny komunizm. Komunizm jest empirycznie możliwy tylko jako czyn narodów panujących, dokonany <<za jednym zamachem>> i równocześnie, co zakłada uniwersalny rozwój siły wytwórczej i związanych z tym stosunków między ludźmi w skali światowej”. K. Marks, *Ideologia niemiecka*, (w: ) K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, KiW, Warszawa 1961, s. 37 – 38 (MED. 3, 37 – 38). [↑](#footnote-ref-785)
786. Cyt za M. Waldenberg, *Rewolucja i państwo w myśli politycznej W. Lenina*, PWN, Warszawa 1978, s. 426. Autor cytuje Lenina, *O naszej rewolucji*, (w:) Dzieła, t. 33, s. 495 – 497. [↑](#footnote-ref-786)