Adam Karpiński

KRYZYS KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

 WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU GDAŃSKIEGO, GDAŃSK 2003

Recenzent **Mirosław Nowaczyk**

Projekt okładki i stron tytułowych **Czesław Kabała**

Redaktor Wydawnictwa **Syłwia Kajkowska-Bykowska**

Publikacja sfinansowana z funduszu działalności statutowej Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN 83-7326-103-6

© Copyright by Uniwersytet Gdański Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 81-824 Sopot, ul. Armii Krajowej 119/121, tel./fax (058) 550-91-37

<http://wyd.bg.univ.gda.pl>; e-mail:wyd@bg. univ.gda.pl

Spis treści

1. [Wstęp 7](#bookmark3)
2. [Duch współczesny 25](#bookmark4)
	1. Myślenie potoczne - tzw. zdrowy rozsądek 28
	2. [Krytyczny osąd naturalnego, potocznego myślenia o świecie 37](#bookmark5)
	3. Myślenie symboliczno-religijne 48
	4. [Scjentyzm dominującą formą ducha współczesnego 62](#bookmark6)
	5. Filozofia ducha współczesnego 75
3. [Cyberkultura 84](#bookmark7)
4. [O potrzebie nowej filozofii 100](#bookmark8)
	1. Uwagi metodologiczne 100
	2. Zarys ontologii bytu społecznego 109
	3. Tezy filozofii mądrościowej 120
5. [Bibliografia 148](#bookmark9)
6. [The Crisis of Contemporary Culture (Summary) 157](#bookmark10)
7. Die Krise der Gegenwartskultur (Zusammenfassung) 160

KpH3HC COBpeMeHHOH KyjILTypbl (Pe3IOMe) 164

**Wstęp**

 Celem tej pracy jest ukazanie **istoty[[1]](#footnote-2) kryzysu kultury współczesnej** oraz zło­żenie propozycji jego pokonania. Chcąc wydostać się z labiryntu, w którym współczesny człowiek się znalazł, trzeba odnaleźć właściwą drogę.

 Uważam, że przyczyną utknięcia na dro­dze jest nasze **złe myślenie o sobie samych**. Dotychczas toczony spór o to, czy **jednostka ludzka** ma być wszystkim, a **społeczeństwo**, jako sui generis całość, niczym, czy też odwrotnie: jednostka określonym nie­bytem, a społeczeństwo wszystkim, a zarazem bytem - jest sporem toczo­nym na gruncie **fałszywego paradygmatu filozoficznego[[2]](#footnote-3)** utrwalanego od czasów Kartezjusza. Ów paradygmat tworzy przeciwieństwo: **człowiek - świat**. **Oto człowiek czyni sobie świat poddany[[3]](#footnote-4). Raz widzi się w nim jed­nostkę, innym razem zaś gatunek, społeczeństwo**.

 Nie dostrzega się tego, że **alternatywa** zakłada prawdziwość jednego ze swych członów. **Albo człowiek, albo świat będzie zwycięzcą**, albowiem bój toczony jest od zarania. Takie myślenie jest podstawą prowadzonego sporu: albo jednostka ludzka (**indywidualizm**), albo społeczeństwo (**ko­lektywizm**).

 **Ontologizacja** form myślenia, usuwająca jego treść, jest dla człowie­ka cyklopowym darem. Dlatego w pracy przedstawiane są zręby filozofii przyszłości, jako określonej propozycji wyjścia z kryzysu. Jej treść po­zwala zastąpić **alternatywę,** dotychczas dominującą, przez **koniunkcję,** w której jeden i drugi człon jest warunkiem sine qua non zaistnienia prawdy. Wówczas dopiero człowiek może powrócić na drogę wzrastania w swoim człowieczeństwie.

 We współczesnej literaturze humanistycznej powszechnie konstato­wany jest kryzys kultury[[4]](#footnote-5). Wydaje się, że opisujące go twierdzenia, sądy oraz komentarze nie wynikają tylko i wyłącznie z faktu, że skończył się jeden wiek, a zaczął następny. Dyskusje o kryzysie wynikają także z okre­ślonego, społecznego poczucia, że oto kończy się jedna epoka i zaczyna się nowa. Może to być społecznym złudzeniem - to może nie być „nowa" epoka, lecz ciąg dalszy obecnej, ale gorszej. A ponieważ jesteśmy dopie­ro u progu kryzysu, to ludzie obawiają się tego, co może nadejść. Gdy myślą o przyszłości, zauważają jedynie jakieś mgłą otulone kontury cze­goś niepojętego.

 Dlatego używanie pojęcia „kryzys" jest uzasadnione. O **kryzysie**[[5]](#footnote-6) mówimy, gdy chcemy określić: 1) moment rozstrzygający, punkt zwrot­ny, okres przełomu. I tak na przykład, gdy usiłujemy jednym słowem nazwać upadek rządu w wyniku wyrażenia mu przez parlament wotum nieufności, to mówimy wówczas o kryzysie rządowym; 2) załamanie się procesu wzrostu ekonomicznego, zaistnienie jego regresu; 3) utratę przez klasę panującą hegemonii[[6]](#footnote-7) w społeczeństwie i ograniczenie się do spra­wowania władzy politycznej za pośrednictwem różnorakich form prze­mocy; 4) zaistnienie braku lub tylko spadku zaufania do istniejącego systemu wartości, objawiającego się w postaci rozdźwięku pomiędzy ich treścią a rzeczywistymi postawami ludzi ujawnianymi w praktyce spo­łecznej; 5) stan psychiczny jednostki ludzkiej, wyrażający się w formie zobojętnienia na zaistniałe problemy lub zdezorganizowanego reagowa­nia na nie; 5) nagłe przesilenie się choroby z następującym po nim szyb­kim spadkiem gorączki i ustępowaniem innych objawów chorobowych.

 Używanie pojęcia „kryzys" wyraża zatem powszechne przekonanie o tym, że ludzkość znalazła się w punkcie zwrotnym, który wymaga roz­strzygającej odpowiedzi na pytanie: **co dalej?** Stan ten wynika z zaist­niałego braku zaufania do istniejącej kultury, urzeczywistnianego dotąd sposobu życia człowieka. Wszyscy, mówiąc o kryzysie, twier­dzą: **tak dalej być nie może. Musimy żyć inaczej**. Gdy jednakże zadamy pytanie: a jak powinniśmy żyć, wówczas ogarnia nas cisza. Brak odpo­wiedzi jest również, zdaniem wielu, przejawem kryzysu.

 Stan, w jakim się człowiek znalazł, można nazwać „**stanem jedno­wymiarowego trwania**"[[7]](#footnote-8) (**rozwój[[8]](#footnote-9)** ograniczony tylko do **zmian ilościowych**) jedności biologiczno-duchowej[[9]](#footnote-10), w której dominujące, fizyczno-cielesne, biologiczne przekształcenia tkanki społecznej przyjmują postać rako­watych tworów, niepoddających się wszelkim cięciom chirurgicznym. Usuwane tkanki odnawiają się natychmiast ze zdwojoną siłą i to od razu w wielu miejscach.

 W imię utrzymania prymatu w nowoczesności, a u innych, pod zna­kiem „pogoni za tymi najlepszymi" tworzy się **formy panowania poli­tycznego**, które skutecznie usuwają jakiekolwiek odmienne formy. Wo­bec istniejącego „**stanu jednowymiarowego trwania**" alternatywą może być zmiana jakościowa, prowadząca do wielowymiarowego rozwoju ja­kościowego. Tymczasem w trwającej gonitwie zmienia się tylko prowa­dzący, który na przemian nazywa się rządzącym i pozostającym w opo­zycji; który zamienił szaty kapitalisty i proletariusza na ubiór pielgrzyma zmierzającego do Mekki Ogólnoludzkiego Dobra Globalnego, rozmaicie wystawianego na sprzedaż. Sprzeczności, stanowiące istotę rozwoju świa­ta, wchłonięte zostały przez „**jedność - demokrację**"[[10]](#footnote-11) i przekształcone w ontologicznie rozumianą „różnicę". Zgodne z testamentem I. Kanta[[11]](#footnote-12), nierozpoznawanie istotowego wnętrza istniejącej kultury, alternatywność jej zjawiskowości, jej przejawowej, zewnętrznej powłoki pozwała zamie­niać Dobro na Zło, a Zło na Dobro.

 Dominująca „jedność: demokracja" kreuje formy życia ekonomicz­nego, społecznego i politycznego, skutecznie niszczące siły opozycyjne wobec systemu. Występująca w przeszłości przemoc fizyczna, zewnętrz­na, została zastąpiona przemocą wyalienowanego **Narcyza**[[12]](#footnote-13), zmateriali­zowanego i uwewnętrznionego **ducha pozoru**. Jednostki ludzkie, przyj­mując narcystyczną pozę uszczęśliwionych, same poddają się jego sile. Przemoc tę produkuje się tak samo, jak każdy inny towar. Technologię tej produkcji zbywa się po najwyższych cenach rynkowych. Wszak prze­cież umożliwia ona osiągać instytucjonalny status quo, a w ostateczno­ści płacą za nią ci, przeciw którym jest ona wykorzystywana.

 O nowoczesności stosowanej technologii przemocy świadczy to, że ci, którzy ją stosują przeciwko sobie samemu, czynią to zupełnie dobro­wolnie. To przypomina obraz galerników, którzy pocą się nad udoskona­laniem skuwających ich łańcuchów[[13]](#footnote-14). „Naukowa uczciwość", „rozumie­nie, jak się rzeczy mają", „czysta percepcja, uwolniona od wartości", „poprawność polityczna", „lojalność", „przyzwoitość", „etyka w polity­ce", „etyka w biznesie", „etyka ... itd.", „postęp techniczny", „perspek­tywa uwolnienia od trudu i panowania", „prawa człowieka", „wolność", „wzrost produkcji", „racjonalność", „różnica", „uznanie w środowisku; w grupie państw, które same się określiły jako najlepsze", „precz z my­śleniem, nadzieją i marzeniami", „umiejętność (Techne Arystotelesa)", „użyteczność", „pułapka kredytowa", „restrukturyzacja ukrywająca gra­bież", „walka z inflacją, której treścią jest wywłaszczanie", „cywilizacja cywilizująca barbarzyńców"... - oto podstawowe rozdziały opisania współ­czesnej technologii produkcji przemocy, jaką panujący potrzebują i ja­kiej produkcję inicjują.

 Zdarzają się jednak „produkcyjne awarie". Wtedy stosuje się spe­cjalną metodę zastępowania siły argumentu argumentem siły. Wówczas tworzy się obraz pożądany i uzasadniający różnorodne „słuszności", które w ostateczności są odnowionym, archaicznym manicheizmem, czyli współczesną formą walki cywilizacji z rzekomym barbarzyństwem.

 Mimo tylu osiągnięć, tak często mówi się o kryzysie[[14]](#footnote-15). Warto zadać pytanie: **dlaczego**? Myślę, że odpowiedź zawiera się w **zanegowaniu wie­lowymiarowej i transgresyjnej istoty człowieka.** Wspomniany stan isto­cie tej bowiem zaprzecza; jest przeciwny naturze ludzkiej. Jej istotą jest **wolność**, która może się spełniać w alternatywno - koniunkcyjnej istocie rzeczywistości społecznej; która w ostateczności umożliwia człowieko­wi stawanie się w swej człowieczeńskości; stawanie się, które jest nie­skończonym tworzeniem przez człowieka siebie i świata dla siebie. Tym­czasem istniejąca kultura umożliwia człowiekowi tylko trwanie, albowiem w okresie między XVIII a XX wiekiem - powiada **Levi-Strauss** (1908 – 2009) - „... trzy czwarte osiągniętego postępu służy naprawianiu jego ujemnych stron''[[15]](#footnote-16). Trzeba dodać, że dotyczy to także podstruktur: ideologicznej i nadbu­dowy prawno-politycznej struktury bytu społecznego; nie tylko jego podstruktury ekonomicznej.

 Ponadto, jak już wspomniałem, istotowość alternatywno - koniunkcyjna została wypchnięta z wnętrza kultury i przekształcona w jej zewnętrzny **pozór**. Dlatego wszelkie alternatywy wobec systemu prawno-politycznego, wobec istniejącej kultury są skutecznie usuwane poprzez rzekome ich urzeczywistnianie, np. wolność jest spełniana poprzez pozór możliwości wyboru potrzeb i środków ich zaspokajania. Przesunięcie alternatywno - koniunkcyjnej istotowości w stronę przejawowości świata społecznego zdecydowanie usunęło jego koniunkcyjność. W życiu codziennym do­strzega się to w postaci materializujących się, **alternatywnych relacji: „zysk - strata"; „panowanie - podporządkowanie".**

 Rozwój został sprowadzony do zmian ilościowych, a te mogą mieć charakter tylko fizyczno - przyrodniczy. „Stworzyliśmy - pisze H. Skoli­mowski (1930 - …) - wspaniałe cuda technologii, a duchowo jesteśmy tak ubodzy. Matka Teresa z Kalkuty (1910 – 1007) podczas swej wizyty w Stanach Zjednoczonych zapytana, co sądzi o nędzy w Indiach, odpowiedziała: «Takiej nędzy duchowej, jak w Stanach Zjednoczonych nie widziałam nigdzie». Ta nędza rozciąga się na cały bogaty Zachód, na cały prosperujący świat technologiczny.

 Przesłanką cywilizacji technicznej było, że wraz z dobrobytem bę­dziemy uwolnieni od presji biologicznej, fizycznej, środowiskowej. Nie­jako staniemy się ludźmi renesansu. Dobrobyt miał zjadaczy chleba w aniołów przemienić. To założenie okazało się jeszcze jednym mitem naszej racjonalnej cywilizacji.

 Rzeczywistość ujawnia określoną relację między dobrobytem czło­wieka - opierającym się na triumfalnej technice - a jego stanem ducho­wym. Tylko, że ta relacja nie jest proporcjonalna (jak się zakładało), ale odwrotnie proporcjonalna**. Im potężniejsza jest technika ujarzmiająca świat, tym bardziej jest zredukowana duchowość człowieka. Duch ludz­ki staje się ujarzmiony wraz z innymi tworami natury**"[[16]](#footnote-17).

 W toczących się dyskusjach na temat kryzysu kultury współczesnej można odnaleźć wypowiedzi, które są lustrzanym odbiciem „stanu **jed­nowymiarowego trwania**". „Nowość naszych czasów - pisze P Lisicki - nie polega na tym, że oddaliliśmy się od starych miar, reguł i nakazów, ale na tym, iż uznaliśmy ich historyczność. **Na czym ma polegać kryzys?** Czy są to czasy, w których «całość sposobu życia zostaje naruszona, pod­minowana, a przyszłość, dotychczas zabezpieczona przez wiecznotrwa­ły, zdawałoby się, proces reprodukcji, staje się przerazistą otchłanią»? Albo czasy, kiedy dawna «abstrakcja» na pozór niezawodna, która tak dobrze służyła pokoleniom poprzednim, staje się rozpaczliwie „nieprzy­datna"[[17]](#footnote-18). Taki punkt widzenia można dostrzec w wielu tezach kryzysologicznych. Mieści się on jednak w fundamentalistycznym spojrzeniu na świat. Jego istotę nie trudno odkryć i dzisiaj już niewielu poważnie przy nim obstaje.

 Dla ilustracji przytoczę dwa przykłady. Oto **Cassius Don Cocceanus** (155-235), historyk grecki, autor Historii rzymskiej doradza! Augusto­wi: „Traktuj wrogo i poskramiaj tych, którzy w sprawach boskich coś zmieniają. Nie tylko ze względu na bogów (kto ich znieważa i tak nicze­go innego nie uszanuje), lecz ponieważ wprowadzając jakieś nowe bó­stwo skłaniają wielu do myśli o zmianach politycznych. Stąd biorą się rokosze, spiski, knowania - objawy z pewnością niekorzystne dla cesar­stwa"[[18]](#footnote-19). **Mateusz Bambus**, polski kontrreformator, powiadał, że „[...] prawdziwa wiara zmierza do Boga, jako swego źródła, wiarołomstwo zaś i kacerstwo sprawcę swego upatruje w diable. A więc kto chce trwałym pokojem połączyć wiarołomstwo z wiarą, chce połączyć trwałą zgodę diabła z Bogiem. A to nie jest możliwe. Diabeł bowiem, dopóki jest dia­błem, nigdy nie przestanie nienawidzieć Boga i mozolić się koło zwal­czania i tępienia prawdziwego ku jego czci nabożeństwa"[[19]](#footnote-20).

 Przytoczone wypowiedzi są oczywiście inspirowane **ideą państwa Platona**, który pisał, że „Trzeba się wystrzegać przełomów i nowości w muzyce, bo to w ogóle rzecz niebezpieczna. Nigdy nie zmienia się styl w muzyce bez przewrotu w zasadniczych prawach politycznych [...] Łamanie praw muzyki [...] pomału i po cichu wchodzi w zwyczaj i pod­pływa pod obyczaje i sposób bycia. Stąd większym strumieniem zaczyna zalewać stosunki wzajemne i interesy, a z interesów przechodzi na pra­wa i ustroje polityczne już bez żadnej tamy i hamulca [...] aż w końcu przewraca do góry nogami całe życie prywatne i publiczne"[[20]](#footnote-21).

 **Fundamentalistyczna[[21]](#footnote-22)** analiza rozwoju rzeczywistości przekształca rozum filozoficzny w rozum ideologiczny i polityczny. W jego to obrębie próbuje się racjonalizować określone tęsknoty, a że są one różnorodne, przeto J. Jedlicki (1930 -…) słusznie powiada, iż „[...] za jedyną sensowną definicję kryzysu cywilizacji uznać wypada postulat, iż to jest kryzysem, co się komu widzi, zaś dzieje owych widzeń i dyskursów stanowią ogromnie rozległy i dla historyka frapujący przedmiot badań [...]"[[22]](#footnote-23).

 W prezentowanym opracowaniu podejmuję próbę analizy kryzysu jako określonej formy rozwoju i przejawiania się kultury. Uważam, w ślad za F. Znanieckim (1882 – 1958), że kryzys jest istotowym elementem kultury, pozwala­jącym jej wzbogacać się o nowe wartości, decydujące ojej rozwoju jako­ściowym. Marzenia o trwałości, o tzw. niezmiennej naturze ludzkiej, o wieczności określonych treści kulturowych należą już do przeszłości[[23]](#footnote-24).

 A zatem, mówiąc o kryzysie, poddaję analizie istnienie świata jako całości społeczeństwa i jednostki ludzkiej. Koncentruję się na opisaniu „całości" (Gestalt) (R. Benedict 1967 - 1948) kultury, „ścieżek", którymi podążała (K. Birket-Smith 1893 – 1977) oraz „[...] rosnącego rozumienia procesów kulturo­wych. Takie rozumienie, o ile będzie dalej poszerzane, może doprowa­dzić - pisze A. L. Kroeber (1876 – 1960) - do powstania **nomotetycznej lub analitycz­nej «nauki» o kulturze**, stanowiącej uzupełnienie «historii» kultury [...]"[[24]](#footnote-25). Prezentowana analiza kryzysologiczna może być podstawą dla przyjęcia opcji aksjologicznej w rozumieniu i tworzeniu kultury. Jest to możliwe pod warunkiem przyjęcia dynamicznej i historycystycznej koncepcji kultury, odnajdywania w niej stylowi ogólnokulturowych tendencji ukry­tych w historycznych „konfiguracjach", czy też ich profilach rozwojo­wych. Takie podejście wymaga uznania jedności **idiografizmu i nomotetyzmu** jako metody w opisywaniu kultury. Jej zastosowanie umożliwi integrujące badania poszczególnych zjawisk z kontekstem ich występo­wania. W ten sposób można prezentować istnienie lub brak jakościo­wych treści określonych „konfiguracji" kulturowych.

 Przez kontekst rozumiem umiejscowienie w czasie i przestrzeni ba­danych „**sytuacji kulturowych**"[[25]](#footnote-26), czyli odnalezienie w nich miejsca w określonej sekwencji. Nie można się zgodzić z cytowanym A. L. Kroeberem, że „ujawnienie jakości i wzoru"[[26]](#footnote-27) jest ważne, a nawet najważ­niejsze. Obok tego są równie ważne przyczyny zaistnienia określonego wzoru oraz jego kontekst. W ogóle w analizach kulturoznawczych nale­żałoby porzucić ogólne określenie: „bardziej lub mniej ważny", jeśli się nie chce być subiektywistycznym interpretatorem.

 Dyskusje kryzysologiczne ukazują wpływ kultur na poszczególne jed­nostki ludzkie, na ich zachowania nierzadko jako dewiacyjne lub konformistyczne. Z tego punktu widzenia konstatowany kryzys wymaga ponownego rozważenia apollińskiego nakazu: „**Poznaj samego siebie"**. „Ścieżki" kultury mogą nam uzmysłowić wartości, jakie są formułowa­ne, a więc ich wymiar formalno-logiczny i formalno-symboliczny, oraz subiektywnie uświadamiane i urzeczywistniane, czyli ich stronę teoretyczno-przedmiotową[[27]](#footnote-28). Analizy kryzysologiczne mogą umożliwić ponad­to wydobycie wartości ogólnoludzkich, tj. takich, które są uznawane we wszystkich albo co najmniej w większości kultur. Służyć temu mogą ba­dania porównawcze systemów kulturowych. Pewnym zagrożeniem w tych badaniach jest etnocentryzm, szczególnie etnocentryzm epistemologiczny, ale także i ideologiczny, który może ujawnić się nieświadomie w sytu­acji, gdy metodologię badań zdominuje racjonalizm transkulturowy.

 W prezentowanym tekście skupiam się tylko na ukazaniu roli filozo­fii, która inspiruje kulturę intelektualną, przejawiającą się w dalszej konsekwencji we wszystkich formach kultury. Filozofia pełni tu funkcję jądra kultury.

 Uważam, że dotąd funkcjonujący w bycie społecznym paradygmat: **podmiot - przedmiot** wyczerpał się. Rozwój społeczny paradygmat ten zdezaktualizował. Jego miejsce może i - jak sądzę - musi zająć paradyg­mat **podmiot - podmiot,** jeśli świat chce dalej się rozwijać, jeśli ludzie chcą utrzymać i wzmacniać swoja kondycję antropocentryczną.

 O ile dotychczas człowiek koncentrował się na stworzeniu dla siebie korzystnych warunków życia materialnego i dlatego musiał „czynić so­bie Ziemię poddaną"[[28]](#footnote-29), sytuując siebie w pozycji podmiotu, a Ziemię w pozycji przedmiotowej, o tyle współcześnie, gdy osiągnął już zadowa­lające sukcesy - realnie i potencjalnie - w rozwoju materialnej strony swego bytowania, gdy podstawowym problemem do rozstrzygnięcia sta­ły się stosunki społeczne, to nie może posługiwać się tymi samymi me­todami, którymi posługiwał się, rozwiązując wcześniejsze problemy. Czło­wiek musi zmienić paradygmat myślenia o sobie, o świecie, w którym istnieje i musi zmienić praktykę, która byłaby urzeczywistnianiem owe­go nowego paradygmatu.

 Ów nowy paradygmat może być owocem możliwych rozwiązań pro­blemu stosunków społecznych, który można ogólnie sformułować w po­staci pytania: jakie są możliwe relacje między jednostką ludzką a społe­czeństwem; takie relacje, które nie byłyby rozwiązaniem alternatywnym[[29]](#footnote-30); tzn. kto - kogo, wygrana - strata. Alternatywa musi być dopełniona przez koniunkcję i przesunięta do istotowości, a nie - tak, jak to się dzieje współcześnie - jest wypierana przez jednowymiarową zjawiskowość, przekształcaną w istotowość bytu społecznego. To wydaje się oczywiste. Ale za tą oczywistością kryje się pytanie: jaką treść teoretyczno-przedmiotową może przyjąć formalno-logiczna i formalno-symboliczna idea alternatywno-koniunkcyjnych stosunków społecznych. Zasadność po­stawienia powyższego pytania ujawni się w momencie przedstawiania różnych modeli myślenia we współczesnej kulturze.

 Paradygmat **podmiot - podmiot** wdrażany w stosunkach społecznych może być wykorzystywany również w stosunku człowieka do świata przy­rodniczego. Sytuacja zatem uległaby odwróceniu. Dotychczasowy mo­del myślenia o świecie materialnym, sposób podporządkowujący go czło­wiekowi i następnie ten sam sposób przenoszony do stosunków społecznych, czyli, że każdy człowiek traktuje innego człowieka dokład­nie tak samo jak inny element przyrodniczy, musi ulec zmianie i na­stępnie ów zmieniony sposób powinien być zastosowany w stosunku do świata przyrodniczego. Wydaje się, że innego wyjścia nie ma; że tylko w ten sposób mogą być urzeczywistnione wszelkie postulaty antropiczne[[30]](#footnote-31). Wówczas wszechświat może być postrzegany jako sanktuarium na­dające sens życiu ludzkiemu. „Żyć w świecie tak, jakby byt on sanktu­arium, to czynić go godnym czci i świętym; a także - pisze H. Skolimowski - czynić siebie wywyższonym i pełnym znaczenia. To, czym stanie się wszechświat, zależy od ciebie. Traktuj go jak maszynę i stanie się ma­szyną. Traktuj go jak boskie miejsce i stanie się on miejscem boskim. Traktuj go bezlitośnie i z obojętnością i stanie się bezlitosnym i obojęt­nym miejscem. Traktuj go z miłością i troską i stanie się on miejscem pełnym miłości i troski"[[31]](#footnote-32).

 Postulat zmiany paradygmatu myślenia kierowany jest w sferę ludzkie­go świata mentalnego. W postulacie tym nie dominuje kwestia przezwycię­żenia przez człowieka swej empirycznej ograniczoności, tak jak to było w pre­historii[[32]](#footnote-33). W postulacie tym chodzi o zmianę myślenia i stworzenia możliwości materializowania owego myślenia. W prehistorii warunki materialno-bytowe decydowały i nadal jeszcze decydują o sposobie myślenia i działania. Tymczasem można już twierdzić, u progu XXI wieku, że pojawi­ły się warunki spełniania się antropocentrycznych wizji bytu społecznego; antropocentrycznych w tym sensie, że człowiek świadomie będzie projek­tował swe warunki społeczne i przyrodnicze; następnie urzeczywistniał je, unikając niespodziewanych, czasem tragicznych dla siebie konsekwencji.

 Twierdzenie to wymaga zatem rekonstrukcji filozofii. Istniejące, aklamatywne umiłowanie mądrości należy przekształcać w mądrość rzeczy­wistą, czyli praktycznie stosowaną; a tej krytyka jest esencją; krytyka, która nie wypływa tylko z negacji, ale z negacji, której treścią jest nega­cja i afirmacja dla budującego odkrywania nieznanych człowiekowi tre­ści. Tak formułowana filozofia krytyczna może wypracować paradygmat podmiotowego rozwoju człowieka. Ale, aby ów paradygmat mógł być urze­czywistniany, musi on dominować w myśleniu człowieka. Z tego wyni­ka potrzeba formułowania tej części filozofii krytycznej, która byłaby filozofią praktyczną, a więc filozofią wychowania. Wtedy zgłaszany w wy­żej formułowanym twierdzeniu postulat może być realizowany.

 Stąd w prezentowanych rozważaniach koncentruję się na opisie du­cha współczesnego. Treścią części pierwszej jest więc analiza różnych typów myślenia o świecie, typów jako określonych paradygmatów oraz ukazywanie ich konsekwencji w praktyce. Analizuję zatem: myślenie potoczne, mityczno-symboliczne, naukowe i filozoficzne. Z ich treści wynika, że są mentalnym skutkiem i dopełnieniem warunków życia czło­wieka. Jest to świadomość świata przyrodniczego jako świadomość samego siebie. Świadomość ta nie usamodzielniła się wystarczająco, nie stanowi jeszcze samodzielnej podstruktury bytu społecznego; jest nadal elemen­tem struktury przyrodniczej, chociaż teoretycznie, deklaratywnie człowiek powiada, że świadomość jest względnie samodzielną podstrukturą.

 W ostatnim fragmencie wspomnianej części pierwszej prezentuję tezy współczesnej filozofii, które stanowią podstawę dla formułowania filo­zofii podmiotowości. Twierdzenia te, po pierwsze: są wynikiem dotych­czasowego rozwoju myśli ludzkiej; po drugie: uzasadniają potrzebę no­wego paradygmatu.

 Aby świadomość mogła się usamodzielnić, rzeczywiście stać się sa­modzielną podstrukturą bytu społecznego, to musi ona dotrzeć do swe­go wnętrza. Świadomość musi najpierw **być świadomą samej siebie**. Na drodze tej człowiek musi postawić sobie pytanie: **jak ja myślę**? Dotąd, w prehistorii, człowiek upewniał się w tym, że w ogóle istnieje i w ogóle myśli: cogito ergo sum. O efektywności myślenia przekonywał go rozwój nauk przyrodniczych, zarówno na poziomie podstawowym, jak i techniczno-użytkowym. Tymczasem człowiek historyczny, pewny swego ist­nienia i myślenia, odnajduje treści swego myślenia, analizując je jako odrębny przedmiot oraz przejawianie się go w praktyce, w stosunkach społecznych. **Jest to filozofia podmiotowości**. Poświęcam jej drugą część prezentowanych tu myśli.

 W filozofii podmiotowości antropocentryzm zawiera w sobie **jednostkocentryzm, wspólnotocentryzm** oraz inne wymiary 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. Swoje apogeum spostrzeżenie to osiągnęło w postmo­dernizmie, w którym, na przykład, kategoria „różnicy" nabiera treści ontologicznej[[33]](#footnote-34). Obecnie natura stawia przed człowiekiem kolejne za­danie. Jednostkocentryzm musi być „zniesiony" (w sensie heglowskie­go Aufhebung) i przekształcony we wspólnotocentryzm, w którym będą mogły ujawniać swą treść również inne wymiary ludzkiej aktywności, np. kreacjonizm, intuicjonizm, doświadczenie wspólnotowości itd.

 Stąd w części drugiej przedstawiam człowieka jako zespoloną wszech­stronność jednostki ludzkiej. Konstytuujące go atrybuty są kolejnymi roz­działami niniejszej pracy. W każdym z nich można odnaleźć treści ontologiczne, gnoseologiczne, a w nich wyróżniające się tezy filozofii społecznej.

 W części trzeciej przedstawiam praktyczną stronę filozofii madrościowej, którą można utożsamić z filozofią wychowania. Uważam, iż filozofia mądrościowa w swej istocie zawiera postulat nieustannego wzrastania człowieka w swoim człowieczeństwie. W filozofii tej nie formułuję celów, do których można dotrzeć. Celami w tej filozofii są ciągłe poszukiwania treści w celu, jakim jest człowieczeństwo. To wymaga zatem określonego systemu wychowania; systemu odmiennego od dotąd istniejących[[34]](#footnote-35).

 Powszechnie konstatowany kryzys kultury potwierdza sformułowa­ną przez O. Spenglera tezę, że „Jede Kultur hat ihre Kindheit, ihre Jugend, ihre Menlichkeit und ihre Greisentum"[[35]](#footnote-36). Współczesna kultura przeżywa swoją starość, objawiającą się - między innymi - w zaniku krytycznej funkcji, jaką powinna pełnić filozofia wobec istniejącej rze­czywistości.

 W filozofii będącej jądrem kultury[[36]](#footnote-37) ukształtowały się następujące, zasadnicze modele myślenia ludzkiego: fundamentalizm, w tym rów­nież religijny[[37]](#footnote-38), relatywizm[[38]](#footnote-39), racjonalizm oświeceniowy[[39]](#footnote-40). Modele te nie są wystarczająco płodne, aby móc rozwiązywać problemy, które, między innymi, rodzi tworzące się społeczeństwo informatyczne.

 Nowo powstające społeczeństwo ma rozwijać się zgodnie z ideami formułowanymi przez tzw. scjentystyczną utopię, którą można nazwać „cyberutopią". Przewidywany w niej ład społeczny ma być wynikiem urzeczywistniania decyzji podejmowanych przez „globalnego władcę świata" - współczesnego platońskiego filozofa, który, dysponując siecią informatyczną, będzie mógł wpływać na umysły i działania pozostałych ludzi: nie-filozofów. Powiada się, że tym platońskim filozofem ma być jedna piąta całej populacji ludzkiej. Można sądzić, że ta jedna piąta wszystkich mieszkańców Ziemi będzie stanowić hierarchiczną struktu­rę, na której czele stać będzie niewielka grupa najbardziej wtajemniczo­nych. A co z pozostałymi ludźmi? Czy mają być starogreckimi narzę­dziami mówiącymi?

 Utopia rewolucji informatycznej leży u podstaw pojawiania się ruchów tzw. nowej duchowości, w której „...duchowość tonie tylko duchowość religijna, oparta na uznaniu transcendencji i sacrum, lecz także szerzej - forma życia duchowego kształtująca świadomość, inspirująca dążenie do samospełnienia w perspektywie doczesności i wyrażająca się w określo­nym stylu życia - pisze M. Nowaczyk. Tę nową koncepcję duchowości wspiera dotychczasowy rozwój nowej duchowości, w której współistnieją dwie zasadnicze orientacje - orientacja na cele doczesne i orientacja na cele transcendentne. W pierwszej sytuuje się wizja świata jako «uniwersalnej samorganizacji», obraz własnej jaźni jako podmiotu kreacji w re­zultacie poszerzenia i pogłębienia świadomości oraz jej jakościowej trans­formacji, idea kreatywnej ewolucji, wizje wolności i sprawiedliwości oraz społecznego samozbawienia. W drugiej - panteizujące wizje wszechświata, destrukcja racjonalizmu jako antropocentryzmu, ezoteryka, gnoza, okul­tyzm, mistyka, «drogi wyzwolenia duchowego wedle wzorów oriental­nych, archaizm (szamanizm, magia), zdolności paranormalne itd."[[40]](#footnote-41)

 Ruchy „nowej duchowości" „dopełniają" informatyczną rzeczywi­stość, kreując różne typy duchowości indywidualnej i lokalnej. Uznaje się w nich, że wszechświat jest całością duchową. Każdy człowiek jest fizyczno-psychiczno-duchowym obywatelem tej całości i o własnych si­łach może zdobyć klucz do szczęścia. W sprawach politycznych i spo­łecznych „nowa duchowość" ukierunkowana jest na wyzwolenie od struktur ponadlokalnych (państwo, kościół). Wyzwolenie to mają speł­niać organizowane tzw. wolne grupy, które jednakże w rzeczywistości są poddane totalitarnej władzy guru. Wyzwolenie jednostki ma być wyni­kiem odkrywania w niej „nowej" siły duchowej; tej, której ludzkość do­tąd ponoć nie znała lub której sprzeniewierzyła się. Wyrazem poddania się owej sile ma być ukształtowana nowa osobowość jednostki; filarem tożsamości jest zintegrowanie się z duchem koncypowanej całości, któ­ra w ostateczności ma umożliwić samowyzwolenie się jednostek z okowów realnego, ale negowanego bytu społecznego. Swoje powodzenie ruchy „nowej duchowości" zawdzięczają temu, iż oferują człowiekowi pozorne zrozumienie siebie samego i otaczającej go rzeczywistości w no­wym jej wymiarze - wymiarze wirtualnym[[41]](#footnote-42).

 Analogiczny stan rzeczy można odnaleźć w wychowaniu. Zarysowa­ły się w nim trzy zasadnicze nurty: 1) próba urzeczywistniania filozofii „nowej duchowości"[[42]](#footnote-43) poprzez „afirmację", która w ostateczności staje się określoną „tresurą" ducha; tresurą, w której koncentracja i afirmacja jednej strony życia ludzkiego skutecznie przesłania pozostałe; 2) podporządkowanie wychowania panującej filozofii ideologicznej, w re­zultacie czego wychowanie przekształca się w techniczno-intelektualistyczne, pragmatyczne działania, dostosowujące jednostkę ludzką do potrzeb istniejącego bytu społecznego, będące w istocie „techniczną tre­surą" człowieka, a więc antywychowaniem[[43]](#footnote-44)". W nurcie tym mieszczą się różnorodne typy wychowania religijnego; 3) proces rzekomej deideologizacji, która ma polegać na poznawaniu tylko faktów, rzeczy i uczeniu współ­istnienia z tymi rzeczami, faktami, a więc wychowanie jest sprowadzone do uczenia praktyczno-technicznych sposobów zachowania się[[44]](#footnote-45).

 Istnieje więc potrzeba rewaloryzacji filozofii wychowania[[45]](#footnote-46). Nie moż­na tego uczynić bez sformułowania określonej filozofii krytycznej. U progu społeczeństw informatycznych należy ponownie powtórzyć Marksowskie wyzwanie: „**Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmieniać**"[[46]](#footnote-47). Można to czynić, pod warunkiem że - jak słusznie pisze I. Illich - uda się „[...] powstrzymać przemoc, za po­mocą której rozrost i rozwój instytucji wymuszany jest przez garstkę lu­dzi w jej własnym interesie. Może jeszcze lepiej ujął to Marks, kiedy, krytykując Ricarda i jego szkołę, napisał: «Chcą, żeby produkcja ograni­czała się do «rzeczy pożytecznych», lecz zapominają, że produkcja zbyt wielu pożytecznych rzeczy rodzi w rezultacie zbyt wielu bezużytecznych ludzi»"4(). Filozofia powinna zatem analizować istniejący świat i na pod­stawie uzyskiwanych wyników opisywać możliwe, przyszłe formy życia społecznego.

 Filozofia krytyczna ukazuje związek między tym, co jest dane a tym, co może być. W związku tym to, co nie jest dane, ale refleksyjnie oświe­tlone pozostaje w koniecznym uzupełniającym się stosunku do tego, co dane; koniecznym w tym sensie, że będąc koherentne z tym, co dane, nie degraduje człowieka, żadnej jednostki ludzkiej, lecz odwrotnie, „przedłuża" jego człowieczeństwo. Jest to możliwe dzięki immanentnej człowiekowi zdolności materializowania myśli; myśli przewidującej i wy­bierającej przyszły stan rzeczy[[47]](#footnote-48).

 Nowa filozofia krytyczna mogłaby być podstawą teorii wychowania. Mając „umocowanie" w filozofii krytycznej, teoria wychowania tworzy­łaby pewną potencję kreatywnego rozumienia, pozwalającego wycho­dzić poza granice istniejącego świata i tak go tworzyć, aby nie mógł być zagrożeniem dla człowieka, by człowiek wzbogacał swoje człowieczeń­stwo. Byłaby to więc filozofia wychowania dla przyszłości[[48]](#footnote-49).

 W postulowanej filozofii wychowania podmiotowość - zawężona do­tąd do formalnej strony - może uzyskać określoną treść, którą najpro­ściej wyrazić można w postaci ruchu nieustannie przezwyciężającego uprzedmiotowienie życia społecznego, ruchu w kierunku rzeczywistej rewaloryzacji podmiotowości. Relacja podmiot - przedmiot, konstytu­ująca kulturę współczesną, ustępowałaby relacji podmiot - podmiot[[49]](#footnote-50).

**1. Duch współczesny**[[50]](#footnote-51)

 „Do jasnych dążąc głębin - nie mógł trafić w sedno,

Śledź pewien, obdarzony naturą wybredną.

Dokądkolwiek wędrował, zawsze nadaremno:

Tu jasno, ale płytko - tam głębia, lecz ciemno".

Tadeusz Kotarbiński

 Istniejący kryzys kultury, a w niej filozofii i teorii wychowania, jest skut­kiem **materializowania się ducha,** co znaczy, iż **nie myśl decyduje o tym, jaki ma być świat materialny, lecz odwrotnie, świat materialny konstru­uje myśl dogodną dla siebie**. O ile wcześniejsze formy życia społeczne­go, formy, w których człowiek, będąc „bezsilny" wobec otaczającego go świata, całą swoją energię, inteligencję koncentrował na zdobywaniu „środków do życia", usprawiedliwiają tezę o determinującej roli bytu społecznego, o tyle jej aktualność jest wyrazem żałosnej sytuacji czło­wieka. Jej zasadność świadczy o tym, że stan społeczny, którego treścią jest konsumpcjonizm, jest aktualizowaniem się wczesnych, pierwotnych zachowań ludzkich. Współcześnie teza ta opisuje tylko to, że **duch ludz­ki uległ swojej sile. Jego wytwór panuje nad nim.** **Bez opamiętania zdo­bywa „środki do życia".** Stało się to możliwe dzięki **zagubieniu istotowej ogólności ducha ludzkiego**; a poprzez to utrace­niu zmysłu krytycznego. Duch jednostkowy, stając się duchem ogólnym, odrzucił swoją „totalną macierzę"[[51]](#footnote-52), tracąc samodzielność; stał się przed­miotem podmiotu, który w istocie rzeczy jest tylko przedmiotem prze­branym w szaty podmiotowości. **Filozofia krytyczna** chce zdekonspirować ów przebrany przedmiot.

 **Pojęciem „totalnej macierzy**" określam wszystko to, co w różnorodny, konkretny sposób przyczyniło się i nadal przyczynia się do tego, że człowiek jest tym, kim jest. Dostrzegam tu zatem - po pierwsze - to, iż **człowiek jest istotą biologiczną, która uzyskawszy określoną formę wyróżnia się samo­świadomością**. Jesteśmy świadomi siebie, własnego ,ja"; świadomi istnie­nia „innych" z ich własnym ,ja" i tego, że bezwzględnie musimy z nimi oraz z przyrodą współistnieć, współpracować lub rozwiązywać konflikty, ja­kie powstają ze względu na wspólne, ale i różne treści każdego ,ja"[[52]](#footnote-53).

 Po drugie, w treści pojęcia „totalnej macierzy" odnajduję historię two­rzenia się ,ja" każdej jednostki ludzkiej i człowieka jako gatunku, filo­genezę i ontogenezę[[53]](#footnote-54). **Człowiek współczesny jest najwyższym szczeblem trwającej filogenezy**[[54]](#footnote-55). O tym, jaki człowiek będzie w przyszłości, decy­dują niektóre zdarzenia minionego procesu filogenetycznego; a o tym, kim jest konkretna jednostka ludzka, decydują dodatkowo zdarzenia jego ontogenezy. Które z tych zdarzeń przesądza o tym, kim jesteśmy i o tym, kim możemy być? Na to pytanie powinny szukać odpowiedzi nauki szczegółowe. Dla filozofii krytycznej istotne jest to, że **nie wolno konstruować dowolnej wizji przyszłego człowieka.** Filogeneza i ontogeneza stwarza podstawy antycypowania przyszłego człowieka jako istoty biologiczno – duchowo - społecznej.

 Po trzecie, pojęciem „totalnej macierzy" określam wszystkie „fakty" ludzkiej świadomości. Fakty te tworzą historię ludzkiej myśli, a zatem naukę, w której różne klasy zdarzeń uzyskały swoją nazwę. Określone typy myślenia o świecie nazywamy: **myśleniem potocznym** (tzw. zdro­wym rozsądkiem)[[55]](#footnote-56); **myśleniem mityczno-symbolicznym**[[56]](#footnote-57), które, przyj­mując istnienie sfery *sacrum* i *profanum* lub je utożsamiając w pojęciu sakralnego konsensu, opisuje świat w sposób aprioryczny; **myśleniem naukowym**[[57]](#footnote-58) i myśleniem **filozoficzno - mądrościowym**[[58]](#footnote-59).

**1.1. Myślenie potoczne - tzw. zdrowy rozsądek[[59]](#footnote-60)**

 W poznawaniu świata dążymy do osiągnięcia **absolutnej pewności**, że tworzony obraz jest zgodny ze światem rzeczywistym, że jest **prawdziwy**. Kiedy w myśli udało się nam odtworzyć jakieś zdarzenie, zjawisko, wte­dy ogłaszamy **prawdę**[[60]](#footnote-61). Przyjmując jakąś ideę, uzasadniamy swoje po­stępowanie jako słuszne, jako uzasadnione. Po jakimś czasie sami się przekonujemy, że nasz obraz był fałszywy. Codzienność wypełniona jest ciągłym poprawianiem naszych mniemań. Dobrze, że **udaje się nam zapominać** o wcześniej prezentowanych, błędnych obrazach. Zapomi­nanie to pozwala nam mniemać, że „**żyjemy w prawdzie**". Kiedy zaś nasz umysł nie jest wystarczająco leniwy i nie zapomina o naszych wcześniej­szych wyobrażeniach, kiedy dostrzegamy to, że byliśmy w błędzie, wte­dy emocje naruszają naszą psychiczną równowagę. Doznajemy frustra­cji o różnej sile natężenia.

 Czego możemy być **absolutnie pewni?** Tego, że oto jesteśmy. Nie wątpimy w to, że my jesteśmy. Gdziekolwiek jesteśmy, cokolwiek robimy, czy o czymkolwiek myślimy, w to wszystko możemy wątpić. Nie może­my jednakże zwątpić w to, **że jesteśmy**. Oto jesteśmy. To jest pewne[[61]](#footnote-62).

 Pewni jesteśmy ponadto tego, że oto któregoś dnia **zostaliśmy „wrzu­ceni" w ten świat**, właśnie tu, a nie gdzie indziej, właśnie teraz, a nie wcześniej, właśnie przez tych rodziców, a nie przez innych. Nikt nas nie pytał o zgodę, nikt z nami nie dyskutował, nikt nie pytał się nas o to, czy my chcemy urodzić się właśnie w Polsce, właśnie w dwudziestym wie­ku i czy chcemy mieć tych rodziców, których mamy, a nie innych! Fakt naszego zaistnienia jest absolutnie pewny! To się zdarzyło bez naszego udziału! **To nas zadziwia**![[62]](#footnote-63)

 Żyjemy! A skoro żyjemy, to oglądamy to wszystko, co nas otacza. Oglą­dając, poznajemy[[63]](#footnote-64) rzeczy istniejące poza nami lub o których mniemamy, że istnieją. Dostrzegamy ponadto, że nie możemy jedno­cześnie wiedzieć, poznawać wszystkiego, że zawsze jest nam dostępna tylko jakaś część całości. To również nas zadziwia.

 Dziwimy się ponadto, że na podstawie poznanych części, fragmentów tworzymy obraz całości. Zadziwia nas także i to, że inni ludzie tworzą podobny obraz całości, mimo że poznali inne fragmenty całości, inne zja­wiska tego świata. Ten stan rzeczy pozwala nam **poznawać świat „oczami innych".** Nie musimy jechać do innego miasta, aby je poznać. Wystarczy, gdy ktoś nam opowie o nim. Może to zaspokoić naszą ciekawość.

 Zastanawiamy się, szukamy odpowiedzi na pytania: dlaczego oto tak się dzieje? Czy świat, w którym żyjemy, jest światem jedynym? A może jesteśmy gośćmi z Kosmosu? Czym jest ten świat, w którym żyjemy; jaka jest jego istota; jak jest zbudowany? Czy świat istnieje wiecznie, czy też został stworzony? Jeżeli został stworzony, to trzeba zapytać: przez kogo został stworzony i czy ten wytwór nam odpowiada? Czy świat funkcjo­nuje według określonych praw, czy też jest zespołem bezwładnie wystę­pujących zjawisk? Czy świat jest poznawalny przez człowieka, czy nie; czy człowiek może być „kowalem własnego losu", czy jest inaczej; a może nasze życie, jego jakość i osiągane w nim szczęście zależy od czegoś lub kogoś innego? A może jakieś fatum kieruje nami? Zapytujemy także, kim wreszcie jest człowiek; czy istotą z tego świata, czy został stworzo­ny, czy sam się wytworzył w wyniku własnego działania? Czy żyjąc mu­simy współpracować z innymi ludźmi, czy nie? Jakie wartości należy cenić w naszym życiu: własną aktywność czy bierność, oczekiwanie na to, co samo się ziści albo, że inni zrobią za nas to, co nieodzowne?

 Będąc „wrzuconymi" w świat, obserwując różnorodne rzeczy do­strzegamy, że są one materialne i że jest ich wiele. Możemy coś do­tknąć, coś posmakować; jeśli słyszymy, to słyszymy coś; coś, co np. gra itp. Taki stan rzeczy pozwala nam wnioskować, że otaczająca nas rze­czywistość **istnieje realnie**, że **nie jest naszym złudzeniem, wyimagino­waniem**.

 Zauważamy ponadto, że ten oto świat istniał przedtem, zanim my zaczęliśmy go oglądać; oraz, że ów świat istnieje jakby mimo nas, jakby umieszczał nas w nawiasie swego istnienia. Wnioskujemy zatem, że świat istnieje obiektywnie, tzn. niezależnie od nas. Świat, w którym przyszło nam żyć, świat ten był, jest i będzie. A my? Nas nie było, teraz my jeste­śmy, ale będzie tak, że nas nie będzie. Jesteśmy **„bańką mydlaną**"[[64]](#footnote-65).

 Dostrzegamy również, że istniejące zjawiska są rozmieszczone w ja­kiejś przestrzeni i że trwają w czasie. Każda rzecz ma swój początek i swój koniec. Mówiąc, że przedmioty są rozmieszczone w przestrzeni, mamy na myśli to, że: 1) każdy z nich w określonym momencie znajdu­je się w pewnej odległości od każdego innego. Odległość tę możemy mierzyć; 2) każdy z tych przedmiotów znajduje się w określonej odległości od innych w tym czy w innym kierunku, w takim lub innym kie­runku spośród zbioru kierunków"[[65]](#footnote-66).

 Każda rzecz połączona z inną rzeczą tworzy określoną całość, np. ścia­nę, jezdnię. Są rzeczy bardziej trwałe i mniej trwałe. Jedne istnieją dłu­żej, inne krócej. Drzewo rośnie kilka lat, a kwiat pod nim rozkwita tylko w lecie. Czas istnienia drzewa jest dłuższy niż czas istnienia kwiatów.

 Obserwując świat, dochodzimy do wniosku, że istnieje **przyczynowa, koniecznościowa zależność między rzeczami**. Gdy pada deszcz, ziemia, po której stąpamy, robi się mokra. Gdy uderzamy kamieniem w kamień, słyszymy odgłosy itd. Gdy chcemy, aby było nam ciepło, rozpalamy ogni­sko; gdy jesteśmy głodni, spożywamy rzecz, która nas syci. Istnienie jed­nego zjawiska determinuje występowanie i sposób owego występowania innych zjawisk. Naukowe poznanie konieczności pozwala formułować określone prawa dla wyróżnionych zjawisk, także tych, którym nie po­trafimy dać wiary, że istnieją na poziomie mikrokosmosu.

 Żyjąc w świecie, postrzegamy **różne własności różnych rzeczy**. Pień drzewa jest twardy, ale kamień jest jeszcze bardziej twardy. Jedne owoce są kwaśne, inne są słodkie. Jedni ludzie lubią spożywać kwaśne owoce, inni zaś słodkie. O słodyczy lub goryczy owocu wnioskujemy na podsta­wie smakowania oraz wyglądu. Dorodne owoce wydają się nam smacz­ne. Kolory ciemne wzbudzają w nas poczucie smutku, obawy, choć u innych takie uczucia może wzbudzić biel. Są więc kolory wesołe i groź­ne, ponure i mile, dobre i złe. Wszystkie wyodrębnione cechy, własności zjawisk możemy umieścić w dwóch grupach:

1. te, które upiększają zjawiska, są tylko dodatkiem; czymś, bez cze­go zjawiska będą nadal. Mogą tylko być inne, mniej lub bardziej dosko­nałe - ale w ogóle będą.

 Własności te nazywamy **konsekutywnymi.** One nie decydują o istnieniu zjawiska.

 One decydują tylko o sposobie zaist­nienia zjawiska;

1. te, bez których dana rzecz nie będzie tą rzeczą. Może być inną rzeczą, zupełnie

 odmienną. Jest to własność, która decyduje o istnieniu danego zjawiska. Własność tę

 nazywamy atrybu­tem. Definiując, możemy powiedzieć, że jest to taka cecha,

 własność określonego zjawiska, bez której zjawisko to nie jest tym zjawiskiem.

 Poznając świat, zauważamy, że obok przedmiotów materialnych ist­nieją zjawiska różne od nich, że **ludzie posiadają nie tylko ciała, ale również i umysły**, dzięki którym dokonują różnych aktów świadomo­ści. Akty świadomości nie są rzeczami materialnymi. A zatem w świecie istnieją co najmniej dwa rodzaje rzeczy: **przedmioty materialne i akty świadomości**. Istotne jest pytanie: **w jakim stosunku pozostają akty świa­domości do przedmiotów materialnych?**

 **Obserwacja potoczna[[66]](#footnote-67)** pozwala twierdzić, że akty świadomości zwią­zane są z jednymi ciałami, a z innymi nie. Jest bardzo wiele przedmio­tów, z którymi nie wiążą się żadne akty świadomości. **Wiele przedmio­tów jest nieświadomych swego istnienia**. Ale jest to obecny pogląd. W przeszłości świadomość przypisywano wszystkim przedmiotom, rów­nież przedmiotom martwym. „Prawdopodobnie był czas - pisze Moore - gdy nie było żadnych aktów świadomości, związanych z jakimikolwiek przedmiotami materialnymi na Ziemi. Był to czas, gdy Ziemia była tak gorąca, iż nie mogły na niej istnieć żadne istoty żywe, i gdy, co za tym idzie, nie mogło być na Ziemi żadnych istot, posiadających świadomość [...] Wciągu względnie ograniczonego czasu [...] ludzie zaistnieli na Ziemi; przed tym czasem nie było na Ziemi ciał, które by można na­zwać ludzkimi, i nie było też umysłów, które by można było nazwać umysłami ludzi (...) Jesteśmy przeświadczeni, że może przyjść czas w przyszłości, gdy będzie tak znowu (brak świadomości - A. K.). Ale nie moglibyśmy zaprzeczyć, że mogły istnieć gdzie indziej we Wszech­świecie, na innych planetach, istoty świadome, nawet wtedy gdy nie było świadomości na Ziemi"[[67]](#footnote-68).

 Współcześnie świadomość przypisuje się - na ogół - tylko **człowieko­wi**, definiując go jako **istotę myślącą**. Związanie aktów świadomości z na­szymi ciałami oznacza przekonanie, że świadomość powstaje zawsze w miejscu, w którym znajduje się nasze ciało. Człowiek uświadamia so­bie przedmioty materialne w pewnych chwilach. Przedmioty material­ne istnieją dalej, nawet wtedy, jeśli sobie ich nie uświadamiamy. Przed­mioty materialne istnieją niezależnie od świadomości.

 Zachowanie **innych ludzi przekonuje nas o tym, że oni również po­siadają obraz całości**. Warto zastanowić się i poszukać odpowiedzi na pytanie: czy musimy tworzyć obraz całości? Tak, musimy to czynić, dla­tego że działając, działamy celowo, tzn. że przed rozpoczęciem jakiego­kolwiek wysiłku najpierw wyobrażamy sobie cel, przyszły stan rzeczy, wynik, do którego zmierzamy. Obraz całości upewnia nas, że cel ten jest ze wszech miar uzasadniony.

 Na jakiej podstawie formułujemy cel, obraz, przyszły stan rzeczy, którą chcemy zdobyć lub skonstruować? Podstawą tą jest posiadana przez nas **wiedza**[[68]](#footnote-69). Jeżeli zatem cel naszego działania określamy na podstawie wiedzy przejawowej, konsekutywnej, to cel możemy osiągnąć tylko przy­padkowo. Gdy jednakże cel przyjmiemy, posługując się wiedzą istotową, konstytutywną, to cel ów możemy osiągnąć zawsze wtedy, kiedy spełni­my wszystkie warunki istotowo opisane, przez istotę wymagane.

 **Obraz wspólny** dla wszystkich ludzi jest obrazem **niezmiennym**. Trudno wyobrazić sobie to, że kiedyś, w dalekiej przeszłości świat nie istniał w przestrzeni, w czasie, że zjawiska nie pozostawały w związku przyczynowo - skutkowym. Obraz całości świata **jest obrazem „natural­nym",** to znaczy takim, który jest zgodny ze zwykłym, empirycznym po­rządkiem rzeczy, jest **normalny, jest tworzony bez namysłu, bez intelek­tualnego wysiłku**. Obraz całości jest obrazem „**zdrowego rozsądku"**, czyli wynikiem zmysłowego oglądu otaczającej nas rzeczywistości, oglądu nie poddanego naukowemu rozważeniu. Obraz całości jest obrazem **pragmatycznym**, czyli tworzonym w trakcie codziennego życia, w cza­sie naszego trwania. W praktycznym, codziennym życiu obraz całości stosujemy bez zastrzeżeń, bo pozwala nam żyć, skutecznie działać. Ob­raz całości jest obrazem rzeczywistym, pod warunkiem że został utwo­rzony na podstawie istotowych treści otaczającego nas świata.

 Dotyczy to jednakże tylko całościowego obrazu. Gdy natomiast lu­dzie prezentują swoje, konkretne opisy otaczającej ich rzeczywistości, to każdy z nich przedstawia inny obraz. Jest on obrazem potocznym. Zawiera opis konkretnych zjawisk przyrodniczych i społecznych. Ze względu na potrzebę zachowania konkretności w myśleniu potocznym nie abstrahuje się, nie szuka się istoty, której treść stanowią atrybu­ty, bez których lub bez któregokolwiek z nich dane zjawisko nie będzie tym zjawiskiem. Pomijanie abstrahowania w myśleniu nie pozwala na odróżnianie treści konsekutywnych od konstytutywnych, nie pozwala więc dostrzegać tego, co jest ważne i tego, co można pominąć. A zatem myślenie potoczne nie może być podstawą antycypowania przyszłego, możliwego bytu społecznego i miejsca w nim dla człowieka.

 Jeżeli chodzi o szczegółowe obrazy, to wszyscy ludzie są **jakby lustra­mi**, z których każde odbija świat w swoisty dla siebie sposób i „jest tych rozstawionych po świecie luster tyle, ilu ludzi" - pisze W. Tatarkiewicz.

 O treści konkretnego obrazu decyduje punkt widzenia: miejsce, z któ­rego człowiek ogląda świat. Obraz ten „**zależy od tego, gdzie lustro jest ustawione** i jak zrobione; niewidomemu świat przedstawia się inaczej niż temu, kto widzi, krótkowidzowi inaczej niż temu, kto ma wzrok da­leki. **W szczegółach obraz świata, jaki ma jednostka, zależy od doświad­czenia, wyrobienia umysłowego, kultury, od grupy społecznej, do której należy, od epoki, w której żyje**" - tłumaczył W. Tatarkiewicz. Szczegóło­wy obraz świata jest więc jednostkowym, niepowtarzalnym obrazem każdego człowieka. Jest obrazem subiektywnym, jest określoną subiek­tywnością utożsamianą z obiektywnością.

 Zadajmy sobie pytanie, dlaczego tak jest? Częściowa odpowiedź wy­nika z treści pojęcia „**punkt widzenia**". Pełną odpowiedź możemy sfor­mułować dopiero po przeanalizowaniu sposobu, w jaki powstaje obraz otaczającej nas rzeczywistości w naszym umyśle.

 Po pierwsze, zauważamy, że otaczający nas świat spostrzegamy po­przez **zmysły**. Widzimy wtedy, kiedy mamy otwarte oczy. Czujemy coś wtedy, kiedy to coś dotykamy. Widzenie (**zmysł wzroku**), słyszenie (**zmysł słuchu**), powonienie (**zmysł węchu**), czucie (**zmysł dotyku**), smakowa­nie (**zmysł smaku**) oraz zmysły: **równowagi, temperatury, kinestetyczny**, pozwalają nam utrzymać kontakt z otaczającym nas światem, odbierać bodźce przezeń wysyłane. Ponadto, zmysły te umożliwiają nam doświad­czanie siebie jako również istniejącego realnie. Jak długo działa bodziec, tak długo nasz receptor jest czynny. Proces ten nazywa się **wrażeniem**. Jest to proces psychiczny, który odzwierciedla jednorodny bodziec, dzia­łający na receptory jednego rodzaju.

 Rzeczy poznajemy jednakże równocześnie wieloma zmysłami. Coś, co widzimy, możemy jednocześnie słyszeć, odczuwać, smakować itd. Do­strzegamy więc, że w wyniku naszego kontaktu z rzeczą powstaje w nas proces psychiczny, będący przejawem bodźców działających na nasze receptory. Proces ten nazywa się **spostrzeganiem**. Jest to proces bezpo­średniego odzwierciedlania zjawisk w ich różnych właściwościach, za­chodzący dzięki współdziałaniu receptorów układu nerwowego na pod­stawie istniejącego doświadczenia. Spostrzeżenia wzmagają naszą pewność, że otaczający nas świat jest zespołem rzeczy materialnych, a więc realnych, rozmieszczonych w przestrzeni, istniejących w czasie, pozostających ze sobą w związku przyczynowo-skutkowym i charakte­ryzujących się różnymi własnościami (zob. „posąg Condillaca").

 Po drugie, zauważamy, że rzecz widzianą wcześniej możemy widzieć również i wtedy, kiedy zamknęliśmy oczy i wtedy, kiedy tej rzeczy nie ma, chociaż mamy oczy nadal otwarte. Taki sposób odbierania bodźców od zjawisk nas otaczających nazywa się **wyobrażeniem**. Wyobrażenie jest aktualizacją psychiczną przedmiotów, zjawisk, zdarzeń, sytuacji wcześniej spostrzeganych w całości lub we fragmentach w wyniku po­budzania ich pamięciowych śladów. Warunkiem zapamiętania jest po­wstanie w organizmie, w jego układzie nerwowym zmian stanowiących istotę śladów pamięciowych. W odróżnieniu od spostrzeżeń wyobraże­nia charakteryzują się mniejszą wyrazistością, fragmentarycznością, nietrwałością aktualną (pojawianie się i znikanie), większym stopniem ogólności (nie konkretny obraz jednostkowy przedmiotu, lecz obraz wzor­cowy, typowy).

 Oprócz **wyobrażeń odtwórczych**, tj. będących mniej lub bardziej do­kładnym odpowiednikiem spostrzeżeń, wytwarzają się również **wyobra­żenia wytwórcze**. Są to nowe obrazy, które powstają w sposób sponta­niczny z nałożenia się różnych spostrzeżeń. Mogą to być również nowe obrazy powstałe w wyniku spostrzeżeń, np. syreny, pegaz. Należy tu pod­kreślić rolę doświadczeń, jaką odgrywają one w powstawaniu wyobra­żeń. Inaczej widzimy rzecz, którą w ogóle widzimy po raz pierwszy, a inaczej widzimy rzecz nam znaną.

 Będąc „wrzuconym" w życie, ze zdziwieniem zauważamy, że nie możemy żyć samotnie, że **musimy współistnieć z innymi ludźmi**, współdziałać z nimi, aby osiągnąć to, czego pragniemy. Inni ludzie podobnie „wrzuceni" w życie również muszą współżyć z nami. Ta **wzajemna zależność** wpływa na konstruowany przez nas szczegóło­wy obraz całości świata. To, czego doświadczyliśmy na sobie, utożsa­miamy z doświadczeniem „innego"[[69]](#footnote-70). Przekazywana nam informacja przez „innego" o tym, że widział on czerwone jabłko, powoduje po­wstanie w naszej świadomości obrazu czerwonego jabłka zgodnego jednakże z naszym doświadczeniem. Obraz opisywany przez „inne­go" i nasz obraz odtwarzany są różnymi obrazami. Ich „uzgodnienie" jest jednocześnie modyfikacją poznania.

 Oprócz tego, widząc jakąś rzecz, doznajemy jednocześnie różnych **odczuć, różnych emocji.** To powoduje, że rzeczom zaczynamy przypisywać cechy, wła­sności, które są co najwyżej naszymi własnościami lub cechami. Z cza­sem przyzwyczajamy się do tego i uważamy, że rzeczy posiadają cechy do nas podobne. Nie widzimy rzeczy jako rzeczy, tylko rzecz, która jest dobra lub zła, ale z naszego punktu widzenia. Jest dobra lub zła ... ale dla nas!

 Przypisujemy więc rzeczom własne cechy psychiczne. Rzecz jest smutna lub wesoła, jest radosna, zadowolona lub zagniewana, szukają­ca zemsty. Proces ten określa się pojęciem **antropomorfizacji** (gr. anthropos - człowiek, morphe - forma, kształt). Jest to przypisywanie fizycz­nych i psychicznych cech ludzkich rzeczom, zjawiskom, istotom, do których one z natury nie przynależą. Można odróżnić **antropomorfizm fizyczny**, przypisujący zjawiskom nas otaczającym cechy idealnej budo­wy człowieka i **antropomorfizm psychiczny**, polegający na przypisywa­niu poznawanej rzeczywistości właściwości psychicznych człowieka. Mówi się wtedy, że rzecz, zjawisko, istota poznawana myśli, czuje, pra­gnie i działa podobnie jak człowiek.

 W ten sposób szczegółowy obraz świata jest obrazem nie tylko świa­ta, ale obrazem - w jakiejś **części - przez nas wytworzonym**. Poszczegól­ne zjawiska, rzeczy nas otaczające stały się tylko materiałem; my zaś ten materiał przetworzyliśmy i opracowaliśmy, konstruując swój szcze­gółowy obraz świata. W konstruowaniu tego obrazu wykorzystujemy **zsubiektywizowane treści totalnej macierzy**, będące jakby matrycą, pierwo­wzorem pozwalającym porządkować uzyskiwany materiał poznawczy.

 Znaczącym narzędziem w konstruowaniu obrazu tego świata jest **mowa**[[70]](#footnote-71) **i myślenie[[71]](#footnote-72)**. Widziany przedmiot nazywamy w określony sposób, wydaje­my o nim sąd, a przez to możemy ów przedmiot włączyć do przedmiotów określonej klasy. Dzięki temu udaje się nam uporządkować, pogrupować, otaczającą nas rzeczywistość, a przez to uczynić ją przejrzystą.

 Obraz świata jest więc rozbieżny ze światem rzeczywistym. Wydaje się nam, że to my tworzymy obraz świata, licząc się tylko z jego naturą. W rzeczywistości jest tak, że w tworzeniu tego obrazu uczestniczy na­sza natura i natura innych ludzi; tych, którzy żyli i tych, którzy żyją. Zauważamy, że szczególną rolę w tworzeniu szczegółowego obrazu peł­ni **mowa** i **język**.

 Pojęcia możemy utożsamiać z przeżyciem myślowym, polegającym na przedstawieniu sobie czegoś w sposób nie oglądowy, tzn. taki, że wyobrażenie zmysłowe nie należy do treści tego przedstawienia, choć może mu towarzyszyć.

 **Znakiem[[72]](#footnote-73)** można określić jakiś przedmiot, gest, zjawisko postrzegalne zmysłowo, co do którego istnieje wśród ludzi określona umowa, wyraźna lub domyślna, ustanawiająca między tym zjawiskiem - zna­kiem a innymi rzeczami, przedmiotami, zjawiskami stosunek szeroko rozumianego znaczenia. Znakiem może być pojedynczy konkretny przedmiot zlokalizowany w czasie i przestrzeni. Sam znak nie zatrzy­muje na sobie uwagi.

 W tworzeniu szczegółowego obrazu świata istotną rolę odgrywa za­tem rozumienie znaczenia znaków, a więc znajomość kultury, w której żyjemy. Określony typ kultury decyduje z kolei o jakości tworzonego ob­razu otaczającej nas rzeczywistości.

 Podsumowując, możemy rzec, iż szczegółowy obraz świata tworzymy na podstawie **myślenia potocznego.** Myślenie to konstytuują:

1. naturalne, konkretne twierdzenia, opisujące postawę realistyczną;
2. postawa realistyczna wyrażana w formie zasad zdrowego rozsąd­ku utożsamianych

 z wiedzą naukową;

1. przekonania tymczasowe, osobiste, formułowane na podstawie doświadczeń własnych,

 jednostkowych;

1. przekonania niespójne, przemieszane z przesądami i uprzedzeniami;
2. myślenie życzeniowe i wiara;
3. wiedza zbiorowa, utrwalana i przekazywana z pokolenia na pokolenie;
4. wiedza pomieszana z myśleniem religijnym;
5. wieloznaczność pojęć, ich niejasność i ogólność konkretyzowana w trakcie spełniania się

 jednostkowych doświadczeń.

1**.2. Krytyczny osąd naturalnego, potocznego myślenia o świecie**

 Wiedza naturalna, potoczna o świecie jest atrybutem życia ludzkiego. Powstaje ona niejako samoczynnie. Człowiek, żyjąc, nie może nie two­rzyć wiedzy o świecie. Można powiedzieć, że **ponieważ żyjemy, to po­znajemy; ponieważ poznajemy, to żyjemy**. Poznanie naturalne, potoczne jest więc początkiem, podstawą powstawania wiedzy naukowej.

 Wśród wad i braków naturalnego poznania świata dostrzegamy:

 **A)** **zmienność i względność naturalnej wiedzy o świecie**. Chociaż naturalny obraz całości świata pozostaje niezmienny - przynajmniej w skali życia jednego, czy kilku pokoleń - to szczegółowy obraz całości świata nigdy nie jest powtarzalny, jest zawsze względny i każdorazowo, kiedy podejmuje się działanie, trzeba weryfikować jego przesłanki, wa­runki owego działania. Człowiek zazwyczaj nie czyni tego, podejmuje wysiłek zawsze taki, jakby świat był niezmienny. Stąd wynik działalności człowieka uzależniony jest od tzw. **przypadku**[[73]](#footnote-74) wyjaśnianego często dzia­łaniem hipotetycznych sił nadprzyrodzonych.

 Zmienność i względność naturalnej wiedzy o świecie pozwoliła, na przykład, **Ainesidemosowi z Knossos,** zwolennikowi sceptycyzmu, sfor­mułować 10 tropów (gr. tropos - argument, sposób argumentowania), uzasadniających sceptycyzm, zgodnie z którym rzeczy, świat różnie się przedstawiają i dlatego można wątpić w każde twierdzenie, które opar­te jest na wiedzy zmysłowej.

 Trop 1. Te same bodźce zmysłowe wywołują różne wrażenia u róż­nych istot, dlatego należy powstrzymać się od sądów. Różne stworzenia mają różną konstytucję swego ciała i w konsekwencji różnią się wrażli­wością zmysłową, np. jastrząb posiada bystry wzrok, pies szczyci się czu­łym węchem.

 Trop 2. Ludzie różnią się między sobą cechami fizjologicznymi i cha­rakterologicznymi. Jeden człowiek lubi leczyć innych, drugi uprawiać kwiaty w ogrodzie. To, co jednym szkodzi, jest pożyteczne dla innych. Co jest dobre? Nie wolno wypowiadać się na ten temat.

 Trop 3. Różne zmysły człowieka różnie przedstawiają tę sama rzecz. Jabłko jest czerwone dla oczu, kwaśne dla smaku. Ta sama postać róż­nie wygląda w różnych lustrach.

 Trop 4. Człowiek przeżywa różne stany, w zależności od występują­cych zmian. Chodzi tu o zdrowie - chorobę; sen - jawę; radość - smu­tek; młodość - starość; gorąco - zimno; powolny oddech - poczucie duszności. Te różne stany wywołują różne wrażenia. Warto zapytać: kto jest szaleńcem, chory psychicznie? Czy to szaleniec, czy społeczeństwo jest szalone, bo izoluje szaleńca?[[74]](#footnote-75)

 Trop 5. Społeczeństwo, tworząc i utrwalając kulturę, utrwala zara­zem treści wyobrażeń. Przyjmuje je jako dogmatyczne założenia, że np. to jest piękne, a to jest brzydkie, to jest moralne, a to nie jest moralne. A zatem to samo dla jednych ludzi jest sprawiedliwe, a dla innych jest niesprawiedliwe; dla jednych dobre, moralne, dla innych niemoralne. Diogenes Laertios podaje przykład: „Persowie nie uważają za zdrożne stosunków seksualnych między ojcem a córką. Grecy natomiast je potę­piają [...] Różne narody mają różne wyobrażenia o bogach, jedne wierzą w boskość i opatrzność, inne nie wierzą. Egipcjanie balsamują ciała zmarłych przed pogrzebaniem. Rzymianie je palą, a Pajonowie rzucają do bagien"[[75]](#footnote-76). Stąd wniosek: wstrzymać się od wydawania sądów o praw­dziwości.

 Trop 6. Żadna obserwowana przez człowieka rzecz nie występuje w czystej postaci, ale zawsze z domieszką czegoś innego. Na przykład, przedmiot jest cięższy w powietrzu i lżejszy w wodzie. Nie możemy za­tem wydać sądu o rzeczy, bo nie wiemy, jaka jest w rzeczywistości.

 Trop 7. Te same rzeczy wywołują różne postrzeżenia w zależności od tego, w jakiej występują ilości i w jakim układzie. To, co jest wielkie w jed­nym układzie, może być małe w układzie innym. Słońce wygląda ina­czej rano niż w południe itd.; rzecz postrzegamy różnie, nie postrzega­my więc jej prawdziwej natury; nie możemy zatem wydawać o niej sądu.

 Trop 8. Wszelkie postrzeżenia są względne, zależą od natury postrze­gającego oraz od warunków, w jakich się znajduje. Ta sama ilość wypite­go wina jednemu wzmacnia zdrowie, drugiego osłabia.

 Trop 9. Postrzeganie rzeczy zależy od tego, czy daną rzecz już wi­dzieliśmy, czy nie; np. trzęsienie ziemi nie wywołuje zdziwienia tam, gdzie występuje często.

 Trop 10. Sądy wypowiadane przez człowieka są relatywne: zależą od przekonania, wychowania i obyczajów, od wyznawanej wiary. Na przy­kład, „góra" kojarzy się z tym, co dobre, lepsze; „dół" z tym, co gorsze, nieprzyjemne. To samo dotyczy pojęć: „ojciec", „brat", „przyjaciel", „ko­lega", „znajomy"[[76]](#footnote-77);

 **B)** naturalny obraz świata zmienia się w zależności od nas samych, od naszego psychicznego nastawienia, zainteresowania rzeczą, przyzwy­czajenia do rzeczy i wreszcie w zależności od kultury, w której żyjemy. Warto podkreślić, iż na naturalne poznanie rzeczy przemożny wpływ wywiera interes, cel, dla którego poznajemy. Nie chcąc tracić premii, wielokrotnie godzimy się z fałszywym obrazem prezentowanym przez szefa. Chęć zrobienia kariery zawodowej przesądza o jakości naszego poznania.

 Biorąc to pod uwagę, Franciszek Bacon (1561-1626) opracował kon­cepcję tzw. **idoli** (gr. eidolon, łac. idolum - obraz, wyobrażenie, przed­miot kultu, uwielbienia)[[77]](#footnote-78).Terminem tym określamy niepełne, niepewne lub błędne wyniki poznawcze, przedstawiane w formie fałszywego obra­zu rzeczy, wyobrażenia, które nie ma odpowiednika w realnym świecie.

 F. Bacon akcentował rolę podmiotowych i kulturowo-społecznych uwarunkowań procesu poznania, które są podstawą, źródłem poznaw­czych złudzeń. Wyróżnił:

 **1) idole plemienne** (poznawcze złudzenia zmysłowe). Stanowią je złudzenia wynikające z naturalnych dyspozycji umysłu; są charaktery­styczne dla wszystkich ludzi, np. egocentryzm, jednostronność. Wiedza o świecie ujmowana jest z punktu widzenia człowieka, a nie wszech­świata. Zauważalny jest tu wpływ woli i uczuć na poznanie; bezkrytycz­ny odbiór bodźców. Można je wyeliminować, stosując właściwą metodę filozofowania;

 **2) idole jaskini** (złudzenia powstające na podstawie osobistych pre­ferencji). Są to złudzenia powstające na podstawie indywidualnych pre­dyspozycji poznających podmiotów, ich cech jednostkowych. Platon okre­ślał te złudzenia jako wiedzę ciemną[[78]](#footnote-79). Każdy człowiek spogląda na świat poprzez pryzmat osobistej jaskini, czyli uzdolnień, wychowania, środo­wiska i nawyków. Formułowane idole jaskini są krytyką subiektywizmu poznawczego;

 **3) idole rynku** (złudzenia powstające na skutek używania nieprecy­zyjności języka). Stanowią je niewłaściwie utworzone pojęcia, na przy­kład „wieczny ogień”. Pojęciom tym nie odpowiadają żadne realne rze­czy. Pojęcia tego rodzaju powstają również w procesie niewłaściwego wyabstrahowania z rzeczy, odrywania nie tych cech, co trzeba. Cechy drugorzędne, konsekutywne, stanowiące zjawiskową stronę rzeczy utoż­samia się z istotą i przedstawia jako samodzielne byty[[79]](#footnote-80). Idole rynku są krytyką mętniactwa teoretycznego.

 Szczególnym przejawem idoli rynku jest **teoretyczny dogmatyzm** jako produkt wewnętrznego rozwoju współczesnej epistemologii. Teoretyczny dogmatyzm polega na 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. Jedną z form teoretycznego dogmatyzmu jest formalizm, czyli dworska postać werbalizmu, pustosłowia. Dogmatyczny teoretyk tworzy pojęcia bez tre­ści przedmiotowej; następnie omawia je w taki sposób, aby uzasadniać słuszność istniejącej rzeczywistości. Ponadto teoretyczny dogmatyk jest człowiekiem formuły, który całą swoją wiedzę o świecie usiłuje zawrzeć w jednym sformułowaniu, np. życie jest krótkie i trzeba używać. Czło­wieka formuły nie interesuje droga, która prowadzi do osiągniętego wyniku. Zapomina on o przestrodze **Hegla: wynik jest trupem bez po­znania i odtworzenia drogi, która do niego doprowadziła**. I wreszcie, szczególną formą teoretycznego dogmatyzmu jest deklamacyjny anty- dogmatyzm. Za głoszonymi formułami nie idą żadne praktyczne dzia­łania, które byłyby próbą urzeczywistniania treści zawartej w głoszo­nej formule[[80]](#footnote-81);

 **4) idole teatru** (złudzenia dogmatycznych systemów filozoficznych). Są to błędy teoriopoznawcze powstałe w wyniku panującego w nauce **kultu autorytetu**. Bacon rozróżnił następujące typy idoli teatru:

* 1. **sofistyczny -** pojęcia, przekonania tworzy się na podstawie pojęć; np., „Rogów nie

 zgubiłeś, a czegoś nie zgubił, to posiadasz, więc masz rogi" - mówił Eubolidos, uczeń

 Euklidesa;

* 1. **płaskiego empiryzmu** - zaobserwowane dwa zjawiska traktuje się jako podstawę

 wystarczającą do formułowania pojęć, ocen, a nawet two­rzenia teorii;

* 1. **racjonalistyczny** - lekceważy się doświadczenie, ważne jest, aby z tezy logicznie

wynikała inna teza. W przypadku gdy fakty przeczą te­zom, przyjmuje się, że fakty są

 „niesłuszne"; „tym gorzej dla faktów" - mawiał pewien uczony;

* 1. **zabobonny** - bezkrytyczne uznawanie czyjejś racji, myśli, nawet najbardziej

 niedorzecznej;

* 1. **sceptyczny** - negujący w ogóle wszelką możliwość poznania;

 **C) szczegółowy, naturalny obraz świata jest niezupełny, nie obejmuje całości świata**. Obraz ten przedstawia świat człowiekowi najbliższy, ten jego fragment, w którym on żyje. Istotne jest tu to, że człowiek ów frag­ment rozciąga na całość. Nie godzi się z fragmentarycznością swojej wiedzy naturalnej i „dobudowuje" do niej elementy, które pozwalają mówić i myśleć całościowo. Treść „dobudowywana" jest wytworem my­śli człowieka, antropomorfizacji zjawisk świata. Prowadzi to do **alienacji tworów myślowych**.

 Chcąc uniknąć nie-empirycznych treści wiedzy, owych „dobudowywanych" twierdzeń, powrócono do swoiście rozumianej „**brzytwy Ockhama**"[[81]](#footnote-82). Jako podstawę przyjęto zasadę fenomenalizmu, głoszącą, że czło­wiek - poznając świat - powinien zatrzymywać swoją uwagę tylko na **faktach**[[82]](#footnote-83). *A priori* przyjmuje się, że nie ma realnej różnicy między istotą a zjawiskiem. Są nieuzasadnione wszelkie rozróżnienia między tym, co jest ukryte, a tym, co się ujawnia. Człowiek może i powinien analizować tylko zjawiska mu dostępne, a nie może domniemywać, wymyślać, że istnieją jeszcze rzeczy człowiekowi niedostępne, że jakoby jeszcze poza zjawiskami istniały ukryte istoty. Uzasadniano to tym, że w nauce moż­na rejestrować tylko to, co jest dostępne w doświadczeniu. Wszelkie roz­ważania, dotyczące bytów ukrytych, są werbalizmem, a nie nauką, np. problem materii, duszy, ducha. L. Kołakowski swego czasu pisał: „**Jeśli «dusza» ma oznaczać pewien przedmiot różny od całości opisywalnych jakości życia psychicznego ludzi, to jest konstruktem zbytecznym, albo­wiem nikt nie potrafi powiedzieć, czym różniłby się świat bez «duszy» od świata z «duszą»".**

 Kolejną zasadą omawianej tu „brzytwy Ockhama" jest **reguła nominalizmu** mówiąca, że **wiedzy abstrakcyjnej, pojęciowej nie odpowiada żadna odrębna rzeczywistość**, a ogólność jest tylko cechą nazwy lub pojęcia. Rzeczywiście istnieją tylko rzeczy jednostkowe, konkretne. Nie istnieją żadne byty, które odpowiadałyby terminom ogólnym. Nie ma „konia w ogó­le", „człowieka w ogóle". Są tylko rzeczy konkretne, np. ten oto koń, ten oto człowiek. Przedmioty idealne, np. kwadrat są tylko wytworami nasze­go umysłu, niezbędnymi do analiz, opisów rzeczywistości. Nie wolno nam naszych idealnych wytworów utożsamiać z realną rzeczywistością. Świat jest tylko zbiorem faktów obserwowalnych. Wiedza fakty te tylko porząd­kuje. Wszelka metafizyka jest urojeniem.

 Trzecią zasadą omawianej tu wiedzy potocznej **jest negacja wartości poznawczej sądów oceniających i wypowiedzi normatywnych** (tzw. minimalizm, tj. postawa, zgodnie z którą kompetencje filozofii należy ogra­niczyć, tzn. 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, zły, piękny, szpetny itp. Żadne doświadczenie niczego me nakazuje ani nie zakazuje. Wszelkie zakazy i nakazy mają charakter technologiczny, dotyczą ludzkiego działania, nie ludzkości w ogóle, ale tego oto konkretnego człowieka.

 Wartości, np. życie ludzkie jest wartością bezcenną, są tylko arbitralny­mi rozstrzygnięciami, z którymi można się zgodzić lub które można odrzu­cić. Jest to problem osobistego wyboru. Wyboru tego nie można uzasadnić przez doświadczenie. Świat fenomenalny jest nieczuły na wartości.

 Czwartą zasadą „brzytwy Ockhama" jest nakaz uznania **jedności metody i wiedzy.** Zgodnie z tą zasadą uważa się, że **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. Uznana tu redukcja jest zara­zem negacją heurystycznej siły kategorii „struktury".

 Taka jest właśnie filozofia pozytywistyczna, zgodnie z **którą nie ma różnicy realnej pomiędzy istotą a zjawiskiem**[[83]](#footnote-84). Filozofia ta wniosła wie­le do opisu zjawisk świata, ale ze względu na swój **idiografizm** nie może stworzyć wystarczającej podstawy dla określania możliwych kierunków rozwoju całości świata przyrodniczego i funkcjonującego w nim bytu społecznego. **Pozytywizm jest więc filozofią, metodologią i nauką, która nie przezwyciężyła myślenia potocznego, lecz myślenie to umocniła**, tworząc dla niego trwałe podstawy.

 Myślenie potoczne przekształcone w naukę i filozofię tworzy arte­fakty kultury intelektualnej; ducha współczesnego, który nie może wie­dzieć nic więcej niż to, co jest przejawem „czegoś innego" (Kant). Czym jest to „**coś inne**"? Na to pytanie starają się odpowiedzieć ideologowie.

 Ich teorie jednakże nie mogą niszczyć warunków zdobywania „środków do życia"; warunków funkcjonowania kapitału.

 Wydaje się, że pozytywizm stworzył podstawy do zaistnienia wielu **tragedii XX wieku**. Skoro bowiem trzeba dostrzegać tylko fenomeny, bo one mogą być tylko przedmiotem nauki i skoro rozwój nauk szczegóło­wych dostarcza tak dużo informacji i wreszcie, skoro tej informacji nie może objąć żaden pojedynczy umysł ludzki, to nie można się dziwić, w sprawach ogólnych, że całościowy obraz świata może być dowolnym przedstawieniem. W obraz ten nie jest w stanie nikt wątpić. Każdy „wą­ski specjalista" może co najwyżej go zaakceptować. Każda ideologia sta­je się prawomocna o tyle, o ile przeważają za nią argumenty przemocy.

 Myślenie potoczne odgrywa istotną rolę w funkcjonowaniu tzw. **socjo­logii potocznej**, na którą zwrócili uwagę W. I. Thomas i F. Znaniecki[[84]](#footnote-85). Jest to socjologia, w której emocjonalnie, niesystematycznie uogólnia się doświadczenia życia codziennego. Socjologię potoczną konstytuują na­stępujące zasady:

 **1) uznanie, że rzeczywistość społeczną zna każda jednostka ludzka**, ponieważ w niej żyje. Dlatego na podstawie jej doświadczenia można przyj­mować - za uzasadnione - formułowane przez nią twierdzenia, dotyczą­ce stosunków społecznych. „Nietrudno wykazać - piszą W. I. Thomas i F. Znaniecki - że nawet najpełniejsza jednostkowa znajomość rzeczy­wistości społecznej [...] nie może na serio gwarantować ważności uogól­nień opartych na zdrowym rozsądku. Zakres praktycznej wiedzy jed­nostki o rzeczywistości społecznej [...] zawsze jest ograniczony i stanowi zaledwie małą część całej złożoności faktów społecznych [...]. Ponadto istnieje ograniczenie wewnętrzne [...] że wśród wszystkich doświadczeń, jakich doznaje jednostka w sferze życia społecznego, duża [...] część po­zostaje niezauważona, a więc nie staje się nigdy podstawą zdroworoz­sądkowych uogólnień. Selekcja doświadczeń jest z jednej strony wyni­kiem indywidualnego temperamentu, a kierunku indywidualnych zainteresowań z drugiej. W każdym razie [...] selekcja doświadczeń jest subiektywna, to znaczy uzasadniona wyłącznie dla konkretnej jednost­ki, w określonej sytuacji społecznej"[[85]](#footnote-86). W ten sposób konstruowana wie­dza o społeczeństwie pozwala poszczególnym ludziom na formułowa­nie takich celów działania, które są ich celem indywidualnym, ich konkretnym, prywatnym interesem, nierzadko przeciwstawnym intere­som innych ludzi. Stan ten jest między innymi podstawą bellum omnium contra omnes (T. Hobbes: wojny wszystkich ze wszystkimi);

 **2) tworzenie uogólnień na podstawie subiektywnych doświadczeń**. Działająca jednostka stara się przekształcić swój prywatny interes w in­teres ogólnospołeczny. Miernikiem tego, co pożądane lub niepożądane, staje się osobiste doświadczenie. „Jest to drugie fałszywe rozumowanie praktycznej socjologii [...] Zwykle zajmuje ona takie stanowisko, w któ­rym explicite lub implicite zawiera się norma, do której rzeczywistość powinna się stosować. Norma może być zewnętrzna w stosunku do rze­czywistości, jak wówczas gdy się przyjmuje, że aktualnie panujący tra­dycyjny czy zwyczajowy stan rzeczy jest normalny, albo może być ze­wnętrzna, jak wówczas, gdy moralne, religijne czy estetyczne wzorce odnosi się do rzeczywistości społecznej i odkrywa się, że ze stanowiska tych norm obserwowany stan rzeczy jest z nimi niezgodny, a więc nie­normalny. W obu przypadkach przyjmuje się, że to, co normalne jest znane z praktyki, przez szczególny rodzaj racjonalnego czy irracjonal­nego świadectwa; problem tkwi w tym, co nieprawidłowe, co popada w sprzeczność z normą. W pierwszym przypadku nienormalny stan rzeczy jest wyjątkowy, w drugim zwyczajny, podczas gdy normalny stan jest wyjątkowy; ogólna metoda badania pozostaje ta sama"[[86]](#footnote-87).

 A ponieważ interes prywatny jest przekształcany w interes ogólno­społeczny, to normą jest właśnie ów interes prywatny; to, co jest sprzeczne z nim, jest sprzeczne z normą. Każdy zatem „[...] zwyczaj czy nawyk, każdy pogląd na sprawy moralne, polityczne, religijne rości sobie prawo do tego, że jest tą jedyną normą i że wszystko to, co z nią się nie zgadza, należy traktować jako nienormalne [...] W praktyce [...] technika spo­łeczna oparta na istniejących normach zmierza do stłumienia wszyst­kich społecznych sił, które działają w sposób przeciwny do wymagań normy i ignorują wszystkie społeczne siły nie włączone do sfery objętej normą"[[87]](#footnote-88);

 3) „[...] milcząco przyjęte założenie, że **każda grupa społecznych fak­tów może być rozważana teoretycznie i praktycznie w arbitralnej izola­cji od reszty życia danego społeczeństwa**"[[88]](#footnote-89). W rzeczywistości, każdy fakt społeczny jest powiązany różnorodnymi związkami, że trzeba go zatem rozpatrywać w całościowym przedstawieniu bytu społecznego;

 4) przekonanie, że „[...] **ludzie w ten sam sposób reagują na te same wpływy** bez względu na swą indywidualną czy społeczną przeszłość, i można wywołać identyczne zachowanie u różnych jednostek przy po­mocy identycznych środków" ". Najczęściej wyraża się to w postaci ro­zumowania: jeżeli czynniki x wpłynęły na moje postępowanie, to czyn­niki te decydują o postępowaniu wszystkich ludzi. Błędności tego rozumowania nie trzeba udowadniać;

 5) uznanie, że „[...] **ludzie rozwijają spontanicznie**, bez wpływu z ze­wnątrz, pewne skłonności, które umożliwiają im korzystanie w pełni i w jednolity sposób z danych warunków, i dlatego wystarcza stworzyć sprzyjające warunki lub usunąć niesprzyjające, ażeby wywołać lub stłu­mić te skłonności"[[89]](#footnote-90). Dalej cytowani autorzy słusznie zauważają, że „za­łożenie spontanicznego rozwoju skłonności jednostki, jeśli dane są wa­runki materialne, znajduje wyraz w wyolbrzymionej doniosłości, jaką reformatorzy przypisują zmianom środowiska materialnego, i w pochop­nie wyciąganych wnioskach z wpływu warunków materialnych na men­talność i charakter jednostek, i grup. Zakłada się, na przykład, że dobre warunki mieszkaniowe stworzą dobre życie rodzinne, że zniesienie szyn­ków zahamuje pijaństwo, że organizacja dobrze wyposażonej instytucji to wszystko, co trzeba, aby społeczeństwo zdało sobie sprawę z jej war­tości w praktyce. Co prawda, warunki materialne rzeczywiście w dużej mierze pomagają lub przeszkadzają rozwojowi odpowiednich kierun­ków postępowania, ale jedynie wówczas, jeśli istnieje już skłonność do działania, ponieważ sposób, w jaki będą one wykorzystane, zależy od ludzi, którzy z nich korzystają. Normalnie społeczna akcja powinna roz­winąć pożądaną skłonność i stworzyć jednocześnie odpowiednie dla niej warunki, a jeśli to niemożliwe, należy zwrócić uwagę raczej na rozwój skłonności niż na zmianę warunków, ponieważ silna społeczna skłon­ność zawsze dojdzie do głosu poprzez modyfikację warunków, podczas gdy zaniedbanej skłonności nie pomogą najlepsze warunki materialne"[[90]](#footnote-91);

1. zasada **hiperaksjomatyzacji** tłumacząca, że każdy działający czło­wiek podwyższa wartość tych celów i metod ich osiągania, które w do­tychczasowym działaniu okazały się skuteczne. Prawo to formułowane jest na podstawie analizy wyników, celów oraz metod, pozwalających owe pożądane wyniki osiągnąć; nie uwzględnia zaś warunków, w jakich to działanie skuteczne zostało spełnione. Dlatego zasada ta staje się coraz bardziej zawodna w sytuacji wzrastającej zmienności warunków ludzkiego działania[[91]](#footnote-92).

 Zasada hiperaksjomatyzacji jest ponadto podstawą bezkrytycznego stosunku do tradycji-totalnej macierzy. W socjologii potocznej tradycję- -totalną macierz uznaje się jako bezwzględnie aktualny segment wiedzy i mądrości społecznej; wiedzy, której trzeba dochować wierności. Dla człowieka myślącego potocznie i uprawiającego socjologię zdrowego roz­sądku przeszłość i przyszłość jest teraźniejszością. Działania innych, niezgodne z jego interesem, są działaniami wbrew - „zawsze" - obwią­zującym prawom.

**1.3. Myślenie symboliczno-religijne**

 W historii kultury w różny sposób „dobudowywano" określone treści do wiedzy potocznej, przekształcając ją w obraz całościowy. Jedną z form owych „dobudowanych" twierdzeń są konstatacje religijne, symboliczno-mitologiczne.

 Na przykład, w Chinach upowszechniano **geogonię Po Janga** tłuma­cząc, że poza naszym światem istnieją dwie siły: **Jang i In**. Tworzą one przeciwieństwa: tył i przód, góra i dół; męski i żeński; małe i wielkie itd. Dwie te siły są praźródłem wszystkiego, co w świecie istnieje. W wy­niku oddziaływania na siebie wymienionych przeciwieństw powstało „pięć elementów": woda, ogień, drzewo, metal i ziemia, które - łącząc się i dzieląc - rodzą różne zjawiska świata, w tym również człowieka. Elementami tymi rządzi odwieczna siła zwana Tao. Ona wprawia w ruch wszystko, co istnieje.

 W Rigwedzie*[[92]](#footnote-93)* można odnaleźć opis powstania świata:

Niebyt nie istniał wtedy, ani byt nie istniał,

Nie było też przestworza i nieba i góry,

Co było w ruchu, w czyjej opiece?

Czym wody były, otchłanne, głębokie?

Była ciemność, ciemnością od początku okryte

Wszystko było jednym bez cech oceanem,

Zarodek bytu w pustkowiu zawarty

Stał się tym jednym mocą swego żaru.

Śmierć nie istniała wówczas, ani nieśmiertelność,

Pomiędzy dniem a nocą nie było rozłamu,

Przez własną moc to jedno bez tchu oddychało

I nic innego nigdzie poza nim nie było.

Lecz oto żądza powstała z początku,

Stając się myśli najpierwszym wysiewem,

Związek bytu z niebytem wysiłkiem rozumu

Znaleźli wieszczowie, w swym sercu szukając...

 W religiach indyjskich, między innymi, tłumaczono, że **człowieka stworzył Brahma**, który **rozciął własne ciało na dwie części: z jednej stwo­rzył mężczyznę, a z drugiej kobietę**. W ciała te Atman (inny bóg) **wtrącił - za karę - dusze,** które, pokutując, dążą do wyzwolenia się z ciała, by powrócić do swego praźródła, do Atmana. Dusze mogą wyzwolić się, spełniając ustalone uczynki zgodne z prawdami świętymi. Brahman, stwarzając ludzi, umieszcza ich w określonych warstwach - kastach.

 Wówczas z ust jego powstali Bramini (kapłani);

 Z ramion olbrzyma wyrośli Radżanija (rycerze);

 Uda Puruszy dały żywot Vajsjom (rolnikom);

 A nóg nareszcie wytworzył się Sudza (sługa).

 W religiach starożytnej Grecji odnajdujemy **antropomorfizm** (bogo­wie żyją jak ludzie, jak ludzie kochają, zdradzają, spiskują przeciwko sobie, kłócą się, prowadzą wojny itd.); pewną zażyłość człowieka z bo­gami; a więc przeciwieństwo postawy rzekomo „prawdziwie religijnej", kornej, błagalnej, przepojone głębokim lękiem wobec świętości; etykę, tyle z człowieka pozostaje, ile pozostaje z jego czynów, jego działalności, która może być dla potomnych wzorem postępowania. Ci, którzy odzna­czyli się szczególnym męstwem czy też niezwykłą mądrością, stawali się herosami: półludźmi, półbogami. Do krainy wiecznej wiosny - **Elysion, czyli Pola Elizejskie** - dostaną się nieliczni wybrani. Pozostałych czeka mroczny i ponury Hades. Grecy wierzyli w nieśmiertelność duszy i jej metempsychozę.

 W Grecji współwystępowały dwa wzorce osobowe: **homerycki** - mę­stwo, siła odwaga w boju, opieka nad słabymi, mądrość, ale również miłość, uczucie, słowem: rycerski sposób bycia; **hezjodycki** - przeciw­stawny ideałom Homera. Hezjod głosił pochwałę pracy. Praca oznacza życie moralnie zdrowe. Praca daje zadowolenie. Zamiast pędu do sławy bohaterów Homera Hezjod uzasadnia nakaz szarej, ustawicznej, rzetel­nej pracy codziennej. Ideał ten wyraża sentencja: **„a gdy się oko Twoje ku bogactwu obraca, ja Ci radzę: praca, praca, praca".**

 Hezjod w dziele Prace i dnie opisuje stworzenie przez Zeusa pierw­szej kobiety - **Pandory.** **Hefajstos, na polecenie Zeusa**, ulepił z gliny pierw­szą kobietę, piękną i bogato uposażoną przez wszystkich bogów, ale za­razem fałszywą, ciekawską i niezbyt mądrą. Zeus ofiarował Pandorę **Epimeteuszowi bratu Prometeusza**. Bracia różnili się. Prometeusz był przewidujący; Epimeteusz zaś mądry po szkodzie. Epimeteusz przyjął Pandorę, mimo że Prometeusz odradzał mu. Pandora przyniosła z Olim­pu puszkę, którą Prometeusz zabronił otwierać. Wścibska, ciekawska, przekorna i niezbyt mądra kobieta otworzyła ją, uwalniając zło, nieszczę­ścia i choroby. W puszce pozostała tylko **nadzieja.**

 **Myślenie symboliczno-mitologiczne**, religia jest elementem bytu społecznego i ulega przekształceniom zgodnie z tendencjami jego rozwoju. Na przykładzie reformacji, wywołanej działalnością **M. Lutra**, można prześledzić proces przekształcania się religii konkretno-abstrakcyjnej w abstrakcyjną.

 Ta pierwsza wyróżnia się potężną strukturą organizacyjną - Kościo­łem, który, tworząc Tradycję, drugą obok Biblii podstawę wiary, staje się instytucją „pośredniczącą" między człowiekiem a Bogiem. Kościół, peł­niąc rolę „pośrednika" między człowiekiem a transcendencją, formułu­je zasady spełniania się tej relacji, którym poszczególni ludzie powinni się podporządkować. Zasady te uniemożliwiają ujawnianie się indywi­dualizujących form kontaktowania się człowieka z Bogiem.

 W drugiej, ów „pośrednik" zaczyna odgrywać coraz mniej znaczącą rolę. Człowiek coraz bardziej pozostaje w bezpośredniej styczności, „**twa­rzą w twarz**" z Bogiem.

 Transformacja ideologii religijnej jest wyrazem tworzenia się nowego typu związku między ***sacrum*** a ***profanum***. Nowość tej relacji wyraża się między innymi w tym, że to, co ludzkie i to, co boskie stanowi jedność coraz bardziej przejrzystą, chociaż coraz bardziej różnorodną.

 Zapoczątkowane przez M. Lutra przekształcenia ideologii religijnej są ponadto wyrazem szerszego ruchu. W ruchu tym człowiek systema­tycznie odprzedmiotawia się. Ruch ten jest ciągłym uwalnianiem się człowieka od swojej empirycznej ograniczoności. Jest to ruch ku pod­miotowości.

 Wyjaśniając powyższe twierdzenia, trzeba ukazać treści użytych tam pojęć. I tak, przez kategorię „**religia konkretno-abstrakcyjna**" rozumiem adekwatną do konkretnej jedności uogólniającej byt społeczny formę jego mentalnej prezentacji, w której jednostkowość konkretu została przekształcona w totalną jednostkowość i dopełniona abstrakcyjną ideą Boga. Religie takie funkcjonowały i funkcjonują w społeczeństwach, w których uogólnieniem stosunków społecznych jest konkret, rzecz re­alna, istniejąca w rzeczywistości, empirycznie określająca status każdej jednostki ludzkiej. Jednostka, formułując swój sens życia, określa swoje położenie i znaczenie w grupie społecznej, swoją wartość zawsze w związku z owym konkretem. Ponadto, ów konkret może także wyzna­czać położenie określonej grupy społecznej w większej zbiorowości.

 Konkret ten jest zawsze tą rzeczą realną, która w określonym społe­czeństwie jest podstawowym przedmiotem, środkiem i celem pracy, a zatem źródłem zaspokajającym potrzeby. To powoduje, że może on być podstawą tworzenia teoretycznego uogólnienia ludzkiego bytu. Konkret ten jest treścią stosunków społecznych, politycznych i ideologicznych. Jest on fundamentem, na którym społeczeństwo tworzy kulturę.

 Ponieważ człowiek odczuwa, jest świadomy swojej empirycznej ogra­niczoności, to konkret - uogólnienie całokształtu stosunków społecz­nych i warunków, w których one realizują się - jest mentalnie opisywa­ny jako **jednostkowość totalna**. Wypowiadając: „to co jednostkowe" rozumie się przez to pojęcie od razu totalność jednostkowości, wszyst­kie jednostkowości jakie były, są i będą. Dzieje się tak dlatego, że totalna jednostkowość musi być dopełniona przez **rzeczywistość transcendent­ną**; a jej oddziaływanie na każdą inną rzeczywistość może być tylko na­tury ogólnej.

 **Jednostkowość totalna** musi być dopełniona przez ideę Boga. Dopeł­nienie to umieszczają w istotowej relacji ku transcendencji, ku absolu­towi istniejącemu poza rzeczywistością. Relacja ta pozwala człowiekowi przezwyciężać swoją empiryczną ograniczoność, czyli uzyskiwać pew­ność, iż istnienie ludzkie, istnienie w związku z owym konkretem rze­czywistym i mentalizowanym stanowi istotę treści rzeczywistości.

 Jeżeli wszelkie przejawy ludzkiej aktywności pozostają w związku z uogólniającym byt społeczny konkretem, **to mentalna jednostkowość totalna oraz jej dopełnienie**, pozwalające przezwyciężyć empiryczną ograniczoność człowieka, musi być **konkretno-abstrakcyjne**. Totalna jednostkowość oraz dopełnienie stanowią mentalną jedność adekwatną do jedności rzeczywistego bytu społecznego. W jedności tej zawarte są dwie warstwy opisowe. Pierwsza stanowi **opis transcendentny**, wyczerpujący treści absolutnie abstrakcyjne. Druga zaś jest **rekonstrukcją jednostko­wości w jej totalności, czyli idealizacyjnym obrazem konkretu uogólnia­jącego byt społeczny**. Idealizacja ta usuwa rzeczywiste cechy akcydentalne, przekształcając jednostkowość rzeczywistą, jednostkowość totalną i jej dopełnienie, w rzeczywistość **obiektywnie konieczną**.

 A zatem, w **bycie społecznym**, w którym funkcjonuje religia konkretno-abstrakcyjna, odnaleźć można następujące **podstruktury**: **rzeczywistość realna, której uogólnieniem jest konkret realny; rzeczywistość mental­na, której uogólnieniem jest jednostkowość totalna oraz dopełnienie będące rzeczywistością transcendentną**. Wyróżnione podstruktury wza­jemnie na siebie oddziałują. Pytanie o to, która z nich jest pierwotna, a która wtórna jest pytaniem ideologicznym.

 Ogólność, totalność idei Boga, uznanie Boga jako osoby, jako totalnej osobowości, ale także nieosobowego Absolutu przekształca go w **pod­miot konkretno-abstrakcyjny**, dopełniający podmiotowość jednostki ludz­kiej. Wynik opisanego procesu jest oczywisty. Swoją empiryczną ograni­czoność człowiek znosi poprzez tworzenie totalnej jednostkowości i dopełniającej ją rzeczywistości transcendentnej. Jedność wymienio­nych mentalnych rzeczywistości staje się podmiotem pozostającym w określonej, koniecznej relacji do przedmiotu, jakim - w mentalnym opisie bytu społecznego - pozostaje jednostka ludzka.

 W doktrynie **religii konkretno-abstrakcyjnej** człowiek pozostaje przed­miotem. Jego upodmiotowienie zależy przede wszystkim od stosunku, w jakim pozostaje do totalnej jednostkowości oraz do dopełnienia, które najpełniej wyrażają atrybuty Boga. W doktrynie tej kluczem do historii jest spełnianie się relacji: „Bóg-podmiot" - „człowiek-przedmiot" - „Bóg- -podmiot".

 Rzeczywistym zaś sprawcą, podmiotem historii jest człowiek, ale nie jako gatunek, lecz każdy konkretny człowiek. Jeżeli zatem w doktrynie **religii konkretno-abstrakcyjnej człowiek jest przedmiotem historii**, to jest to wynik określonego stanu społecznego, w którym religia ta funkcjonuje. W stanie tym człowiek jako podmiot urzeczywistnia swą podmiotowość dzięki zapośredniczeniu przedmiotu konkretnego. Tym przedmiotem jest konkret, realna rzecz. Człowiek na swojej drodze upodmiotawiania sie­bie wytwarza relację: „**człowiek-podmiot" - „przedmiot-realna rzecz" - „człowiek-podmiot"**. W mentalnym obrazie tej rzeczywistości, dzięki alienacyjnemu sposobowi istnienia bytu społecznego, relacja ta prze­kształca się w następującą: **„człowiek-przedmiot" - „Bóg-podmiot" - „człowiek-przedmiot".**

 Jednostki ludzkie przezwyciężają zatem swą **ograniczoność empirycz­ną za pośrednictwem dopełniającego je odzwierciedlenia (idei Boga).** Powstawanie odzwierciedlającego dopełnienia jest skutkiem naturalne­go procesu poznawania i działania ludzkiego. Człowiek działając musi poznawać świat go otaczający[[93]](#footnote-94). Świat jest poznawany częściowo. Od­zwierciedlające dopełnienie **ma spowodować zaistnienie niemożliwego**.

 Konkretno-abstrakcyjna treść odzwierciedlającego dopełnienia stano­wi jedność różnorodnych, transcendentnych bytów, pozostających wzglę­dem siebie w wielorakich stosunkach wyznaczonych przez perspektywy: horyzontalną i wertykalną. Horyzontalny szereg bytów transcendentnych tworzony jest poprzez przemieszanie rzeczywistości *sacrum* z rzeczywi­stością historyczną - *profanum*. Wartość transcendentna, pozahistoryczna jest umiejscowiona w konkretnym miejscu i w konkretnym cza­sie historycznym.

 W perspektywie wertykalnej transcendentnymi bytami stawały się osoby, wartości, rzeczy realne, konkretne, historyczne. Wierzący - chcąc przekroczyć swą empiryczną ograniczoność, chcąc „dotrzeć" do bytu autentycznie transcendentnego - musi odbyć „wędrówkę" po drabinie wertykalnie do owego bytu ustawionej. Uznanie tych czy innych faktów jako faktów *sacrum* lub *profanum* było skutkiem arbitralnej decyzji hie­rarchii duchownej, a nie wynikiem obiektywnej konieczności, wynikają­cej z empirycznej ograniczoności człowieka.

 Idea Boga, będąca abstrakcją, została zjednoczona z empirycznymi, zjawiskowymi konkretami uznawanymi początkowo za jej przejaw, póź­niej za treść rzeczywistości *sacrum*. Efektem tego procesu przedmio­tem kultu nie jest idea Boga, ale owe empiryczne konkrety, zjawiska, które w rzeczy samej miały być środkiem dotarcia do Boga. „Środek", „narzędzie" stało się „celem". Jedną z form negacji „pośrednika", owej „drabiny" i bezpośredniego dotarcia do transcendencji był średniowiecz­ny mistycyzm.

 To naturalne, uzasadnione poziomem rozwoju bytu społecznego, podejście do rzeczywistości transcendentnej przestało z czasem pełnić swą rolę, gdyż **poza uogólniającą jednością znalazły się inne, rzeczywi­ste sposoby życia ludzkiego**[[94]](#footnote-95).

 A zatem **ruchy reformacyjne** były próbą uzgodnienia powstałego no­wego uogólnienia bytu społecznego z jego dopełniającym odzwiercie­dleniem - ideą Boga. A ponieważ owym uogólnieniem stała się abstrak­cja, to również jej odzwierciedlające dopełnienie - idea Boga została przekształcona w czystą abstrakcję. Ruchy reformacyjne zanegowały kon­kretność idei Boga; całość: Bóg - sprawy ziemskie, po stronie transcen­dentnej, została oczyszczona ze wszystkich przejawów konkretności. Idea Boga stała się tylko i aż abstrakcją niepowiązaną z niczym, co ziemskie.

 Jeśli dla Lutra idea Boga nie jest niczym powiązana z tym, co ziem­skie, to znaczy, że owa idea jest niedostępna dla ziemskiego rozumu i zawarte w Piśmie Świętym teologiczne formuły, jak twierdzi Luter, są z nią „**niewspółmierne**". Z tego wynika, że żadna organizacja, żadna osoba nie może pretendować do poznania istoty absolutnej. Jeżeli Bóg- tłumaczy Luter - jest „niewspółmierny" ze wszystkim, co ziemskie, to znaczy, że jest on „niewspółmierny" z naszą ziemską moralnością, a zatem człowiek nie może mu przypisywać swojej moralności i oczeki­wać, że jego działania, uznane przez niego za działania moralne, dopro­wadzą go do zbawienia. Po prostu, człowiek nie może znać odpowiedzi na pytanie, **czy to, co uznaje on za moralne lub niemoralne jest uzna­wane tak samo przez Boga jako moralne lub niemoralne**? Człowiek może tylko uznać - pisał Luter - „za rzecz pewną i mocno ugruntowaną, że dusza może obejść się bez wszystkiego, z wyjątkiem Słowa Bożego, bez którego nic nie jest w stanie jej pomóc".

 Na nic się zdadzą uczynki, jakiekolwiek wysiłki człowieka w kierun­ku zbawienia. **Trzeba tylko wierzyć.** A wiara w „Chrystusa, w którym masz obietnicę łaski" sprawi, że „sprawiedliwość, pokój i wolność, i wszystko mieć będziesz, jeżeli uwierzysz. Jeżeli zaś nie uwierzysz, nic mieć nie będziesz". Luter sformułował zasady wiary, której wyznawcy mają po­stępować w życiu w określony sposób, nie ze względu na jakieś normy, nakazy i zakazy zewnętrzne, ale zgodnie z własną mocą wiary, która - jak pisał - „nie potrzebuje ani ustaw, ani dobrych uczynków; są one nawet dla niej szkodliwe, jeżeli ktoś przypuszcza, że przez nie uzyskuje usprawiedliwienie". W konkretnym życiu każdy człowiek - zdaniem Lutra - powinien swoją wiarę umacniać, a może to uczynić „dbając o to, by ciało przez posty, czuwanie, pracę i inne umiarkowane rodzaje kar­ności było ćwiczone i podporządkowane duchowi, aby było posłuszne człowiekowi wewnętrznemu i wierze, i z nim zgodne, aby się mu nie sprzeciwiało lub nie przeszkadzało, tak, jak z natury czyni, jeśliby go nie powściągnąć".

 Działalność i pisma Lutra obrazują sposób, w jaki idea Boga, owe odzwierciedlające dopełnienie przekształca się w abstrakcję, oczyszczając się z wszelkiej konkretności. **Kościół okazuje się tu niepotrzebny.** Po­stępowanie wierzącego jest wynikiem jego wewnętrznych przekonań.

 Kościół miał pełnić tylko funkcje pomocniczą. „A jednak - pisał Luter - jak trzeba uczestniczyć w bogactwach, oddawać się interesom, dozna­wać zaszczytów i rozkoszy, bywać na ucztach, tak trzeba też uczestni­czyć w obrzędach".

 Abstrakcyjność idei Boga pozwalała Lutrowi inaczej potraktować działalność ludzką, uczynki, pracę i inne jej formy. Pisał: „uczynki czło­wieka chrześcijanina [...] nie powinny być traktowane inaczej, niż były traktowane uczynki Adama i Ewy w raju, i wszystkich ich synów, gdyby nie zgrzeszyli [...] Adam zaś był stworzony przez Boga sprawiedliwy, pra­wy i bez grzechu, tak iż dla uzyskania usprawiedliwienia nie byłaby mu potrzebna praca i stróżowanie. Lecz Pan dał mu pracę, by raj uprawiał i pielęgnował, aby się bezczynnie nie wałęsał. Byłaby to praca najzupeł­niej dowolna i wykonywana nie z innego powodu, jak tylko z tego, by zadość uczynić woli Bożej, a więc nie dla uzyskania sprawiedliwości, którą już wszak w pełni posiadał i która też byłaby nam wszystkim przy­rodzona. Tak jest z uczynkami człowieka wierzącego, który przez swoją wiarę znów jest z powrotem przeniesiony do raju i na nowo stworzony. Nie potrzebuje on uczynków, by stać się lub być sprawiedliwym, lecz aby nie być bezczynnym i by swoje ciało zatrudniać i pielęgnować, powi­nien wykonywać uczynki z takowej wolności wypływające jedynie przez wzgląd na wolę Bożą".

 Luter odrzucił zatem tradycyjną eklezjologię, skupił się na Piśmie Świętym. Redefiniując Kościół, tłumaczył, że jest to wspólnota utwo­rzona przez wiarę jej członków pozostających w jedności z Chrystusem. Uznał, że Kościół rozwija się przez głoszenie kazań i uczynki miłosier­ne, a nie przez przynależność do organizacji, której hierarchiczność określa jego istotę. Sformułowana przez Lutra w 1519 roku definicja Kościoła tworzy nową relację między Kościołem a społeczeństwem. Lu­ter - przyjmując, że „Kościół jest tam, gdzie się głosi Słowo Boże i gdzie się wierzy w nie", dodając, że „zwany jest on królestwem wiary, ponieważ jego Król jest niewidzialny, jest więc przedmiotem wiary"[[95]](#footnote-96) - zdetronizo­wał augustyński wzór Państwa Bożego, który ludzie mieli tylko kopiować.

 Z przyjętych przez Lutra twierdzeń wynikają określone postawy lu­dzi wierzących. Zwrócił na nie uwagę Max Weber, powiadając, że dla katolika Bóg jest uosobieniem miłości. Człowiek jest jego wybranym i uko­chanym dziecięciem, choć słabym i grzesznym. Bóg karze za grzechy, ale otwiera perspektywę zbawienia, pod warunkiem okazania żalu, skru­chy i zadośćuczynienia. Idea syna marnotrawnego obrazuje duchową przemianę powstałą w wyniku pracy nad sobą. Praca zarobkowa jest czymś drugorzędnym w staraniu się o zbawienie duszy. Zasadę życia katolika wyraża zwrot: „**Ora et labora** - Módl się i pracuj". Modlitwa jest czynnością zwracającą człowieka ku Bogu, wymaga zatem oderwania się od spraw ziemskich. Zaspokaja potrzeby duszy; wymaga więc wyłą­czenia się z doczesności. Modlitwa wprowadza czas *sacrum*. Dopiero po modlitwie człowiek może, ewentualnie, spełniać swe obowiązki ziemskie.

 Tymczasem protestant uznaje Boga za istotę wszechmocną. Wszyst­ko od niego zależy. Bóg wszystko może, ale niczego nie musi. Jest źró­dłem łaski niezbędnej do zbawienia, ale reglamentuje ją w sposób zna­ny tylko sobie (**predestynacja**). Celem życia człowieka jest zbawienie, ale ponieważ Bóg nie musi kierować się ziemską sprawiedliwością (nie musi nagradzać ani karać), to człowiek zdany jest wyłącznie na siebie samego. Ażeby przekonać się, jakie jest jego przeznaczenie, musi spro­wokować Boga, by mu to oznajmił. To robi w pracy. Jeśli mu się wiedzie, jeśli odnosi sukcesy, staje się bogatym, to oznacza, że Bóg predestyno­wał jego do zbawienia. Powodzenie w interesach jest dowodem na to, że Bóg błogosławił jego; niepowodzenie zaś jest wyrazem braku łaski. W ten sposób praca poddana została sakralizacji. W protestantyzmie zasadą życia jest: „**Módl się pracując**"[[96]](#footnote-97).

 Teologia Lutra stała się więc nauką o abstrakcji. Konkretno-abstrakcyjna idea Boga z okresu wcześniejszego, idea bę­dąca syntezą abstrakcji istoty boga i wyobrażeń zmysłowych, konkretnych sił społecznych jest oczyszczona z kon­kretności. Bóg sprzed Reformacji jest osobowy, stwarza, nakazuje, sądzi i egzekwuje za pośrednictwem hierarchii tak, jak feudalny władca. Tymczasem Luter mówi o Bogu jako abstrakcji, w którą trzeba wierzyć, a każde postępowanie będzie usprawiedliwione, jeśli wypływać będzie z wiary. Człowiek chcąc „dotrzeć" do absolutu nie musi pokonywać owej długiej drabiny „pośredników". Wiara zapewnia dotarcie do absolutu, do owego odzwierciedlonego dopełnienia.

 Tę Lutra reinterpretację teologii dostrzegł i ujawnił **G. W. F. Hegel**, pisząc: „[...] ale **grób** jest prawdziwym istotnym punktem zwrotnym; w grobie kończy się i znika cała próżność świata zmysłowego. Nad Świętym Grobem przemija wszel­ka próżność ludzkich wyobrażeń, a pozostaje tylko surowość powagi. Grób jest negacją tej oto konkretności, jako zaprzeczenie zmysłowości staje się punkiem zwrotnym i zrozumiany zostaje sens słów: «Ty byś prze­cież nie dopuścił, aby Twój święty zginął». W grobie tym chrześcijań­stwo nie miało znaleźć swej najbliższej prawdy. Otrzymało ono tam raz jeszcze odpowiedź, jaką 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".

 Myśl o „pustym grobie" oddaje istotę tradycyjnej, żydowskiej nauki, jaką przyjął Jezus od swego nauczyciela Hillela. Świątynię traktował on jako przeszkodę na drodze do sacrum. Budowle, hierarchia, przywileje, handel symbolami sacrum oddalają człowieka od idei Boga. A przecież, wcześniejsza wiara w Boga nie była umiejscowiona, była ona praktyko­wana tam, gdzie przebywali wyznawcy - Żydzi.

 Ponadto, w chrystusowej idei Boga nie liczy się przecież posłuszeń­stwo, ale wiara. Posłuszeństwo jest tym, co dominuje w Starym Testa­mencie. Słowo testament[[97]](#footnote-98) tłumaczone jako „przymierze" wyraża for­mę umowy, w której Bóg dyktuje warunki swej obecności. Spotkanie z Bo­giem jest możliwe tylko wtedy, kiedy te warunki, te przykaza­nia człowiek wypełni. Tymczasem Jezus nie stawia żadnych warunków, nie gniewa się na Tomasza, ale usiłuje go przekonać, albowiem nie umowa, nie posłuszeństwo starotestamentowe, ale wiara pozwala czło­wiekowi osiągnąć sacrum.

 Sformułowanie idei „pustego grobu" pozwoliło, między innymi, od­kryć nowe treści w chrystocentrycznej interpretacji Biblii, zwłaszcza Starego Testamentu. Wypowiedzi Jezusa, do których odwołał się Luter, podważyły prawomocność obiektywizacji określonej, konkretnej subiek­tywności. Żadna subiektywność nie znajdzie w „pustym grobie" swego konkretnego obrazu, swego dopełniającego odzwierciedlenia. Wprost przeciwnie, każda subiektywność odnajduje w „pustym grobie" abstrak­cyjne, duchowe, dopełniające odzwierciedlenie, a więc takie, które ową subiektywność umacnia, pozwala ją przekroczyć, przyznając jej jeden z nieskończenie możliwych sensów.

 Chrześcijaństwo, zaglądając do „pustego grobu", ujrzało w nim nie­skończoność subiektywnych jednostkowości, które go wypełniały. Pozo­stając w owym zachwycie, ruchy reformacyjne chrześcijaństwa oddzie­liły subiektywność od obiektywności, przekształcając obiektywność w abstrakcję każdej subiektywności. W ten sposób przekształcona obiek­tywność mogła stać się odzwierciedlającym dopełnieniem abstrakcyjne­go uogólnienia bytu społecznego tworzonego przez jednostki w empi­rycznej ograniczoności.

 **Idea Boga została więc przekształcona w ideę abstrakcyjną**; ideę, która zawiera w sobie nieskończoną ilość warstw znaczeniowych. Każda z tych warstw jest określonym, abstrakcyjnym wynikiem powstałym na podsta­wie historycznie występujących zdarzeń lub zdarzeń domniemanych. Abstrakcje te zostały wzajemnie „uzgodnione", a przez to mogą „wypełniać" abstrakcję, pełniącą funkcję dopełniającego odzwierciedlenia uogólnienia scalającego byt społeczny. Abstrakcje te nie stanowią samo­dzielnych bytów transcendentnych, istniejących niejako obok siebie, a przez to nie pełnią samoistnej funkcji odzwierciedlającego dopełnie­nia. Funkcję tę mogą pełnić tylko w związku z innymi abstrakcjami, czyli treściami abstrakcyjnej idei Boga. Fakt ten pozwala religii abstrakcyjnej pełnić przez nią funkcję dopełniającego odzwierciedlenia dla każdego człowieka, niezależnie od jego pozycji społecznej i spełnianej związanej z nią roli.

 A zatem „**religia abstrakcyjna**" jest adekwatną do abstrakcyjnej jedno­ści uogólniającej byt społeczny formą jego mentalnego ujęcia. W przed­stawieniu tym jednostkowość konkretna przekształcona zostaje w abstrak­cję i dopełniona abstrakcyjną ideą Boga. **Religie konkretno-abstrakcyjne dopełniają zawsze jakieś konkretne jedności, uogólniające byt społeczny. Natomiast religie abstrakcyjne są dopełnieniem abstrakcji, której treść może być dowolna. W rzeczywistym bycie społecznym taką uogólniają­cą abstrakcją jest pieniądz.**

 O ile te pierwsze dopełniają tylko określone treści, właśnie mieszczące się w jedności uogólniającej, inne treści zaś uznają jako sobie obce, o tyle drugie religie, abstrakcyjne, nie dokonują żadnego rozróżnienia w treściach wypełniających uogólniającą abstrakcję. Przejście od jednej religii do dru­giej jest oczywiście postępem w ruchu ku podmiotowości człowieka. Po­stęp ten polega na porzuceniu religii jako podstawy dzielenia ludzi[[98]](#footnote-99).

 Proces przekształcania się ideologii religijnej przejawia się, między innymi, w postaci racjonalizacji wiary. W tendencji[[99]](#footnote-100) tej wykorzystywany jest kartezjanizm do uzgadniania, odnajdywania wspólnych treści w płasz­czyznach racjonalności i religijności. Sprzyja temu wprowadzenie przez Kartezjusza: pewnego sceptycyzmu metodologicznego, immanentystycznej zasady cogito, odnajdywanie pewności wiedzy w podmiocie pozna­jącym, uznanie intuicji jako podstawy formułowania niepodważalnych twierdzeń wyjściowych, natywizmu, gnoseologicznego „mostu" między samoświadomym siebie umysłem a światem transcendentnym, aprio­rycznego uzasadniania względnej wartości poznawczej spostrzeżeń zmysłowych, nowych elementów do teorii poznania, które umożliwiają zbudowanie metafizyki podmiotu oraz dualistyczną metafizykę bytu, obejmującą interakcjonistyczne rozwiązanie problemu psychofizyczne­go, stworzenie podstaw dla konstruowania religijnych artefaktów kultu­rowych[[100]](#footnote-101), które skutecznie przesłaniają myślenie religijne pozorem na­ukowości prowadzonego dyskursu.

 I chociaż E. Kant twierdził, iż „wiara (po prostu tak nazywana) jest ufnością w osiągnięcie zamiaru, którego realizacja jest obowiązkiem, ale którego osiągalność (a tym samym i możliwość jedynych, jakie możemy pomyśleć, jego warunków) nie jest dla nas zrozumiała..." i „nie dowie­rzać znaczy hołdować maksymie niedawania w ogóle wiary świadectwom; niewierzącym natomiast jest ten, kto ... ideom rozumu, ponieważ brak im teoretycznego uzasadnienia ich realności, odmawia z tego powodu wszelkiej ważności"[[101]](#footnote-102), to wysiłek w kierunku racjonalizacji zasad wiary nadal jest podejmowany. Religijne artefakty kulturowe nie tylko nie są obnażane, ale są dalej tworzone z wykorzystywaniem nieomal wszyst­kich odkryć naukowych[[102]](#footnote-103). Znakiem współczesności jest zatem racjona­lizacja wiary; wiara oświecona!

 Wraz z obnażaniem mitu oświecenia odkrywana jest również bez­podstawność racjonalizacji wiary. I oto można dostrzec kolejną tenden­cję we współczesnej kulturze: odwrót od „wiary oświeconej" i poszuki­wania nowej wiary idące w **dwóch kierunkach**: pierwszy, sprowadza się do **powrotu i umacniania religii po reformacyjnych**; drugi, **ujawnia się w tworzeniu nowej duchowości, której istotą jest afirmacja.** Usuwanie podstaw racjonalizacji wiary przemienia się w bezwzględną dominację sfery emocjonalnej nad rozumem.

 Przedstawione przykłady myślenia symboliczno-mitologicznego po­zwalają sądzić, iż ten typ myślenia charakteryzuje się:

1. uznaniem - *a priori* - sfery *sacrum* i *profanum*. Sferom tym nada­je się sens ontologiczny;
2. przekonaniem o istnieniu bytów lub zdarzeń supranaturalnych (boskich);
3. akceptowanym kodeksem moralnym, mającym sankcję boską;
4. przyjęciem przeżyć religijnych za podstawę tworzenia wiedzy o świecie;
5. przyjmowaniem - w formie aksjomatów - twierdzeń o domnie­manym porozumiewaniu się

 człowieka z bóstwem;

1. formułowaniem koncepcji ogólnego celu świata (koncepcji teleologicznych),

 wyznaczonego w nim miejsca dla człowieka, celów jego życia. W koncepcji tej istotną

 rolę odgrywają **eschatologia**[[103]](#footnote-104) i **soteriologia**[[104]](#footnote-105).

 Myślenie symboliczno-mitologiczne ogranicza się do poznania przejawów otaczającego nas świata, do tłumaczenia ich przy wykorzystywaniu dogmatów. Natomiast myślenie naukowe i filozoficzne próbuje „prze­kroczyć" opis i dogmatyczne uzasadnianie istnienia faktów, zjawisk. Nauka i filozofia podejmuje wysiłek poszukiwania odpowiedzi na pyta­nie „dlaczego...?"

**1.4. Scjentyzm dominującą formą ducha współczesnego**

 Kolejnym typem myśli, będącej treścią ducha współczesnego, jest **nauka[[105]](#footnote-106)**, Jej najbardziej wyrazistą formą jest **scjentyzm,** którego zwolennicy, upra­wiając kult nauki, tworzą zarazem swoistą dla siebie filozofię. Jest ona „[...] **filozoficzną wiarą nauki w samą siebie** - piszą E. Martens i H. Schnädelbach - wiarą, która uważa za zbędne podejmowane poza obrębem nauki filozoficzne postępowanie uzasadniające"[[106]](#footnote-107). Zwolennicy wiary w naukę mniemają, że nauka sama zawiera w sobie określoną filozofię, według której rozwija się. W ślad za tym zaczęto głosić epokę „**końca filozofii**", a wszystkie twierdzenia metafizyczne opatrywano etykietą **ide­ologii**. Tymczasem scjentyzm sam stał się ideologią, gdyż zamknął się na wszelkie głosy krytyki, przekształcając się w prawdę absolutną, w nie­podważalną zasadę inspirującą do działania. Trzeba przyznać rację cy­towanym wyżej autorom, gdy piszą, że „[...] **dzisiejsza nauka jest nie tylko siłą wytwórczą o podstawowym znaczeniu, ale również władzą polityczną, ponieważ cele polityczne można prezentować o wiele sku­teczniej, jeżeli się otoczy je nimbem naukowości. Scjentyzm ma więc wiele korzeni w nowoczesnym świecie**"[[107]](#footnote-108).

 **Scjentyzm** jest, między innymi, wynikiem oszołomienia uczonych suk­cesami nauk przyrodniczych. Humaniści z zazdrością obserwują nauki techniczne, w których dokonane opracowania są wdrażane i prezento­wane w postaci cudownych wynalazków. Sukcesy te przesłaniają jedno­stronność dokonującej się rewolucji naukowej. Jednostronność ta jest wynikiem zaburzenia naturalnego procesu poznawczego: **poznanie - edu­kacja - wdrożenie**. We współczesnej nauce, nieomal jednocześnie z poja­wieniem się odkrycia cząstkowego **subparadygmatu,** zrazu wytwarzany jest odpowiedni **paradygmat technologiczny**. **Technologia zastępuje edu­kację,** przyuczając człowieka do wypełniania coraz bardziej wyspecjalizo­wanych czynności. Proces ten pogłębia **dehumanizację współczesnej na­uki**. Socjologia, psychologia, filozofia i inne nauki humanistyczne mają tylko uzasadniać słuszność podejmowanych działań przez technokratów. Dla psychologii, pedagogiki resocjalizacyjnej pozostaje jeszcze praktyczny margines leczenia negatywnych skutków dehumanizacji.

 **K. Pearson** (1857 – 1936) - jeden z twórców omawianego mitu - przyznawał, że nauka nie wyjaśnia zjawisk, bo nie odkrywa przyczyn ich zaistnienia. Ale jednocześnie sądził, iż tylko nauka rzetelnie przedstawia fakty, zda­rzenia i ich rzeczywisty przebieg. Uznawał, że nauka, jeśli zostanie ogra­niczona do zjawisk zmysłowych, to może być jedynym wiarygodnym źró­dłem wiedzy. **Wszelkie metafizyczne pojęcia** - powiadał - należy usunąć[[108]](#footnote-109).

 W naukach społecznych reakcją na sukcesy naukowców przyrodni­ków jest przenoszenie metod nauk przyrodniczych do nauk humani­stycznych, inspirując w ten sposób proces materializowania ducha. Metody nauk przyrodniczych wymuszały konieczność traktowania pro­blemów humanistycznych w sposób przyrodniczy. **Człowiek wraz z jego problemami musiał najpierw stać się rzeczą, aby następnie móc być badany rzekomo naukowo**[[109]](#footnote-110).

 Scjentystyczny kult nauki pogłębia poza tym, ukształtowaną pod ko­niec ubiegłego wieku, opozycję tendencji: **idiograficznej i nomotetycznej**. **Idiograficzną absolutyzację** spotkać można było szczególnie w na­ukach historycznych w postaci negacji praw nauki. I chociaż późniejsze osiągnięcia statystyki; wprowadzenie przez **M. Webera typów idealnych**; wreszcie uznanie za historyczne praw synchronicznych, diachronicznych i synchroniczno-diachronicznych, osłabiły idiografizm, to jednakże nadal uogólnienia uznaje się jako nie-naukowe, gdyż opisują rzeczywistości, którymi interesują się inne nauki niż historia lub zawierają subiektywne „wtręty" badacza. Takie uogólnienia są dla historyka nie do przyjęcia, gdyż - twierdzi - nie jest, na przykład, ekonomistą czy socjologiem[[110]](#footnote-111).

 Problem ten nabiera znaczenia, w momencie gdy scjentyzm wykorzy­stywany jest przez **pragmatyzm**. „Wiedza skuteczna - pisze **A. N. Whitehead** - to wiedza zawodowa, oparta na ograniczonej znajomości poży­tecznych tematów, służących jej rozwijaniu. Sytuacja taka bywa niebezpieczna. Prowadzi do kształtowania **umysłu w koleinach**. Każdy zawodowiec przyczynia się do postępu we własnej dziedzinie, ale jest to **postęp w jednej koleinie**. Otóż tkwić umysłowo w jakiejś koleinie to ska­zać się na kontemplację danego zbioru abstrakcji. Koleina zapobiega błądzeniu w terenie otwartym, zaś abstrakcja oznacza, że abstrahujemy od czegoś, na co już nie zwracamy uwagi. **Nie istnieje jednak koleina abstrakcji**, która pozwalałaby na zrozumienie ludzkiego życia. Zatem w świecie współczesnym celibat średniowiecznej klasy uczonych zastą­piono celibatem intelektu odseparowanego od konkretnej kontemplacji całościowych faktów [...] Niebezpieczeństwa rodzące się z tak rozumia­nego zawodowstwa są znaczne, zwłaszcza w naszych demokratycznych społeczeństwach. **Osłabieniu uległa kierownicza siła rozumu**. Wiodą­cym umysłom brak równowagi. Dostrzegają ten czy ów zbiór okoliczno­ści, ale nie widzą obu naraz. Zadania koordynacji pozostawia się tym, którym brak siły lub charakteru, by odnosić sukcesy w jakiejś dziedzi­nie. Krótko mówiąc, wyspecjalizowane funkcje społeczności wykonywa­ne są coraz lepiej. Ale brak wizji ogólnego kierunku rozwoju. Postępy szczegółowe zwiększają tylko niebezpieczeństwo, jakie rodzi się w wa­runkach słabej koordynacji. Krytyka współczesnego życia dotyczy wszyst­kich możliwych interpretacji sensu wspólnoty. Można ją zastosować do narodu, miasta, dzielnicy, instytucji, rodziny, a nawet jednostki. Wszę­dzie mamy do czynienia z rozwojem poszczególnych abstrakcji, z kur­czeniem się konkretnego podejścia.

 **Całość gubi się w jednym ze swych aspektów**. Nie jestem zmuszony twierdzić, iż z mojego punktu widzenia nasza mądrość przewodnia - jako jednostek lub jako zbiorowości - jest mniejsza niż ongiś. Być może jest nawet większa. Jednakże tempo postępu wymaga silniejszego po­czucia kierunku rozwoju, jeżeli mamy uniknąć klęski"[[111]](#footnote-112).

 Scjentyzm jest dominującym, naukowym myśleniem w treści ducha współczesnego. Pozostaje mm nadal, mimo iż pojawiło się wiele zarzu­tów, formułowanych np. przez Th. Kuhna, P K. Feyerabenda czy K. Poppera. To doprowadziło do „**kryzysu racjonalności**"[[112]](#footnote-113), który pogłębia kryzys filozofii, gdyż przecież filozofia powstała i rozwijała się jako nauka. „Je­żeli ludzie wątpią - piszą E. Martens i H. Schnädelbach - w rozum i na­ukę, to rezygnują z tego, co w naszej tradycji nazywamy «filozofią»; **dla­tego kryzys filozofii zorientowanej scjentystycznie jest dziś zarazem kryzysem podstaw filozofii w ogóle**"[[113]](#footnote-114).

 Przeciwko scjentyzmowi występowali S. Brzozowski, A. Gramsci, G. Lukacs i inni marksiści. Uznając tezę o aktywizmie poznawczym, tłumaczyli, że należy odnosić ją również do tworzenia przedmiotu poznania po­przez określone przekształcenia danego przez naturę poznawanego materiału. „**Poznanie** jest - w przekonaniu zwolenników tego stanowi­ska - tworzeniem zmysłowo-myślowego uporządkowania świata, a nie odbijaniem istniejącego obiektywnie porządku świata. Jest - innymi sło­wy - tworzeniem świata poznawczego, który jest częścią ludzkiego świa­ta, tworzonego przez całość praxis. Jest tworzeniem obrazu społecznej praktyki, jej działań, przedmiotów i przedmiotów tych działań. **Jest za­tem nie tyle tworzeniem świadomości społecznej jako wiedzy o obiek­tywnym świecie, co raczej** **tworzeniem samoświadomości społecznej,** ponieważ jego postulatem jest wiedza o świecie włączonym w **obręb spo­łecznej praktyki**. Taka koncepcja poznania prowadzi do odmiennego, niż tradycyjnie przyjmowanego w marksizmie, stanowiska, w kwestii pojęcia prawdy. Prawda okazuje się mianowicie jedną z wartości two­rzonych przez praxis, a nie warunkiem jej skuteczności. Uznanie praw­dy za wartość urzeczywistnianą, aktualizowaną w praktyce społecznej, prowadzi bądź do «**gatunkowego pragmatyzmu**>> jeśli przyjmie się - jak S. Brzozowski - że prawdą jest to, co prowadzi do działania utrzymują­cego i rozwijającego gatunek ludzki bądź do «gatunkowego subiektywizmu»; jeśli przyjmie się - jak L. Kołakowski - że skoro poznanie jest tworzeniem historycznie zmiennej wiedzy o ludzkim świecie, to w każ­dym akcie poznawczym poznajemy w gruncie rzeczy samych siebie, tzn. dziejowo ukształtowane możliwości praktyczne ludzi uprzedmiotowio­ne w tym, co poznajemy"[[114]](#footnote-115).

 Jeżeli człowiek, poznając świat, kształtuje również przedmiot swego poznania, to poznanie może mieć kontemplacyjny charakter. Prawda jest wartością, jest więc nią to, co człowiek sobie wytworzył i następnie do czego zmierza, co urzeczywistnia w swoim działaniu. Jeżeli zatem znakiem współczesnego stanu społecznego jest konsumpcjonizm, to jest ona wartością i w konsekwencji jest prawdą[[115]](#footnote-116)58.

 Warto jednakże zadać pytanie, czy „**przyjemność" i „uwodzenie**" wyczerpują istotę człowieczeńskości. Czy subiektywne, „pozytywne od­czucia" nie mogą przeistoczyć się w negatywne zagrożenia istnienia ludz­kiego? Dziś dokładnie wiemy już, że chemia nie tylko uprzyjemnia ży­cie, ale także niszczy życie. Waloryzacja jednego z typów myślenia i przesłaniania nim pozostałych aktualizuje plotyńskie wyzwanie: „**Idzie jednak nie o to, żeby być wolnym od błędu, lecz o to, żeby być bogiem**"[[116]](#footnote-117).

 Z. Bauman nie odkrył ponadto nic nowego. Ujawnił tylko **hedonizm psychologiczny[[117]](#footnote-118)** J. Benthama, Helvetiusa i Epikura. Tak jaki oni, współ­czesna nauka nie potrzebuje żadnej metafizyki, żadnych jej rozstrzy­gnięć. Radość zmysłowa, przyjemność, uwodzenie rozumiane jest zgod­nie z treścią nadawaną tym pojęciom w języku potocznym. Nauka, w tym przypadku socjologia, ma stać się socjologią ponowożytną, czyli tworzą­cą „(...] model społeczeństwa ponowożytnego jako system o własnych prawach, nie zaś jako zniekształconej postaci, aberracji, innego syste­mu"[[118]](#footnote-119) Ma to być nauka mieszcząca się w ramach scjentystycznej uto­pii, w której odnaleźć można religijne i potoczne artefakty kulturowe. Otóż, absolutyzacja nauki jest uznaniem, po pierwsze, tego, iż istnieje prawda, w którą wątpić nie można, i że jest nią poznanie przyrody, po drugie, istnieje tylko zjawisko, zdarzenie i nic poza tym. Człowiek nie może domniemywać tego, czego to zjawisko, zdarzenie jest przejawem. Domniemywania są po prostu nienaukowe.

 **Pozytywistyczno-scjentystyczna forma ducha** współczesnego konstru­owana jest na podstawie newtonowskiej wizji nauki oraz dominującego w totalnej macierzy patriarchatu. Chociaż już zdezaktualizował się new­tonowski paradygmat, tzn. powszechnie przyjęte przekonania teoretycz­ne, filozoficzne, metodologiczne, pedagogiczne itd., to jeszcze dominu­je we współczesnej nauce, a co za tym idzie i w świadomości społecznej[[119]](#footnote-120). Wynika to z daleko posuniętej, wąskiej specjalizacji nauk szczegółowych.

 Już historyczny, ale jeszcze uprawiany **paradygmat opisują twierdze­nia**:

 **1) metoda naukowa** jest jedynym sposobem tworzenia wiedzy o świe­cie. Wiedza jest pewna; weryfikowalna matematycznie. Przyjmuje się tezę o istnieniu prawdy absolutnej;

 **2) świat jest układem mechanicz­nym**, który można rozkładać na poszczególne jego elementy. Podstawo­wą metodą badawczą jest analiza;

 **3) życie społeczne jest w ostateczno­ści walką o byt**, której dominującą formą jest wolna konkurencja;

 **4) postęp materialny ludzkości jest nieograniczony**;

 **5) istotą natury ludz­kiej jest myślenie**. Cogito ergo sum. Powszechnie twierdzi się, że czło­wiek jest to istota myśląca;

 **6)** **praca umysłowa jest „wyższa", jest formą życia „lepszego człowieka**" (świecka teoria iluminacji). Prowadzi to do uznania za nieusuwalnego podziału na sferę ducha i materii, nauk spo­łecznych i przyrodniczych. Świat materialny przyrównuje się do maszy­ny. Podstawowym celem nauki jest „ujarzmienie" przyrody; celem, któ­ry jest swoistą formą realizacji zobowiązania sformułowanego w nakazie: „Czyńcie sobie Ziemię poddaną". Nauka pozwala stać się „panem i wład­cą przyrody"; przyroda, jako doskonały mechanizm, jest wewnętrznie zdeterminowana. Człowiek jest obserwatorem opisującym świat; tak, jakby sam był poza opisywanym światem;

 **7) przestrzeń jest trójwymia­rowa**. Wszechświat jest pustym zbiornikiem niezależnym od zjawisk. Czas opisuje przeszłość i przyszłość. Jego elementami są cząsteczki, atomy (atomizm). Materia jest jednorodna.

 Paradygmat ten został wykorzystany do opisu społeczeństwa. J. Locke rozwinął na jego podstawie **atomistyczną teorię społeczeństwa**. Pra­widłowości społeczne opisywał, analizując zachowania jednostek. Posłużył się takimi kategoriami jak: „tabula rasa", „behawioryzm", „inte­res własny", „natura" itd.

 Rozwój nauki podważył opisany wyżej paradygmat newtonowski. Fa­raday i Maxwell, na przykład, udowodnili, iż pola elektryczne i magne­tyczne mogą istnieć poza ciałami materialnymi, że światło jest falowym przemieszczaniem się fotonów.

 Opracowane teorie ewolucji, zmiany, wzrostu i rozwoju usunęły pod­stawy starego paradygmatu. **Zaczęto formułować nowy wzorzec nauki[[120]](#footnote-121)**. Opisują go następujące kategorie: „organiczność", „holizm", „ekologia", „systemowość". Stanowią one nowy **światopogląd**[[121]](#footnote-122). Tworzą go zasady: **1**. ekologiczności, **2**. organizmiczności, **3**. systemowości, **4**. holistyczności, **5**. syntetyczności ukierunkowanej, **6.** wznoszenie się od abstrakcji do konkretu (konkretyzacja), **7.** syntetyzmu koniunkcyjnego myślenia, „znoszącego” (*aufhebung,* Hegel; 1770 – 1831) jego alternatywny charakter.

 Bycie społeczne jest zawsze jakimś, konkretnym systemem zamkniętym. Opisując go zaczynamy od stwierdzenia, że w otoczeniu zaistniał, dzięki współistnieniu pewien fakt empiryczny, zmysłowo dostrzegalny przez konkretne jednostki ludzkie. W ich duchowości, jak w soczewce koncentrują się i ujawniają wszystkie elementy życia ludzi, przyjmując określone jednostkowo uformowane treści – **subiektywizacje[[122]](#footnote-123)**.

 To bycie społeczne, jego podsystemy są strukturalnymi systemami zamkniętymi[[123]](#footnote-124). Są to:

 1.**Ekologiczność**[[124]](#footnote-125)**.** Tę zasadę, i inne,tworzy się z zastosowaniem treści powstałych w trakcie koncypowania idei człowieczeńskości. Opisuje ona treści istotowe idei człowieka, jego dzielność etyczną i dobroć jako taką konstytuowaną przez wartości tu prezentowane.

 Wśród wartości wyróżnia się **antropizm.** Uznaje on Ziemię za centrum Kosmosu. „Oczywiście nie w sensie ptolemeuszowskim – pisze L. Kuźnicki (1928 - …88lat) – jako fizyczny środek Kosmosu, ale w sensie biologicznym i intelektualnym”. W jej tzw. mocnej wersji można mówić, że życie ludzkie jest wynikiem dostrojenia się procesów ewolucyjnych i że warunki dostrojenia nie mogą być przez człowieka naruszane. Wniosek ten uzasadnia teza, że istnieją 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 samo kreowanie duchowego, inteligentnego obserwatora. Wszechświat jest poznawalny a człowiek jest jednym z przejawów samo świadomości świata. **Zasada antropiczna** stawia pytanie: czy człowiek spełni zadanie, jakie przed nim stawia natura?[[125]](#footnote-126)



 Rys. nr 1. Możliwe efekty stosunku człowieka do przyrody. Źródło: D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *Przekraczanie granic. Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość*, tłum. Z. Dobrska, Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polskie Towarzystwo Współpracy z Klubem Rzymskim, Warszawa 1995, s. 96.

 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>>”[[126]](#footnote-127).

 **2.** Zasada **holistyczności** odnosi się do **kategorii[[127]](#footnote-128)** 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; „**Nie pytaj, co ci Polska dała; zapytaj siebie, co Ty dałeś Polsce? Co ty mogłeś dać Polsce?**”. Cechy owej całości są analogicznie do struktury (zob. przyp. nr 4), 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 i odwrotnie: całość jest kompleksem jednostek. Temu służą ferowane i urzeczywistniane wartości.

 **3.** Zasada **organizmiczności.** 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 samonakręcającego się zegara. Taka konstrukcja nie potrzebuje Zegarmistrza[[128]](#footnote-129), kogoś z zewnątrz wobec świata. 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, o czym świadczą wojny, w których jeden chciał być panem świata. 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[[129]](#footnote-130). 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, m. in., nie radził sobie z siłą wewnętrznej biurokracji. Istotną formą funkcjonowania organizmicznego jest **alienacja**[[130]](#footnote-131). Podlegają jej wszystkie elementy bytu społecznego. Sprowadza się ona do odwracania procesu twórczego. Człowiek coś tworzy, a następnie to coś, podporządkowuje go sobie, blokując, hamując, niszcząc rozwój.

 **4. Systemowość** (gr. *σγστῆμα* [systema] jest całość złożoną 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.

 **5. Zasada wznoszenie się od abstrakcji do konkretu (konkretyzacja)** umożliwia wędrówkę od tego, co empiryczne do tego, co mentalne, teoretyczne. 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.

 **6. Zasada rozróżnienia tego, co przejawowe i tego, co istotowe dla celów syntezy ukierunkowanej (konkretyzacja).** Synteza ukierunkowana tworzy obraz świata według wypracowanej wcześniej idei. W jej konstrukcji trzeba odróżnić, wyabstrahować to, co istotowe z tego, co przejawowe. Temu służy analiza. To, co przejawowe jest zmienne, wygląda stosownie do oświetlenia, na nastroju obserwatora, wreszcie stosownie do interesu tego, kto jest autorem prezentacji przejawowej[[131]](#footnote-132).

 Zaś to, co istotowe opisywane jest przez atrybuty, cechy immanentne (nieodłączne) danej rzeczy. W rozpoznawaniu tych treści pomaga nam tradycja – totalna macierza. Albowiem żadna jednostka ludzka nie konstruuje od nowa istoty świata przyrodniczego i społecznego, istoty jego poszczególnych elementów. Są one formowane przez gatunek ludzki. Ludzie, poszczególni naukowcy, każdy z nich dokłada cegiełkę do budowli zwaną nauka. Każdy z nich „wstępuje na ramiona olbrzymów” i konstruuje dalej. Einstein (1879 – 1955) , np., wdrapał się na bary Newtona (1643 – 1727) i dojrzał to, co jest poza horyzontem Ziemi. Tak tradycja – totalna macierza pozwala coraz bliżej i głębiej rozpoznawać istotowe treści elementów rzeczywistości.

 W niej dostrzeżony przedmiot badawczy analizując rozkładamy więc na jego części proste, pozwalające na wniknięcie w nie i odnalezienie tego, czym one faktycznie są. Tak rozpoznane dane empiryczne pozwalają na koncypowanie możliwej idei, na złożenie w myśli wydobytych fragmentów w sposób **twórczy**[[132]](#footnote-133), nowatorski. Tym jest synteza. Z powrotem składamy to, co rozpoznaliśmy wcześniej w analizie.

 W wyniku syntezy rozpoznanych elementów tworzona jest nowa całość, nowa rzeczywistość. Jest ona pewną materializacją idei, pomysłu, zamiaru, z jakim przystępujemy do działania. Myślana myśl o myśli, projekt, zamiar jest **czynnością**, czyli wysiłkiem intelektualnym. Jest ona wykonywana (F. Znaniecki). Jest przebiegiem naszego syntetycznego myślenia. Nadaje mu kierunek poprzez precyzację **celu** – wyobrażonego stanu rzeczy. Ponadto, czynność umożliwia odnajdywanie środków, materiałów, zastanych myśli, które są przydatne dla formowania i urzeczywistnianiu celu. Np., E. Kanta (1724 – 1804) odwrócił myślenia o świecie, dokonał **przewrotu kopernikańskiego**. Badacz myśląc, rysując trójkąt nie szuka jego formy w papierze, na którym rysuje, lecz we własnej głowie. E. Kant zwrócił uwagę na to, że trzeba ów trójkąt najpierw posiadać w głowie, aby potem móc go materializować (Zob. rys. 8).

 Wskazany schemat pokazuje nam, że poznając człowiek zaczyna od danych zmysłowych. Nieustannie zmysły są bombardowane danymi, które pobudzając nasz intelekt odnajdują w nim dogodne dla siebie nazwy, które wcześniej musieliśmy poznać, które wcześniej intelekt, ale jako siła gatunku ludzkiego, musiał stworzyć. Pojęcia intelektu są dane wraz z naocznością, empirycznymi, istotowymi danymi.

 W przypadku, gdy intelekt nie zna nazwy na to, co mu zmysły dostarczają, wówczas jednostka ludzka uruchamia rozum. Ten będąc więcej swobodny, niezależny od danych zmysłowych wymyśla nową nazwę. Przykładem były tu pierwsze loty człowieka w kosmos. Wówczas postawiono pytanie: jak nazwać człowieka w kosmosie?

 Formowany cel działania przekształcamy w **problem**[[133]](#footnote-134). Ten jako przeszkoda uzasadniaprzyjęcie pewnego celu badania. Jest nim usunięcie zauważonej przeszkody. W literaturze przedmiotu rozróżnia się dwa typy problemów: **społeczny[[134]](#footnote-135) i socjologiczny**[[135]](#footnote-136).

 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. J. Kozielecki pisał, że albo **człowiek będzie transgresyjny**, albo nie będzie go wcale. Zauważa więc, że niezbywalną cechą antropologiczną gatunku jest to, że „… ludzie nie tylko wykonują działania zachowawcze i obronne, ale dążą także do ciągłego przekraczania swoich dotychczasowych osiągnięć i dokonań. Pragną wyjść poza to, czym są i co posiadają. Pragną obejść prawa natury i prawa historii. Dzięki tym aktom transgresji lub mówiąc ściślej – psychotransgresji, dzięki temu ruchowi naprzód, dzięki swoistej łapczywości, rozszerzają swój świat, tworzą nowe wartości materialne i symboliczne, rozwijają naukę i technikę, sztuką i religie. Wykraczanie poza dotychczasowe granice jednostki i społeczeństwa to jakby kolejne akty stwarzania świata. Czymże jest kultura, jeśli nie systemem wytworów czynów transgresyjnych podejmowanych przez pokolenia? Uzasadnione jest więc stwierdzenie, że **człowiek to homo transgresivus, którego ambicje wykraczają poza Słupy Herkulesa**”[[136]](#footnote-137).

  **7. Zasada syntetyzmu koniunkcyjnego[[137]](#footnote-138) myślenia, „znoszącego” (*aufhebung,* Hegel) jego alternatywny charakter. Koniunkcją** jest zdanie utworzone z innych zdań przy pomocy funktora prawdziwościowego odczytywanego słowem „i”. Zdanie to jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, kiedy oba jego człony są prawdziwe.

 Myślenie koniunkcyjne winno znosić **alternatywny** sposób ujmowania życia społecznego. Jest tak, albowiem w nim nowa rzeczywistość powstaje tylko poprzez zastąpienie jej inną jakościowo rzeczywistością. W alternatywnym myśleniu zdanie tworzy się z innych zdań przy pomocy funktora zdaniowego „lub”. Zdanie to jest prawdziwe wtedy, kiedy przynajmniej jeden z członów jest prawdziwy.

 W logice można takie rozważania prowadzić dowolnie. Gorzej jest z praktyką społeczną. W niej działający ludzie są odpowiednio wykształceni, prezentują sobą pewną kulturę bycia, której nie można jednorazowo, w krótkim czasie zastąpić inną kulturą.

 Potrzebę stosowania w działaniu tej zasady najwięcej widać w procesie wychowania. Wszak dziecko nie jest „czystą tablicą”. Przedstawia określone treści. Wychowawca winien je uwzględniać, winien dostosowywać treści nowe do tych, już istniejących.

 Potrzebę stosowania tej zasady najwięcej widać dokonywanych rewolucjach społecznych. Klasy wprowadzające nowe, adekwatne dla siebie systemy starały się o fizyczną likwidację swoich przeciwników. W Wielkiej Rewolucji Francuskiej zginęło wielu ludzi. Dalej, Napoleon wojował z całą Europę instalując wszędzie nowe systemy ustrojowe. Hegel nazywając go „rozumem na koniu” zapomniał, że słabością tego „rozumu” jest alternatywny charakter myślenia. Uroczystości obchodów rocznic tego europejskiego wydarzenia wskazują, że nadal tylko alternatywa jest uznanym sposobem myślenia.

 Praktyka społeczna pokonywała te ludzkie wysiłki wprowadzania nowego na siłę, mordując, gubiąc mnóstwo zwolenników starego. Nikt nie słucha do dzisiaj starego K. Marksa. Przestrzegał on bowiem, że żadna epoka nie zginie dopóty, dopóki nie wyczerpie swoich możliwości działania. W Polsce widać to w postaci różnic ekonomicznych, społecznych i politycznych, jakie zaistniały pomiędzy 1970, 1981 a 1989 rokiem.

 Wskazane zasady (od 1 do 7) analizy bycia społecznego powinny być stosowane równocześnie; razem. 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.

 Przedstawione zasady pozwalają nam twierdzić, że **świat jest jedną dynamiczną całością**, której części są od siebie na­wzajem zależne i mogą być zrozumiałe tylko w kategoriach **prawidło­wości całego procesu kosmicznego**. Badania atomu udowodniły, iż atom jest całością abstrakcyjną, posiadającą charakter dualny. **Czasem jest cząsteczką, czasem jest falą**. Podobnie jest ze światłem. Może ono ujaw­niać się bądź **cząsteczkowo, bądź falowo**. Cząsteczki światła Einstein nazwał **kwantami**, obecnie nazywa się je **fotonami**.

 **Elektron nie jest ani cząsteczką, ani falą, ale w pewnych sytuacjach może wykazywać cechy przypominające cząstkę, a w innych - falę**. Po­jęcia: „fala", „cząsteczka" były wykorzystywane w klasycznym paradyg­macie. Do paradygmatu współczesnego nie nadają się; nie pozwalają na adekwatny opis atomu.

 Każdy elektron zachowuje się tak, jak cząsteczka. Posiada zdolność rozwijania swoich cech falowych kosztem cech cząstki i na odwrót: prze­istaczając się z cząstki w falę i z fali w cząstkę. Oznacza to, iż elektron ani żaden inny „atomowy obiekt" nie ma wewnętrznych własności niezależnych od środowiska. Właściwości – cząsteczko podobne lub falo podobne - będą zależały od doświadczalnej sytuacji, czyli apara­tu, z którym jest on zmuszony pozostawać w stosunku wzajemnego oddziaływania.

 Zasada nieoznaczoności Heisenberga składa się z wielu relacji ma­tematycznych, określających zakres, w jakim klasyczne pojęcia można stosować do zjawisk atomowych. Relacje te wyznaczają **granice ludzkiej wyobraźni**. Zawsze, gdy mówimy: cząstka, fala, położenie, prędkość, to stwierdzamy, że mamy do czynienia z parami pojęć lub aspektów, które współwystępują, ale których nie można zdefiniować. Im więcej mówimy o jednym, tym mniej wiemy o drugim.

 Pojęcie **komplementarności** ukute przez Bohra odkrywa przed nami to, iż obraz cząstki i obraz fali są dwoma dopełniającymi się opisami tej samej rzeczywistości. Każdy z nich jest tylko częściowo prawdziwy i ma ograniczony zakres stosowania. Obydwa są niezbędne do opisu rzeczy­wistości. atomowej.

 Paradoks: obraz cząstka - fala, fala - cząstka zmusza nas do pogo­dzenia się z „nowym obrazem" rzeczywistości, sprzecznym z światopo­glądem mechanistycznym. Analizując poziom cząsteczek elementarnych, zauważamy, że:

 **1)** materia nie istnieje w określonych miejscach, a wykazuje „**ten­dencje do zaistnienia**". Zdarzenia atomowe wykazują tendencję do wy­stępowania. Są to **prawdopodobieństwa**. Zdarzenia atomowego nie moż­na nigdy przewidzieć z całą pewnością; możemy tylko przewidzieć prawdopodobieństwo. To obala klasyczne wyobrażenie ciał stałych; wska­zuje na dualizm materii. Na poziomie cząstek elementarnych stałe cia­ła materialne fizyki klasycznej zmieniają się w falo podobne schematy prawdopodobieństwa raczej stosunków, a nie rzeczy;

 **2)** cząstki elementarne należy pojmować jako wzajemne powiąza­nia, występujące między różnymi procesami: obserwacji i pomiaru. W teorii kwantów **nie ma kategorii „rzecz**". Zastąpiły ją „**stosunki", „re­lacje", „powiązania**". **Przyroda jest siecią stosunków i zależności zacho­dzących pomiędzy częściami ujednolicanej całości**. W przedmiotowości treścią są powiązania;

 **3)** pojawiają się **ukryte zmienne**, dotąd nam nieznane. Niewiedza uniemożliwia przewidywanie. W klasycznej fizyce niewiadome miały charakter lokalny (NL). W fizyce kwantowej owe niewiadome są połą­czone ze światem jako całością. NL (niewiadome lokalne) są bez zna­czenia. Stąd można mówić o obiektach oddzielnych i formułować kate­gorie prawdopodobieństwa. **Trudno jest oddzielić część od całości.** Pozwala to nam wnioskować, że kartezjańska rzeczywistość, rzekomo składająca się z odrębnych części połączonych związkami o charakte­rze lokalnym, jest sprzeczna z teorią kwantów.

 Z powyższego wynika, że:

 **a) świata nie można rozkładać** na istniejące niezależne od siebie ele­menty. Pojęcia określające oddzielne części (atomy, cząsteczki elemen­tarne) są idealizacją, uzasadnioną tylko w przybliżeniu. Części te nie łączą związki przyczynowe w klasycznym rozumieniu;

 **b) poszczególne zdarzenia nie zawsze mają określoną przyczynę**. Mogą zaistnieć na skutek **spontanicznego przeskoku**. Z tego wynika, że można określać tylko prawdopodobieństwo poszczególnych zdarzeń;

 **c)** zachowanie się każdej części współokreślają jej nielokalne związ­ki z całością; a ponieważ nie znamy tych związków, musimy pojęcie **przy­czyny zastąpić pojęciem przyczynowości statycznej**, zgodnie z którą praw­dopodobieństwo zdarzeń atomowych określa dynamika całego systemu;

 **d)** **całość determinuje własności części i odwrotnie**; u Newtona było tylko odwrotnie;

 **e)** właściwości zjawiska atomowego mogą zaistnieć o tyle tylko, **o ile istnieje obserwator**. „Moja - pisze F. Capra - świadoma decyzja, doty­cząca sposobu obserwacji, np. elektronu, określi do pewnego stopnia własności tego elektronu"[[138]](#footnote-139). Kiedy pytamy o cząstkę, uzyskamy właści­wości cząstki, kiedy zaś o falę - odkrywamy właściwości fali. Z tego wy­nika, że elektron nie posiada cech obiektywnych, niezależnych od umy­słu obserwatora;

 **f)** **zdezaktualizował się podział na umysł i materię**; obserwatora i przed­miot obserwacji. Nie można mówić o przyrodzie, nie mówiąc o sobie;

 **g)** **zdezaktualizował się ideał obiektywnego opisu przyrody**; **nauka obiektywna, bezwartościowa stała się mitem**. „Prawidłowości dostrze­gane w przyrodzie przez uczonych - twierdzi F. Capra - wiążą się ściśle z budową ich umysłów, z ich strukturami pojęciowymi, myślowymi oraz systemami wartościowania. Umysłowość uczonych warunkuje więc efek­ty ich pracy naukowej oraz techniczne zastosowanie tej pracy"[[139]](#footnote-140);

 **h)** **stanu materii nie można oddzielić od jej aktywności**. Własności jej podstawowych przejawów, czyli cząstek elementarnych, można zro­zumieć tylko poprzez uwzględnienie jej dynamiki, ruchu, wzajemnych jej oddziaływań i przeobrażeń;

 **i)** **im bardziej ograniczymy przestrzeń cząstek elementarnych, tym szybciej będą się poruszać**. Jest to tzw. niespokojność materii, nazywana efektem kwantowym;

 **j)** uzyskała trwałe podstawy relatywistyczna teoria materii. Miejsce „świata - maszyny" zajął obraz świata, będącego nierozdzielną dyna­miczną całością;

 **k)** **przyrodę można zrozumieć tylko w kategorii samo uzgodnienia**. Wszystkie elementy składowe powinny być zgodne ze sobą i logiczne same przez się. Dotąd szukano „cegiełki", z której jest zbudowany cały świat. Tymczasem **świat jest wzajemnie powiązaną siecią stosunków i za­leżności.** Nie ma żadnych fundamentalnych wielkości stałych, podsta­wowych praw ani równań. Świat to tkanina współzależnych zdarzeń;

 **l)** z powyższego wynika, iż **wartości odgrywają istotową rolę w funk­cjonowaniu świata jako całości**. „Nauki społeczne nie mogą być wolne od wartości - pisze F. Capra. Naukowcy, którzy uznają problem wartości za nienaukowy i wierzą, że uda się go pominąć, próbują dokonać rzeczy niemożliwych"[[140]](#footnote-141). „Każdy - tłumaczy cytowany autor - kto poważnie sta­ra się zrozumieć społeczną kondycję człowieka, **musi zapoznać się z my­ślą Karola Marksa i ulec fascynacji trwałością jej mocy intelektualnej**. Marks był pierwszym myślicielem, który odkrył całościowy sposób ba­dań[[141]](#footnote-142) i - trzeba dodać - podporządkował ruch owej całości określonym wartościom humanistycznym.

 Przyjmując rozwiązania uzyskane **w teorii kwantów** oraz analizując stan bytu społecznego, dostrzegając istniejący kryzys kondycji intelek­tualnej człowieka współczesnego, można konstruować **nowa wizję świata**. Konstytuują ją następujące tezy:

 **1) świat jest systemem**. Zjawiska: fizyczne, biologiczne, psychiczne, społeczne, kulturowe są wzajemnie powiązane i wzajemnie się warun­kują. Są to różne strony tego samego bytu, bycia;

 **2)** świat można zrozumieć i przeobrażać, **potęgując wewnętrzną jego spójność metodą wzajemnego uzgadniania jego części między sobą.** Teza ta wypływa z przyjętej przez fizyka amerykańskiego Goffreya Chewa **hi­potezy bootstrap** (nazwa została wzięta od określenia paska przy cho­lewie buta zakończonego pętelką, ułatwiającą wciąganie buta na nogę) mówiącą, iż podstawową **formą istnienia świata jest proces samo uzgadniania**;

 **3)** świat można postrzegać w kategoriach związków i integracji. **Sys­tem** = zintegrowana całość. Istotnym problemem jest **zasada organiza­cji każdej dowolnej całości**, będącej z kolei częścią kolejnej, szerszego zasięgu całości. **Organizmy - od bakterii do człowieka - są zintegrowa­nymi całościami o różnym zasięgu.** To samo dotyczy systemów społecz­nych, w których funkcjonowaniu istotną rolę odgrywa transakcja, czyli wzajemnie zależne i jednoczesne oddziaływanie na siebie wielu elemen­tów składowych danej całości. System jest całością dynamiczną;

 **4)** myślenie systemowe jest myśleniem w kategoriach **procesów**. **Re­dukcjonizm, holizm, analiza i synteza są uzupełniającymi się ujęciami badawczymi;**

 **5)** uznanie kategorii „**organizmu", a nie „maszyny**", jako podstawo­wej w konstruowaniu metod badawczych. Pozwała to przyjąć inny men­talny obraz rzeczywistości. Odmienność ta wynika z tego, że: **a)** maszy­ny się konstruuje, a organizmy rosną. W maszynie decyduje konstrukcja, a w organizmie zachodzące w nim procesy; **b)** maszyny mają ściśle okre­śloną liczbę części. Organizmy zaś uzyskują wysoki stopień zmienności i plastyczności; **c)** maszyny działają według linearnych łańcuchów przy­czyn i skutków. Z organizmami jest inaczej. Ich funkcjonowanie jest re­zultatem cyklicznych schematów przepływu informacji; schematów bę­dących pętlami sprzężenia zwrotnego; **d)** organizm jest systemem samoorganizującym się, czyli samo odnawiającym się, jest samo transcendentalizującym się, czyli wykazuje zdolność do twórczego wychodzenia poza fizyczne i umysłowe ograniczenia w takich procesach jak: uczenie się, rozwój, ewolucja[[142]](#footnote-143). **Istotne jest tu pytanie o wolną wolę**. Z systemowego punktu widze­nia determinizm i wolność są pojęciami względnymi. System jest wolny o tyle, o ile zachowuje autonomię wobec środowiska; ponieważ ciągłe współdziałanie uzależnia system od środowiska, które wpływa na dzia­łanie systemu. Względną autonomię uzyskuje organizm ludzki dzięki rozwiniętej kreatywnej właściwości posiadanej osobowości; **e)** maszyny są mechanizmami „zegarowymi". Organizm zaś funk­cjonuje tak, że musi współdziałać ze środowiskiem, musi wymieniać energię i materię. **Organizm funkcjonuje metabolicznie**; **f)** maszyny działają tak, jak projektant sobie tego życzył. Organizm samoodnawia się, jest w **stanie ciągłej dynamicznej równowagi** (homeostaza). W or­ganizmie odnajdujemy zmiany adaptacyjne. W przypadku organizmu ludzkiego zmiany te odznaczają się dwukierunkowością: człowiek ... adaptuje się do świata i świat ... do swoich wymagań. Inne organizmy wpływają na przekształcenia otaczającej ich rzeczywistości tylko o tyle, o ile czyni to ich organiczna obecność.

 Podsumowując, nową wizję świata konstytuują kategorie: **organicz­ność, holizm, ekologiczność, systemowość**. Wspomniana tu ekologiczność wymaga zmiany podejścia do przyrody. Człowiek powinien przyjąć model uzgadniania z nią swoich działań, a nie, wywyższając się, czynić ją sobie poddaną.

 Sformułowane wyżej kategorie: „**samouzgadnianie", „uzgadnianie", „transakcja**" wymagają odrzucenia alternatywy jako jednego ze sposo­bów myślenia o świecie, szczególnie społecznym. Miejsce alternatywy powinna zająć koniunkcja. Wniosek dotyczący dowolnego stanu rzeczy­wistości może przyjąć postać: „to ... i to ... występuje". Zaś dotąd formu­łowane wnioski: „albo to ..., albo tamto ..." straciły swą aktualność. Szcze­gólnie przydatna może być kategoria „transakcja" dla opisu stosunków społecznych[[143]](#footnote-144).

 W świetle przytoczonych osiągnięć nauk szczegółowych zmieniają­cych obraz świata, zwłaszcza tych, które dotyczą organizmu ludzkiego oraz całości rozwijającej się w kierunku wypełniania się określonymi wartościami, odnosząc się do cytowanej wypowiedzi Baumana (zob. przyp. 58), trzeba zwrócić uwagę na słowa Arystotelesa, który był prze­konany, że do filozofowania muszą być spełnione **określone warunki ma­terialne**. Ale jest to warunek wstępny filozofowania, budowania przez człowieka swej 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"[[144]](#footnote-145).

 Ale, tłumaczy dalej Arystoteles, „[...] 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»”[[145]](#footnote-146).

 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**" - 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"[[146]](#footnote-147). 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.

 Prawdziwe dobro można odnaleźć tylko w poznaniu całości. Gdyby­śmy zatrzymali swoją uwagę na jednostkowych elementach otaczające­go nas świata, to popełnilibyśmy błąd uwięźnięcia „w koleinach". Trze­ba więc próbować poznać całość otaczającego nas świata. Takie poznanie - zdaniem Arystotelesa - umożliwia nam tylko filozofia. I chociaż Ary­stoteles, Platon i inni przez filozofię rozumieli umiłowanie mądrości, to jednakże była to mądrość, która przysługiwała tylko bogom, a „mędrca­mi" są ci, którzy są świadomi swojej niewiedzy (Sokrates: „wiem, że nic nie wiem") i którzy dążą do jej zdobycia. Była to więc filozofia tworzona przez religijne artefakty kulturowe.

1.**5. Filozofia ducha współczesnego**

 **Filozofia** stanowi czwarty typ myślenia ludzkiego. Można w nim odna­leźć - po pierwsze - **klasyczny sposób filozofowania**, czyli tworzenie ca­łościowego obrazu świata, społeczeństwa i miejsca w nim jednostki ludz­kiej. Wszystkie zagadnienia podporządkowane są zbadaniu **ostatecznej podstawy i struktury bytu jako bytu**. Filozofia pełni funkcje praktyczne poprzez konstruowanie etyki oraz podstaw dla rozwiązań społeczno-politycznych. W tym sposobie filozofowania wypracowuje się metody skutecznego działania w sprawach dla życia najważniejszych.

 Ten sposób filozofowania **współcześnie jest negowany**, zwłaszcza w Polsce, gdyż rozwijany był i jest głównie przez filozofów-marksistów. Klasyczne filozofowanie odnajdujemy także w ufilozoficznionej wersji chrześcijaństwa, w fenomenologii, neotomizmie, personalizmie i innych.

 Drugi sposób filozofowania - sposób dominujący - „[...] traktuje filo­zofię - pisze M. Hempoliński - jako nieustanną aktywność analityczną, krytyczną lub konstrukcyjną, jako ruch umysłowy nieustannego fermen­tu, angażowania się w dyskusje i spory, w których nie chodzi o ostatecz­ne ani nawet względnie trwałe zasady i wyniki poznawcze, lecz o coraz to nowe perspektywy lub sensy tego, co jest już jakoś znane, o coraz dalej idące zapytywanie, o kwestionowanie raczej niż uzasadnianie tego, co uchodzi za prawdę absolutną"[[147]](#footnote-148). Filozofia ta nie pozwala przekra­czać istniejącego świata. Jest ona raczej **mentalnym dopełnieniem tego, co istnieje;** uznanego sposobu zdobywania „środków do życia" jako jedy­nego wymiaru bytowania ludzkiego.

 Aby ukazać sposób pełnienia przez filozofię wspomnianej funkcji, trzeba wznieść się na poziom **metafilozoficzny.** M. Scheler powiedział­by, że jest to swoiste zadanie, polegające na „[...] **samopoznaniu istoty filozofii przez filozofię**"[[148]](#footnote-149).

 W tym miejscu muszę podkreślić, iż taka **interpretacja metafilozofii nie jest do przyjęcia**, gdyż **kryteria oceny zawarte są w tym, co jest, za ich pomocą, oceniane**. Uważam, że **metafilozofia** nie tylko powinna od­powiadać na pytanie o sens świata, ale również na pytanie: jaki i jak jest możliwy sens świata coraz bardziej ludzki, coraz bardziej sprzyjający rozwojowi człowieczeństwa. W szukaniu odpowiedzi na to pytanie kry­teria metafilozofii zawierają się poza nią, w ludzkiej praktyce.

 Patrząc z tego punktu widzenia, zauważamy, iż ze współczesnej filo­zofii **zniknęły twierdzenia o ponadczasowości.** To, między innymi, jest przyczyną podejmowania systematycznych badań nad określonym pro­blemem, nad jedną ze stron ludzkiego życia, nad jedną z wielu relacji międzyludzkich i nad jednym z wielu wzajemnych związków powstają­cych między człowiekiem a światem. Efektem tego stanu rzeczy jest budowanie filozofii „fragmentarycznych" i jednocześnie do tego stop­nia specjalistycznych, że filozoficzny język jest dla wielu filozofów **języ­kiem ezoterycznym**. Mówiąc krócej, filozofowie posługują się językiem niekomunikatywnym. Dialog między nimi upodabnia się do **dialogu lu­dzi niemych i głuchych**.

 Filozofia współczesna skutecznie tylko **zaciemnia ludzką *praxis***, stwa­rzając pozór słuszności tego, co jest. Filozofia współczesna urzeczywist­nia heglowski postulat: to, co jest rzeczywiste, jest rozumne. Cel ten współczesna filozofia może osiągać między innymi dlatego, że jest - jak to mówił Schopenhauer - „**wielogłowym potworem, którego każda gło­wa mówi innym językiem**"[[149]](#footnote-150).

 Filozofia współczesna jest, między innymi, racjonalizowaniem my­ślenia potocznego nazywanego „**zdrowym rozsądkiem**". M. Hempoliń­ski tłumaczy, że „zdrowy rozsądek za niepodważalną uznaje tezę o toż­samości człowieka w okresie całego jego życia. Filozof musi zacząć od uznania tej tezy [...] Nie strona faktyczna tej tezy interesuje jednak filo­zofa. Kieruje on swoją uwagę na zagadnienie istoty tego faktu i pyta, na czym ta tożsamość polega, jak można ją zanalizować i zdefiniować [...] Nauki szczegółowe mogą wskazać, jak dochodzi do ukonstytuowania się lub rozpadu tożsamości człowieka (drzewa, gwiazdy), ale filozof bę­dzie starał się porównać opis tego przebiegu i jego wyniku z filozoficznym rozumieniem istoty tożsamości, takiej, jaka - jego zdaniem - po­winna ona być. Filozof chciałby uzgodnić opis faktów z rozumieniem ich istoty, czyli stałych i uniwersalnych składników przedmiotu badania (...] W odniesieniu do zdroworozsądkowej tezy o tożsamości człowieka, a dotyczy to także wszystkich innych twierdzeń zdrowego rozsądku, fi­lozof jako filozof chciałby zaakceptować ją dopiero w wyniku pełnego jej zrozumienia. Zadowoli go jedynie pełne zracjonalizowanie tezy zdrowo­rozsądkowej"[[150]](#footnote-151). Tak powinien postępować filozof współczesny. Nie po­winien zadawać pytania: czy i jak jest możliwy świat, w którym człowiek byłby podmiotem, a nie przedmiotem dla przedmiotu przekształcające­go się w podmiot. Filozofia współczesna - zdaniem M. Hempolińskiego - ma **zracjonalizować nieracjonalne**.

 Warunkiem filozofowania według cytowanego autora jest uprzednie niefilozofowanie. M. Hempoliński powiada, że, aby **zostać filozofem, trzeba uprzednio nim nie być** i żeby zacząć uprawiać filozofię, trzeba najpierw i przede wszystkim myśleć w kategoriach „zdrowego rozsąd­ku". Innej drogi do filozofii nie ma. Zacytowany banał jest z wielką po­wagą uwzględniany przez współczesnych filozofów. A gdy, stosując go, filozofowie dostrzegają własną bezsilność wobec problemów współcze­snego świata, dumnie obwieszczają zaistnienie kryzysu i - jak mówi L. Kołakowski - „**wolą być posępni**"[[151]](#footnote-152).

 Na przykład, H. Bergson - ograniczając przedmiot filozofii do intu­icji - racjonalizuje tę kategorię. „Wniknijmy - powiada - więc do wnę­trza nas samych; im głębiej położonego punktu dotkniemy, tym większa siła wypchnie nas na powierzchnię. Intuicja filozoficzna to ten właśnie kontakt, filozofia to ta właśnie siła"[[152]](#footnote-153). 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"[[153]](#footnote-154).

 Intuicja jest więc tu istotą świata i metodą tworzenia jego obrazu przez rozum spekulatywny, o czym sam Bergson pisze następująco: „Niemoc rozumu spekulatywnego, którą Kant wykazał, jest może w gruncie rze­czy tylko niemocą umysłu ujarzmionego przez pewne konieczności ży­cia cielesnego i działającego na materię, którą wypadło zdezorganizo­wać, by zaspokoić nasze potrzeby [...] Odrabiając z powrotem to, co te potrzeby zrobiły, wskrzesilibyśmy intuicję w jej pierwotnej czystości i znów weszlibyśmy w styczność z rzeczywistością"[[154]](#footnote-155).

 Wyższość intuicji ma polegać na konkretności oraz zgodności z rze­czywistością i naszym o niej myśleniem. Konkretność tu prezentowana jest konkretnością potoczną. W potocznym oglądzie świata zawarte jest pytanie o początek; tutaj „korzeń" bytu. H. Bergson usiłuje potoczność przekształcić w filozofię. Sformułowany wyżej postulat stawiany wobec filozofii jest spełniany[[155]](#footnote-156).

 Aprioryczny sposób określania przedmiotu filozofii, jego ezoteryczny charakter okrywa ponadto potoczne mniemanie człowieka o sobie, że poza intelektem i cielesnością musi być „coś jeszcze", coś, czego nie znamy. Czy nie jest to immanentny człowiekowi sposób poznawania świata? Immanentny w tym sensie, że obok tego, co wiemy, zawsze po­jawia się to, czego jeszcze nie znamy. W apriorycznym poznaniu tę nie­wiedzę zastępuje się konkretną wiedzą.

 M. Scheler natomiast - powracając do starożytnej koncepcji filozo­fii, która upatrywała najdoskonalszą formę bytu człowieka w ogóle w „człowieku - filozofie", „mędrcu"; przyznając, że nawet „idea Boga musiała się w nim prezentować w postaci idei mędrca o nieskończonej mądrości albo «nieskończonej wiedzy wiedzy» (Arystoteles)[[156]](#footnote-157) - twier­dzi, że filozofia „[...] jest oczywistym poznaniem istoty"[[157]](#footnote-158). Poznanie to jest sui generis filozoficzne, pozwalające sądzić, iż „[...] filozofia [...] jest właśnie filozofią, mającą również swą własną ideę «ścisłości», a miano­wicie ścisłości filozoficznej"[[158]](#footnote-159) Filozofia jest całością - całością w tym sensie, że

„[...] filozofuje cały człowiek - ludzkiego ducha pozostawiają­cą ponad wszelkimi jego realnymi aktywnościami. Jedynie wtedy, gdy filozof podda najpierw reintegracji w centrum swej osoby z istoty od­dzielne formy naoczności i nastawienia świadomości, które w «naukach» lub w religii i sztuce uwzględniane są przez ich przedstawicieli z osob­na i w sposób zróżnicowany, i które związane są ze specyficzną możli­wością prezentowania odnośnych sfer bytu i wartości - może on [...] dokonać tego, czego nie są w stanie dokonać ci wszyscy, którzy w ra­mach tych form żyją i działają jednostronnie: może więc wykazać istotową odmienność owych form naoczności i właściwego im bytu i pre­zentowania się oraz ściśle je rozgraniczyć; może następnie [...] formy naoczności, myślenia, czucia, w ramach których żyją badacze, artyści, ludzie pobożni [...] umieścić nadto jako oddzielne treści istotowe, w za­sięgu jeszcze niezróżnicowanego [...] niezłożonego spojrzenia ducha; może je uczynić przedmiotem czystej i pozbawionej formy naoczności, resp. czystego i pozbawionego formy «myślenia»"[[159]](#footnote-160).

 M. Schelerowi nie chodzi tu o filozofię świata tego, który jest. Koncen­truje się on raczej na szukaniu filozofii świata będącego poza nami, poza „samą bytową sferą naszego otoczenia", którą odnaleźć można po dotar­ciu do „bytu takiego, jakim jest w sobie samym". Konstytuują go akty: „[...] 1) miłość całej duchowej osoby do absolutnej wartości i bytu, 2) uko­rzenie naturalnego Ja i jaźni, 3) samoopanowanie i dopiero przez to moż­liwe uprzedmiotowienie - stale współwarunkujących w konieczny spo­sób naturalne spostrzeżenia zmysłowe - impulsów popędowych życia danego jako «cielesne» i przeżywane jako mające fundament w ciele"[[160]](#footnote-161).

 Pomijając ezoteryczne wyjaśnienia, można rzec, iż dla M. Schelera przedmiotem filozofii jest w ostateczności: miłość, ukorzenie i samo- opanowanie się. Są to kategorie wyinterpretowane z myślenia religijne­go, oczyszczone z kontekstu jakiejkolwiek religijności i tym samym mogą być ufilozoficznioną podstawą religii w ogóle. W ten sposób powstały i powstają religijne artefakty kulturowe we współczesnej filozofii. Kon­kretna religia może znaleźć swą podstawę w filozofii religijnej w ogóle. O ile H. Bergson przekształcał myślenie potoczne w myślenie filozoficz­ne, o tyle M. Scheler czynił to samo tyle tylko, że u niego punktem wyj­ścia jest myślenie religijne.

 Przedmiotem kolejnej filozofii jest szukanie odpowiedzi na pytanie o „sens bycia" każdego konkretnego człowieka. Trzeba - powiada M. Hei­degger - zadać to pytanie, bo „pojęcie" „bycia" jest właśnie najbardziej mroczne; bo chociaż „bycie" jest niedefiniowalne, to właśnie owa nie- definiowalność „wzywa" nas do poszukiwań odpowiedzi na to pytanie; i wreszcie, bo „«bycie» jest pojęciem oczywistym. Używa się go we wszel­kim poznawaniu, wypowiadaniu, we wszelkim odnoszeniu się do bytu, we wszelkim odnoszeniu się-do-samego-siebie, a wyrażenie «być» jest «od razu» zrozumiałe"[[161]](#footnote-162). Oczywistość jest w filozofii czymś wątpliwym. Trzeba tę oczywistość - zdaniem M. Heideggera - ufilozoficznić. Dlate­go „spór o istnienie świata" jest dla Heideggera „skandalem w filozofii". Wystarczy, gdy filozofia zajmie się wyjaśnieniem „bycia" - życia tego oto konkretnego człowieka, przedstawieniem jego egzystencjalnych możli­wości i strukturalnym ich zinterpretowaniem.

 Przykład filozofii Heideggera ukazuje proces przekształcania się myślenia potocznego (zdrowego rozsądku) w myślenie filozoficzne. I cho­ciaż jest to doniosła próba w procesie pogłębiającego się samopoznania ludzkiego, to jednak, ze względu na swą przedmiotowość, filozofia ta analizuje tylko jedną ze stron życia ludzkiego. W sytuacji gdy filozoficz­nej analizie poddaje się tylko jeden element systemu, to nie prezentuje­my treści pozostałych elementów oraz sposobu funkcjonowania owego elementu w związku z innymi.

 Ponadto, filozofie tu zaprezentowane przyjęły niewłaściwe założenia gnoseologiczne. Punktem wyjścia w konstruowanej w nich teorii pozna­nia są twierdzenia podstawowe, przyjęte *a priori*, z których wyprowa­dzane są następnie kolejne twierdzenia szczegółowe. Twierdzenia pod­stawowe uogólniają jedną, jakąś dowolną konkretność, przekształcają ją w to, z czego mają rzekomo wynikać inne konkretności, tyle że bardziej szczegółowo prezentowane. Aby to jaśniej przedstawić, posłużmy się przy­kładem. Dąb z różnych powodów jest bardziej cenionym drzewem niż, np., sosna. Posługując się omawianą tu gnoseologią, można powiedzieć, że dąb jest w ogóle istotą drzewa[[162]](#footnote-163), którą ludzie mogą doświadczyć w postaci sosny, klonu itd. H. Bergson założył, iż intuicja jest istotą życia w ogóle. A zatem wszelkie inne przejawy życia, np. myślenie, są intuicją.

 Poza tym dogmatyzm np. filozofii H. Bergsona ujawnia się w uzna­waniu *a priori*, że istnieje jakaś zasada życia w ogóle; taka, do której wszelkie inne zasady, formy życia można ostatecznie sprowadzić. Reli­gijność myślenia jest tu aż nadto oczywista. Jedno jest słowo i z niego wszystko powstaje. I tak samo jak w historii krytyki religii pojawia się pytanie: a kto wypowiedział owe słowo, tak samo i filozofii tu prezento­wanej trzeba zadać pytanie: na jakiej zasadzie opiera się owa zasada życia w ogóle? Inaczej mówiąc, chcąc dotrzeć do jakiegoś „początku", trzeba najpierw założyć, że ów początek w ogóle istnieje. Pozostaje jednakże za­wsze pytanie o podstawę tego założenia. Rozumowanie to przebiega zgod­nie z zasadą błędnego koła. Chcąc bowiem ocenić pewność poznania, nie można pozostawać w jego granicach. Kryteria jego prawdziwości muszą znajdować się poza nim. O tym przez tyle wieków przekonują nas nauki. O słuszności schematu mentalnego przekonuje nas skuteczność maszyny skonstruowanej zgodnie z zaprezentowanym schematem. O słuszności zasady życia w ogóle powinna nas przekonywać praktyka.

 Wydaje się, że powyższe przykłady współczesnego myślenia filozo­ficznego legły u podstaw pojawienia się nowej duchowości i najbardziej współczesnej filozofii, za którą uchodzi postmodernizm. W sformuło­wanych propozycjach można odnaleźć wspólne dla nich treści, ukazu­jące „(...] związek teraźniejszości z przyszłością" - pisze M. Nowaczyk[[163]](#footnote-164). Postmoderniści uważają, że nie można zdekonstruować „mesjanistycznej nadziei na sprawiedliwość" (J. Derrida) czy, szerzej, „utopijnej na­dziei społecznej" (R. Rorty)[[164]](#footnote-165). Dlatego, zastanawiając się nad tym, czym jest „ponowoczesność", postmoderniści proponują uznać, że jest to „[...] możliwa społeczna przyszłość, założenie, forma życia, która może zo­stać urzeczywistniona i wreszcie jako alternatywna forma socjalności, która ma szansę zaistnieć jedynie wtedy, gdy wyrównamy nasze rachun­ki z nowoczesnością, ratując się tym samym z bezlitosnego wiru prze­mian, transformacji i niepokojów, jakie stanowią nieodłączny element nowoczesności"[[165]](#footnote-166). Nowa duchowość zaś, konstatując kryzys istniejącej kultury dominującej, przedstawia różnego rodzaju wizje spirytualistycz­ne, dla realizacji których organizuje konkretne ruchy społeczno-religijne.

 Warto zatem postawić pytanie, czy wymienione wyżej przejawy współ­czesnego myślenia filozoficznego mogą przyczynić się do przezwycięża­nia istniejącego kryzysu kultury? Czy służą one budowaniu ludzkiej pod­miotowości?

 Słusznie A. Szahaj zauważa, że „widmo postmodernizmu krąży po współczesnej myśli humanistycznej [...] niesie ze sobą nihilizm i relaty­wizm, pustkę duchową [...] zagraża dziedzictwu kultury europejskiej [...]. Postmodernizm staje się jednym z mitów kultury współczesnej"[[166]](#footnote-167). Dzie­je się tak dlatego, że omawiany nurt kwestionuje dotychczasowe sposo­by uprawiania nauki, rozumienia świata, istnienie różnorodnych utopij­nych wizji, nie dlatego, że zgłasza własne wizje całościowe, organizmiczne systemy ekologiczne, które mogłyby wchłaniać istniejące teorie, ukazy­wać ich fragmentaryczność i ich weryfikowalność historyczną, ale dla­tego, że elementarne przejawy konkretności życiowej przekształca we wszechobejmujące narracje[[167]](#footnote-168).

 Współczesna filozofia nie pozwala zatem na konstruktywne opano­wanie istniejącego kryzysu kultury. Trzeba ją zrekonstruować. Pewną próbą jest zaproponowana niżej filozofia mądrościowa, która — negując filozoficzność filozofii współczesnej - podejmuje próbę skonstruowania takiego obrazu otaczającej nas rzeczywistości, który może być podstawą budowania możliwej realnej wizji świata, a przez to może stworzyć filo­zoficzne podstawy wychowania[[168]](#footnote-169).

**2. Cyberkultura**

 **Historia jest walką ludzi** o zaspokajanie swoich, różnorodnych potrzeb. Służy temu poznawanie i przekształcanie się świata przyrodni­czego i społecznego oraz tworzenie i materializowanie transcendentnych wizji. Każdy obraz przyszłości wydaje się lepszy od tego, co jest.

 Utopie komunistyczne były prostym zanegowaniem stanu obecnego. Prywatną własność zastępowano własnością państwową. Socjalizm realny był urzeczywistnieniem tego obrazu.

 Utopia ta była wzmacniana treściami utopii oświeceniowej, która stanowiła zarazem mentalną podstawę rozwoju kapitalistycznego. O ile ta pierwsza zawierała projekty bytu społecznego, o tyle druga tworzyła pozór możliwości jego realizacji. „Programem oświecenia - piszą M. Horkheimer i T. W. Adorno - było odczarowanie świata. Chciano rozbić mity i obalić urojenia za pomocą wiedzy"[[169]](#footnote-170).

 Porównując świeckie utopie: komunistyczną i oświeceniową z uto­piami religijnymi warto zwrócić uwagę, że utopie religijne zakładają „miłosierny" stosunek osobowej transcendencji do ludzi; przedstawiają sceny, na których litościwy bóg przebacza i zbawia człowieka; sprawia cuda i karmi głodnych itd. Oświecenie, a wraz z nim utopie komuni­styczne odrzucają ten sposób zbawiania człowieka. Jego miejsce zajmuje nauka. Usuwając miłosierdzie, litość Boga, a więc jakąkolwiek możli­wość zbawienia, ale także i potępienia, człowiek konstruuje wizje absolutnie pewne, gdyż ich podstawą są „prawa naukowe". Prawa te w istocie są prawami pozornymi, ponieważ są formułowane na podstawie religijnych artefaktów kulturowych[[170]](#footnote-171).

 Symbioza utopii komunistycznej i oświeceniowej pogłębiła tylko dra­matyzm losu ludzkiego. W utopiach religijnych tkwi implicite nadzieja zbawienia. Tymczasem w omawianych utopiach los człowieka został bez­względnie zdeterminowany. Różnica ta wynika z różnych antropomorficznych treści utopii. W utopiach komunistycznych i oświeceniowych jądrem ich treści jest rzecz, pieniądz, znak, symbol, a więc rzeczy martwe, a tym obce są uczucia ludzkie. Sformułowania: „**tak być powinno**", „**tak być mogło**" zostały zastąpione stwierdzeniem: „**tak jest i tak będzie**”[[171]](#footnote-172).

 Dzieje się tak dlatego, że rzecz - pieniądz funkcjonuje racjonalnie tylko wraz z transcendentnym, religijnym dopełnieniem. Tymczasem utopie komunistyczno - oświeceniowe, jako świeckie, uznają, że dopeł­nienie takie swoją treścią już nie musi upodmiotawiać jedności uogól­niającej byt społeczny. W utopii oświeceniowej religia uzyskała sens prag­matyczny.

 To jest przyczyną, przedkładanych przez O. Spenglera i innych, za­powiedzi „upadku Zachodu"[[172]](#footnote-173). Wynika to ze sprowadzania „jądra każdej kultury" do różnych idei, w stosunku do których, na przykład, O. Spengler kulturę Zachodniej Europy może nazwać „**kulturą faustowską**". Jest to kultura, która idee i wartości duchowe poświęca w osta­teczności **korzyściom materialnym**. Chrześcijańska idea panowania nad światem[[173]](#footnote-174) przekształca się **w zwycięstwo myśli technicznej nad humani­styczną.** Zwycięstwo to jest wynikiem nieustannego parcia naprzód przez ludzi, którzy zostali owładnięci „**patosem trzeciego wymiaru**". Chodzi tu o białą rasę z północy. Treścią owego „patosu trzeciego wymiaru" jest „**wola mocy**", która, zdaniem O. Spenglera, „podbija cały kontynent, obejmuje w końcu cały glob ziemski formami swej komunikacji i łącz­ności, a następnie przekształca go w siłę swej praktycznej energii i ogrom swych technicznych sposobów postępowania". W kulturze faustycznej pojawiają się sprzeczności. „Wikingowie krwi", chcąc „samemu zbudo­wać świat, samemu być Bogiem", owe „faustyczne marzenie" przeciw­stawiają ideom, „wikingom ducha" i zwyciężają, czyli niszczą kulturę, w której żyją, a ostatecznie i samych siebie. Proces ten przedstawia O. Spengler, pisząc, że **kiedyś praca była przekleństwem**, dzisiaj „praca ta czyni szczęśliwym, uskrzydla i wzbogaca duszę, i dlatego się jej nie­nawidzi", w przyszłości „praca białych okaże się zbędna". „Tragedia się dopełnia”[[174]](#footnote-175).

 Określenie „tak jest i tak będzie" wyraża stworzoną przez religijne artefakty kulturowe istotę utopii komunistycznych i oświeceniowych. Istotę tych utopii Marks poddał druzgocącej krytyce[[175]](#footnote-176), ukazując, w jaki sposób „krytyczna krytyka" sprowadza byt społeczny do zasady: „tak jest i tak będzie".

 Zasada ta jest koniecznym wytworem istoty kapitału. Współcześnie, zasada „tak jest i tak będzie" wypowiadana jest w postaci hasła „**końca historii**"[[176]](#footnote-177).

 Pod znakiem tego hasła sprawują rządy ludzie niezależnie od repre­zentowanych przez siebie poglądów: lewicowych czy prawicowych. Kre­owana przez nich polityka jest konserwatywna, obliczona na zachowa­nie status quo[[177]](#footnote-178), a więc warunków swobodnego rozwoju kapitału.

 Skoro „tak jest i tak będzie", to myślenie o przyszłości można tylko sprowadzić do wyniku mechanistyczno-analitycznego rozpoznawania faktów. To spowodowało impas w tworzeniu transcendentnego obrazu świata i człowieka[[178]](#footnote-179).

 Chcąc przekroczyć ten stan rzeczy, to znaczy uznając, że formuło­wanie określonych transcendentnych wizji jest immanentną cechą czło­wieka[[179]](#footnote-180), trzeba wystarczająco rozpoznać byt społeczny, w którym żyjemy po to, aby móc określić tendencje jego rozwoju. Dlatego zajmuję się opi­sem cyberkultury, w jakiej znalazł się świat współczesny w celu ukaza­nia potrzeby nowej filozofii myślenia o świecie, ponieważ ta, którą zna­my, jest mało przydatna w „ratowaniu" człowieka w ogóle[[180]](#footnote-181).

 Utopie religijne prezentują określony obraz świata transcendentne­go. Utopie komunistyczne i oświeceniowe, usiłując zająć miejsce utopii religijnych, skorzystały z przyjętego w nim schematu myślowego[[181]](#footnote-182). Or­ganizacyjne formy religijne zostały zastąpione przez państwo. Ono de­cydowało o przyszłości. Ono miało sprawiedliwie rozdzielać dobro. Spra­wiedliwość rozumiano mechanistyczno-analitycznie. Zabrakło, między innymi, systemu wyzwalającego inicjatywę i aktywność jednostek.

 Każda struktura społeczna ulega alienacji. To samo dzieje się z pań­stwem, którego treści alienacyjne kreowane są przez istotę kapitału. Alienując się, państwo podporządkowuje sobie tych, którym ma służyć. Jego szczególną, totalitarną postać można było zaobserwować w postaci dyk­tatury faszystowskiej. Liczyło się tylko społeczeństwo jako Wielka Ogól­ność. Konkretne jednostki usunięto w Nie-byt.

 Niezależnie od tego, państwa socjalizmu realnego, owe Wielkie Ogól­ności, zorganizowały z powodzeniem wielki ruch, wyrywający ludzi z wie­lowiekowego zacofania. Zaspokojenie podstawowych potrzeb material­nych, zapewnienie bezpieczeństwa i spokoju, upowszechnienie oświaty i kultury jest ich niezbywalnym osiągnięciem[[182]](#footnote-183).

 Wraz z przesunięciem jednostkowości procesu historycznego w sfe­rę Nie-bytu stworzono podstawy formowania się „**człowieka jednowymiarowego**"[[183]](#footnote-184).(Duchowość ludzka została ograniczona tylko do „racjo­nalności technologicznej". Jest to duchowość niepełna. Subiektywność historii okazuje się więc niewystarczająca dla poznania i podporządko­wania sobie procesu obiektywnego, którego treścią był i jest nadal kapi­tał. Świadczy o tym rozwój krajów narzucających światu swoją wolę.

 W krajach wysoko rozwiniętych cywilizacji kapitalizm może szczycić się wieloma sukcesami: doprowadził do wielkiego wzrostu gospodarcze­go, zapewnił dość powszechny dostatek. Stało się to możliwe, m. in., kosztem nadmiernej eksploatacji części społeczeństwa. W wyniku roz­woju techniki coraz więcej ludzi pracy staje się niepotrzebnymi. W kra­jach nierozwiniętych setki milionów ludzi skazanych jest na biedę i za­cofanie. Nierówności materialne stają się wynikiem rozpiętości między krajami zasobnymi w wiedzę i technikę a światem o niskiej kulturze. Stan ten dowodzi, że **kapitalizm jest niezdolny do zapewnienia harmo­nijnego rozwoju świata.** Świadczy o tym kryzys ekologiczny, nieopano­wany wzrost liczby ludności świata, pogłębianie się nierówności gospo­darczych i społecznych[[184]](#footnote-185), brak pracy, wynikający z rozwoju techniki, bezrobocie strukturalne, wielkie ruchy migracyjne, liczne wojny domo­we oraz imperialne, etniczne i religijne.

 Cywilizacja oraz kapitał, w skład którego wchodzą ludzie wraz ze swymi umiejętnościami, rozwijając się tworzą centra największego skon­centrowania. Przemieszczające się centra są funkcją: malejącego zna­czenia nieodnawialnych paliw kopalnych i wzrastającej roli sił mental­nych człowieka, które, z kolei, zależą od panującej kultury w miejscu dyslokowania się kapitału; kultury poddającej się kapitałowi w jej przekształcaniu w jednowymiarowy, służebny wobec kapitału rozwój. Istniejące „podłoże" kulturowe może być mniej lub bardziej podatne na działania profilujące. Próba wyrwania się z zacofania nie może powieść się bez jednoczesnej koncentracji kapitału. Poszczególne kraje mają zatem dwa wyjścia: albo utrwalać wielowymiarowość własnej kultury i hamować proces koncentracji kapitału, albo otwierać się na jego ży­wiołowy rozwój, godząc się na podporządkowywanie kultury kapitałowi. Alternatywę tę różnie próbują rozwiązać i nierzadko muszą rozwiązy­wać ją korzystnie dla obiektywnie rozwijającego się kapitału. Przymus ten wynika z przewagi obiektywności nad subiektywnością kapitalistycz­nej hipostazy kulturowej; z zasady: „tak jest i tak będzie", bo nastąpił „koniec historii" (F. Fukuyama).

 Wydaje się, że jest jeszcze **trzecie wyjście**, **zastępujące alternatywne myślenie myśleniem koniunkcyjnym.** Treści współczesne cywilizacji - szerokie zastosowanie sil intelektualnych i kryzys etyki, wartości moral­nych, które dotąd scalały społeczeństwa - pozwalają na **koncentrację kapitału z jednoczesnym zachowaniem wielowymiarowości kultury i toż­samości jednostek ją tworzących**. Kraje podejmujące się weryfikacji tej hipotezy muszą się liczyć jednakże z wielorakimi siłami - w tym rów­nież militarnymi oraz ideologiczno-religijnymi - kapitału, na którego sztandarze widnieje napis: „**kto nie z nami, ten przeciwko nam"**. A za­tem znakiem współczesności jest walka o zachowanie wielowymiarowej tożsamości kulturowej poszczególnych regionów i krajów.

 Problem ten komplikuje się w związku z ciągłym podbijaniem przez kapitał nowych obszarów działania ludzkiego. Teren przez kapitał nie­opanowany lub teren, na którym kapitał jest słabszy w swoim całokształ­cie staje się terenem otwartym. Kapitał nie zna granic. Możliwą do prze­widzenia granicą jest obszar kuli ziemskiej. O innych trudno jest mówić ze względu na ciągłe sukcesy człowieka w podboju przestrzeni między­planetarnej .

 Koncentracja kapitału i rozwój cywilizacji wymaga jednoczesnego wzrostu umiejętności ludzi; ale umiejętności jednowymiarowych, dookreślonych przez technologiczne treści kapitałowe. To degraduje czło­wieka, sprowadza go do wąsko specjalistycznego znawstwa zawodowego dopełnionego elementami kultury komercyjnej znamiennej dla społe­czeństwa konsumpcyjnego. O szczęśliwości człowieka ma przesądzać tylko poziom zaspokojenia jego zmysłowych potrzeb. W sferze ideolo­gicznej dominuje zatem mit kapitału. Mit ten skutecznie uzasadnia funk­cjonowanie represyjnego państwa. Represyjny charakter państwa umac­nia z kolei **mit kapitału**[[185]](#footnote-186).

 Oznacza to, że nie myśl decyduje o tym, jaki ma być świat materialny, lecz odwrotnie, świat materialny konstruuje myśl dogodną dla sie­bie. Nie ma żadnego fałszu w Marksowskim sformułowaniu mówiącym, że „**Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt spo­łeczny określa ich świadomość**"[[186]](#footnote-187). O ile wcześniejsze formy życia spo­łecznego, formy, w których człowiek, będąc „bezsilny" wobec świata, całą swoją inteligencję koncentrował na zdobywaniu „środków do życia", usprawiedliwiają tę tezę, o tyle jej aktualność jest wyrazem żałosnej sy­tuacji człowieka. Świadczy o tym, że stan społeczny, którego treścią jest konsumpcjonizm, jest aktualizowaniem się wczesnych, pierwotnych form zachowań ludzkich; że stan społeczny zatrzymał się w prehistorii[[187]](#footnote-188).

 **Konsumpcjonizm** wyznacza treści ludzkiej szczęśliwości. Represyjny charakter kapitału i władzy państwowej szczęśliwość tę sankcjonuje. Państwa utrzymywane przez kapitał zastępują jednostki w działaniach wykraczających poza zaspokajanie ich potrzeb materialnych. Pogłębia to jednowymiarowy charakter ludzkiego życia. Jednostka ludzka stała się ewidencyjnym numerem. Wielka Ogólność zwycięża.

 Utopia komunizmu urzeczywistniana w postaci socjalizmu realnego przekształciła jednostki ludzkie w Nie-byt. Kapitalizm dowartościowuje konkretnego człowieka, dając mu wolność zaspokajania swoich potrzeb materialnych. W sferze myśli, ducha, kultury jednostka ludzka jest tyl­ko konsumentem, odbiorcą. **Wolność odnajduje swą treść teoretyczno-przedmiotową w wolności konsumowania.** Socjalizm realny i kapita­lizm są zatem systemami jednowymiarowymi. Różnicę między nimi sta­nowi **obfitość „zastawionego stołu**". Wielkie Ogólności żądają tylko i aż posłuszeństwa. Gdy naród czasami zabierze głos w swojej sprawie, wte­dy Wielka Ogólność nadaje mu nazwę, jak np. w Polsce, „przypadkowe­go społeczeństwa". A zatem nie została rozwiązana sprzeczność pomię­dzy tym, co ogólne i tym, co jednostkowe.

 Sprzeczność ta pogłębia się w powstającym społeczeństwie informa­tycznym. Ma ono rozwijać się zgodnie z ideami formułowanymi przez tzw. scjentystyczne utopie, nazywane „**cyberutopiami**". Przewidywany w nich lad społeczny ma być wynikiem urzeczywistniania decyzji podej­mowanych przez „globalnego władcę świata" - współczesnego platoń­skiego filozofa, który - dysponując siecią informatyczną - będzie mógł wpływać na umysły i działania pozostałych ludzi: niefilozofów. Tym pla­tońskim filozofem ma być jedna piąta całej populacji ludzkiej, która, będąc strukturą hierarchiczną, jest dyspozycyjna z kolei wobec niewiel­kiej grupy najbardziej wtajemniczonych. A co z pozostałymi ludźmi? Czy mają być starogreckimi narzędziami mówiącymi?[[188]](#footnote-189)

 Odpowiedzi dostarcza rozwój cywilizacji, kapitału i adekwatnej do niego represyjności państwa i jego ideologii. W życiu społecznym liczy się tylko Wielka Ogólność. Jednostki ludzkie odpowiednio ponumero­wane mają swobodę tylko w zaspokajaniu swoich potrzeb konsumpcyjnych. Ich szczęście określane jest przez **zasadę przyjemności** w dziedzi­nie materialnej konsumpcji, która pozornie usuwa z życiowego doświad­czenia opresje wynikające z konieczności podporządkowania się cze­muś większemu - Wielkiej Ogólności. Radość zmysłowa ze smacznego jedzenia - tłumaczą ideologowie - przyjemne zapachy, uspokajające bądź podniecające napoje, wygodna jazda, radość z ładnych, błyszczących, miłych dla oka przedmiotów jest miłym obowiązkiem. Gdy takie są obo­wiązki, niepotrzebne są prawa. „Uwodzenie" zajmuje miejsce represji jako głównego narzędzia kontroli społecznej integracji.

 Taki stan rzeczy jest możliwy dlatego, iż **kapitalizm zapewnia czło­wiekowi tylko jego „rozwój ilościowy"**, którego podstawą jest myślenie odtwórcze. Każdy umie wykonać tylko to, co inny zaprojektował. Coraz częściej - w wyniku rozwoju techniki - taką samą rolę może spełniać robot - „**przyrodniczy agent pracy produkcyjnej**". Robot nie wymaga pożywienia, oddzielnego mieszkania, płacy, pozwalającej mu utrzymy­wać rodzinę, nie musi jeździć na wczasy. „Przyrodniczego agenta pracy produkcyjnej" nie trzeba uwodzić. To jest źródłem kryzysu pracy, ale. pracy „ilościowej", odtwórczej.

 Jednocześnie **wzrasta potrzeba pracy twórczej**. Dawnego proletariu­sza, robotnika zastępuje coraz częściej intelektuariusz. Nie zmienia to istoty wyzysku. Dalej mamy do czynienia z wyzyskiem tyle tylko, że wy­zysk siły intelektualnej zastępuje coraz szerzej wyzysk fizycznej siły ro­boczej, ilościowej, odtwórczej.

 Współczesna cywilizacja jest więc systemem, w którym „uwiedzona" jednostka ludzka nie może rozwijać się jakościowo, czyli nie może wzra­stać w swym człowieczeńskości. Człowiek tym się, między innymi, wy­różnia z otaczającego go świata, że do pełni szczęścia zalicza zdobycie dóbr materialnych i właściwe „usposobienie duszy". Człowiek musi „mieć" i musi „być". Zachwianie równowagi między „mieć" i „być" de­graduje jednostkę ludzką, bo - jak mówił Arystoteles - „obfitość rodzi zuchwalstwo, a ignorancja połączona z władzą rodzi szaleństwo". Dla­tego człowiek powinien rozwijać swą „mądrość", by umiał posługiwać się swoim ciałem .jako pewnego rodzaju narzędziem [...] **Musimy - gło­sił Arystoteles - stać się filozofami, jeżeli chcemy dobrze rządzić pań­stwem i pożytecznie przeżyć życie**". Bo prawdziwe dobro powstaje z wła­ściwego użycia dóbr zdobytych przez człowieka.

 **Istotę człowieczeńskości** można odnaleźć w wypowiedzi 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**". Istotę tę konstytuuje zatem pełna subiektywizacja obiektywności. Człowiek wypełniony swym czło­wieczeństwem nie musi podlegać żadnej przemocy: ani materialnej, ani politycznej, ani kulturalnej. Człowiek taki jest „samosterowny ", wyróż­niający się „**polotem ducha ku lepszemu bytowi**" (A. Mickiewicz).

 Cywilizacja kapitału nie zapewnia człowiekowi wzrostu w nim czło­wieczeństwa. „Uwiedzonym" zaspokaja ich potrzeby materialne, głod­nymi pozostawiając rzesze ludzi „nieuwiedzonych" - bezrobotnych. „Uwodzenie" to jest formą przemocy, która skutecznie podporządkowu­je jednostkę Wielkiej Ogólności. **Kapitalizm upodabnia się do minione­go socjalizmu realnego.** Różnica sprowadza się do poziomu zaspokaja­nia potrzeb materialnych. Socjalizm realny nie mógł wystarczająco „uwodzić" społeczeństwa, musiał więc upaść.

 Tymczasem współczesny byt społeczny ulega transformacji przekształ­cając się w cyberkulturę", czyli w coś, czego dotąd nie było; co dotych­czas można było jedynie poznawać w jakiejś formie w literaturze scien­ce fiction. Fantastyka staje się realnością - oto fenomen zachodzących przemian w życiu społecznym. Jednocześnie pojawia się pytanie: jaka fantastyka jest urzeczywistniana? Czy czasem nie jest tak, że Orwella Folwark zwierzęcy nie jest literackim wymysłem, ale projektem dokład­nie urzeczywistnianym? Czy wśród wielu nazw określających demokra­cję nie znajdzie się pojęcie demokratyczny totalitaryzm?

 Warto powtórzyć za L. W. Zacherem postulat, aby w tej sytuacji „[...] kanon podstawowej wiedzy o społeczeństwie, serwowany dziś młodzie­ży [...] radykalnie unowocześnić przez uwzględnienie tego, co - nie tyle nadchodzi, ale już jest, czyli epoki informacyjnej - o czym pisze kompe­tentnie wielu autorów, jak McLuhan, Bell, Masuda, Toffler, Postman, de Kerckhove, Zuboff, a także kilku autorów polskich [...] Nie jest jed­nak pewne, czy nauki społeczne dokonają transcendencji i wyjdą poza własny świat ku nowej rzeczywistości"[[189]](#footnote-190).

 Ów brak pewności może wynikać stąd, że o przekształcaniu się ist­niejącego bytu społecznego w cyberkulturę decydują nowe technologie:

komputery, komputery osobiste i systemy pozwalające decentralizo­wać społeczeństwo

 i instytucje;

telekomunikacja stosująca optykę wy­korzystującą włókna szklane, która w połączeniu

 z komputerami osobi­stymi włączonymi do sieci elektronicznej pozwala nawiązywać

 łączność z każdym miejscem na kuli ziemskiej;

 robotyzacja wraz z reprogramowalnymi manipulatorami sprzężonymi z mózgiem

 - komputerem opro­gramowanym do spełniania różnych funkcji, który z powodzeniem

 za­stępuje dawną „siłę roboczą", przekształcając dotychczasowych robotników w „umarłą

 klasę";

faksy zastępujące dotychczasową pocztę.

 „Technologie te - pisze L. Groff - wiążą nas ze sobą w skali globalnej, jak również decentralizują społeczeństwa i instytucje, miejsca pracy itp. w poszczególnych krajach. Technologie te również istotnie zwiększają tempo dzisiejszych przemian, bowiem dostajemy natychmiastową in­formację o tym, co dzieje się w innych częściach świata, dzięki czemu możemy znacznie szybciej zareagować na dokonujące się tam zmiany, jako że świat jest coraz bardziej współzależny (gospodarczo, przez tele­komunikację itp.). Również coraz trudniejsze dla poszczególnych kra­jów staje się izolowanie od reszty świata możliwe w wielu przypadkach w poprzednim okresie historycznym (np. Stany Zjednoczone, Związek Radziecki, Japonia czy Chiny)"[[190]](#footnote-191).

 A zatem nie myśl decyduje o powstawaniu nowych form bytu spo­łecznego. Formy te są powoływane przez technologię i jej muszą służyć. Cyberkultura jest więc nową formą trwającej prehistorii społecznej.

 Poniżej przedstawiam tabelę porównawczą, ilustrującą kilka tendencji - przekształceń poszczególnych elementów bytu społecznego, występu­jących w różnych typach formacji ekonomiczno-społeczno-politycznych[[191]](#footnote-192). Rozróżnienie na: industrialny byt społeczny i cyberkulturę służy tylko ilustracji dokonujących się przemian. W rzeczywistości jest tak, że cy­berkultura jest nową formą tego samego bytu społecznego, który nazy­wamy kapitalizmem.

**3. O potrzebie nowej filozofii**

**3.1. Uwagi metodologiczne**

 Myślę, że przedstawione przykłady współczesnego myślenia filozoficz­nego wystarczająco dokumentują, iż ogranicza się ono raczej do **ilościo­wego opisu** istniejącej rzeczywistości. Stan ten wynika z potocznego ro­zumienia abstrakcji i procesu abstrahowania jako „odrywania" jakichś cech, zjawisk i wydobywania innych po to, aby „pogłębić" wiedzę o nich. Występuje to szczególnie w procesie abstrahowania jako tworzenia klas, pozwalającego ostatecznie zakwestionować istnienie uniwersaliów. „Od­rywanie" to nie pozwala na całościową analizę bytu społecznego, a tym samym na pełną analizę poszczególnych, konstytuujących go zjawisk. Takie rozumienie abstrakcji uniemożliwia odkrywanie istniejących w by­cie społecznym tendencji jego rozwoju[[192]](#footnote-193).

 Chcąc zatem formułować filozofię, która mogłaby przełamywać ist­niejący kryzys kultury, **trzeba zreinterpretować, między innymi, zagad­nienie abstrakcji**. Pewne wzory odnaleźć można w filozofii Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Locke'a, Kanta, Hegla, Marksa i Nietzschego. W ich systemach abstrahowanie jest pro­cesem myślowym, którego treścią jest wydobywanie ze zjawisk tych ich cech, które można nazwać atrybutami, które decydują o istocie bada­nych zjawisk, procesów przyrodniczych i społecznych. Abstrahowanie sprowadza się we wspomnianych systemach do logicznej prezentacji tej strony poznawanego świata, która decyduje o tym, czym świat jest w rze­czywistości; tej strony, która pozostaje po uwolnieniu od drugorzędnych, nieistotnych cech, zjawisk, procesów. W ten sposób obraz mentalny świata może „przystawać" do świata rzeczywistego. „**Przystawalność**" tę weryfikuje człowiek w praktyce będącej początkiem, kryterium i celem logicznego budowania obrazu świata[[193]](#footnote-194).

 A zatem konstruowanie **abstrakcji,** za pomocą których chcemy po­znać byt społeczny, **nie może być procesem będącym wynikiem arbitral­nej decyzji badacza**. Punktem wyjścia musi być to zjawisko, które jest przejawem treści istot owej, decydującej o funkcjonowaniu bytu społecz­nego jako bytu. Treść tę opisuje określona kategoria. O bycie społecz­nym kategoria taka decyduje w taki sposób, że każde inne zjawisko może istnieć tylko w związku z przyjętą kategorią. Nie możemy odnaleźć in­nej kategorii opisującej byt społeczny, innego zjawiska funkcjonującego w tym bycie społecznym, które swoją treść wyrażałoby niezależnie od przyjętej przez badacza kategorii. Kategoria ta stanowi „rdzeń" budowa­nej teorii[[194]](#footnote-195).

 Ponieważ wszystkie inne zjawiska występują w związku z kategorią będącą „rdzeniem" bytu społecznego, to dotąd w historii filozofii tłuma­czono abstrakcję, abstrakt jako to, co pozostaje po wyabstrahowaniu ze wszystkich zjawisk, rzeczy jako coś wspólnego wszystkim rzeczom, zja­wiskom[[195]](#footnote-196). Wydaje się, że określenie: „to, co wspólne" spełnia swoje za­danie w badaniach prowadzonych przez nauki przyrodnicze. Jest to efek­tem stosowanej w nich indukcji. Przeniesienie tego określenia do nauk społecznych jest dowodem na stosowanie metod nauk przyrodniczych w naukach społecznych.

 Dla nauk społecznych bardziej precyzyjnym pojęciem może być „isto­ta", której treść stanowią określone atrybuty. Obejmują one nie tylko wyróżnione stany rzeczywistości badanej; stany, dzięki którym badana rzeczywistość istnieje, ale również konieczne relacje wobec innych rze­czywistości, które istnieją o tyle, o ile istnieje rzeczywistość badana.

Posłużmy się przykładem. Atrybutem człowieka jest jego cielesność i konieczność zaspokajania potrzeb materialnych. Atrybutem człowieka jest również to, że tworzy on kulturę. Kiedy posłużymy się pojęciem „to, co wspólne" - tak, jak dotąd dzieje się w filozofii, to można osobno roz­prawiać o ludzkich potrzebach materialnych i o kulturze. Jeżeli zaś bę­dziemy analizować człowieka, odkrywając w nim atrybuty, czyli opisywać jego istotę, to nie możemy mówić o kulturze, nie uwzględniając pierw­szeństwa wobec niej potrzeb cielesnych i ich zaspokajania. Posługując się kategorią „istoty" nie tylko nie możemy pomijać konkretnych atrybutów człowieka, ale musimy dostrzec to, że występują one w określonej hierar­chii, że wzajemnie się warunkują. W przeciwnym wypadku człowiek po­zostaje widmem, o którym można powiedzieć wszystko, co się tylko chce.

 Kategoria „istota" wyjaśniana poprzez odnajdywanie atrybutów okre­ślonego zjawiska pozwala dostrzec relacje, w jakich badana rzeczywi­stość pozostaje względem innych rzeczywistości. Relacje te również pod­legają abstrahowaniu. Gdy posłużymy się abstrakcją w dotychczasowym rozumieniu, a więc, że jest to „to, co wspólne", to można mówić, że, na przykład, indywidualizm może być rdzeniem filozofii i doktryny społecz­nej, gdyż każdy człowiek dostrzega to, że jest określoną indywidualno­ścią i że to dostrzeganie jest „wspólne" dla wszystkich ludzi. Gdy poja­wią się filozofowie, którzy powiedzą, że najpierw musi zaistnieć określona wspólnota, aby potem mogła pojawić się indywidualność, to wtedy obroń­cy indywidualności chwytają za „brzytwę Ockhama" i wołają: „nie mnóż­my bytów". Człowieka jako jednostkę widać, można ją badać itd., nie trzeba więc tworzyć „niewidocznych" bytów mentalnych. W ten sposób indywidualizm jest empirycznie potwierdzoną filozofią.

 A zatem, utożsamienie abstrakcji z „tym, co wspólne" i stosowanie „brzy­twy Ockhama" pozwala we współczesnej filozofii tworzyć systemy fragmen­taryczne, jednostronnie prezentujące świat. To umożliwia współczesnym filozofiom stać się ideologiami, które są w ostateczności kryzysogenne.

 Szukając uzasadnionych sposobów abstrahowania, trzeba - wydaje się - powrócić do **Arystotelesa.** U niego bowiem można odnaleźć sposób abstrahowania, który skutecznie można wykorzystywać nie tylko w na­ukach matematyczno-przyrodniczych, ale także społecznych[[196]](#footnote-197).

 Arystoteles powiada, że **mądrość** (filozofia) jest wiedzą o pewnych zasadach i przyczynach. Odpowiadając na pytanie, o jakie to zasady i przyczyny chodzi, przedstawia w pierwszej kolejności **opinię o mędrcu**. Tłumaczy, że „[...) po pierwsze, **mędrzec** (filozof) musi posiadać wie­dzę możliwą o wszystkich rzeczach, mimo że 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 w nauczaniu o przyczynach. Spośród nauk zaś, która jest bardziej pożądana ze względu na nią samą i przez wzgląd 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. Tyle i takie mieliśmy uwagi o mądrości i mędrcach, czyli o filo­zofii i filozofach"[[197]](#footnote-198).

 Analizując treść przytoczonej wypowiedzi, zauważamy, iż Arystotele­sowi chodzi o wiedzę o „możliwie wszystkich rzeczach". Można ów frag­ment interpretować zgodnie z koncepcją Platona, który każdą rzecz uważał za hipostazę idei, jednej i prawdziwej. Idea ta znajduje się po­nad, poza przyrodą (przedrostek „meta")[[198]](#footnote-199). To rozumienie, aktualne w doktrynie chrześcijaństwa, jest sprzeczne z przekonaniem Arystote­lesa. Twierdził on bowiem, że np. „[...] **przedmioty matematyczne nie są odłączalne od rzeczy zmysłowych, wbrew temu, co twierdzą niektórzy, i nie są pierwszymi zasadami**"[[199]](#footnote-200). Jeżeli zatem ma to być wiedza ogólna i ma tkwić w każdej rzeczy zmysłowej, to rodzi się pytanie: jak wiedzę tę odnaleźć, jak ją oddzielić od tej strony, którą określamy jako zmysłową?

 Wydaje się, że pewną podpowiedź odnajdujemy w systemie filozofii I. Kanta. Tłumaczy on, iż każdą rzecz trzeba brać w dwojakim znacze­niu, mianowicie jako zjawisko (Erscheinung - przejaw - A.K.)[[200]](#footnote-201) i jako rzecz samą w sobie Ding an sich[[201]](#footnote-202). Twierdził ponadto, że doświadcza­my tylko zjawisko, przejaw rzeczy samej w sobie, która jednakże jest niepoznawalna. Nie trzeba analizować przyczyn zajęcia takiego stano­wiska przez filozofa królewieckiego. Dla czynionych tu rozważań ważne jest samo to rozróżnienie: zjawisko, przejaw i rzecz sama w sobie. Tę drugą możemy utożsamić z pojęciem „istoty", której treść wyznaczają wszystkie atrybuty, konieczne dla danego zjawiska. Są to cechy konsty­tutywne danej rzeczy. Stronę zaś zjawiskową stanowią cechy konsekutywne. Cechy konstytutywne są tożsame z atrybutami.

 Kant twierdził, iż rzecz sama w sobie jest niepoznawalna. Teza ta stworzyła podstawy dla różnorodnych, subiektywnych interpretacji wizji światopoglądowych. Sądzę, że rzecz sama w sobie, jest poznawalna, chociaż nie może być nigdy ostatecznie poznana[[202]](#footnote-203)". W tym sensie tylko przyznać wypada rację I. Kantowi. O głębokości naszego poznania de­cyduje ostatecznie stan kultury. O tym, czy docieramy do istoty rzeczy w sobie, przekonuje nas praktyka ludzka, zaś jej cząstkową, niepełną poznawalność dokumentują błędy popełniane przez człowieka w jego działalności[[203]](#footnote-204).

 Nauki szczegółowe dowodzą ponadto tego, że istota - rzecz sama w sobie - przejawia się w różny sposób, w zależności od czasu histo­rycznego i zasięgu obserwacji ludzkiej. Na przykład, gdy rozpatrzymy dwie epoki historyczne: feudalizm i kapitalizm, to w obu zauważamy istnienie własności prywatnej jako podstawy stosunków społecznych; z tym, że w feudalizmie własność tę konstytuowało posiadanie ziemi, zaś w kapitalizmie - posiadanie kapitału, a we współczesnej formie ka­pitalistycznej - posiadanie papieru wartościowego. Innym przykładem może tu być pojęcie „robotnik najemny". W zależności od czasu histo­rycznego i określonego państwa robotnika najemnego nazywano: **prole­tariuszem, robotnikiem i dzisiaj coraz częściej używa się pojęcia: intelektuariusz**[[204]](#footnote-205).

 W Marksowskich, na przykład, poszukiwaniach metody budowania mentalnego obrazu bytu społecznego dominuje przekonanie o **potrzebie przedmiotowo-teoretycznego oglądu rzeczywistości;** nie zatrzymywaniu 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 zapośredniczanie. Wszystkie inne kate­gorie nie mogą istnieć bez uwzględniania treści kategorii, która jest punk­tem wyjścia podejmowanych rozważań. Marks zaczyna swoją analizę od „**towaru**". Wszystkie inne kategorie prezentują swoją treść zapośredniczając treść „towaru". Punktem wyjścia budowy logicznego obrazu świata musi więc być kategoria jak najbardziej empiryczna oraz zawierająca w sobie kategorie opisujące historycznie wcześniejsze stany bytu spo­łecznego; kategorie, będące drogą dochodzenia do tej, która wyraża najwyższy, osiągnięty etap rozwoju całości społeczeństwa.

 Przykładem może tu być analizowany przez Marksa **stan produkcji „pro­dukującej**" wszystkie pozostałe elementy bytu społecznego. **Produkcja „pro­dukuje" konsumpcję, tworząc dla niej przedmiot.** Przedmiot konsumpcji jest czymś określonym. 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, to inny głód niż ten, który się zaspokaja pożeraniem surowego mięsa, po­sługując się przy tym rękoma, paznokciami i zębami"[[205]](#footnote-206). **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 określoności obiektywności. „**Potrze­bę przedmiotu, jaką odczuwa konsumpcja, stwarza postrzeżenie tego przed­miotu**"[[206]](#footnote-207), postrzeżenie realne lub mentalne i odwrotnie: postrzeżenie przedmiotu wytwarza potrzebę przedmiotu (reklama). Postrzeżenie to jest ruchem subiektywności w kierunku obiektywności. A zatem produkcja i kon­sumpcja istnieją we wzajemnej zależności, ujawniającej się w wielu for­mach zapośredniczania. Każda stwarza siebie jako tę drugą. **Produkcja do­starcza konsumpcji przedmiotu zewnętrznego, konsumpcja produkcji - przedmiotu wyobrażonego**[[207]](#footnote-208).

 Przedmiot wyobrażony z kolei jest **treścią kultury duchowej**. Jeżeli przedmiot wyobrażony powstaje tylko w wyniku produkcji, to jest on ograniczony tylko do swojej strony zjawiskowej, przejawowej; nie-istotowej. Może tak być dlatego, że pierwszą, niejako naturalną warstwą kultury duchowej jest myślenie potoczne. Są to przecież typy myśle­nia, które ograniczają swój przedmiot do zjawiskowej strony rzeczywi­stości. Przedmiot wyobrażony musi być koherentny z produkcją, real­nym przedmiotem produkcji. Koherencję tę jest w stanie zachować wówczas, gdy myślenie ogranicza się do poziomu zjawiskowego. Mamy tu do czynienia z mechanizmem samoregulującym się. Dominujące w społeczeństwie myślenie zjawiskowe umożliwia zaistnienie produk­cji, produkcja z kolei uniemożliwia przekształcanie się typu myślenia w myślenie, które podporządkowałoby sobie produkcję. W ten sposób produkcja **kapitalistyczna produkuje kulturę duchową**, która z kolei umacnia ową produkcję.

 **Aktywizm ludzki**, sensowny, musi wypływać z istotowego poznania świata rzeczywistego i na tej podstawie budowanej transcendencji. Wtedy może okazać się, że utopia ma sens, zwłaszcza wtedy, kiedy się ją zrozu­mie dosłownie, że jest to to, czego nie ma, ale jest to to, do czego czło­wiek zmierza i że jest to realna droga, bo jest wytyczana przez **istotową tendencję** rozwoju bytu społecznego[[208]](#footnote-209).

 **Kryzys kultury współczesnej ujawnia się, między innymi, w przyję­ciu kapitału jako mitu,** a więc analizowaniu go **powierzchownie, przejawowi, zjawi­skowo**. Dlatego kapitał wydaje się być jedyną gwarancją pewności, wy­starczającej ludzkiemu działaniu; zupełnie jak *sacrum*, Bóg. Pewność tą wyraża **personifikacja kapitału**, tj. **nadawanie mu** przez ludzi cech własnej duchowości, duchowości znamiennej dla człowieka z jednoczesną modyfikacją tej duchowości sto­sownie do wymagań kapitałowych. **Nieprzystające do kapitału elementy ludzkiej duchowości są eliminowane, odrzucane jako niekoherentne**; a szczególnie **zasady moralne**. Konkretne jednostki ludzkie plajtują, jeśli nie spełniają żądań stawia­nych przez kapitał. **Kapitał, będąc w istocie stosunkiem społecznym**, a więc mentalną stroną ludzkiej praktyki, podlega **alienacji**, staje się osobą. Służba kapitałowi polega na jednoznacznie określonym, konkretnym działaniu. **Jego właściciel musi postępować tak, jak sobie kapitał życzy. Innego wyjścia nie ma**. Kapitał wymaga oszczę­dzania, właściciel jest człowiekiem oszczędnym; kapitał wymaga zabój­stwa innego człowieka, inny jest zabijany itd. Kapitał zatem decyduje o postępowaniu ludzi rzekomo nim władających; jest recenzentem tek­stów naukowych, literackich i prasowych; jest krytykiem dzieł sztuki, spektakli teatralnych i wystaw artystycznych; kapitał poprzez swych funk­cjonariuszy religijnych głosi kazania z ambon, reformuje istniejące i two­rzy nowe doktryny religijne; jest wreszcie promotorem mężów stanu - **polityków, którzy udają**, że są wolni w swoim zbawczym dziele. Chcąc mit ów zrozumieć, chcąc wyzwolić się z tej kultury, trzeba wcześniej „**przezwyciężyć" stan produkcji, który tę kulturę produkuje.** Pojawia się pytanie: w jaki sposób to zrobić? Użyte tu pojęcie „przezwyciężenia" znaczy tyle, co Hegel rozumiał przez swoje „Aufhebung". Marks rozu­miał więc przez „przezwyciężenie", „zniesienie", czyli nadanie (poprzez zachowanie i przekształcenie) temu, co jest nieludzkie, degradujące człowieka cech ludzkich, cech promujących człowieka[[209]](#footnote-210).

 Jak przekształcić ów samoregulujący się mechanizm, w mechanizm regulowany przez człowieka? Doświadczenia krajów socjalizmu realne­go podpowiadają, 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 upowszechnienia się w społeczeństwie „**etycznego patosu krytycznego**" (M. Nowaczyk), czyli, że nastąpią określone przekształce­nia w ludzkim sposobie myślenia i działania w świecie.

 Wtedy spełni się postulat **J. S. Milla**, który pisał: „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 sprzyjające szczęściu i lepiej obliczone do doprowadzenia 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”[[210]](#footnote-211).

**3.2. Zarys ontologii bytu społecznego**

W prezentowanym tu obrazie bytu społecznego wykorzystuję sformuło­wane wcześniej tezy, dotyczące różnorodnych typów myślenia, a zwłasz­cza **abstrahowania** jako sposobu istotnościowego poznania. A zatem przedstawiany tu byt społeczny jest **filozoficzną i koniecznościową, ca­łościową i transcendentalizującą interpretacją życia społecznego**.

 Punktem wyjścia w prezentowanym tu sposobie budowania obrazu bytu społecznego jest stwierdzenie faktów empirycznych, którymi są: **człowiek**, jego **cielesność** i jego **potrzeby**; **działania** zaspokajające potrzeby, **wspólnotowość** człowieka; **materialno - kulturowe warunki życia ludzkie­go**; a w nich zarówno te, które są dane jako **naturalne**, a więc niepoddane ludzkiemu działaniu oraz te, które człowiek **wytworzył, przekształca­jąc naturę.** Fakty empiryczne są **abstrakcjami o zasięgu najwyższym**, tzn. zawierają w sobie treści istotowe tego wszystkiego, co określa się przy­miotnikiem „**społeczny**"[[211]](#footnote-212). Abstrakcje te w rzeczywistości zmysłowej wy­stępują, ale tylko w formie konkretnych jedności wraz z przejawami zmysłowych zjawisk. Abstrak­cje te uwalniają od empirycznej zmysłowości, a przez to pozwalają skupić się na **istotowej, empirycznie występującej treści**, poddającej się - dzię­ki uwolnieniu od zmysłowości - rozumowi, prawom logiki pozwalają­cym ujawnić konieczności tego, co jest i tego, co może być. Abstrakcje te umożliwiają zatem budowę **mentalnego, transcendentalizującego pojęcia bytu społecznego.**

 Abstrakcje te nie mogą więc być dowolne. Muszą one być takimi, które można odnaleźć w rzeczywistości społecznej i w których - jak w soczewce - odnajdujemy całą rzeczywistość, czyli zawierają w sobie wszystkie inne formy bytu, ujawniające się poprzez zapośredniczenie i które poddadzą się procesowi empirycznej konkretyzacji, czyli pozwo­lą na wyprowadzanie z nich abstrakcji o niższym zasięgu. **Proces konkretyzacji polega** na odnajdywaniu historycznej treści istotowej oraz na stosownym uzgadnianiu treści istotowej (konstytutywnej) z treściami konsekutywnymi. Początkiem procesu konkretyzacji jest właściwie odnale­ziona abstrakcja, wyrażająca treści tradycji kulturowej badanego spo­łeczeństwa, końcem zaś konkretna jednostka ludzka w społeczeństwie tym żyjąca.

 Aby lepiej zrozumieć tę metodę, wyobraźmy sobie przez chwilę, że **obserwujemy pracę artysty**, który - rozpoczynając malować **obraz** - naj­pierw ołówkiem szkicuje główne elementy planowanego obrazu: są to np. kontury ludzkich postaci, jakichś zabudowań, drzew, stojących sa­mochodów itd. Szkic ten nie jest niczym innym jak abstrakcją. Naszki­cowane kontury nie są konkretne, w rzeczywistości są, ale w określonej formie. Dalej ów malarz zaczyna konkretyzować swój szkic; a więc na­szkicowanym zarysom postaci nadaje kolejno rzeczywisty, realny wygląd, 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.

 Postępuję podobnie, odtwarzając obraz bytu społecznego, czyli rze­czywistość, w której człowiek żyje i którą tworzy, przekształcając jej ele­menty. **A zatem punktem wyjścia przedstawianej tu analizy jest fakt empiryczny**, którego właściwa obserwacja i opis pozwala logicznie od­tworzyć mentalny obraz bytu społecznego. Te dwa byty: **byt społeczny empiryczny i byt społeczny logiczny są przystające**, chociaż logiczny byt społeczny jest uwolniony od empirycznej konkretności. Pomijam ją o tyle, o ile pominięcie jej nie zniekształca obrazu rzeczywistego bytu społecznego.

 Są już główne elementy (kontury) przyszłego obrazu: ludzie, ich po­trzeby, działanie, wspólnotowość człowieka, materialno-kulturowe wa­runki życia ludzi. Dalej, poprzez tworzenie kolejnych kategorii, w wyobrażeniu trzeba konkretyzować obraz życia społecznego.

 Analizując istotę ludzką, można dostrzec to, iż posiada ona **natural­ne potrzeby uwarunkowane materialnością jej ciała** i także to, że **po­trzeby te muszą być bezwzględnie zaspokajane.** Obok tych potrzeb wy­stępuje cała paleta **potrzeb wytworzonych w procesie filogenezy.** Potrzeby te są zarazem treścią ludzkiej kultury. Nie muszą być one zawsze i wszę­dzie bezwzględnie zaspokajane. Ich zaspokojenie wynika z konieczno­ści ze swoistości określonej hipostazy kulturowej określonego społeczeń­stwa. Z tego względu zaspokojenie tych potrzeb decyduje o treściach subiektywizacji obiektywności, o osobowości kulturowej.

 Ponadto, trzeba zauważyć, iż człowiek wyróżnia się ze świata zwie­rząt tym, że zaspokaja swoje potrzeby drogą wytwarzania **sobie środków do życia i narzędzi wytwarzania tych środków**. Oznacza to, że człowiek w formie myślowej, idealnej odróżnia siebie od świata, tworząc relację „**Ja - świat mnie otaczający**". Człowiek w formie idealnej przedstawia odczuwane własne potrzeby oraz w otaczającym go świecie odnajduje to, co owe potrzeby może zaspokoić. To, co może zaspokoić potrzebę przedstawia sobie w postaci wyobrażenia tworzonego w postaci różnego typu **wiedzy; wyobrażenia**, które następnie weryfikuje w działaniu.

 Wyobrażenie rzeczy, stanu, procesu, który zaspokaja potrzeby staje się celem działania. **Cel** jest to przyszły wyobrażony stan rzeczy. Jest on formułowany za pomocą myślenia określonego typu i na podstawie zsubiektywizowanych treści kulturowych.

 Pierwszą więc konkretyzacją, pierwszym wnioskiem jest twierdze­nie: **podstawą wszelkiej egzystencji ludzkiej, a także i wszelkiej historii jest to, że najpierw ludzie muszą mieć możliwość życia, czyli że muszą mieć możność zaspokojenia swoich potrzeb materialnych**. Potrzeby te przedstawiają sobie w formie idealnej, duchowej; w postaci celu działa­nia i w postaci wyobrażeń środków cele te pozwalających osiągnąć.

 W ten sposób empiryczny, rzeczywisty punkt wyjścia jest wyrażony w formie abstrakcyjnej: **człowiek, jego potrzeby, działanie, materialno-kulturowe warunki życia człowieka**. Pojawił się **układ strukturalny**, skła­dający się z następujących elementów: cielesność człowieka, jego potrze­by, działanie oraz materialno-kulturowe warunki, w których on żyje.

 Ponadto, należy zauważyć, iż człowiek żyje w **dwojakiej formie byto­wania: realnej i idealnej, mentalnej.** Ta pierwsza jest konkretnym, real­nym sposobem zaspokajania potrzeb. Ta druga jest idealnym, myślanym obrazem potrzeby oraz środków (w tym również sposobu użycia środ­ków) jej zaspokojenia.

 W tym sensie można mówić **o naturze ludzkiej**, będącej układem strukturalnym, odróżniającym się od innych istot żyjących. Układ ten nazywam **strukturą pierwotną (SP).**

 Struktura Pierwotna nadal jest jeszcze abstrakcją; trzeba ją konkrety­zować dalej, aby w pełni przedstawić rzeczywisty byt społeczny. W rze­czywistości bowiem człowiek nie żyje pojedynczo. Robinsonady są fik­cjami literackimi. W rzeczywistości nie działają pojedyncze jednostki, ale ludzie, pomiędzy którymi zachodzą i muszą zachodzić określone stosunki.

 Tak więc kolejną kategorią konkretyzującą nasze abstrakcje jest **sto­sunek społeczny**. Struktury pierwotne, pozostając we wzajemnym związ­ku, tworzą stosunki społeczne, których wyrazem w naszym mentalnym opisie jest struktura złożona (SZ).

 W tym miejscu należy zwrócić uwagę na cechy, jakie przysługują układom strukturalnym, z którymi mamy do czynienia. Wyróżniają się one następującymi właściwościami:

1. układowi jako całości przysługują pewne nowe cechy w stosunku do cech

 konstytuujących go elementów. Układ jest czymś więcej niż sumą cech

 konstytuujących go elementów;

1. określone właściwości przysługują danemu elementowi układu tyl­ko wtedy, gdy jest

 on częścią tego układu. Traci on te właściwości, gdy znajduje się poza tym

 układem lub gdy stanie się częścią innego układu;

1. dany układ, odznaczający się wyżej wymienionymi cechami, jest z kolei

 warunkowany przez cechy konstytuujących go elementów, tzn. układ ten nie może

 powstać z dowolnej kategorii elementów;

1. między elementami układu tworzącego strukturę istnieją stosun­ki zależności

 wzajemnej, wyrażające się w taki sposób, że zmiana lub modyfikacja któregoś

 z nich pociąga za sobą większą lub mniejszą zmia­nę wszystkich pozostałych

 elementów;

1. w skład układu zwanego strukturą wchodzić mogą tylko te ele­menty, które pozostają

 w stosunku wzajemnego oddziaływania, warun­kujące się wzajemnie, pełniące

 kolejno funkcje skutku i przyczyny;

1. w układzie, zwanym strukturą, możemy wyróżnić również inny typ więzi

 przyczynowo-skutkowej, występującej między konstytuujący­mi go elementami.

 Można wykryć w nim takie elementy, które warun­kują w sposób rozstrzygający

 trwałość całego układu i których zmiana powoduje radykalne przekształcenie czy

 zagładę tego układu[[212]](#footnote-213);

 7)w układzie, zwanym strukturą, w którym działa człowiek, może­my odnaleźć typ

 więzi subiektywno – intuicyjno – kreacyjnej, powodującej zmianę jakościową

 struktury, a więc taką zmianę, w wyniku której po­wstaje struktura, której dotąd nie

 było w kulturze. W dotychczas wystę­pujących strukturach dominują więzi

 podmiotowo-przedmiotowe. Nie powstają one w wyniku uzgadniania, spełniania

 określonej transakcji, lecz są skutkiem konieczności, w różnej formie kreowanej

 przez jeden z elementów struktury. Inne elementy struktury muszą ją uznać.

 W strukturze złożonej treść i forma struktur pierwotnych ulega mo­dyfikacji, pozostaje pod wpływem treści i formy struktury złożonej. Ina­czej mówiąc, treść] forma struktury złożonej jest wynikiem złożenia się treści i form struktur pierwotnych, z których powstała ta struktura. Treść i forma struktur pierwotnych ulega tu takiej modyfikacji, deformacji, jaka jest konieczna dla zjednoczenia się. W tym sensie struktura złożo­na wpływa na treść i formę struktur pierwotnych.

 W funkcjonującej strukturze złożonej pojawia się jeszcze kolejny pro­ces. Jest nim alienacja poszczególnych elementów tworzących struktury.

 Alienację (wyobcowanie) można rozumieć jako proces, w którym funkcjonująca struktura tworzy element funkcjonalny względem siebie, który następnie, na skutek rozwoju pełnionych przez siebie funkcji, podpo­rządkowuje sobie tworzącą go strukturę. Elementy podporządkowane, uprzedmiotowione mogą o tyle funkcjonować, o ile treść i forma ele­mentu wyalienowanego na to pozwala. Alienacja zatem jest typem więzi przyczynowo-skutkowej, która warunkuje w sposób rozstrzygający trwa­łość całego układu. Fakt ten powoduje tworzenie się elementów struk­turalnych, których treść i forma pozostaje względem siebie w układzie hierarchicznym. Hierarchia ta obejmuje, oczywiście, treści istotowe i zja­wiskowe, konstytutywne i konsekutywne.

 Alienacja jest najbardziej znacząca w tych strukturach (decyduje o ich funkcjonowaniu), w których poszczególnymi elementami są jednostki lub zespoły ludzkie. Ludzie pozostają zawsze w określonych stosunkach ze sobą w związku z różnorodnymi rzeczami materialnymi lub czynno­ściami z tymi rzeczami związanymi. Nie ma stosunku społecznego, międzyludzkiego „czystego", tzn. takiego, w którym we wzajemnym sto­sunku pozostawaliby tylko ludzie bez otaczającego ich świata material­nego czy społecznego. To współwystępowanie świata rzeczy i świata lu­dzi stwarza warunki dla alienacji, czyli przekształcania tego, co jest narzędziem, środkiem w zaspokajaniu potrzeb w cel funkcjonowania struktury; czyli to, co jest przedmiotem dla określonej struktury, staje się podmiotem, a to, co miało być podmiotem, przekształca się w przedmiot.

 Najbardziej powszechnie odczuwaną alienacją w stosunkach społecz­nych jest alienacja pieniądza. Pieniądz został stworzony przez czło­wieka jako narzędzie służące do zaspokajania potrzeb przez produkty-towary tworzone przez innych. Pieniądz jest określonym narzędziem, które jednakże, alienując się, stało się podmiotem, celem istnienia two­rzonych struktur społecznych. Będąc podmiotem, pieniądz (w istocie symbol) reprezentuje taki typ więzi społecznej, która decy­duje o trwałości lub rozkładzie struktury. Pieniądz sam w sobie jest sym­bolem. Jego istotą jest bowiem stosunek społeczny. „Coraz efektywniej działająca zasada oszczędzania energii i substancji prowadzi do coraz szerszego obcowania z reprezentacjami i symbolami - pisze G. Simmel - które **nie muszą mieć żadnego treściowego powiązania z tym, co re­prezentują.** W tym samym kierunku idzie to, że operacje dotyczące war­tości dokonują się na symbolach, które **coraz bardziej tracą materialne powiązanie ze zjawiskami specyficznymi dla swego obszaru i stają się czystymi symbolami**. Ta forma życia zakłada nie tylko olbrzymie wzmo­żenie procesów psychicznych (zważmy choćby, spełnienia jakże skom­plikowanych warunków psychologicznych wymaga pokrycie banknotów przez rezerwy gotówki), lecz i ich wkroczenie na wyższy poziom, **zasad­niczy zwrot kultury ku intelektowi**. To, że życie w istocie opiera się na intelekcie, który jest dzięki temu praktycznie najcenniejszą częścią na­szej energii psychicznej, **idzie ręka w rękę [...] ze wzrostem gospodarki pieniężnej**. Intelekt jest bez wątpienia suwerenem w obszarze handlu, w szczególności gdy chodzi o transakcje czysto finansowe. Rozwój inte­lektualnych zdolności abstrakcyjnych charakteryzuje czas, w którym pieniądz staje się coraz bardziej czystym symbolem, którego wartość własna jest nieistotna"[[213]](#footnote-214).

 W wyniku alienacji pieniądz-narzędzie przeistoczył się w cel pracy. Człowiek nie wytwarza pro duktu-towaru po to, aby ów produkt-towar właściwie zaspokajał potrzeby innego człowieka, ale po to, aby uzyskać za ów produkt-towar jak najwięcej pieniędzy. Celem pracy, wysiłku pro­ducenta nie jest jakość i użyteczność produktu-towaru, ale pieniądz, który producent może uzyskać za ów towar.

 Jeżeli tak jest, to producent **wytwarza taki produkt, jaki udaje mu się sprzedać**. Zważywszy, że konsument za wszelką cenę pragnie owocu pracy producenta, produktu-towaru, to producent **może obniżać jakość produktu i będzie to robił dopóty, dopóki nabywca nie zacznie zwracać uwagi na jakość otrzymywanego towaru**. A zatem, granicę jakości towa­ru wyznacza odbiorca, jego potrzeby, poziom jego kultury oraz możli­wość nabycia towarów u innych producentów.

 W strukturze złożonej proces alienacji ogarnia wszystkie jej elemen­ty. Na przykład, potrzeby, alienując się, **uprzedmiotawiają człowieka** (pod­porządkowują go sobie), zmuszając go do działań **obcych jego istocie**. Można to zaobserwować, analizując życie społeczne, w którym potrze­ba społecznego uznania może być zaspokajana poprzez bywanie w tzw. dobrym towarzystwie. **Owe „bywanie" w konsekwencji przeistacza czło­wieka normalnego w błazna towarzyskiego.**

 Proces alienacji wspomnianych potrzeb polega na tym, że zaspoko­jenie jednej potrzeby, czynność jej zaspokojenia, narzędzie, za pomocą którego ową potrzebę zaspokojono, prowadzi do wytworzenia się nowej potrzeby, nowego sposobu jej zaspokajania i wreszcie nowych narzędzi zaspokajania owej potrzeby. **W uproszczonym, potocznym myśleniu o ży­ciu społecznym powstaje wrażenie, że człowiek sam kształtuje swoje potrzeby, że nie owe „dobre towarzystwa" potrzebuje uznania społecz­nego, ale społeczeństwo potrzebuje uznania owego „dobrego towarzy­stwa".** W rzeczywistości jest jednak odwrotnie. Potrzeby są wytwarzane przez tych, którzy - ulegając alienacji - biorą udział w gonitwie za „ucie­kającym pieniądzem".

 A zatem w strukturze złożonej elementy struktury pierwotnej prze­kształcają swój sposób istnienia w istnienie społeczne. Każdy człowiek działa zawsze w związku z innymi ludźmi. Pojawiają się nowe elementy, których nie ma w strukturze pierwotnej. Na przykład, w strukturze zło­żonej istnieje możliwość porównania różnych sposobów zaspokajania potrzeb. Możliwość ta staje się z czasem podstawą wartościowania: „lep­szy" i „gorszy". Jako bardziej lub mniej wartościowe oceniane są różne potrzeby, różne działania zaspokajające owe potrzeby i różna wiedza dotycząca potrzeb, działania, a także wartościowania wymienionych ele­mentów. Tworzy się określona hierarchia potrzeb, sposobów ich zaspo­kajania i narzędzi służących do ich zaspokajania.

 Hierarchiczność potrzeb, sposobów i narzędzi ich zaspokajania, ich alienacyjny sposób funkcjonowania w strukturze złożonej odnajduje się w kulturze w postaci norm, nakazów i zakazów, ocen, sankcji negatyw­nych i pozytywnych, które „z góry" określają wartość określonego dzia­łania. W strukturze złożonej człowiek odwraca naturalną kolejność ele­mentów struktury pierwotnej. W strukturze pierwotnej najpierw pojawia się potrzeba, jej treść zmusza człowieka do odnajdywania w otaczają­cym go świecie i uzgadniania sposobów i narzędzi jej zaspokojenia. Spo­sób i narzędzie zaspokojenia są tutaj wynikiem, efektem końcowym pro­cesu poszukiwania i uzgadniania.

 W strukturze złożonej proces ten jest odwrotny. **Człowiek poznaje najpierw cel**, któremu powinien podporządkować swe działanie, dalej sposób realizacji owego celu i narzędzie, które zostało skonstruowane dla osiągania poznanego celu i dopiero na końcu potrzebę, jaką ów cel, sposób i narzędzie zaspokaja. W tej sytuacji podstawowym problemem człowieka nie jest samopoznanie, pozwalające odkryć treść własnych potrzeb; podstawowym jego problemem jest narzędzie, które powinno być skuteczne, proste w użyciu i dostarczające dużo produktów-towarów.

 Właśnie to odwrócenie procesów funkcjonowania strukturalnego w stosunku do naturalnej kolejności ich treści stało się powodem roz­woju scjentyzmu i niektórych systemów filozoficznych (pozytywizm, oświecenie, postmodernizm itd.). Ponieważ w rzeczywistości społecz­nej odwrócenie to jest czymś normalnym, to również opisane wcześniej sposoby myślenia o tej rzeczywistości wydają się być czymś normalnym. Teorie sprzeczne z tymi „normalnymi", „oczywistymi" są odrzucane przez praktykę społeczną.

 Nowym elementem, istniejącym tylko w strukturze złożonej, jest **wy­miana produktów pracy.** Jest ona wynikiem zaistnienia podziału pracy. Po­nieważ każdy producent wytwarza tylko część dóbr, a przez to może zaspo­koić tylko część własnych potrzeb, to musi część produkowanych przez siebie dóbr wymienić na inne, wytworzone przez innego producenta.

 W historii społeczeństw zaistniały **dwie formy wymiany**: **naturalna** (produkt za produkt; T - T) i **towarowa** (towar za pieniądz i za pieniądz towar; T - P - T). **Towarem** nazywamy **efekt pracy ludzkiej przeznaczony na sprzedaż**, w którym można odróżnić dwie formy wartości: wartość użyt­kową, którą mierzy się jakością zaspokojenia potrzeb, i wartość **wymienną**, tę którą mierzy się ilością pieniędzy. Ta dwoistość produktu pracy - w wy­niku wieloszczeblowego i wieloelementowego procesu alienacji - prowa­dzi do dwoistej natury człowieka. Kiedy człowiek znajduje się w społe­czeństwie, czyli musi podejmować działanie wespół z innymi, wtedy koncentruje się **na wartości wymiennej**. To wymaga od niego specyficznego zachowania. **Wartość wymienna określa sposoby i narzędzia działania**. Wartość wymienna nie zaspokaja bezpośrednio potrzeb. Jest ona kolej­nym środkiem powstałym w wyniku funkcjonowania struktury społecz­nej; środkiem, pozwalającym bezpośrednio zaspokoić potrzeby. Kiedy zaś wyłącza się ze współdziałania z innymi, wówczas celem jego wysiłków jest **wartość użytkowa**. Wtedy naprawdę staje się człowiekiem, wtedy re­alnie odczuwa siebie, swoje potrzeby i ich zaspokajanie.

 Ta dwoistość człowieka ujawnia się w jego postępowaniu. **Społeczeń­stwo, „inni" są dla niego środkiem, narzędziem w zaspokajaniu jego potrzeb.** Nie ma znaczenia to, że inni będą się źle czuli, kupując ten czy inny produkt. Znaczenie ma tylko, że ci inni dostarczą sprzedającemu pożądaną przez niego ilość środków wymiennych - **pieniądza**. Stosunki społeczne stają się czymś obcym naturze ludzkiej, czymś narzuconym, gdyż tak naprawdę to człowiek chce tylko zaspokoić swoje potrzeby.

 Ponieważ w strukturze złożonej powstają i funkcjonują nowe elemen­ty, to nie można redukować jej do struktury pierwotnej ani zastępować jej poszczególnymi elementami. Nie można sprowadzać struktury zło­żonej, np. tylko do potrzeb, czy tylko do wiedzy. **Analiza poszczególnych elementów struktury złożonej musi być uzupełniona syntezą, czyli ujaw­nieniem związku analizowanego elementu z pozostałymi elementami struktury.**

 Powstawanie nowych elementów w strukturze złożonej powoduje, że w miarę wydłużania się **perspektywy diachronicznej** (rozwoju społe­czeństwa w czasie) powstaje coraz więcej elementów **w perspektywie synchronicznej**. Powstały nowy element struktury złożonej - wymiana wpływa na rozwój poszczególnych elementów struktury, dotąd istnieją­cych, oraz przyczynia się do powstawania nowych. Na przykład, w celu uzyskania pożądanych efektów wymiany w strukturze złożonej tworzo­ne są nowe sektory funkcjonującego rynku. Taki sposób istnienia struk­tury złożonej powoduje to, że proces powstawania nowych elementów struktury ulega radykalnemu przyspieszeniu. Potęguje się również pro­ces alienacji i uprzedmiotawiania działającego człowieka. Złożoność struktury złożonej staje się coraz bardziej skomplikowana i niezrozu­miała dla jednostki ludzkiej.

 **Podział pracy** urzeczywistnia się z czasem w formie pracy produk­cyjnej i nieprodukcyjnej, tworząc kolejne podstruktury: **ekonomiczną, nadbudowę prawno-polityczną oraz ideologiczną**. W historii społecznej podział pracy mógł zaistnieć dopiero wtedy, kiedy pojedynczy osobnik, ród, plemię wyprodukowało więcej środków do życia, niż potrzeba ich było do spożycia bieżącego. Fakt ten był oczywistym następstwem po­prawy efektywności działania, która mogła być skutkiem rozwoju narzę­dzi i sposobów ich używania. Rozwój narzędzi pracy dynamizuje rozwój pozostałych elementów bytu społecznego. Nowe narzędzia pozwalają zaspokajać nowe potrzeby, te - ulegając alienacji, rozwijając się - wyma­gają nowych narzędzi, te zaś z kolei wpływają na rozwój wiedzy nie­zbędnej do ich wytwarzania itd. Proces ten wpływa jednocześnie na roz­wój stosunków między ludźmi.

 Część społeczeństwa, ta, która uznaje, że jej potrzeby są w pełni za­spokajane, zainteresowana jest istnieniem status quo; zaś część społe­czeństwa - ta, która odczuwa, że albo potrzeby nie są zaspokajane, albo wytworzyła sobie nowe potrzeby i chce je zaspokajać - koncentruje się na zmianach w kierunku dla siebie pożądanym. Ten stan rzeczy - nie­odłączny od życia społecznego - powoduje powstawanie i rozwój kolej­nych elementów bytu społecznego.

 Ponadto, **podział pracy - powodujący usamodzielnianie się określo­nych dziedzin pracy - wytwarza sprzeczność między interesem poje­dynczego człowieka a wspólnym interesem wszystkich ludzi, pozostają­cych ze sobą w różnorodnych stosunkach**. Z czasem sprzeczność ta usamodzielnia się, ujawniając się w formie sprzeczności interesów okre­ślonych grup, kast i klas społecznych. Walka między nimi ujawnia się w postaci wielu form często odległych od sprzeczności ekonomicznych.

 **Natura ludzka charakteryzuje się dwoistym charakterem. Z jednej strony człowiek jest bytem realnym, posiada realne potrzeby, tworzy re­alne struktury, wchodząc w stosunki społeczne z innymi ludźmi**. Z dru­giej strony człowiek jest jednocześnie twórcą swego bytu idealnego. Two­rzą go podstawowe relacje: **Ja - przyroda; Ja - Ty, Ja - społeczeństwo**. Relacja pierwsza: Ja - przyroda pozwala człowiekowi wyróżnić siebie, tworzyć obraz otoczenia, obraz, który jest wnioskiem z empirycznej ob­serwacji. Wniosek ten, będąc końcowym rezultatem doświadczenia, staje się początkiem w działaniu prowadzącym do zaspokojenia potrzeb.

 Tak samo realizuje się druga relacja **Ja - Ty, Ja - społeczeństwo**. Ide­alny, mentalny obraz życia społecznego, tworzony na podstawie doświad­czeń, staje się początkiem w działaniu.

Relacje te ujawniają się następująco:

1. działający człowiek konstruuje sobie idealny, myślowy obraz siebie i otaczających go

warunków materialno-kulturowych; ob­raz, który jest początkiem w podejmowanym działaniu. Obraz ten po­siada charakter subiektywny i staje się podstawą formułowania celów działania oraz sposobów, narzędzi realizacji owych celów;

 2) ponieważ działający człowiek pozostaje w określonych sto­sunkach z innymi ludźmi, to w ich wyobrażeniu powstają również obrazy działającego człowieka, które są, w konsekwencji, wynikiem własnych doświadczeń oraz obserwacji współdziałającego z nimi człowieka;

 3) działający człowiek, urzeczywistniając swój cel działania, materializuje go, tworząc

 kolejną formę bytu realnego. Forma ta z kolei jest podstawą tworzenia kolejnego

 obrazu i kolejnego celu działania.

 Wyszczególnione trzy wymiary powstałych relacji są rozbieżne z punk­tu widzenia treści i formy przejawiania się bytu społecznego. Oto obiek­tywność bytu społecznego przekształcona w subiektywność staje się su­biektywnością zobiektywizowaną. Dzieje się tak dlatego, że proces poznania warunków materialno-kulturowych nie może być dopełniony; że działający ludzie charakteryzują się nieograniczoną różnorodnością.

 W historii społeczeństw działają tylko konkretni ludzie, którzy kieru­ją się myślą i namiętnościami, dążąc do urzeczywistnienia konkretnych celów. Każcie działanie jest podporządkowane określonym celom. Spo­łeczeństwo jako całość ukierunkowuje swoje działania na realizację celów, które są ogólne, ale w których każda jednostka dostrzega lub nie swój indywidualny cel.

 **Rozbieżność między celem indywidualnym i ogólnym, społecznym** rodzi mniemanie, że o przebiegu historii decyduje **przypadkowość**, że rzą­dzą nią poszczególne jednostki, ich wielkość lub słabość, albowiem rzad­ko spełnia się to, do czego jednostka lub społeczeństwo dąży. Oczywiście, poszczególne jednostki odgrywają jakąś rolę w historii, ale rozbieżność celów, a głównie ich idealna forma, ich nierealność, czyli to, że środki ich urzeczywistniania są niewystarczające, powoduje, że nie są one osiągane. W rzeczywistości w rozwoju społecznym występuje ciągły stan rozbieżno­ści między celami zamierzonymi a uzyskiwanymi wynikami.

 Stan ten jest z kolei źródłem ciągłego rozwoju. Ludzie ciągle wyty­czają sobie mniej lub bardziej realne cele, ciągle w części je realizują i ciągle cele te modyfikują. A zatem formułowanie **określonej transcen­dencji należy do istoty człowieka**. Transcendencja ta nigdy nie może być zrealizowana dokładnie tak, jak została wykoncypowana. Gdyby bo­wiem została zrealizowana, to człowiek przestałby być człowiekiem. Stał­by się „bogiem".

 **W przeszłości transcendencje przyjmowały formy religijne oraz świec­kich utopii**. Współcześnie ich miejsce coraz częściej zajmują naukowe wersje transcendencji. Opracowywane są one na podstawie odkrywa­nych tendencji rozwoju bytu społecznego i opisu możliwych, przyszłych jego stanów.

 W społeczeństwie mit kapitału w istocie uzależniającego kulturę od produkcji rzeczy realizuje się **na drodze różnorodnych zapośredniczeń**. **Człowiek jako jednostka, będąc istotą społeczną, może przekształcić własną subiektywność w podmiotowość o tyle, o ile umożliwiają mu to warunki materialne**, w których żyje, oraz istniejące stosunki społeczne; o ile pozwoli mu na to stosunek innych jednostek do niego oraz o ile pozwoli mu jego stosunek do siebie samego. Stosunek innych jednostek jest również subiektywizacją określonych, obiektywnych prawidłowości, których istotowe poznanie umożliwia subiektywizację podmiotową, za­równo mentalną, jak i praktyczną. Poznanie istotowe prowadzi więc do wniosku, że wszystkie kategorie opisują różne strony tej samej całości. To, która z nich jest pierwsza, która zaś następna określane jest przez stan rozwoju bytu społecznego.

 Jak wyżej wykazałem, istniejący kryzys kultury dowodzi, iż „produk­cja środków do życia" jest kryterium ustalania owej kolejności, chociaż pozornie kolejność ta jest określana arbitralnie przez działającego i po­znającego człowieka. Pozorność owej arbitralności jest przesłaniana róż­norodnymi kierunkami współczesnej filozofii.

 Podstawowym brakiem współczesnej filozofii jest jej **jednostronność**. Przedmiotem rozważań ontologicznych jest wybrany element rzeczywi­stości; wyabstrahowane zjawisko jednorodne i precyzyjnie odróżnione od innych zjawisk. Niezależnie od zaproponowanych rozwiązań byt spo­łeczny jako całość funkcjonuje zgodnie z własną logiką; logiką drwiącą z pozoru przedkładanych rozstrzygnięć filozoficznych.

 Filozofia ta jest funkcją praktyki społecznej, w której „tworzony" przez człowieka przedmiot poznania przedstawiany jest w postaci odrębnych dziedzin kultury. To samo dzieje się z różnymi stanami ducha ludzkie­go. Albo koncentrujemy się na tym, co indywidualne, albo na tym, co wspólnotowe. Alternatywa jest znakiem naszych czasów. W przeciwień­stwie do stanu naszego ducha rzeczywistość funkcjonuje koniunkcyjnie. Każdy jej fragment pozostaje zawsze w związku z innym[[214]](#footnote-215).

**3.3. Tezy filozofii mądrościowej**

 Filozofia mądrościowa podejmuje ogólne problemy egzystencji ludzkiej, zawierające się w pytaniu: czy od wieków postulowane uniwersalne wartości humanistyczne mogą być dalej światłem nadziei dla człowieka w jego realnej egzystencji. W przeszłości wielokrotnie pytanie to było stawiane, ale jednocześnie wartości humanistyczne były deprecjonowa­ne. Uważam, że wobec narastającego zagrożenia ludzkiego bytowania pytanie to należy postawić ponownie. Trzeba kolejny raz zapytać, czy rozwijająca się cyberkultura będzie dla człowieka wyzwalająca czy opresywna, niszcząca. Pytając o możliwość spełniania się ogólnoludzkich wartości, chcę zarazem ostrzec przed niebezpieczeństwem, jakie czyha na człowieka, który żyje „w zawieszeniu", pomiędzy epokami, biorąc w nawias formy przeszłości i przyszłości.

 Stając na rozdrożu, człowiek zauważył, że w dotychczasowej historii koncentrował się na stworzeniu dla siebie korzystnych warunków życia materialnego i dlatego musiał „czynić sobie Ziemię poddaną", sytuując siebie w pozycji podmiotu, a Ziemię w pozycji przedmiotowej. Zasada ta dominuje we współczesnej cywilizacji.

 Istniejący kryzys kultury dowodzi, że dotychczas stosowany paradyg­mat: podmiot - przedmiot stał się niewystarczający; że istnieje potrzeba sformułowania nowych zasad myślenia o świecie. Dlatego w niniejszym tekście próbuję ukazać możliwość przyjęcia paradygmatu: podmiot - podmiot, jeśli świat ma się dalej rozwijać, jeśli ludzie chcą utrzymać i wzmacniać swą kondycję antropocentryczną.

 Paradygmat podmiot - podmiot wdrażany w stosunkach społecznych może być wykorzystany również w stosunku człowieka do świata przy­rodniczego. A zatem, sytuacja uległaby odwróceniu. O ile dotąd ogólny sposób myślenia o świecie wypracowywany był przez nauki biologiczne i następnie stosowany w naukach humanistycznych, o tyle obecnie i w przyszłości tworzone zasady myślenia w naukach humanistycznych powinny określać nasz stosunek do przyrody. W ten sposób dopiero po­stulaty ekologiczne mogą stać się realnym działaniem.

 W filozofii mądrościowej[[215]](#footnote-216) starogreckie umiłowanie mądrości przekształ­ca się w umiłowanie takiej mądrości, której treścią jest istotowe opisanie bytu społecznego, określenie jego tendencji oraz zarysowanie możliwego

urzeczywistniania mądrości ludzkiej.

 Historia ludzkiej kultury dowodzi, że **mądrość ludzi przejawia się w nieustannym wzroście ich człowieczeńskości**, którego treścią jest ruch ku wartościom opisywanym formalno-logicznie i formalno-symbolicznie oraz wypełnianie ich treścią przedmiotowo-teoretyczną[[216]](#footnote-217). Wartości formalno-logiczne i formalno-symboliczne wyrażają idealny model czło­wieka takiego, jakim powinien być każdy tu i teraz i w dalekiej perspekty­wie. **Pojęcie człowieczeńskości** opisywane formalno-logicznie i formalno-symbolicznie **jest ideą**, której treścią jest strukturalna całość złożona z wartości, takich jak np. dobro, sprawiedliwość, prawda, wolność, soli­darność międzyludzka itd., oraz wymienione wartości konkretyzowane są jako wartości określonego narodu, wspólnoty państw itp. Zaś pojęcie to opisywane teoretyczno-przedmiotowo wyraża sposób urzeczywistniania ideału w konkretnej rzeczywistości społecznej; jest to przejawianie się idealnych wartości w konkretnej praktyce społecznej[[217]](#footnote-218).

 Ideę człowieczeństwa próbowała odnaleźć filozofia starożytnych Gre­ków, dla których zdobywanie wiedzy o świecie służyło urzeczywistnia­niu określonej wizji człowieka; dla których poznawanie konkretnych zja­wisk miało znaczenie wówczas, gdy filozofia ukazywała ich sens praktyczny dla działającego, tego oto człowieka[[218]](#footnote-219). „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? Budowanie odpowiedzi na te pytania było konstruowaniem idei czło­wieczeństwa[[219]](#footnote-220).

 Na przykład istotę człowieczeństwa w jakiejś mierze oddaje wypowiedź **Arystypa z Cyreny** (435 – 366 r. 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"[[220]](#footnote-221). W stwierdzeniu tym można odnaleźć przekonanie o potrzebie dążenia do stanu **pełnej subiektywizacji istniejącej obiektywności**; subiektywizacji nieprzekształcającej zapośredniczenia w podmiot, lecz pozostawiającej zapośredniczeniu należną mu funkcję przedmiotowości. Jest to możliwe wtedy, kiedy obiektywność będzie zespołem jednostkowych przejawów istotowych war­tości ludzkich. Można domniemywać, że Arystyp **prawo uznał za formę zapośredniczania życia człowieka jako istoty społecznej**. Uspołecznienie istoty ludzkiej wyraża się, między innymi, w formie prawnej. Zniesienie tego zapośredniczenia nic nie zmieniłoby w życiu Arystypa. Żyłby tak, jak żyje dotąd; czyli że nadal wyrażałby swoją istotę: uspołecznienie[[221]](#footnote-222).

 A zatem **wzrastanie**[[222]](#footnote-223) w człowieczeństwie wymaga rozpoznawania jego istoty i tworzenia takich sposobów jej konkretyzowania, aby mogła prze­jawiać się bez różnorodnych zapośredniczeń. Zapośredniczenia 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, czyli 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.

 **Filozofia mądrościowa jest więc zarazem postulatem i możliwością osiągania stanu pełnej subiektywizacji obiektywności.** Świat, zachowu­jący w każdym tu i teraz samoistną tożsamość, ulega budującemu się człowieczeństwu jako jedności biologiczno-duchowej. Stan rozwoju owej jedności jest stanem rozwoju człowieczeńskości.

 W filozofii mądrościowej unika się istniejącego dotąd teoretycznego i praktycznego **rozdwojenia:** z jednej strony, życie jako życie, które dla „praktycznego" społeczeństwa jest życiem-samym-przez-się-zrozumiałym i z drugiej strony, świat duchowy, naukowo opisujący życie społecz­ne, normy i instytucje wymuszające przestrzeganie owych norm[[223]](#footnote-224).

 Rozdwojenie to jest, między innymi, przyczyną braku zasadnej teo­rii, która wyjaśniłaby fakt występowania we współczesnym społeczeń­stwie przemocy, relacji nadrzędności i podrzędności, dowartościowywa­nia i niedowartościowywania. Rozdwojenie to jest podstawową przyczyną istniejącego kryzysu humanistyki, legitymującej spełnianie się podmiotowo-przedmiotowych stosunków społecznych. Pozwala ono na to, iż stosunki międzypodmiotowe występują tylko w płaszczyźnie formalno-logicznej. Jest to znamienne dla społeczeństwa obywatelskiego. Filozo­fia mądrościowa może dopełnić istniejące stosunki międzypodmiotowe treściami formalno-symbolicznymi i teoretyczno-przedmiotowymi. Czło­wiek, będąc jednością biologiczno-duchową, jest całością twierdzeń naukowych i życia praktycznego. Dlatego filozofia mądrościowa umoż­liwia człowiekowi zejście z drogi samo zagrożenia, samozagłady, do któ­rej uparcie zmierza[[224]](#footnote-225).

 Człowiek, wstępując na drogę swego wzrastania w człowieczeństwie, będąc jednością biologiczno-duchową (zarówno w wymiarze mikro, jak i makrokosmicznym), a więc realnym przejawem nieskończonego świata w skończoności swego bytowania, musi uczynić tradycję - totalną macie­rzą[[225]](#footnote-226), punktem wyjścia swego upodmiatawiania się. Kategoria tradycji-totalnej macierzy próbuje opisać te wszystkie fakty, zdarzenia zaistniałe w historii kultury ludzkiej, szczególnie w filogenezie, które zadecydowały o tym, z czym człowiek współczesny ma do czynienia, w tym również z sobą jako wytworem kultury.

 Powrót do macierzy pozwoli człowiekowi stawać się podmiotem real­nie wzbogacanym przez podmiotowość drugiego. Człowiek „trzcina myśląca" (Pascal) może, na przykład, stać się uczestnikiem kultury dzięki poznaniu myślenia innych. Podmiotowość wymaga zatem podstaw, któ­rymi są różnorodne konkretyzacje kultury.

 Powrót do (tradycji) totalnej macierzy jest niezbędny również dla rozumienia istoty stającej się człowieczeńskości. Treść poszczególnych kategorii, opisujących istotę człowieka, nie jest prostym efektem histo­rii kultury: filogenezy. Treść tę można poznać, wędrując drogą jej kształ­towania się. Kategorie, opisujące wynik, zawierają bowiem w sobie ka­tegorie prowadzące do mego jako osiągniętego etapu rozwoju. Wcze­śniejsze kategorie zawierają treści, które w poznawanym wyniku zostały przesłonięte procesem abstrahowania; procesem przekładu wartości formalno-logicznych i tworzenia wartości formalno-symbolicznych, na­dających określone znaczenie wartościom teoretyczno-przedmiotowym. Treści przesłonięte mogą mieć istotne znaczenie dla szukania sensu i jego przekładu w zaistniałej sytuacji teoretyczno-przedmiotowej. Na przykład, w przeszłości treści opisywane kategorią „patriotyzm" ograni­czano do zakresu pojęcia ojczyzny, o którym decydowała geografia. Współ­cześnie treści patriotyzmu wyznacza ojczyzna, w której wzrastające zna­czenie posiadają rozwojowe treści kulturowe, formalno-symboliczne, które mogą stać się istotowym, nie-peryferyjnym elementem światowej kultury.

 Powrót do (tradycji) totalnej macierzy ukazuje ponadto drogę wy­zwalania się człowieka ze swej **empirycznej ograniczoności**, czyli ciągle zmniejszającego się wpływu na praktykę ludzką biologicznej strony jed­ności biologiczno-duchowej i zastępowania jej przez stronę duchową. Historia kultury jest dowodem na ciągłe wyzwalanie się ludzkiej ducho­wości. Proces ten wyzwala optymistyczne wizje kultury.

 Szczególnym przykładem owego procesu zmniejszania się znacze­nia biologicznej strony jedności na rzecz zwiększania roli jego strony duchowej są poszukiwania i przekształcania się przedmiotu filozofii w perspektywie ostatnich dwóch i pół tysiąca lat. Przedmiotem filozofii starożytnych Greków były zrazu problemy ontologiczne. Człowiek wy­różnił siebie z otaczającego go świata, a gdy to uczynił, zadał pytania, czym jest ów świat pozostający poza nim; jaka jest jego „**arche**"? Z cza­sem stwierdzenie istnienia świata, a później również siebie w nim prze­stało wystarczać. Dalej, człowiek zaczął zadawać pytania, skąd ów świat się wziął? Kto go stworzył? Co leży u podstaw jego rozwoju? Formuło­wane odpowiedzi były zarazem próbą rozstrzygnięć podstawowych kwe­stii. Dla jednych świat rzeczy istniał i istnieje sam z siebie; dla innych świat jest materialnym tworem bytu idealnego; bytu, w którym partycy­puje człowiek w postaci różnorodnych form.

 Ostatecznie w filozofii zwycięża ta pierwsza odpowiedź. Jednocze­śnie jednak za naturalne uchodzi twierdzenie o tym, że człowiek jest kimś wyróżniającym się; że poprzez niego świat materialny chce spoj­rzeć sam na siebie, że chce dokonać samooceny. Poprzez człowieka, jego duchowość świat materialny przekształca się w świat duchowy, w no­wą mną strukturę. Tę intuicję duchowości ludzkiej doskonale - jak się wydaje - dostrzega Hegel.

 To staje się podstawą konstytuowania nowego przedmiotu filozofii. Staje się nim ludzki rozum. Kant, dostrzegając ów stan rozwoju ducha ludzkiego, zauważa brak samo refleksji. Zadaje pytanie o prawomocność metafizyki, albowiem matematyka i przyrodoznawstwo już się uprawo­mocniły. Tymczasem metafizyka pozostaje wciąż w gąszczu sprzecznych i falsyfikowalnych pytań. Matematyka i przyrodoznawstwo mogły się rozwijać i umacniać, gdyż nie wychodziły poza biologiczną stronę jed­ności biologiczno-duchowej. Tę stronę jedności człowiek już rozpoznał.

 **Filozofia transcendentalna** jest zatem otwarciem na poszukiwania nowego przedmiotu filozofii, jest jej wkroczeniem na tereny ducha. Ów przewrót kopernikański Kanta jest zarazem przeniesieniem się filo­zofii w świat ducha. Przyrodoznawstwo zostało podporządkowane ludz­kiej duchowości. Z początku w postaci wspaniałej intuicji religijnej („Czyńcie sobie Ziemię poddaną"), z czasem zaś w formie refleksji na­ukowej i filozoficznej.

 Tworząc nowy przedmiot filozofii, czyli czyniąc siebie terenem swych penetracji, duch ludzki nie mógł, jak dotąd, wyzwolić się z form i treści swej samoświadomości, jakie zostały wypracowane w poprzedniej epo­ce; epoce przedmiotowości przyrodniczej (zob. religijne artefakty kultu­rowe). Wprawdzie treścią jego rozwoju jest strona duchowa jedności biologiczno-duchowej, ale - podobnie jak w przyrodoznawstwie - treść tę stanowią poszczególne części ducha jako samodzielne byty.

 Sądzę, że współcześnie trzeba stosować następujące, nowe zasady metodologiczne współczesnego światopoglądu: **1**. ekologiczności, **2**. organizmiczności, **3**. systemowości, **4**. holistyczności, **5**. syntetyczności ukierunkowanej, **6.** wznoszenie się od abstrakcji do konkretu (konkretyzacja), **7.** syntetyzmu koniunkcyjnego myślenia, „znoszącego” (*aufhebung,* Hegel; 1770 – 1831) jego alternatywny charakter. Zasady te tworzą paradygmat zarazem implikujący nowy przed­miot filozofii. Jest nim „dobro''. Ale „dobro" wymaga określonego my­ślenia o nim. Sądzę, że filozofia mądrościowa pozwala o nim myśleć.

 **Powrót do (tradycji) totalnej macierzy** jest możliwy, między innymi, dzięki świadomości czasu: przeszłego, teraźniejszego i przyszłego; cza­su będącego punktem przecięcia się nieskończoności świata i skończo­ności jego form. Świadomość ta odkrywa możliwość nieskończonych światów w skończonych formach bytowania ludzkiego. W perspektywie (tradycji) totalnej macierzy różnorodność światów jest koherentna. Różne rozumienia, interpretacje istniejącej różnorodności są adekwatne do stopnia rozwoju jedności biologiczno-duchowej świata człowieczego.

 **Skończoność i nieskończoność zawarta w człowieku przejawia się w postaci:**

1. **duchowości intuicyjno-refleksyjnej;**
2. **duchowości spontaniczno-kreacyjnej jako siły życia;**
3. **doświadczenia jednostkowości;**
4. **doświadczenia wspólnotowości;**
5. **dobra określanego w perspektywach: transcendentnej i tu, i teraz;**
6. **wielowymiarowej wolności rozumianej jako spełnianie się jedno­ści indywidualno-**

 **wspólnotowo-biologicznej, łączącej się z wielowymia­rową odpowiedzialnością.**

 Atrybuty te tworzą **zespoloną wszechstronność jednostki ludzkiej** pod warunkiem zjednoczenia się jej z (tradycją) totalną macierzą, czyli umiesz­czenia jej w trójwymiarowej przestrzeni: tego, co było; tego, co jest i tego, co może być. To, co może być, a więc możliwy, przyszły byt społeczny nie może być prezentowany w postaci duchowości cząstkowych, czyli:

1. tylko w postaci wizji potocznych[[226]](#footnote-227), zdroworozsądkowych, religijnych; wizji

 konstruowanych na podstawie nauki i filozofii współczesnej;

1. obrazów tworzonych na podstawie jednego lub kilku z wyżej wy­mienionych atrybutów

 zespolonej wszechstronności jednostki ludzkiej;

1. koncepcji bytu niezmiennego jako prostego zanegowania bytu, któ­ry był lub tego,

 który jest[[227]](#footnote-228)

 To, co może być, można określać poprzez **dopełnienie** tego, co nie­dostatecznie występuje lub usunięcie braku któregoś z wymienionych atrybutów jedności biologiczno-duchowej świata człowieczego, odnaj­dywania dla nich adekwatnej koherencji z całą zespoloną wszechstron­nością. To wymaga uznania **atrybutu duchowości spontaniczno-kreacyj­nej jako siły życia** również jako metody ciągłego tworzenia się zespolonej wszechstronności. Takie rozumienie wymienionego atrybutu jest conditio sine qua non przekształcania się bytu społecznego w byt podmiotowy.

 Warunkiem wstępnym jest tu zaspokojenie podstawowych środków do życia, co pozwala podjąć upodmiatawiającą pracę organiczną, speł­nianą przez człowieka, której treścią jest wychowanie i samowychowa­nie się człowieka w człowieczeństwie, nieustannie budującego własną filozofię mądrościową. Istotę wymienionej pracy stanowi międzypodmiotowa relacja eksterioryzowania i interioryzowania - przez wszystkie pod­mioty pozostające względem siebie w określonym stosunku[[228]](#footnote-229) - zacho­wań stanowiących triadę, a więc: konkretne postępowanie; ogólne jego uzasadnienie, tzn. umiejętność formułowania odpowiedzi na pytanie: dlaczego, oraz kreacyjne działanie. Będąc w trzecim stadium wspomnia­nej triady, człowiek nie tylko wie, dlaczego ma tak się zachowywać, ale także umie odkryć sposób zachowania się w takiej sytuacji, jakiej jesz­cze dotąd nie było. Nowa sytuacja wymaga innego, nowego sposobu za­chowania się; zachowania niewynikającego z zewnętrznego przymusu, przemocy stosowanej przez innego człowieka czy społeczeństwo poprzez np. państwo. Wykreowany sposób zachowania się musi być koherentny z istniejącym systemem, z dominującą w nim transcendencją oraz jego (tradycją) totalną macierzą, która jednakże powinna być poddana wy­starczającej aktualizacji.

 **Wysiłek wystarczającej aktualizacji** (tradycji) totalnej macierzy może być skuteczny, pod warunkiem że refleksja poprzedzająca działanie, wychowanie będzie odpowiadać przynajmniej na dwa pytania: **1)** jak i kiedy powstał aktualizowany artefakt kulturowy[[229]](#footnote-230) i jaki sens formalno- -logiczny, formalno-symboliczny i przedmiotowo-teoretyczny odnajdywa­no w nim w momencie jego wprowadzania do systemu kultury; **2)** czy aktualizowany artefakt może pełnić jakieś funkcje w aktualnym postę­powaniu? Odpowiedź na te pytania pozwoli twórczo wykorzystywać to, co w dorobku człowieka jest najcenniejsze.

 Ponadto, odpowiedzi na powyższe pytania pozwalają wytworzyć har­monijną więź podejmowanych działań z uznaną transcendencją. Więź ta umożliwia z kolei uzyskanie w świadomości adekwatnego obrazu wła­snej tożsamości.

 **Tożsamość** zespolonej wszechstronności ludzkiej przejawia się w po­staci możliwości uzyskiwania i utrzymywania pełnej koherencji werty­kalnej i horyzontalnej, diachronicznej i synchronicznej, spełniających się atrybutów zjednoczonych z (tradycją) totalną macierzą[[230]](#footnote-231). Istotę toż­samości odkrywamy zawsze jako określoną jedność spełnianych czynów tu i teraz z czynami z dalekiej przeszłości oraz z możliwymi czynami, będącymi spełnianiem się wartości formalno-symbolicznych i formalno-logicznych. Ukształtowane w niej atrybuty zachowują swoją istotową niezmienność, chociaż pod względem zjawiskowym są dalekie od sie­bie. Dlatego czym spełniany jest kontynuacją, zachowując wszelkie wa­runki umożliwiające kontynuację w możliwej perspektywie. Tożsamość więc sprowadza się tu do zachowania istotowych treści zespolonej wszechstronności ludzkiej.

 Ale nie tylko. Tożsamość jest również możliwością wykorzystania w działaniu tu i teraz wszystkich atrybutów, a nie tylko niektórych. W każ­dej jednostce ludzkiej, w sposób uświadomiony lub w podświadomości odnajdujemy wcześniej wyszczególnione atrybuty. W tym oto konkret­nym działaniu wszystkie atrybuty muszą mieć możliwość zaistnienia. Jeżeli któryś z atrybutów nie może przejawiać swego znaczenia, to wte­dy mamy do czynienia z atrofią tożsamości, prowadzącą w konsekwen­cji do anomii.

 Atrofia tożsamości może zaistnieć wtedy, kiedy jednostki ludzkie ogra­niczają się w swojej działalności do określonego typu myślenia: potocz­nego, religijnego, naukowego i znamiennego dla współczesnej filozofii. Wtedy jeden z atrybutów zespolonej wszechstronności ludzkiej podpo­rządkowuje sobie inne przesłaniając je, odbierając im walor istotowości. W dotychczasowej historii, z małymi wyjątkami, najbardziej ujawnił swą siłę atrybut zwany doświadczeniem jednostkowości, któremu podporząd­kowane zostały pozostałe.

 Ponadto, atrofia tożsamości może mieć miejsce również wtedy, kiedy warunki zewnętrzne umożliwią zaistnienie tylko niektórych atrybutów zespolonej wszechstronności ludzkiej lub wymuszą podporządkowanie jednemu z nich. Treścią użytego tu pojęcia warunków zewnętrznych jest określony stan przymusu, jakiego jednostka ludzka może doświad­czać, w sposób uświadomiony lub nieuświadomiony, działając w okre­ślonym stanie społecznym. Na przykład, podporządkowanie sobie przez doświadczenie jednostkowości pozostałych atrybutów zespolonej wszech­stronności ludzkiej jest determinowane przez stan bytu społecznego. Taka jest współczesna cywilizacja. Ujawnianie atrybutu doświadczenia wspólnotowości jest dozwolone w nim tylko w formie działalności filan­tropijnej. Każda inna forma jest realnie, tzn. ekonomicznie, politycznie i ideologicznie, zakazana[[231]](#footnote-232).

 Trzeba zwrócić uwagę na inną stronę tożsamości zespolonej wszech­stronności ludzkiej, a mianowicie na jej diachroniczne spełnianie się. Doświadczenie jednostkowości jest jednocześnie doświadczeniem jej niewystarczalności i pragnieniem doświadczenia wspólnotowości[[232]](#footnote-233). Szu­kanie koherencji tych dwóch doświadczeń prowadziło do powstawania różnych większych całości, ale całości koherentnych, w których żaden z ich elementów nie uzyskiwałby jakiejkolwiek przewagi. Całości[[233]](#footnote-234) te trwają dopóty, dopóki, po pierwsze, ich jednostkowości elementarne, pozostając w związku z innymi jednostkowościami, tworząc jednostko­wość spotęgowaną, nie zaczną doświadczać niedostatku własnej jed­nostkowości; i po drugie, dopóki te całości-federacje spełniają swoją funk­cję koherencyjności wszelkich atrybutów. Jeżeli któryś z tych warunków, lub oba naraz, nie jest zachowany, całość-federacja rozpada się. Wtedy następuje powrót do siebie. Zespolona wszechstronność jednostki ludz­kiej, element całość-federacji doświadcza własną jednostkowość jakby ponownie. W literaturze nazywa się to „powrotem do korzeni", szuka­jąc dla własnej jednostkowości nowych treści; tych, które wypełniałyby powstały brak.

 Proces ten potężnieje szczególnie wtedy, kiedy całość-federacja utra­ciła swą koherencję, kiedy doświadczenie wspólnotowości podporząd­kowało sobie doświadczenie jednostkowości. Wtedy „powrót do siebie" jest bardziej zintensyfikowany; wtedy w doświadczeniu jednostkowości szczególnie mocno ujawniają się treści różnicujące ją, treści jej kształto­wania się, a zatem z tzw. wczesnej młodości. Dlatego nieraz ze zdziwie­niem obserwujemy pradawne idee, które wędrują przed trybuną współ­czesnych, wywołując różne tumulty wojenne[[234]](#footnote-235).

 Zdobycie własnej tożsamości, jej utrzymywanie jest warunkiem pod­jęcia trudu podmiotowego rozwoju, zarówno zespolonej wszechstron­ności jednostki ludzkiej jako jednostki, jak również różnych hipostaz jedności biologiczno-duchowej. Trzeba pamiętać, że jednym z istotnych warunków utrzymania zdobytej tożsamości jest jej świadomość i świa­domość jej zagrożeń. Tożsamość jest zatem warunkiem wstępnym upra­wiania podmiotowości.

 Świadomość i uprawianie własnej podmiotowości jest warunkiem niezbędnym budowania podmiotowości drugiego. Każdy rodzaj działal­ności prowadzi do materializacji; rzeczy duchowe stają się rzeczami materialnymi, a to pozwala na spotkania różnych, zobiektywizowanych subiektywności, będących przejawem duchowości (język, znak)"[[235]](#footnote-236).

 Materializacja, uprzedmiotowienie duchowości człowieka przeja­wia się na poziomie zjawiskowym. Duchowość materializuje się w jed­nostkowym przejawianiu się istoty. Dzieje się to za sprawą alienacji zapośredniczeń. Nierozróżnianie zjawiska i istoty, zapośredniczenia i te­go, co za pomocą owego zapośredniczenia się ujawnia - nie tylko w spo­sób formalno-logiczny, formalno-symboliczny, ale także teoretyczno-przedmiotowy - prowadzi do alienacji, do uprzedmiotowienia czło­wieka. Jest to stan współczesnego bytu społecznego.

 Filozofia mądrościowa, wypełniając świat rzeczy samych w sobie wartościami opisującymi człowieczeństwo, nadaje jednostkowym prze­jawom tych wartości należną im formę i treść przedmiotowości. Pod­miot-człowiek przejawia się, uprzedmiotawia się w jednostkowych rze­czach, ale nie nadaje im treści istotowych. Zatem nie w wytworach, rzeczach zawierających duchowość odnajduję istotę człowieka. Istotę tę konstytuują wartości formalno-logiczne i formalno-symboliczne prezentowane w postaci teoretyczno-przedmiotowej w konkretnym działaniu ludzkim. Istotowość wartości i ich konkretny przejaw nie są nigdy tożsame.

 Ponadto, świadomość i uprawianie podmiotowości jest możliwe o tyle, o ile warunki życia noszą znamiona podmiotowości[[236]](#footnote-237). Jest to krąg wza­jemnych zależności. Trzeba jednakże zacząć od budowania własnej pod­miotowości.

Samo odkrywanie się świata dokonuje się poprzez przejawianie się jedności biologiczno-duchowej w kulturowych hipostazach. Są to wy­dzielone z całej kultury ludzkiej z określonego punktu widzenia pewne zobiektywizowane subiektywności. Są one odrębne, ale zarazem zjed­noczone w istnieniu realnym.

 We współczesnej hipostazie filozofia ontologizuje wybraną subiek­tywność. Pozwala jej na to aprioryczna metoda. Aprioryzm w poznaniu świata implikuje alternatywne myślenie w procesie konkretyzacji war­tości. Przykładem tu może być sprowadzanie istoty człowieka albo do indywidualizmu, albo do wspólnotowości. Tymczasem w rzeczywistości każda indywidualność jednostki jest w jakiś sposób uspołeczniona.

 Filozofia mądrościowa przyjmuje punkt widzenia empiryczny. Odnajdy­wane w rzeczywistości abstrakcje mogą mieć sens ontologiczny tylko ze względu na zawieranie w sobie - dzięki zapośredniczeniu - treści istnieją­cej całości. W każdej z nich odnajdujemy te treści jedności biologiczno-duchowej, które mogą być zarazem podstawą kolejnej, następnej hipostazy i te, które są dodawane przez praktykę ludzką. A zatem istota jedności biologiczno-duchowej jest poznawana, ale nigdy nie może być poznana.

 Zgodność odkrywanych i materializowanych treści jedności biologiczno-duchowej z formalno-logicznym i formalno-symbolicznym opisem war­tości i dotychczasowym ich przejawianiem się teoretyczno - przedmiotowym wzmacnia poszczególne hipostazy kulturowe, sprzeczność zaś prowadzi do ich rozpadu. W ten sposób ujawnia się historyczny aktywizm jednostek ludzkich. Treści dodawane są zarówno natury biolo­gicznej, jak i duchowej. Jedne i drugie muszą być adekwatne do treści istniejącej. Ponadto, jedne i drugie muszą być koherentne z treścią nie­skończoności, której podstawy odnajdujemy w istniejącej skończoności[[237]](#footnote-238). Wniosek ten wynika z przekonania, że jedność biologiczno-duchową jest zarazem koniecznością istnienia wszystkich elementów wszelkich hipostaz kulturowych zarówno tych, które były, jaki tych, które są, a także tych, które są tylko treścią świata mentalnego.

 Przez konieczność rozumiem tu taką relację pomiędzy poszczegól­nymi elementami, w której odrębność, a nawet przeciwstawność poszcze­gólnych elementów warunkuje zarazem ich jedność. „Formułą koniecz­ności - pisze G. Simmel - jest: jeśli A, to i B. Taka konieczna relacja stwierdza, że A i B są elementami określonej jednostki bytu czy zdarze­nia, zaś «relacja konieczna- oznacza relację całkowicie koherentną, która może zostać rozbita i rekonstruowana jedynie przez język"[[238]](#footnote-239).

 Konieczność jako atrybut jedności biologiczno-duchowej pojawia się dopiero wówczas, gdy treścią jej subiektywizacji są określone prawa. Pozwalają one wyinterpretować sens, symbolikę i znaczenie wspomnia­nej jedności, Sens i symbolikę jedności wyrażają określone wartości. A zatem prawa i wartości są jednocześnie zasadami konstytuującymi jedność biologiczno-duchową oraz - stając się określonymi koniecznościami - decydują ojej rozwoju. Mówiąc krócej, jedność jako istniejąca jest odkrywana i opisywana w postaci praw ją konstytuujących. Prawa te z kolei stanowią treść możliwości przyszłych stanów rozwijającej się jedności. Dlatego o jedności biologiczno-duchowej można mówić, że jest bytem stającym się, a nie tym, który jest.

 Możliwość jest mentalnym obrazem transcendencji, której materia­lizacja zależy od aktywności ludzkiej. W procesie materializacji znaczą­cą rolę odgrywa biologiczna strona jedności biologiczno-duchowej. Ujaw­nia się ona w postaci immanentnej dla działalności ludzkiej różnicy między obrazem mentalnym a rzeczywistym. Różnica ta jest, między innymi, podstawą rozwoju jedności biologiczno-duchowej. Po prostu: człowiek ciągle „poprawia", doskonali świat przez siebie tworzony, za­równo biologiczny jak i duchowy, społeczny i jednostkowy. Człowiek jest istotą transgresywną[[239]](#footnote-240).

 Duch każdej epoki występuje w hipostazie kulturowej, między inny­mi, w postaci **konieczności i możliwości.** Konieczność stanowią istnie­jące w każdorazowej hipostazie kulturowej warunki zachowania życia; możliwości zaś duchowe treści hipostazowanej jedności biologiczno- -duchowej osadzone w nieskończoności i wynikające zeń oraz z warunków zachowania życia mentalnej hipostazy jedności biologiczno-duchowej świata człowieczego.

 **Realność możliwości** wzrasta wprost proporcjonalnie do stopnia uzgodnienia konieczności; mentalnych treści nieskończoności i z nich wyprowadzanych treści jedności biologiczno-duchowej. Im więcej za­biegamy o tworzenie warunków zachowania życia, tym posiadamy uboż­sze możliwości kreowania jedności biologiczno-duchowej na podstawie nieskończoności. Historia hipostaz ukazuje nam, iż w tych hipostazach, w których dominowała konieczność - troska o zachowanie warunków życia - możliwość ograniczano do treści nieskończoności. Treści istnie­jącej hipostazy negowano, w mentalnej hipostazie prezentowano abso­lutne negacje tego, co istnieje. Na przykład, stan głodu negowano abso­lutnym zaspokojeniem, nieskończonym nasyceniem itp. Wizje takich możliwości odnaleźć można w wielu obrazach utopii. A zatem, czym mniejsze znaczenie ma konieczność, tym więcej wzrastają możliwości.

 Relacja zachodząca między koniecznością a możliwością decyduje treści ludzkiej podmiotowości. Czym bardziej dominuje konieczność, tym więcej jednostki ludzkie są uprzedmiotowione - i odwrotnie. Posłu­gując się kategoriami „**mieć**" i „**być**"[[240]](#footnote-241), można powiedzieć, że przez jakiś czas człowiek musiał koncentrować się na konieczności, na wypełnie­niu treścią przedmiotową kategorii „mieć", czyli musiał zaspokajać swoje potrzeby. Określony poziom ich zaspokojenia pozwala człowiekowi do­piero urzeczywistniać treści kategorii „być". A zatem jedność biologiczno- -duchowa, rozwijając się, wymaga zachowania określonej hierarchii two­rzących ją elementów. Dlatego tak wiele idei, wyobrażeń będących tre­ścią ducha pozostaje na długo tylko ludzkim marzeniem. Materializują się wtedy, kiedy zaistnieją warunki dogodne dla ich urzeczywistnienia.

 Współmierność konieczności i możliwości określa ponadto otwartość i hermetyczność hipostaz kulturowych. Ponieważ jedność biologiczno- -duchowa jest w ciągłym rozwoju, to hermetyczne hipostazy kulturowe, niezawierające wszystkich atrybutów zespolonej wszechstronności są rozsadzane przez powstające wewnętrzne napięcia, ujawniające się w ludzkich zachowaniach. Fakt ten pozwala mówić o duchu aberracyjnym określonej epoki.

 Historia epok ukazuje wahadłowo-wspinający się ruch w kierunku potęgujących się możliwości człowieka, wynikających z coraz pełniejsze­go wykorzystywania atrybutów oraz odkrywania w nich coraz to nowych treści. „Wszystkie ogólne i szczególne systemy wiedzy - pisze G. Simmel - spotykają się w tej formie odniesienia kierunków myślenia (w kierunku nieskończoności, zaś ich treść jest tak konstruowana, jak gdyby miały dotrzeć do punktu absolutnego umieszczonego w nieskończoności - A. K.). Gdy próbuje się zrozumieć polityczny, społeczny, religijny czy każdy inny aspekt kulturowy współczesności, to dokonać tego można jedynie na drodze historycznej, tzn. poprzez poznanie i zrozumienie przeszło­ści. Jednak sama ta przeszłość, z której zachowały się fragmenty, głusi świadkowie i mniej lub bardziej niewiarygodne relacje i tradycje, jest dla nas interpretowalna i żywa jedynie dzięki doświadczaniu bezpośred­niej teraźniejszości. Niezależnie od tego, jak wiele transformacji i ja­kościowych zmian potrzeba, teraźniejszość, będąca nieodzownym klu­czem do przeszłości, może ze swej strony być zrozumiała jedynie poprzez przeszłość, zaś przeszłość, pomagająca nam zrozumieć teraźniejszość, jest dostępna poprzez ogląd i odczuwanie teraźniejszości"[[241]](#footnote-242).

 A zatem otwartość i hermetyczność określonych hipostaz kulturo­wych jest wynikiem historycznego aktywizmu jednostek ludzkich, pole­gającego na określonym mentalnym dopełnianiu realnych warunków życia, poprzez uzgadnianie owego mentalnego obrazu z (tradycją) totalną macierzą. Oczywiste jest to, że warunki życia są zawsze określoną, jed­nostkową konkretnością, która decyduje o treściach dokonywanego uzgodnienia, czyli tworzenia mentalnego obrazu świata. Różnorodność warunków życia przesądza o różnorodności ich mentalnego dopełnie­nia i możliwościach jego urzeczywistniania.

 Nie można w sposób woluntarystyczny formułować jakiejkolwiek wizji i radykalną praktyką polityczną próbować ją urzeczywistniać. Brak uzgod­nienia antycypowanego myślowo obrazu społeczeństwa z (tradycją) to­talną macierzą może urzeczywistniającą go praktykę przekształcić w służ­bę określonej ideologii[[242]](#footnote-243).

 W znanych dotąd formach jedności biologiczno-duchowej (byłych i aktualnych hipostazach kulturowych) dominują duchowości: potocz­na, religijna, naukowa i filozoficzna. Jądrem duchowości współczesnej są filozofie apologetyczne. Są one wynikiem swoistego dla siebie przed­miotowego zdominowania ducha w jednościach tu i teraz. A ponieważ biologiczność jest zawsze konkretna, to biologiczne zdominowanie du­cha przejawia się w formie uprzedmiotowionej, pozwalającej na konkretno-abstrakcyjną antycypację bytu społecznego, a przez to uznawa­nej tylko jako jedynie możliwą. W każdej z nich występuje konkretne ujęcie jednego lub niektórych tylko atrybutów człowieka, którym pozo­stałe są bezwzględnie podporządkowane, w tym również atrybut kre­acyjności, który mógł występować tylko o tyle, o ile wzmacniał wybrany, konkretny atrybut.

 Współczesna hipostaza kulturowa wymaga duchowości filozoficzno - mądrościowej. Wniosek ten uzasadniają następujące przesłanki:

1. ograniczenie duchowości intuicyjnej i spontaniczno-refleksyjnej do chwytania

 i właściwego „odczytywania wymagań" stawianych przez różnego rodzaju sytuacje

 rynkowe kreowane przez kapitał współczesnej cywilizacji;

 b) zablokowanie doświadczenia wspólnotowego[[243]](#footnote-244);

 c) zanegowanie dobra jako wartości transcendentnej, zaś dobro tu i teraz zostało

 ograniczone do biologicznej strony jedności i wykorzysta­ne do skutecznego

 „uwodzenia" jednostek ludzkich;

 d) rozumienie wolności jako możliwości osiągania dobra ograniczo­nego w swej treści do

 przedmiotowej strony jedności;

 e)uznanie filozoficzno - mądrościowych transcendencji jako utopii i z tego powodu

 odrzucenie ich. Negacja utopii wynika z przypisywania immanentnej im

 totalitarności, co jest skutkiem hipostazowania dobra i zła;

 f)nieuznawanie świata istniejącego jako jedności duchowo-biologicznej będącej punktem

 przecięcia się nieskończoności i skończoności. To powoduje, że możliwy byt

 społeczny określa się albo jako tożsamy z „absolutnie czystym duchem", albo jako

 absolutny stan, a zatem już dopełniony. Wynika to z absolutnej przewagi

 biologicznej strony jedności biologiczno-duchowej świata człowieczego.

 Ogłasza się „ko­niec historii"[[244]](#footnote-245);

 g)pozorność formułowanych i głoszonych wartości nie pozwala okre­ślić możliwej treści

 transcendentnej jedności biologiczno-duchowej świa­ta człowieczego. To z kolei

 jest przyczyną rozdarcia tożsamości jedno­stek ludzkich i innych form dewiacji;

 h)w wyniku rozwoju biologicznej strony jedności biologiczno-duchowej zaistniały

 warunki życia dla rozwoju duchowej strony jedności. Świad­czą o tym powszechne

 już dziś wypowiedzi na temat kryzysu istniejącej hipostazy. Ograniczanie rozwoju

 duchowości wynika ze zdominowania mentalnego dopełnienia warunków

 życia przez treści dopełnienia tworzo­nego w hipostazach, w których przeważała

 biologiczna strona jedności.

 Współczesny duch ludzki wyraża przewagę w istniejącej hipostazie kulturowej treści skończoności nad treściami nieskończoności. Można nawet dostrzec, że istniejąca hipostaza kulturowa jest ograniczona do skończoności i utrwalonej w niej tradycji. Świadczy o tym stan współ­czesnej filozofii akademickiej[[245]](#footnote-246). Afirmowanie jej jest możliwe dzięki nada­waniu wartości *sacrum* życia ludzkiego. To oczywiście jest podstawą tworzenia fałszywej nieskończoności i budowanego na jej podstawie dopełnienia. Uświęcanie skończoności i utrwalonej na jej podstawie tra­dycji jest próbą zatrzymania rozwoju ducha. Czym większe siły dążą do uświęcenia skończoności, tym większy opór stawia duch ludzki; tym bardziej poszczególne „odsunięte" atrybuty zespolonej wszechstronno­ści jednostki ludzkiej walczą o swe zaistnienie.

 Aby do istniejącej treści skończoności, zdominowanej przez biolo­giczną stronę jedności, mogły być dodawane treści nieskończoności, trze­ba odnaleźć takie treści ducha nieskończoności, które będą koherentne z istniejącą hipostazą kulturową i które zarazem uwalniają od domina­cji biologicznej treści. A zatem, filozofia mądrościowa podejmuje próbę równoważenia biologicznej i duchowej strony jedności. Podmiotowość biologiczności przekształca w należny jej stan przedmiotowości.

 Uświęcanie skończoności jest skutkiem zdominowania jedności przez biologiczną treść. Oznacza to zastąpienie istoty jedności przez konkretno-abstrakcyjną formę przejawiania się jednego z jej atrybutów - dobra. Fakt ten przedstawia się w istniejącej hipostazie kulturowej w postaci globalnego konfliktu między pracą a kapitałem. Duchową istotę kapita­łu zastąpił pozór zwany „własnością"; pracę zaś sprowadza się do koń­cowego efektu - produktu, czyli rzeczy. Liczy się tylko wynik. Inne jej treści, w tym także istotowo-ludzkie, uznaje się za nieistotne. Pomija się zwłaszcza ten element pracy, który w literaturze nazywany jest działa­niem. A zatem obie strony istniejącego konfliktu zdominowane są przez biologiczną treść jedności biologiczno-duchowej, która w funkcjonują­cej hipostazie ujawnia się w postaci biologiczno-indywidualnej katego­rii „mieć". Konflikt kapitału i pracy w strukturalnie funkcjonującej jed­ności biologiczno-duchowej przekształca się w różnorodne wojny rozgrywane między właścicielami - funkcjonariuszami kapitału a wła­ścicielami pracy (kapitalistami a robotnikami). W ich efekcie oraz wsku­tek rozwoju biologicznej strony jedności biologiczno-duchowej (postęp techniczny) duchowość kapitalistów i robotników ulega przekształce­niom w kierunku coraz większego dominowania w panującej hipostazie wspólnotowej kategorii „być".

 Konflikt pracy i kapitału może być rozwiązany, wówczas gdy: po pierw­sze, nastąpi taki rozwój biologicznej strony jedności biologiczno-duchowej, w wyniku którego owa biologiczna strona jedności nie będzie determi­nowała rozwoju duchowej strony jedności. Obie strony będą względnie niezależnymi, zrównoważonymi i samoistnymi strukturami. W biologicz­nej stronie jedności dominować będzie produkcja przyrodniczych agentów pracy produkcyjnej; po drugie, w duchowej części jedności biologiczno-duchowej rozwijana będzie pełna duchowość, tzn. rozwijane będą wszystkie elementy zespolonej wszechstronności jednostki ludzkiej; po trzecie, rozwój jedności, zarówno elementów biologicznych jak i ducho­wych, ogarnie wszystkich ludzi, przekształcając istniejące kraje, naro­dowości w jedną wspólnotę uniwersalną.

 Kreacyjność techniczno-pragmatyczna oraz urzeczowienie pracyjest treścią uprzedmiotowienia człowieka. Ten stan bytu społecznego powo­duje, że człowiek myśli o tyle tylko, o ile rzecz - przedmiot tego wyma­ga. Samodzielność i kreacyjność myślenia jest tylko postulatem. To po­woduje istniejące zależności w filozofii, dominowanie w niej autorytetów i dogmatów. Rzecz - podmiot podporządkował sobie wszystkie atrybuty zespolonej wszechstronności ludzkiej. Efekt: człowiek filozofuje tak, jak wymaga tego rzecz - przedmiot. Filozofia przekształciła się w ideologię. Konstruowane, na przykład, na jej podstawie wychowanie przeistoczyło się w antywychowanie.

 Odprzedmiotowienie życia ludzkiego może następować w hiposta­zie spełniającej wyżej wymienione warunki. Jednostki ludzkie będą wtedy doskonaliły się w rozwoju swojej indywidualnej i wspólnotowej ducho­wości oraz pozostałych atrybutów swych zespolonych wszechstronno­ści. W hipostazie tej dominować będzie ruch upodmiatawiający czło­wieka; ruch weryfikujący hipotezę, którą przyjmuje się jako zasadę antropiczną, uznającą Ziemię za centrum Kosmosu. „Oczywiście nie w sensie ptolemeuszowskim - pisze L. Kuźnicki - jako fizyczny środek Kosmosu, ale w sensie biologicznym i intelektualnym"[[246]](#footnote-247).

 Czy jest to możliwe? Odpowiedzią na to pytanie mogą być słowa Pa­pieża Jana Pawła II, który mówił: „W celu odzyskania nadziei i naszego zaufania u kresu tego stulecia smutku, **musimy** (podkr. - A. K.) odzy­skać ów transcendentny horyzont możliwości, do których tęskni dusza ludzka"[[247]](#footnote-248)". **Wydaje się, że innej odpowiedzi dać nie można**. Człowiek nie ma innej alternatywy jak tylko tę, którą możemy nazwać ruchem upodmiatawiającym. Jedyną alternatywą możliwą jest samozagłada.

 Opisane wyżej zasady filozofii mądrościowej mogą być urzeczywist­niane na drodze edukacji, stanowiąc jej ontologiczne fundamenty. Tre­ścią jej jest przekonanie o zmienności świata i człowieka; uznanie jego względnej determinacji; przyjęcie konieczności całościowej, organicz- no-systemowo-ekologicznej analizy działań ludzkich; zgodzenie się na względną autonomię podmiotową. Wymienione ontologiczne podstawy edukacji pozwalają twierdzić, że edukacja jest możliwa, spełnialna i uzy­skuje istotową sensowność. Człowiek w swoim filogenetycznym i onto- genetycznym rozwoju sens swojego życia upatruje w ciągłym wyzwala­niu się ze swojej empirycznej ograniczoności. Poziom wyzwolenia się wyznacza treśćjego podmiotowości zarówno w życiu jednostkowym, jak i społecznym, a szczególnie w procesie edukacji.

 **O rewolucyjnej sile edukacji** można mówić dopiero w określonej hipo­stazie kulturowej[[248]](#footnote-249). Przechodzenie z jednej hipostazy w drugą jest wyra­zem procesu nieustannego odprzedmiotawiania się człowieka, czyli wy­zwalania się z jego empirycznej ograniczoności. Proces ten jest obiektywny.

 Obiektywność ta nie wynika stąd, że jest on dziełem różnych bytów nie-empirycznych; obiektywność ta jest skutkiem istotowych treści czło­wieka. Są to: jego cielesność, stwarzane przez nią potrzeby; działanie zaspokajające owe potrzeby i wspólnotowość. Pojęcie „działania" obej­muje cały ludzki świat mentalny, pozwalający celowo ukierunkowywać wysiłek. Człowiek - od chwili gdy stał się człowiekiem - zawsze działał celowo. Celowość konstytuuje treści działania jako szczególnie ludzkiej formy aktywności. Cele formułujemy zawsze na podstawie określonej wiedzy o otaczającym nas świecie i o sobie samym.

 Filogenetyczny rozwój człowieka doprowadził do przekształcenia się wymienionych atrybutów w atrybuty tworzące zespoloną wszechstronność jednostki ludzkiej. Funkcjonowanie jej jest tym bardziej obiektywne, że żaden człowiek nie może unicestwić w sobie - zachowując życie - i u in­nych któregokolwiek z wyodrębnionych atrybutów. Niedowartościowanie lub nadwartościowanie jednego z wyszczególnionych wcześniej atrybu­tów prowadzi do różnorodnych form uprzedmiotowienia człowieka[[249]](#footnote-250).

 Ponadto, edukacja filozofii dla przyszłości może być podstawą skutecz­nego przekształcania relacji zachodzącej pomiędzy subiektywnością a obiek­tywnością życia ludzkiego. Zmiany w tej relacji ukazują **wzrastający aktywizm człowieka w przekształcaniu świata**. O ile w przeszłości człowiek bardziej dostosowywał siebie do otaczającego go świata, o tyle współcześnie coraz bardziej świat dostosowuje do siebie, do swoich wymagań. Jedność biologiczno-duchową rozwija się w dwóch kierunkach. Pierwszy wyznacza wzrastający zasięg wspólnych wartości. Coraz więcej ludzi, na coraz więk­szych przestrzeniach akceptuje te same wartości w różnych poziomach- formach ich wyrażania się (chodzi tu o treści: formalno-logiczne, formalno-symboliczne i teoretyczno-przedmiotowe). Drugi kierunek wyznacza proces indywidualizacji. Coraz więcej ludzi nie chce być bezimiennym ele­mentem całości. Za wszelką cenę chce dookreślić swą indywidualność, popadając w stan uprzedmiotowienia w formie skrajnego indywidualizmu.

 Każdy człowiek eksterioryzuje się we własnych wytworach oraz interioryzuje dzieła wytwarzane przez innych. Tworzone dzieło zawiera cząst­ki „całej duszy" (A. Nowicki). Odbiorca zaś przyswaja sobie owe cząstki, traktując je jako „duchowy pokarm" (A. Nowicki), przekształcając je w cząstki własnej duchowości - osobowości. Trzeba pamiętać, że two­rzone ludzkie dzieła są jednostkowym, zjawiskowym przejawianiem się ludzkiej istoty. Istnieje potrzeba odróżniania istoty od jej przejawiania się. Potrzebę tę może zaspokajać proces abstrahowania. Umiejętność abstrahowania odgrywa istotną rolę w procesie odprzedmiotawiania się człowieka. A zatem, edukacja filozofii mądrościowej powinna wyrabiać umiejętność abstrahowania, szczególnie w badaniu bytu społecznego.

 Dokonujące się dotąd rewolucje w naukach technicznych są formą doskonalenia relacji człowiek - przyroda. Odkryte w nich zasady zostały przeniesione do stosunków społecznych. Umiemy produkować, ale nie wiemy po co? Obecny kryzys kultury wymaga rewolucji w myśleniu o spo­łeczeństwie oraz działaniu w nim. Rewolucji oczekuje relacja człowiek - człowiek. O ile zatem, biorąc za podstawę dotychczasowe rewolucje naukowe, można ogłaszać „koniec historii", o tyle - analizując zapo­trzebowanie na rewolucje w naukach społecznych - można powiedzieć, że historia się dopiero zaczyna. Człowiek dostrzegł swój atrybut - wspólnotowość; zobaczywszy go zaczyna go poznawać[[250]](#footnote-251).

 Podobnie było z przyrodą. Najpierw człowiek musiał dostrzec ją, a więc odróżnić się. To odróżnienie zostało przeniesione na naukę o spo­łeczeństwie. Ograniczenie się do „różnicy" było przyczyną i wynikiem dotychczas występujących różnych typów myślenia o społeczeństwie: potocznego, religijnego, naukowego i filozoficznego. W życiu społecz­nym „różnica" przejawia się w postaci indywidualizmu.

 Dostrzeżenie przez człowieka swego atrybutu wspólnotowości jest kolejnym progiem, który jest przekraczany. Ale wspólnotowość nie może zastępować indywidualizmu. Wspólnotowość musi integrować indywi­dualność. To będzie treścią nowych, najbliższych rewolucji. Można ocze­kiwać, że rewolucje te w pierwszym rzędzie będą przebiegać w edukacji szeroko rozumianej, nie ograniczonej tylko do systemów szkolnych.

 Człowiek tworzy mentalny, abstrakcyjny obraz swego działania, który następnie przekazuje osobie z nim współdziałającej. Osoba ta - wycho­wanek - interioryzuje ów obraz jako swój mentalny sposób przyszłego działania. Obrazy te są określonymi, różnymi od siebie, subiektywizacjami obiektywności. Następnie wychowanek stosuje ów obraz w prak­tyce, modyfikując go stosownie do istniejących warunków zewnętrznych, i uzgadnia z treścią własnej zespolonej wszechstronności. Po spełnio­nym działaniu wychowanek rekonstruuje z powrotem ów obraz, pre­zentując go jako własne doświadczenie. Nauczyciel, współpracownik- interioryzując przekazane mu doświadczenie - zmienia z kolei swój obraz pierwotny, wzbogacając go o treści wynikające z doświadczenia. Ponie­waż treści wyszczególnionych tu subiektywizacji są zawsze różne - a różnica ta wynika z cech jednostkowego wyrazu tworzonych obrazów - to ruch ten nigdy nie może być ruchem skończonym. Zawsze pozosta­nie coś do „poprawienia". Dlatego słusznie pisze **J. Kozielecki**, że „Lu­dzie nie tylko wykonują działania zachowawcze i obronne, ale dążą tak­że do ciągłego przekraczania swoich dotychczasowych osiągnięć i dokonań. Pragną wyjść poza to, czym są i co posiadają. Pragną obejść prawa natury i prawa historii. Dzięki tym **aktom transgresji** lub mówiąc ściślej - **psychotransgresji**, dzięki temu ruchowi naprzód, dzięki swojej łapczywości, rozszerzają swój świat, tworząc nowe wartości materialne i symboliczne, rozwijają naukę i technikę, sztukę i religię. Wykraczanie poza dotychczasowe granice jednostki i społeczeństwa to jakby kolejne akty stwarzania świata... Uzasadnione jest więc stwierdzenie, że **czło­wiek to homo transgresivus, którego granice wykraczają poza Słupy Herkulesa... Sądzę, że człowiek - jako gatunek - będzie transgresyjny, albo nie będzie go wcale**"[[251]](#footnote-252).

 W procesie owej transgresji obaj: współpracujący ze sobą ludzie lub wychowawca i wychowanek, odróżniają te treści, które mogą zaakcep­tować od tych, które muszą być „poprawione". To „poprawianie" jest akceptująco-krytycznym stosunkiem do rzeczywistości zarówno tej ze­wnętrznej, jak i wewnętrznej.

 Omówiony proces może zaistnieć pod warunkiem funkcjonowania w społeczeństwie wartości. W społeczeństwie takim każda jednostka może być podmiotem swego działania. Wtedy współpracujący ze sobą ludzie, wychowanek i wychowawca pełnią przemiennie funkcję podmio­tu i przedmiotu. Spełnianie tych funkcji świadczy o zaistniałych możli­wościach praktycznych oraz o ich dojrzałości podmiotowej. Idealny wymiar takiej sytuacji przejawia się w postaci braku różnicy pomiędzy przedmiotowością i podmiotowością współdziałających ze sobą jednostek ludz­kich. Stan taki jest tylko postulatem, który jednakże warto formułować i do którego warto dążyć.

 Współczesne stosunki społeczne funkcjonują zgodnie z modelem, w którym dominuje relacja podmiot - przedmiot. Podmiot, będąc prze­świadczony o zasadności celów podejmowanego działania (dowodem jest tu przewidywany efekt końcowy, który jest jego własnością), posiadając środki ich urzeczywistniania, współdziałających z nim ludzi traktuje jako przedmiot. „Przedmiot" podejmujący współdziałanie musi własną subiektywizację obiektywności bezwzględnie podporządkować zsubiektywizowanej obiektywności podmiotu, musi zachowywać się tylko odtwórczo.

 Społeczeństwo, ograniczając się do uznania wartości tylko formalno- -logicznych, stwarza pozór spełniania się relacji podmiot-podmiot. Pozorność tej formy stosunków społecznych wynika z istoty pieniądza, za którego pośrednictwem one się realizują. Pieniądz jest znakiem, abs­trakcją ujawniającą swą siłę dopiero w określonych stosunkach społecz­nych. Brak treści w funkcjonujących stosunkach społecznych umożli­wia akceptację każdego sposobu działania, pozwalającego zdobyć pieniądze. A zatem w stosunkach społecznych nie istnieje żaden jaki­kolwiek wybrany sposób działania, który byłby uznany za absolutnie do­bry, poza takim sposobem, który pozwala uzyskać maksymalną ilość pie­niędzy. Każde działanie może być dobre i może być zgodne z wartościami, gdyż te są natury formalno-logicznej. Z tej racji każda jednostka ludzka może czuć się podmiotem, gdyż nikt nie narzuca jej konkretnego sposo­bu działania. Każda jednostka jest wolna w podejmowaniu decyzji.

 Przykładem może tu być tzw. **edukacja podmiotowa**. Brak treści w celu edukacji umożliwia uznanie każdego sposobu działania pozwalającego zdobyć pieniądze. W procesie edukacji nie chodzi więc o upowszech­nianie konkretnych sposobów działania, a tylko o takie, które prowadzi do uzyskania pieniędzy. Ten stan rzeczy powoduje, że edukacja staje się edukacją pozorną. Edukujący i edukowany koncentrują się tylko na odnajdywaniu niczym nieograniczonych nowych sposobów poszukiwa­nia abstrakcji - pieniądza. Obaj występują jako partnerzy, a nie jako podmiot - znający konkretne sposoby działania i podmiot - chcący ów konkretny sposób poznać.

 Wyżej opisany stan rzeczy przesłania fakt, że pieniądze pozwala zdo­bywać tylko zgromadzony kapitał. A zatem istotą stosunków społecz­nych w społeczeństwie obywatelskim jest własność kapitału, a nie wol­ność jego zdobywania. Tworzony pozór istotę tę skrzętnie ukrywa.

 Abstrakcja-pieniądz przesłania posiadanie. Zatem pozorność sto­sunków społecznych cywilizacji współczesnej umożliwia rozwój tej stro­ny człowieka, którą określamy kategorią „mieć". Natomiast kategorię „być" próbują urzeczywistniać m.in. ruchy religijne, które treści ducho­wego życia człowieka dopełniają ideą określoną transcendencji. Walka między różnymi formami religijnej duchowości jest w istocie walką o ta­kiego człowieka, który istniejący pozór istoty życia społecznego zaak­ceptuje jako jego istotę, uznając ją za ostateczną formę bytowania czło­wieka na Ziemi''[[252]](#footnote-253). W ten sposób w myśleniu „ideologów" znalazł się „koniec historii".

 W istniejącej hipostazie występuje pozorna sprzeczność pomiędzy pozorem funkcjonujących stosunków społecznych a państwem sprawu­jącym nadzór nad prawem, określającym konkretną formę tych stosun­ków. Państwo, będąc strukturą hierarchiczną, podporządkowuje sobie działających ludzi, narzucając im konkretne formy działania. Pozorność sprzeczności przejawia się w postaci, z jednej strony, pozornie, nienarzucanej konkretności działania, z drugiej zaś konkretności form dzia­łania kreowanych przez państwo. Pozorność omawianej sprzeczności przesłania to, że w rzeczywistości określone działania służą funkcjonu­jącej w społeczeństwie abstrakcji. Każda bowiem abstrakcja jest two­rem określonego typu myślenia. Konkretne warunki, konkretne działa­nia mogą określoność owego myślenia podtrzymywać.

 O społeczeństwie upodmiotowionym można będzie mówić dopiero wtedy, kiedy w funkcjonujących stosunkach społecznych będą mogły ujawniać się wszystkie atrybuty zespolonej wszechstronności ludzkiej, kiedy wartościowanie pracy nie będzie ograniczane do jednego z trzech jej elementów, kiedy treść kategorii „być" nie będzie miała tylko charak­teru religijnego, lecz tworzona będzie na podstawie formułowanej tu filozofii mądrościowej. Jest to możliwe wtedy, kiedy stosunki społeczne nie będą ograniczały się do produkowania środków do życia, ponieważ czynność tę wykonywać będzie przyrodniczy agent pracy produkcyjnej. Stosunki społeczne będą takimi zachowaniami ludzkimi, które wyraża­ją ciągle pogłębiającą się ideę człowieczeństwa. Celem stosunków spo­łecznych nie będzie zdobywanie środków do życia, lecz spełnianie się człowieka stającego się człowiekiem. Twierdzenie to jest wnioskiem z analizy historii hipostaz. Ich powstawanie i ginięcie opisują dwa prze­ciwstawne sobie procesy: pierwszy z nich wyznaczany jest poprzez cią­głe pojawianie się i znoszenie „konkretów-pozorów", przy czym proces ten jest „wstępujący", tzn. każdy kolejny „konkret-pozór" jest zjawiskiem uznanym za istotę bytu, opisującą coraz wyższy poziom ogólności; drugi proces obejmuje powstawanie „konkretów rzeczywistych", tj. tych, które zostały filozoficznie poznane i stanowią istotę istniejącej hipostazy jed­ności biologiczno-duchowej.

 Treść stosunków społecznych opisywanych jako podmiotowe, w po­staci twierdzenia, że są one spełnianiem się człowieka stającego się człowiekiem, wynika z historii hipostaz, która jest zarazem procesem ciągłego pomniejszania się elementu biologicznego w jedności biologiczno- -duchowej i poszerzania się elementu duchowego. W uniwersum kate­gorii człowieczeństwa coraz mniejsze znaczenie mają środki do życia, zaś coraz więcej miejsca zajmuje duchowość.

**Bibliografia**

Adorno W., Dialektyka negatywna, przekł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986.

Al Gore, Ziemia na krawędzi. Człowiek a ekologia, przekł. G. Dzierdziuk-Kraniewska, Wyd.

 „Ethos", Warszawa 1996.

Antropologia, A. Malinowski, J. Strzałko (red.), PWN, Warszawa 1985.

Arystoteles, Dzieła wszystkie, przekł. wstępy i komentarze D. Gromska, L. Regner,

 W. Wróblewski, Wyd. Naukowe PWN, t. 5, Warszawa 2000.

Arystoteles, Dzieła wszystkie, przekł., wstępy i komentarze M. Chigerowa, E. Głębicka, R.

 Kulesza, K. Leśniak, W. Olszewski, L. Piotrowicz, H. Podbielski, M. Szymański, B.

 Switalska, posłowie H. Podbielski, Wvd. Naukowe PWN, t. 6, Warszawa 2001.

Arystoteles, Metafizyka, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983.

Bańka J., Intuicjonizm Henryka Bergsona, Wyd. US, Katowice 1985.

Baran B., Postmodernizm, Wyd. „Inter Esse", Kraków 1992.

Bauman Z., Glokalizacja, czyli komu globalizacja a komu lokalizacja, „Studia Socjologiczne"

 1997, nr 3.

Bell D., Kulturowe sprzeczności kapitalizmu, tłum. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1994.

Berger EL., Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie równości i wolności, przekl. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995.

Bergson H., Dwa źródła moralności i religii, przekł. E Kostyło, K. Skorulski, przedm. B.

 Skarga, Wyd. „Znak", Kraków 1993.

Bergson H., Materia i pamięć, tłum. K. Bobrowska, Wyd. Kasa im. Mianow­skiego, Warszawa

 1930.

Bergson H., Myśl i ruch (Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeże­nie zmiany.

 Dusza i ciało), tłum. E Beylin, K. Błeszyński, wst. E Beylin, FWN, Warszawa

 1963.

Bergson H., Pamięć i życie, wybór tekstów G. Deluze, przekł. A. Szczepańska, IW „Fax",

 Warszawa 1988.

Blackburn S., Oksfordzki słownik filozoficzny, przekł., C. Cieśliński, E Dziliński,

 M. Szczubialka, J. Woleński, hasła dodane do edycji polskiej opr. J. Woleński,

 tenże (red. naukowy), KiW, Warszawa 1997.

Bloom A., Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło

 demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów, przekł. T. Bieroł, Wyd.

 Zyski S-ka, Poznań 1997.

Borowski H., Kaniowska filozofia religii, KiW, Warszawa 1986.

Capra F., Punkt zwrotny, przekł. E. Woydył, przedm. A. Wyka, PIW, Warszawa 1987.

Cbalasiński J., Kultura amerykańska. Formowanie się kultury narodowej w Stanach

 Zjednoczonych Ameryki, LSW, Warszawa 1970.

Cohen D., Kłopoty dobrobytu, przekl. Z. Zwolińska, Społeczny Instytut Wy­dawniczy Znak,

 Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa, Kraków 1998.

Comte A., Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu,

 tłum., opr, wst., przyp. B. Skarga, W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1973.

Czarny J., Jana Pawia II cywilizacja miłości. Studium filozoficzne, Wyd. UWr., Wrocław

 1994.

Czy kapitalizm przetrwa XXI wiek?, „Forum", nr 13 (1860) z 25 marca 2001 r.

Deleuze G., Różnica i powtórzenie, przekł. B. Banasiaki K. Matuszewski, Wyd. KR,

 Warszawa 1997.

Descartes R., Medytacje o pierwszej filozofii, 2 tomy, tłum. M. i K. Ajdukiewi- czowie, S.

 Swieżąwski, PWN, Warszawa 1958.

Diogenes Laertios, Żywoty i poglądy słynnych filozofów, przekł. I. Krońska, K. Leśniak, W.

 Olszewski, B. Kupis, opr., przyp. i skrowidz I. Krońska, wstęp K. Leśniak,

 PWN, Warszawa 1984.

Encyklopedia Nowej Ery. blew Age, od A do Z, opr. W. Bockenheim, opr., red. S. Bednarek, J.

 Jastrzębski, Wyd. „Astrum", Wrocław 1996.

Encyklopedia pedagogiczna, W. Pomykało (red.), Fundacja „Innowacja", War­szawa 1993.

Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny, Z. Cackowski, J. Kmita, K. Sza­niawski,

 P J. Smoczyński (Komitet Redakcyjny), PAN, Wydział Nauk Społecznych,

 Komitet Nauk Filozoficznych, ZN i O, Wydawnictwo PAN,

Filozofia i myśl społeczna XVII wieku. Część I, Opr. Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1979.

Fromm E., Mieć czy być, tłum. J. Karłowski, PIW, Warszawa 1983.

Fromm E., Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii, tłum. H. Adam­ska, Dom

 Wydawniczy Rebis, Poznań 1996.

Fukuyama F., Koniec historii, przekł. T. Bierol, M. Wichrowski, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań

 1996.

Fukuyama F., Ostatni człowiek, przekl. T. Bieroł, Wyd. Zyski S-ka, Poznań 1997.

Gawor L., Zdybel I., Idea kryzysu kultury europejskiej w polskiej filozofii spo­łecznej. Analiza

 wybranych koncepcji pierwszej polowy XX wieku, Wyd. UMCS, Lublin 1995.

Głogoczowski M., Atrapy oraz paradoksy nowoczesnej biologii. Historia teorii zróżnicowania

 się (oraz degeneracji) ustrojów ożywionych, Wyd. „M.G.", Kraków 1993.

Głogoczowski M., „Antyzoologiczna" filozofia społeczno-polityczna Noama Chomsky'ego,

 Editions de Lamarck, Kraków 2002.

Godlewski G., Lekcja kryzysu. Źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego, Wyd. KR,

 Warszawa 1997.

Grudziński L., Zagrożenia współczesnej kultury, (w:) Wobec kryzysu kultury. Z filozoficznych

 rozważań nad kulturą współczesną, J. Grudziński (red.), Wyd. Uniwersytetu

 Gdańskiego, Gdańsk 1993.

Hampden-Turner Ch., Trompenaars A., Siedem kultur kapitalizmu. USA. Ja­ponia Niemcy.

 Francja. Wielka Brytania. Szwecja. Holandia, przekl. D. Gostyńska, Dom

 Wydawniczy ABC, Warszawa 1998.

Handy Ch., Głód ducha Poza kapitalizm. Poszukiwanie sensu w nowoczesnym świecie, przekł.

 J. Pieńkiewicz, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1999.

Handy Ch., Wiek paradoksu. W poszukiwaniu sensu przyszłości, przekł. L. Jesieł, Dom

 Wydawniczy ABC, Warszawa 1996.

Hegel G. W. F., Wykłady z filozofii dziejów, tłum. J. Grabowski, A. Landman, wstęp

 T. Kroński, PWN, t. I i II, Warszawa 1958.

Heidegger M., Bycie i czas, przekl. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.

Hempoliński M., Filozofia współczesna. Wprowadzenie do kierunków, PWN, Warszawa 1989.

Hick J., Argumenty za istnieniem Boga, tłum. Z. Kuniński, przed. I. Ziemiński, Wyd. „Znak",

 Kraków 1994.

Hołówka T., Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku, PIW, Warszawa 1986.

Horkheimer M., Adorno T. W., Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne, przekl. M.

 Łukasiewicz, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994.

Horkheimer M., Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism, wybrał, opracował i wstępem

 poprzedził R. Rudziński, przekł. J. Doktór, PIW, Warszawa 19

Illich I., Celebrowanie świadomości, przekl. A. Gomola, Wyd. „Rebis", Poznań 1994.

JacyniakA. SJ, PłużekZ., Świat ludzkich kryzysów, Wyd. WAM, Księża Jezu­ici, Kraków

 1997.

Jan Paweł II, Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria

 Messoriego, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lu­belskiego,

 Lublin 1994.

Jan Paweł II, Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie, wybór tek­stów i opr.

 redakcyjne ks. M. Radwan SCJ, ks. St. Wylężek, T. Gorzkula, Redakcja

 Wydawnictw KUL, Rzym - Lublin 1988.

Jedlicki J., Trzy wieki desperacji. Rodowód idei kryzysu cywilizacji europej­skiej, „Znak" 1996,

 nr 1 (488).

Kant I., Krytyka czystego rozumu, przekl. R. Ingarden, PWN, 1.1 i II, Warszawa 1986.

Kant I., Krytyka władz sądzenia, przekl. J. Gałecki, PWN, Warszawa 1986.

Kant I., Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako

 nauka, przekl. B. Bornstein, na nowo opracowała J. Sucho- rzewska, Wyd.

 Naukowe PWN, Warszawa 1993.

Karpiński A., Aktualne i możliwe treści demokracji współczesnej, (w.) Filozo­fia

 a demokracja, PW. Juchacz, R. Kozłowski (red. naukowa), Wyd. Nauko­we

 Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2001.

Karpiński A., Cyberkultura a wychowanie Czy informatyzacja bytu społecz­nego

 jest wyzwaniem dla wychowania? (w:) Edukacja wobec różnorodno­ści,

 P J. Przybysz (red ), Wyd. AMW, Gdynia 2001.

Karpiński A., Dewiacyjne zjawiska młodzieżowe wyrazem uprzedmiotawiającego stanu bytu

 społecznego, (w:) Psychospołeczne uwarunkowania zja­wisk dewiacyjnych wśród

 młodzieży w okresie transformacji ustrojowej w Polsce, H. Machel,

 K. Wszeborowski (red ), Wyd. Uniwersytetu Gdań­skiego,

 Gdańsk 1999.

Karpiński A., Edukacja dla przyszłości. Problemy i metody, (w:) Dokąd zmie­rzasz człowieku?

 Model edukacji dla przyszłości, E. Białek (red.), Stowa­rzyszenie „Edukacja dla

 Przyszłości", Warszawa 2002.

Karpiński A., Filozofia podmiotowości. Problemy i metody, (w:) Dylematy współ­czesnego

 wychowania (filozofia – pedagogika - religia), J. Kojkoł (red.), Wyd. AMW,

 Gdynia 1999.

Karpiński A., Filozoficzne podstawy wychowania. Tezy tymczasowe, (w:) Wycho­wanie dla

 przyszłości, A. Karpiński, J. Kojkoł, J. Kwapiszewski, E. Bilińska- -Suchanek

 (red ), Wydawnictwo Uczelniane WSP w Słupsku, Słupsk 1998.

Karpiński A., Filozofia przyszłości, (w:) Człowiek i kultury. Liber amicorum. Studia

 poświęcone Profesorowi Mirosławowi Nowaczykowi, Z. Stachowski (red.), Wyd.

 PTR - Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie, Warszawa-Tyczyn

 2001.

Karpiński A., Idea słowiańska. Pomiędzy słowianofilstwem a okcydentalizmem, (w:)

 Słowianstwo, nacjcmalnyj i religionalnyj aspiekt, materiały z konfe­rencji

 naukowej, W. Ł. Kałasznikow (red.), Moskowskij Institut Nacjonalnych

 i Regionalnych Otnoszenii, Moskwa 2001.

Karpiński A., Kojkoł J., Filozofia. Zarys historii, Wyd. AMW, Gdynia 2000.

Karpiński A., Kryzys kultury intelektualnej a współczesna filozofia wychowa­nia, (w:)

 Filozofia wychowania a nowożytne przemiany religijne, J. Kwa­piszewski

 (red.), Wyd. WSP Słupsk 1977.

Karpiński A., Kryzys kultury, „Słupskie Studia Filozoficzne" nr 1, Słupsk 1998.

Karpiński A., Kryzys kultury współczesnej. Możliwości jego przezwyciężenia, (w:) Wyzwania

 moralne XXI wieku, M. Michalik (red.), Wyd. Prywatnej Wyższej Szkoły

 Businessu i Administracji, Warszawa 2000.

Karpiński A., Kultura słowiańska a jednowymiarowa kultura Zachodu, (w:) Acta Polono

 - Ruthenica VI, Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2001.

Karpiński A., Kultura słowiańska w rozwoju bytu społecznego, (w: ) Tradycje duchowe

 Europy Środkowej i Wschodniej, S. Chazbijewicz, J. Kwapiszew­ski (red.),

 Wyd."WSP Słupsk 1999.

Karpiński A., Martin Luther - Between the subjectivity and objectivity of the human being,

 (w:) Luther and Melanchton in the educational thought in Central and Western

 Europę, R. Golz, W. Mayrhofer (red.), Münster 1998.

Karpiński A., Mit kryzysu kultury, (w:) Historia i struktura mistyfikacji, Z. Drozdowicz (red.),

 Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997.

Karpiński A., Problemy podmiotowości we współczesnej filozofii wychowania, (w:)

 Wychowanie dla przyszłości, W. Karawajczyk, A. Karpiński, J. Kojkoł (red.),

 Wyd. AMW, Gdynia 1996.

Karpiński A., Próba rekonstrukcji Marksowskiej teorii kultury i religii, Wyd. AMW, Gdynia

 1990.

Karpiński A., Pytanie o podmiotowy sens świata, (w:) Jan Paweł II a wyzwa­nia

 współczesności, Z. Stachowski (red.), Wyd. PTR, Warszawa 1991.

Karpiński A., Religie monoteistyczne a społeczeństwa rynkowe, „Przegląd Re­ligioznawczy"

 1994, nr 1.

Karpiński A., Treści demokracji współczesnej. Możliwości i zagrożenia proce­sów

 integracyjnych, (w:) Wschód - Zachód. Płaszczyzny integracji, J. Koj­koł

 (red.), Wyd. AMW, Gdynia 2001.

Karpiński A., Wartości a wzrastanie człowieka w swoim człowieczeństwie, (w:) Edukacja

 wobec wartości, J. Kojkoł, i? Przybysz (red.), Wyd. AMW, Gdynia 2002.

Kennedy R, U progu XXI wieku (przymiarka do przyszłości), przekł. P Kon- czewski, „Puls

 Publications", Londyn 1994.

Kłoczowski J.A., Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię, Wyd. „Znak",

 Kraków 1994.

Kołakowski iinm,]. Skoczyński (red.), „Księgarnia Akademicka", Kraków 1995.

Kołakowski L., Cywilizacja na lawie oskarżonych, (w:) Rozmowy w Castel Gandolfo,

 „Res Publica", t. II, Warszawa 1990.

Kołakowski L., Wykłady z filozofii średniowiecznej, PWN, Warszawa 1956.

Kołakowski L., Śiciatopogląd i życie codzienne, PIW, Warszawa 1957.

Kozielecki J., Człowiek wielowymiarowy. Wyd. Akademickie „Żak", Warszawa 1996.

Kozielecki J., Psychologiczna teoria samowiedzy, PWN, Warszawa 1986.

Kozielecki J., Transgresja i kultura, Wyd. Akademickie „Żak", Warszawa 1997.

Kozyr-Kowalski S., Struktura gospodarcza i formacja społeczeństwa, KiW, Warszawa 1988.

Kroeber A. L., Istota kultury, przekł. i wstęp P Sztompka, PWN, Warszawa 1989.

Kuhn A. L., Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych, przeł.

 i poslowiem opatrzył S. Amsterdamski, PIW, Warszawa 1985.

Kuhn A. L., Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach my­śli, przekł.

 S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1966.

Kuhn T. S., Struktura rewolucji naukowych, tłum. H. Ostromęcka, posł. J. Nowotniak, Wyd.

 Fundacji Aletheia, Warszawa 2001.

Kuźnicki L., Kosmos a nowoczesne społeczeństwo, (w:) Szkoła przeżycia cywi­lizacyjnego, J.

 M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki (red.), Wvd. Naukowe SCHOLAR,

 Warszawa 1997, s. 194-204.

Legaut M., Żyć, aby być, przekł. T. Grzesik, IW „Pax", Warszawa 1977.

Legowicz J., O nauczycielu. Filozofia nauczania i wychowania, PWN, War­szawa 1975.

Lenin, Zeszyty filozoficzne, KiW, Warszawa 1956.

Leonardo da Vinci, Pisma wybrane, wyb. układ, przekl i wstęp L. Staff, Wyd. De Agostini

 Polska Sp. z o.o. we współpracy z Ediciones Altaya Polska Sp. z o.o., Warszawa

 2002.

Lisicki R, W okowach czasu, „Znak" 1996, nr 1 (488).

Luttwak E., Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki, przekł. E. Kania,

 Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2000.

Lutyński J., Metody badań społecznych. Wybrane zagadnienia, Łódzkie Towa­rzystwo

 Naukowe, Łódź 1994.

Łotman J., Kultura i eksplozja, przekl. B. Żyłko, PIW, Warszawa 1999.

Ługowski W., Podstawy protobiologii, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1995.

Marcel G., Być i mieć, przekł. D. Eska, IW „Pax", Warszawa 1962.

Marcuse H., Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią społeczeństwa

 przemysłowego, tekst opracował i wstępem poprzedził W Gromczyński, przekł.

 S. Konopacki. PWN, Warszawa 1991.

Marks K., Engels F., Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki. Prze­ciwko Brunonowi

 Bauerowi i spółce, (w:) K. Marks, E Engels, Dzieła, KiW, t. II, Warszawa 1960.

Marks K., Tezy o Feuerbachu, (w:) K. Marks, F Engels, Dzieła, KiW, t. III, Warszawa 1961.

Marks K., Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej, [w:] K. Marks, F. Engels, Dzieła,

 KiW, t XIII, Warszawa 1968.

Martens E., Schnadelbach, Filozofia. Podstawowe pytania, przekł. K. Krze­mieniowa, WIJ

 Warszawa 1995.

McRae H., Świat w roku 2020, przekl R. Krzyśków, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa

 1996.

Meadows D. H., Meadows D. L., Randers J., Przekraczanie granic. Globalne załamanie czy

 bezpieczna przyszłość, tłum. Z. Dobrska, Centrum Uniwer­salizmu przy

 Uniwersytecie Warszawskim. Polskie Towarzystwo Współpra­cy z Klubem

 Rzymskim, Warszawa 1995.

Michnowski L., Czy regres człowieczeństwa? Ludowe Towarzystwo Naukowo- -Kulturalne w

 Warszawie, Warszawa 1999.

Michnowski L., Ziemia na krawędzi. Groźne konsekwencje patologii wzrostu kosztem

 otoczenia, „Wieś i Państwo", 1996, nr 2-3.

Michnowski L., Zlekceważenie otoczenia? Groźne konsekwencje przekrocze­nia granic

 wzrostu, „Wieś i Państwo", 1996, nr 1.

Mili J. S., Zasady ekonomii politycznej, PWN, Warszawa 1965.

Mizińska J., Przedmowa, (w:) M. Weber, Etyka prtestancka a duch kapitali­zmu, Wyd. „Test",

 Lublin 1996.

Moore G. E., Z głównych zagadnień filozofii, przekl. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa

 1967.

Morin E., Kern A. B., Ziemia - Ojczyzna, przekl. T. Jakielowa, PIW, Warszawa 1998.

Motycka A., Relacjonistyczne wizje nauki. Analiza krytyczna koncepcji T. S. Kuhna i S. E.

 Toulmina, ZNiO, Wyd. PAN, Warszawa 1980.

Mynarek H., Zakaz myślenia. Fundamentalizm w chrześcijaństwie i islamie, przekl.

 S. Lisiecka, Wyd. UREAUS, Gdynia 1996.

Noica C., Sześć chorób ducha współczesnego, przel. i wstępem opatrzył I. Ka­nia, Oficyna

 Literacka, Kraków 1997.

Nowaczyk M., Antynomie nowej duchowości, „Przegląd Religioznawczy" 1997, nr 4.

Nowaczyk M., Apokalipsy kulturowe, (w:) Człowiek i wartości. Księga pamiątko­wa

 poświęcona 35-leciu pracy naukowej i 40-leciu pracy nauczycielskiej

 Pro­fesora Jana Szmyda, A. Komender, R. Padół, M. Śliwa

 (red.), Wydawnictwo Naukowe WSP Kraków 1997.

Nowaczyk M., Apokalipsy i kultury, „Przegląd Religioznawczy" 1995, nr 2.

Nowaczyk M., Ewolucjonizm kulturowy a religia, PWN, Warszawa 1989.

Nowaczyk M., Filozofia a historia religii we Włoszech 1873-1973, PWN, War­szawa 1973.

Nowaczyk M., Filozofia jako krytyka moralna, (w:) Przemiany i kontynuacje,

 E. Sąjdak-Michnowska (red.), Wyd. WSP Słupsk 1999.

Nowaczyk M., Myśl społeczna Jana Pawła II, (w.) Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II,

 „Studia Religioznawcze" 1983, nr 17.

Nowaczyk M., Nowe ruchy religijne, „Euhemer" 1991, nr 4.

Nowaczyk M., Religia w myśli Gentilego, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza

 w Tyczynie, Warszawa-Tyczyn 2002.

Nowaczyk M., Symboliczne znaczenie apokalips kulturowych według Ernesto De Martino,

 „Przegląd Religioznawczy" 1996, nr 2.

Nowaczyk M., Włoska lewica chrześcijańska, ZNiO, Wrocław-Warszawa-Kra- ków 1990.

Nowicki A., Spotkania w rzeczach, PWN, Warszawa 1991.

Nowicki A., Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność, KiW, Warszawa 1986.

Ochocki A., Kryzys i filozofia, Fundacja Aletheia i Wyd. Spacja, Warszawa 1993.

Odkrycie, abstrakcja, prawda, empiria, historia, A. Klawiter, L. Nowak (red.), PWN, Poznań

 1979.

Pańków I., Filozofia utopii, PWN, Warszawa 1990.

Pawluczuk Wł., New Age jako uniwersalizacja millenaryzmu, „Przegląd Reli­gioznawczy"

 1995, nr 1.

Pawluczuk Wl., Potoczność i transcendencja. Intersubiektywność naszej co­dzienności, Zakład

 Wydawniczy NOMOS, Kraków 1994.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginal­nych, opr.

 Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich,

 Wydawnictwo PALLOTINUM, Poznań 1996.

Platon, Państwo, Prawa (VII Ksiąg), Przekł. Wl. Witwicki, Wydawnictwo „An­tyk", Kęty

 1999.

Platon, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Krition, przekł. Wł. Witwicki, PWN, War­szawa 1958.

Pedagogika alternatywna - dylematy praktyki, K. Baranowicz (red. nauko­wa), Oficyna

 Wydawnicza „Impuls", Łódź-Kraków 1995.

Pedagogika alternatywna - dylematy teorii, B. Śliwerski (red. naukowa), Ofi­cyna

 Wydawnicza „Impuls", Łódź-Kraków 1995.

Plotyn, Enneady, przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz, PWN, t. I, War­szawa 1959.

Polacy 95. Aktorzy i klienci transformacji, Wł. Adamski (red.), Wyd. IFiS PAN, Warszawa

 1998.

Pomorski A., Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu spo­łecznego

 i rosyjskiego kosmizmu XIX-XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja

 Płatonowa), Wyd. „Open", Warszawa 1996.

Popper K. R., Wszechświat otwarty Argument na rzecz indeterminizmu, przekł.

 A. Chmielewski, Wyd. „Znak", Kraków 1996.

Postman N., Technopol. Triumf techniki nad kulturą, przekł. A. Tanalska- -Dulęba, PIW,

 Warszawa 1995.

Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów, St. Czerniak, A. Szahaj (red), Wyd. IFiS PAN,

 Warszawa 1996.

Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa, Z. Sareło SAC (red ), Wydaw­nictwo

 PALLOTINUM, Poznań 1995.

Problemy społeczeństwa informacyjnego Elementy analizy, ewolucji i prognozy, L. W. Zacher

 (red. naukowa), Wyd. Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Za­rządzania

 im. Leona Koźmińskiego, Warszawa 1997.

Przemoc dzieci i młodzieży w perspektywie transformacji ustrojowej, J. Pa­pież, A. Płukis

 (red.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1998.

Rewolucja informatyczna i społeczeństwo. Niektóre trendy, zjawiska i kon­trowersje,

 L.W. Zacher (red.), Wyd. Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarzą­dzania im.

 Leona Koźmińskiego, Warszawa 1997.

Rifkin J.. Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrynko- wej, przekl.

 E. Kania, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2001.

Rorty R., Przygodność, ironia i solidarność, przekł. W. J. Popowski, Wyd. „Spa­cja",

 Warszawa 1896.

Rozet J.s Psychologia fantazji. Badania twórczej aktywności umysłowej, PWN, Warszawa

 1982.

Ryszkiewicz M., Matka Ziemia w przyjaznym Kosmosie. Gaja i zasada antropiczna

 w dziejach myśli przyrodniczej, PWN, Warszawa 1994.

Rudniański J., Homo cogitans O myśleniu twórczym i kryteriach wartości, WP Warszawa

 1981.

Scheler M., Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy, przekł. S. Czer­niaki

 A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.

Scheler M., Problemy socjologii wiedzy, przekl. S. Czerniak, E. Nowakowska- -Soltan, M.

 Skwieciński, A. Węgrzecki, Z. Zwoliński, PWN, Warszawa 1990.

Schiller F.C.S., Humanism. Philosophical essays, MacMillan, London 1903.

Simmel G., Filozofia pieniądza, przeł. i posłowiem opatrzył A. Przyłębski, Wyd. Fundacji

 Humaniora, Poznań 1997.

Sitek R., Od historii do teraźniejszości. Proces historyczny i trwanie w per­spektywie

 metodologicznej Warszawskiej Szkoły Historyków Idei, Wyd. US, Katowice 1997.

Skarga B., Comte, WP, Warszawa 1973.

Skolimowski H., A sacred place to dwell. Living with reuerence upon the earth. Święte

 siedlisko człowieka. O magii i pięknie życia, tłum. R. Palusiński, Centrum

 Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim. Polska Federa­cja Życia,

 Warszawa 1999.

Skolimowski H., Medytacje. O prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu

 życia, Wrocławska Oficyna Wydawnicza „Astrum", Wro­cław 1991.

Skolimowski H., Uniwersalne wartości etosu polskiego, (w:) Oblicza polskości,

 A. Kłoskowska (red.), Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1990.

Skolimowski H., Wizje nowego millenium, Wyd. EJB, Kraków 1999.

Słownik etnologiczny. Terminy ogólne, Z. Staszczak (red.), PWN, Warszawa 1987.

Słownik kultury chrześcijańskiej, IW „Pax", Warszawa 1997.

Smart B., Postmodernizm, przekł. M. Wasilewski, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998.

Sołowiow W., Krizis zapadnoj filosofii (Protiw pozitywistów), (w:) W. Solowiow, Spor

 o sprawiedliwosti, Izd. EKSMOPRES, Moskwa, FOLIO, Char­ków 1999, s.

 307-450.

Spengler O., Der Untergang des Abendlandes, t. 1, München 1922.

Spengler O., Historia, kultura, polityka. Wybór pism, Wybór i wstęp A. Koła­kowski, przekł.

 A. Kołakowski, J. Łoziński, PIW, Warszawa 1990.

Stępień A. B., Stan filozofii we współczesnej Polsce, (w:) Filozofować dziś. Z badań nad

 filozofią najnowszą, A. Bronk (red.), TN KUL, Lublin 1995.

Such J., Czy istnieje experimentum crucis? Problem sprawdzania praw i teo­rii naukowych.

 Studium metodologiczne, PWN, Warszawa 1975.

Suchodolski B., Narodziny nowożytnej filozofii człowieka, PWN, Warszawa 1963.

Suchodolski B., Wychowanie dla przyszłości, PWN, Warszawa 1968.

Szczepański J., Socjologia Rozwój problematyki i metod, PWN, Warszawa 1969.

Szczepański J., Sprawy ludzkie, Czytelnik, Warszawa 1984.

Szkoła przeżycia cywilizacyjnego, J. M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki (red ), Centrum

 Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polskie Towa­rzystwo

 Uniwersalizmu, Wyd. Naukowe SCHOLAR, Warszawa 1997.

Szołtysek A. E., Filozofia wychowania. Ontologia. Metafizyka Antropologia. Aksjologia,

 Wydawnictwo Adam Marszalek, Toruń 1998.

Świętochowska U., Leska-Ślęzak J., Przemiany cywilizacji współczesnej, Wy­dawnictwo

 Adam Marszalek, Toruń 1996.

Thomas W. I., Znaniecki F., Chłop polski w Europie i Ameryce, LSW, t. 1-5, Warszawa 1976.

Thurow L. C., Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształ­tują świat jutra,

 przekł. L. Czyżewski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wro­cław 1999.

Todd J., Marcin Luter, studium biograficzne, przel. T. Szafrański, IW „Pax", Warszawa 1970.

Toffler A. i H., Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali, przekł. E. Woy- dyłlo,

 przedm. W. Osiatyński, Wyd. Zyski S-ka, Poznań 1996.

Tuma T., Der programierte Frust, „Der Spiegel" 1997, nr 48.

Walicki A., Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej uto­pii, PWN,

 Warszawa 1996.

Watcher F. De, Contextualism and universalism in postmodern ethics, „Dialog i Humanizm"

 1994, t. IV, nr 2-3.

Whitehead A. N., Nauka i świat współczesny, przekł. i słowo wstępne M. Ko­złowski, IW

 „Pax", Warszawa 1988.

Wierciński A., Magia a religia. Szkice z antropologii religii, Wyd. „Nomos", Kraków 1994.

Wilson E. O., O naturze ludzkiej, wyd. II, przekł. B. Szacka, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań, b.d.w.

Wilson E. O., Różnorodność życia, przekł. J. Weiner, PIW, Warszawa 1999.

Wołoszyn S., Nauki o wychowaniu w Polsce w XX wieku Próba encyklope­dycznego zarysu,

 Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 1997.

Vives J. L., Wprowadzenie do prawdziwej mądrości, b.d.m.w.

Zabieglik S., Krzywe zwierciadło filozofii, czyli dzieje pojęcia zdrowego roz­sądku, KiW,

 Warszawa 1987.

Zakrzewska-Manterys E., Hermeneutyczne inspiracje, Oficyna Naukowa, War­szawa 1998.

Znaniecki F., Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?, (w:) F. Znaniecki,

 Pisma filozoficzne, PWN, t. I, Warszawa 1987.

Znaniecki F, Humanizm i poznanie, Wyd. „Przeglądu Filozoficznego", Warszawa 1912.

Znaniecki F., Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kul­tury i socjologii,

 (w:) tenże, Pisma filozoficzne, t. II Humanizm i inne pisma filozoficzne, PWN,

 Warszawa 1991.

Zych A. A., Człowiek wobec starości. Szkice z gerontologii społecznej, Wyd. „Interart",

 Warszawa 1995.

1. **Istota** - esencja, natura, **atrybutywne cechy jakiejś rzeczy**. Treść bytu, bycia określana jest za pomocą atrybutów. Są to **wewnętrzne, trwałe elementy rzeczywistości, decydujące o jej strukturze; te, które występują w wielu rzeczach. Istnieniem istoty jest proces stawania się.** Różne treści istoty stanowią o jej doskonałości. Najdoskonalszą treścią istoty jest **duchowość**. Do istoty docieramy na drodze **abstrahowania, rozumowania, w którym abstrahujemy od treści przejawowych.** Jego wyniki konstytuują ludzki świat mentalny, który w jakiejś części jest tożsamy ze światem obiektywnym, istniejącym niezależnie od ludzkich „chceń” i doznań. A zatem **istota jest poznawalna, chociaż nie może być zupełnie poznana**, co wynika z faktu, że istnieniem istoty jest proces jej stawania się. Jest to stanowisko przeciwstawne twierdzeniom E. Kanta, dla którego istota = rzecz sama w sobie, była niepoznawalna. [↑](#footnote-ref-2)
2. **Paradygmat naukowy - <**gr. *paradeigma* = przykład, wzór*>.* System twierdzeń pierwotnych oraz założeń przyjętych w nauce, w danej kulturze, np. paradygmat Newtona (1643 – 1727), Einsteina (1879 – 1955). Cechy osiągnięć wymienionych twórców Th. S. Kuhn (1922 – 1996) nazwał **paradygmatami**. „Termin ten – pisze – pozostaje w ścisłym związku z pojęciem nauki instytucjonalnej. Chcę w ten sposób wyrazić, że pewne akceptowane wzory współczesnej praktyki naukowej – wzory obejmujące równocześnie prawa, teorie, zastosowania i wyposażenie techniczne – tworzą model, z którego wyłania się jakaś szczególna, zwarta **tradycja badań naukowych**”; np.: astronomia Ptolemeuszowa (100 – 168) i Kopernika (1473 – 1543). I dalej powiada, że „Uczeni, których badania oparte są na wspólnych paradygmatach, podlegają w swej praktyce naukowej tym samym **regułom i standardom**. Takie współuczestnictwo i wynikająca z niego jednomyślność są niezbędnym warunkiem nauki instytucjonalnej, tzn. ukształtowania się i trwania określonej **tradycji badawczej**”. Zob. Th. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa 1968, s. 26 – 27. [↑](#footnote-ref-3)
3. W pierwszym opisie stworzenia człowieka, szóstego dnia, Bóg błogosławił Adamowi i Ewie mówiąc do nich: „**Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili Ziemię i uczynili ja sobie poddaną**…”. Rdz 1, 28. [↑](#footnote-ref-4)
4. Konstatacje te są tak powszechne, że G. Godlewski mógł napisać: „Kryzys to stan normalny kultury europejskiej – do takiego wniosku można dojść śledząc, przynajmniej w ciągu ostatniego stulecia, perypetie tej samowiedzy: diagnozy intelektualistów, wizje artystów, samopoczucie <<zjadaczy chleba>>. Trudno znaleźć słowo, po które częściej by w tym czasie sięgano, próbując określić kondycję Zachodu. Wokół pojęcia kryzysu powstało całe odrębne – i rozległe – pole semantyczne: zmierzch, schyłek, rozkład, zanik, przesilenie, punkt zwrotny, przełom, katastrofa, zagłada, koniec – to tylko najważniejsze tropy skojarzeń zaświadczone w historii intelektualnej XX wieku”. G. Godlewski, *Lekcja kryzysu. Źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego*, Warszawa 1997, s. 5. Zob. ponadto: J. Jedlicki, *Trzy wieki desperacji. Rodowód idei kryzysu cywilizacji europejskiej*, „Znak”, 1996, nr 488 oraz inne wypowiedzi na temat kryzysu zawarte w tym numerze „Znaku”. Zob. J. Jedlicki, *Historyczny rodowód idei kryzysu cywilizacji europejskiej*, (w) *Dylematy współczesnej cywilizacji a natura człowieka*, Poznań 1997, s. 103 – 117. Cytowana praca zawiera kilka referatów poświęconych kryzysowi współczesności. Były one wygłaszane na konwersatoriach organizowanych w Jabłonnie w latach 1994 – 1995 pod auspicjami Prezesa PAN, Profesora Leszka Kuźnickiego; zob. L. Gawor, I. Zdybel, *Idea kryzysu kultury europejskiej w polskiej filozofii społecznej. Analiza wybranych koncepcji pierwszej połowy XX wieku*, Lublin 1995; A. Karpiński, *Kryzys kultury*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 1998, nr 1, s. 3 – 18; M. Nowaczyk, *Apokalipsy i kultury*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 2; A. Jacyniak SJ, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, Wyd. WAM. Księża Jezuici, Kraków 1997; L. Grudziński, *Zagrożenia współczesnej kultury*, (w:) *Wobec kryzysu kultury*... Gdańsk 1993, s. 13- 39. [↑](#footnote-ref-5)
5. W kulturze starogreckiej słowo „**kryzys", pochodzące od krini**, oznacza „rozróż­niam", „rozstrzygam", „osądzam", a także „mierzę się", „walczę", „zwalczam", „mo­ment, okres przełomu, załamania", „przesilenie", „decydujący zwrot".

 Pojęcie „**kultury**" w potocznym rozumieniu kojarzy się ze sztuką, a o danej osobie mówimy, że jest kulturalna, gdy posiada tzw. ogładę towarzyską, tzn. umie się zachować w każdym środowisku, w jakim przebywa.

 Pierwotnie termin cultura (łac.) oznaczał uprawę roli (cal tur a agri) i oznaczał przekształcanie poprzez pracę naturalnych zjawisk przyrody w stan inny, bardziej pożą­dany przez człowieka. Cyceron użył tego słowa dla oznaczenia kształtowania umysłu, „uprawianie umysłu" (cultura animi), nazywając w ten sposób uprawianą przez siebie filozofię. W starożytnej Grecji adekwatnym pojęciem kultury była nazwa paileideia, zna­cząca kształtowanie przez człowieka w sobie samym ideału człowieczeństwa. Elemen­tem tego wysiłku była paidea, czyli wychowanie, w istocie sprowadzające się do ukie­runkowanego oddziaływania na innych. Grecy zdawali sobie bowiem sprawę z tego, że o człowieczeństwie konkretnej jednostki ludzkiej przesądza również otoczenie, inni lu­dzie i warunki kulturowe, w jakich żyje jednostka wspólnie z innymi.

 Współcześnie przez kulturę możemy rozumieć wszystkie ludzkie działania i ich wytwory. Wyróżnia się najczęściej **cztery typy działań ludzkich** tworzących kulturę**: 1)** wytwarzanie środków do życia, zaspokajania potrzeb elementarnych (jedzenie, picie, ubranie, itp.); **2)** zaspokajanie potrzeb wtórnych, np., wykwintne jedzenie, zbieranie znaczków; **3)** spełnianie czynności tworzących i wynikających z istnienia stosunków interpersonalnych w skali makro- i mikrospołecznej; **4)** tworzenie świadomości indywidualnej i społecznej, które jest wytworem i podłożem rozwoju wcześniej wymienionych typów czynności. Czynności te są konkretnymi formami spełnianej przez człowieka pracy, w której można odróżnić elementy: cel, przebieg i efekt – produkt pracy. Te trzy elementy powinny stanowić koherentną jedność.

 W teoriach kultury odróżnia się pojęcie „**kultury” od „cywilizacji**”. Tę pierwszą traktuje się jako określony wytwór drugiej. Przez „cywilizację” rozumie sie metodę tworzenia kultury. W ten sposób np. cywilizacja starożytnej Grecji wytworzyła jej kulturę. [↑](#footnote-ref-6)
6. **Hegemonią** nazwiemy stan przywództwa duchowego sprawowanego przez klasę panującą, polegającego na tym, że idee panujących są ideami, myślami poddanych. Termin ukuł A. Gramsci, szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego klasa robotnicza uznaje dominację kapitalistów i ustanowiony przez nią porządek społeczny? Dzieje się tak dlatego, że klasa panująca wykorzystuje wszystkie elementy kultury, jej artefakty do przedstawiania swego interesu jako interesu całego społeczeństwa, całego narodu.

 Artefaktami kulturowymi nazywamy przedmioty, zjawiska i procesy, w tym również schematy procesów myślowych, wytworzone przez człowieka i znamienne dla konkretnej kultury. [↑](#footnote-ref-7)
7. Zob. H. Marcuse, Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią społeczeń­stwa przemysłowego, PWN, Warszawa 1991. W rozwiniętej cywilizacji przemysłowej, w cyberkulturze, w demokratycznej nie-wolności człowiek istnieje tylko - pisze H. Marcuse - w „[...] jednym wymiarze, który jest wszędzie i we wszystkich postaciach. Osiągnięcia postępu opierają się zarówno ideologicznemu oskarżeniu, jak i osądowi; przed ich trybu­nałem «fałszywa świadomość>, ich racjonalności staje się świadomością prawdziwą.

 Wchłonięcie ideologii przez rzeczywistość nie oznacza jednak «końca ideologii”. Wręcz przeciwnie - rozwinięta kultura przemysłowa jest w pewnym sensie bardziej ide­ologiczna niż kultura ją poprzedzająca, ponieważ ideologia znajduje się dzisiaj w proce­sie wytwarzania samej siebie. Stwierdzenie to [...] odsłania polityczne aspekty panują­cej racjonalności technologicznej. Aparat produkcyjny oraz dobra i usługi przezeń wytwarzane «sprzedają», czy też narzucają, system społeczny jako całość. Środki maso­wego transportu i komunikacji, wyposażenie mieszkań, żywność i ubranie, niepowstrzy­many zalew produkcji przemysłu rozrywkowego i informacyjnego niosą za sobą wyzna­czone postawy i zwyczaje, określone intelektualne i emocjonalne reakcje, które [...] wiążą konsumentów z producentami, a przez nich z całością. Wyroby indoktrynują, manipu­lują; wspierają fałszywą świadomość, która nie zauważa własnego fałszu. W miarę, jak te dobroczynne produkty stają się dostępne coraz większej liczbie jednostek w coraz więk­szej liczbie klas społecznych - indoktrynacja, której są nośnikiem, przestaje być rekla­mą; staje się sposobem życia. Jest to dobry sposób życia - znacznie lepszy niż przedtem - i jako dobry sposób życia przeciwstawia się on zmianie jakościowej. W ten sposób wyłania się **wzór jednowymiarowej myśli i zachowania**, w którym idee, aspiracje i cele przekraczające przez swą treść oficjalne uniwersum dyskursu i działania są albo odrzu­cane, albo redukowane do pojęć tego uniwersum. Są one definiowane na nowo poprzez racjonalność danego systemu i jego ilościowego przedłużania". Tamże, s. 29-31.

 Pojęcie trwania opisuje mentalny i realny rozwój ilościowy ludzkości. Człowiek co­raz więcej wie, ile i jak może pobudzić i zaspokoić swoje zmysły. W rozwoju tym nie ma odpowiedzi na pytanie: po co? [↑](#footnote-ref-8)
8. **Rozwój -** jest **s**ystemem zmian struktury bycia bytu społecznego. „Bo co się naturalnie rozwija, rozwija się z czegoś, stając się następnie czymś innym” – pisze Arystoteles (384 – 322 r. p. n. e.). Arystoteles, *Fizyka,* przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył K. Leśniak, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990, s. 47; 193 b. Rozwijające się podstruktury bycia bytu rozwijają się w kierunku zwiększającego się zaspokajania ludzkich potrzeb; w postaci przekształcania się struktur mniej skomplikowanych w struktury bardziej złożone; w postaci doskonalących się treści, wypełniających ideę człowieczeńskości. Rozwój bycia bytu społecznego dokonuje się w dwóch kierunkach: pierwszy, wyznaczany jest przez wzrastającą komplikację się bytu społecznego; pojawia się coraz więcej sieci powiązań, relacji uzależniających statusy poszczególnych jednostek ludzkich. Coraz więcej ludzi działa w kierunku upodmiotawiającej przyszłości. Drugi, wykreślany jest przez poszerzający się zasięg poszczególnych elementów bytu społecznego; zasięg plemienny przekształca się w narodowy, ten z kolei w wielonarodowy. Wiele narodów tworzy pewne całości kontynentalne, które z kolei tworzą **system – świat**. Zob. I. Wallerstein, *Analiza systemów – światów. Wprowadzenie*, Warszawa 2007.

 **Rozwój społeczny** jest procesem przebiegającym w określonym kierunku, według pewnych praw. Można w nim wyróżnić jakościowe etapy rozwoju. Etapy te wskazują na postęp. O postępie mówimy wówczas, gdy wyróżnione etapy wzmacniają możliwości człowieka w jego człowieczeńskości. Z tego punktu widzenia odkrycie energii atomowej jest postępem, ale wykorzystywanie jej do budowy broni atomowej jest regresem w rozwoju społecznym. [↑](#footnote-ref-9)
9. **Jednością biologiczno-duchową** nazywam człowieka jako istotę gatunkową, której treści konstytuowane są przez proces materializowania się nieskończoności świata re­alnego i mentalnego w skończoności swego bytowania, będącego w swojej istocie rozwi­jającą się człowieczeńskością, którego treścią jest ruch ku wartościom opisywanym formalno-logicznie i formalno-symbolicznie oraz wypełniający je treścią przedmiotowo-teoretyczną. Wartości formalno-logiczne i formalno-symboliczne wyrażają idealny model człowieka takiego, jakim pragnie być każdy tu i teraz oraz w dalekiej perspekty­wie. Pojęcie człowieczeńskości opisywane formalno-logicznie i formalno-symbolicznie jest ideą, której treścią jest strukturalna całość złożona zwartości, takich jak np.: dobro, sprawiedliwość, prawda, wolność, solidarność międzyludzka oraz wymienione wartości konkretyzowane jako wartości określonego narodu, wspólnoty państwa itp. Zaś pojęcie to opisywane teoretycznie-przedmiotowo wyraża sposób urzeczywistniania ideału w kon­kretnej rzeczywistości społecznej; jest to przejawianie się idealnych wartości w kon­kretnej praktyce społecznej. [↑](#footnote-ref-10)
10. F. Znaniecki powiada, że w **ustroju arystokratycznym** arystokracja wyznacza swe własne funkcje społeczne oraz funkcje ludu – w **ustroju demokratycznym funkcje ludu i funkcje arystokracji są wyznaczane przez lud.** [↑](#footnote-ref-11)
11. Ideę człowieczeńskości próbowali konstruować starożytni Grecy, dla których pozna­wanie konkretnych rzeczy, zjawisk miało znaczenie wówczas, gdy filozofia ukazywała ich sens dla tego oto konkretnego człowieka, która odpowiadała na pytanie: po co, stwa­rzając tym samym podstawy dla rozwoju jakościowego. Dlatego filozofię grecką nazywa się umiłowaniem mądrości, czyli utożsamieniem tego, co jest dobre z dobrem, a tego, co jest prawdziwe z prawdą. Pewną treść wyrażającą sens idei człowieczeńskość zawiera 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".

6I. Kant w Prolegomenie do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka, PWN, Warszawa 1993, s. 57, pisał: „Dane nam są rzeczy jako na zewnątrz nas znajdujące się przedmioty naszych zmysłów, tylko że o tym, czym one mogą być same w sobie (Ding an sich), nic nie wiemy, a znamy tylko ich przejawy (Erscheinung – zjawiska), tj. wyobrażenia, które w nas wywołują, pobudzając nasze zmysły. W ten sposób przyznaję w istocie, że istnieją poza nami ciała, tj. rzeczy, które, choć ich zupełnie nie znamy ze względu na to, czym mogą być same w sobie, poznajemy jednak dzięki wyobrażeniom otrzymanym przez ich wpływ na naszą zmysłowość i którym na­dajemy nazwę ciała, tak że ten wyraz oznacza tylko zjawisko (Erscheinung - przejaw) owego nam nie znanego, a mimo to rzeczywistego, przedmiotu". 1. Kant powiada za­tem, że poznawane przez człowieka rzeczy składają się z: rzeczy samej w sobie (Ding an sich) oraz jej przejawu (Erscheinung). Człowiek poznaje tylko przejaw, zaś rzecz sama w sobie jest niepoznawalna. [↑](#footnote-ref-12)
12. **Narcyz** – mit. – syn boga rzeki Kefisos w Beocji i nimfy Liriope. Piękny młodzieniec wzgardził miłość nimfy Echo, za co został ukarany przez Afrodytę nie dającą się spełnić miłością do samego siebie, do własnej urody, dostrzeżonej w swoim odbiciu, gdy pił wodę u źródła. Narcyz ginie z tęsknoty za nieosiągalnym przedmiotem swego uczucia, a po śmierci zostaje zmieniony w kwiat nazwany jego imieniem, który stał się symbolem zimnej, nieczułej urody. [↑](#footnote-ref-13)
13. H. Marcuse już w 1964 roku postawił pytanie: „**Jak mogą zarządzane jednostki** – które przekształciły swoje okaleczone we własne swobody i satysfakcje, przez co odtwarzają swe kalectwo w rozszerzonej skali – **wyzwolić się zarówno od siebie, jak i od swych panów?** Jak można nawet pomyśleć, że to obłędne koło zostanie przerwane?. H. Marcuse... dz. cyt., s. 306. [↑](#footnote-ref-14)
14. „Skargi podobne do powyższych – pisze F. Znaniecki – powtarzane były przez wieki i wbrew nim rozwój kultury szedł naprzód, ciągle wzbogacając zasób wartości i przekształcając naturę ludzką...”. Zob. F. Znanieckie, *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, (w:) Tenże, *Pisma filozoficzne*, t. II, *Humanizm i inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1991, s. 953. [↑](#footnote-ref-15)
15. *Euro i muszelki dzikusów*, „Forum” 1999, nr 2 (1745), s. 1-2. [↑](#footnote-ref-16)
16. H. Skolimowski, *Wizje nowego millenium*, Kraków 1999, s. 206 – 207. [↑](#footnote-ref-17)
17. P. Lisicki, *W okowach czasu*, „Znak” 1966, nr 1, s. 63. Zob. także A. Ochocki, *Filozofia a kryzys*, Warszawa 1993.. [↑](#footnote-ref-18)
18. Cyt. Za M. Bambusem, *Pokój, który nie jest pokojem*, (w:) *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku,* cz. I, Z. Ogonowski (wybór i opr.), PWN, Warszawa 1979, s. 462. [↑](#footnote-ref-19)
19. Tamże. [↑](#footnote-ref-20)
20. Platon, Państwo, Warszawa 1958, 424 C-E. [↑](#footnote-ref-21)
21. **Fundamentalizm -** w epistemologii, pogląd, że na wiedzę o świecie powinniśmy patrzeć jak na gmach zbudowany na solidnych fundamentach, których treść stanowi określony paradygmat. Paradygmat ten jest tworem doświadczenia i rozumu. Przeciwstawnym poglądem jest koherencjonizm, zgodnie z którym twierdzi się, że wiedza jest pewna wtedy, kiedy poszczególne teorie są koherentne względem siebie bez względu na ich jednostkową prawdziwość lub fałszywość.

Fundamentalizm religijny jest przekonaniem, postawą i działaniem wyrażającym się w postaci uznania, że określona religia jest jedynie prawdziwa, że jest konstrukcją stojącą na solidnym fundamencie i trzeba bezwzględnie przestrzegać jej zasad i walczyć ze wszelką tolerancją pozwalającą na dowolne interpretowanie dogmatów. Fundamentalizm jest też ideologią powrotu do źródeł jakiejś religii. [↑](#footnote-ref-22)
22. la J. Jedlicki, Trzy wieki..., s. 6. Stwierdzenie to oddaje treści tych wypowiedzi na temat kryzysu kultury, które - pozostając w objęciach metodologicznych i merytorycz­nych kultury dominującej - przekształcają się w swoistą mitologię. [↑](#footnote-ref-23)
23. "' Zob. E Znaniecki, Upadek cywilizacji zachodniej..., s. 929-1108; G. Godlewski, dz. cyt. s. 8-9. [↑](#footnote-ref-24)
24. A. L. Kroeber, Istota kultury, PWN, Warszawa 1989, s. 15. [↑](#footnote-ref-25)
25. Por. Tamże, s. 14. [↑](#footnote-ref-26)
26. Tamże. [↑](#footnote-ref-27)
27. Por. S. Kozyr-Kowalski, Struktura gospodarcza i formacja społeczeństwa, KiW, Warszawa 1988. [↑](#footnote-ref-28)
28. „Nowożytni myśliciele - piszą E. Morin i A. B. Kern - uczynili z człowieka istotę prawie nadprzyrodzoną, zajmującą stopniowo puste miejsce po Bogu, albowiem Bacon, Kartezjusz, Buffon, Marks wyznaczają człowiekowi misję podporządkowania sobie przy­rody i rządy nad całym światem". Zob. E. Morin, A. B. Kern, *Ziemia – Ojczyzna*, przekł. T. Jakielowa, PIW, Warszawa 1998. s. 67 i następne strony na temat pocho­dzenia człowieka. [↑](#footnote-ref-29)
29. „W przyszłym stuleciu – piszą Ch. Hampden, A. Turner i A. Tromenars – osiągną go (rozwój ekonomiczny – A. K.) te kultury kapitalistyczne, które przezwyciężą własne skłonności do faworyzowania, na przykład, indywidualizm kosztem zbiorowości, i osiągną równowagę pozornie przeciwstawnych wartości”. Ch. Hampden, A. Turner, A. Tromenars, siedem kultur kapitalizmu. USA, Japonia. Niemcy. Francja.. wielka Brytania. Szwecja. Holandia, Warszawa 1098, s. 19. [↑](#footnote-ref-30)
30. 23W zasadzie antropicznej przyjmuje się Ziemię za centrum Kosmosu. „Oczywiście nie w sensie ptolemeuszowskim - pisze L. Kuźnicki - jako fizyczny środek Kosmosu, ale w sensie biologicznym i intelektualnym". Zob. L. Kuźnicki, Kosmos a nowoczesne społe­czeństwo, (w:) Szkoła przeżycia cywilizacyjnego, Warszawa 1997, s. 204; M. Ryszkiewicz, Matka Ziemia w przyjaznym Kosmosie. Gaja i zasada antropiczna w dziejach myśli przyrodniczej, PWN, Warszawa 1994. [↑](#footnote-ref-31)
31. H. Skolimowski, *Święte siedlisko człowieka. O magii i pięknie życia*, tłum. R. Palusiński, wyd. Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polska Federacja Życia, Warszawa 1999, s. 173. [↑](#footnote-ref-32)
32. Pojęciem „prehistorii” nazywam treści rozwoju jedności biologiczno duchowej, które wyrażają zdominowanie jedności przez jej biologiczną stronę, która powszechnie nazywa się konsumpcjonistycznym stanem społecznym. Odmienne rozumienie pojęcia „prehistorii” prezentuje E. Morin i E. B. Kern w pracy *Ziemia*..., na s. 12. Prehistorycznymi nazywają oni cywilizacje archaiczne, z którymi „historia obeszła się bezlitośnie... [...] Prehistoria nie wygasła, lecz uległa eksterminacji. Twórcy kultury i społeczeństwa homo sapiens są dziś z kolei definitywnie wytępieni przez społeczność ludzką, która w ten sposób pogrąża się w ojcobójstwie". [↑](#footnote-ref-33)
33. G. Deleuze powiada, że „... różnica gatunkowa odpowiada wszystkim wymogom harmonijnego pojęcia lub organicznego przedstawienia. Jest czysta, ponieważ jest for­malną; jest wewnętrzną, ponieważ zachodzi w istocie. Jest jakościowa; a w tej mierze, w jakiej rodzaj oznacza istotę, różnica jest nawet jakością bardzo specjalną, według isto­ty, jakością samej istoty. Jest syntetyczna, ponieważ specyfikacja jest pewnym układem części, a różnica dołącza się na poziomie aktualizacji do rodzaju, który zawierają tylko jako możność. Jest zmediatyzowana, sama jest mediacją, terminem średnim we wła­snej osobie. Jest wytwórcza, ponieważ rodzaj nie dzieli się na różnicę, lecz dzielony jest przez różnice, które tworzą w nim odpowiednie gatunki. Dlatego jest zawsze przyczyną, przyczyną formalną (...) Jako przenoszenie różnicy, diaphora diaphory, specyfikacja łą­czy różnicę z różnicą na kolejnych poziomach podziału, aż do momentu, gdy ostatnia różnica, species infima, kondensuje w wybranym kierunku całość istoty i jej zachowa­nej jakości, zbiera tę całość w intuicyjnym pojęciu i ugruntowuje ją za pomocą defini­cyjnego terminu, stając się rzeczą niepowtarzalną i niepodzielną. Specyfikacja gwaran­tuje w ten sposób koherencję i ciągłość w rozumieniu pojęcia". G. Deleuze, Różnica i powtórzenie, Warszawa 1997, s. 67.

 [↑](#footnote-ref-34)
34. Postulat jednoczenia filozofii i pedagogiki formułowali B. Suchodolski, S. Wo­łoszyn, J. Legowicz i inni. Zob. S. Wołoszyn, Nauki o wychowaniu w Polsce w XX wie­ku. Próba encyklopedycznego zarysu, Warszawa 1993; J. Legowicz, O nauczycielu. Filozofia nauczania i wychowania, Warszawa 1975. Tam na s. 4 pisze: „Genetycznie filozofia i pedagogika pozostają względem siebie współrzędne, jako teoria i praktyka, obie stanowią dla siebie źródło zasad i kryterium postaw. Swymi odniesieniami pryn­cypialnymi filozofia służy pedagogice, zaś zastosowaniem tych odniesień w sposobie­niu człowieka pedagogika spełnia zadania filozofii. Zadanie to potwierdzone zarówno w historii filozofii, jak i w dziejach wychowania - i źle, jeśli filozof przestaje być wycho­wawcą, a nauczyciel w swej szkolnej pragmatyce wyobcowuje się z kręgu pryncypialności filozoficznej". [↑](#footnote-ref-35)
35. O. Spengler, *Der Untergang des abendlandes*, t. I, München 1922, s. X. [↑](#footnote-ref-36)
36. Zob. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), PWN, Warszawa 1987; A. B. Stępień, *Stan filozofii we współczesnej Polsce*, (w:) *Filozofować dziś. Z badań nad filozofia najnowszą*, A. Bronk (red.), TN KUL, lublin 1995, s. 313 – 326. [↑](#footnote-ref-37)
37. Zob. H. Mynarek, Zakaz myślenia. Fundamentalizm w chrześcijaństwie i isla­mie, przekl. S. Lisiecka, Wyd. URAEUS, Gdynia 1996; T. Szkolut, O fundamentalizmie religijnym. Na marginesie rozważań Huberta Mynarka, „Res Humana" 1998, ni 1 (32), s. 9-11; A. Bronk, Fundamentalizm i anty fundamentalizm, (w:) Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą..., s. 39-73.

 [↑](#footnote-ref-38)
38. Zob. Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa, Z. Sareto SAC (red. Poznań 1995; R. Rorty, Przygodność, ironia i solidarność, Warszawa 1996; B. Baran, Postmo­dernizm, Kraków 1992; tenże, Socjologiczna teoria postmoderny, (w:) Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej, A. Zeidler-Janiszewska (red ), Warszawa 1991; K. R. Popper, Wszechświat otwarty Argument na rzecz indeterminizmu, Kraków 1996. [↑](#footnote-ref-39)
39. Zob. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1994. [↑](#footnote-ref-40)
40. M. Nowaczyk, Antynomie nowej duchowości, „Przegląd Religioznawczy" 1997, nr 4, s. 5-6. Zob. zamieszczoną tam bogatą bibliografię problemu. [↑](#footnote-ref-41)
41. Zob. W. Pawluczuk, New Age jako uniwersalizacja millenaryzmu, „Przegląd Re­ligioznawczy" 1995, nr 1, s. 147-157. [↑](#footnote-ref-42)
42. Zob. Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki, Wyd. „Impuls", Kra­ków 1992 oraz zamieszczoną tam bibliografię. Ponadto, Encyklopedia Nowej Ery. New Age od A do Z, Wrocław 1996 i bibliografię tam zamieszczoną na s. 393-414. [↑](#footnote-ref-43)
43. 36Zob. I. Illich, Celebrowanie świadomości, Poznań 1994. [↑](#footnote-ref-44)
44. Zob. N. Postman, Technopol. Triumf techniki nad kulturą, PIW, Warszawa 1995; T. Tumą, Der programmierte Frust, „Der Spiegel" 1997, nr 48 (2411), s. 276-289; tenże, Terror technologii, „Forum" 1997, nr 51/52 (1690/1691), s. 2-3; zob. F. Zna­niecki, Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?, (w:) F. Znaniecki, Pisma filozoficzne, PWN, t. I, Warszawa 1987, s. 460-469. [↑](#footnote-ref-45)
45. O sytuacji filozofii wychowania świadczy fakt, iż w Encyklopedii pedagogicznej, W. Pomykało (red.), Fundacja „Innowacja", Warszawa 1993, nie ma w ogóle hasła przed­stawiającego tę filozofię. Zob. A. Karpiński, Kryzys kultury intelektualnej a współcze­sna filozofia wychowania, (w:) Filozofia wychowania a nowożytne przemiany religij­ne, Słupsk 1997, s. 269-289; R. Schulz, Wstęp, (w:) tenże, Antropologiczne podstawy wychowania, Warszawa 1996, s. 9-13. [↑](#footnote-ref-46)
46. K. Marks, Tezy o Feuerbachu, (w:) MED, 3, s. 8 (s. 636 - w jęz. niem.). [↑](#footnote-ref-47)
47. Postulat ten jest atrybutem człowieka, o czym pisze J. Kozielecki: „Ludzie nie tylko wykonują działania zachowawcze i obronne, ale dążą także do ciągłego przekra­czania swoich dotychczasowych osiągnięć i dokonań. Pragną wyjść poza to, czym są i co posiadają. Pragną obejść prawa natury i prawa historii. Dzięki tym aktom transgre­sji lub - mówiąc ściślej - psychotransgresji, dzięki temu ruchowi naprzód, dzięki swojej łapczywości, rozszerzają swój świat, tworząc nowe wartości materialne i symboliczne, rozwijają naukę i technikę, sztukę i religię. Wykraczanie poza dotychczasowe granice jednostki i społeczeństwa to jakby kolejne akty stwarzania świata... Uzasadnione jest więc stwierdzenie, że człowiek to homo transgressivus, którego granice wykraczają poza Słupy Herkulesa [...] Sądzę, że człowiek - jako gatunek - będzie transgresyjny albo nie będzie go wcale". J. Kozielecki, Człowiek wielowymiarowy, Warszawa 1996, s. 11-12. [↑](#footnote-ref-48)
48. Zob. B. Suchodolski, Wychowanie dla przyszłości, PWN, Warszawa 1968. [↑](#footnote-ref-49)
49. Zob. A. Karpiński, Pytanie o podmiotowy sens świata, (w:) Jan Paweł II a wy­zwania współczesności, Z. Stachowski (red. ), Wyd. PTR, Warszawa 1991. [↑](#footnote-ref-50)
50. W prezentowanych tu rozważaniach posługuję się pojęciem „ducha", ponieważ chcę podkreślić, iż człowiek nie jest tylko i wyłącznie istotą racjonalną, tylko twórczą, pełną inicjatywy, posługującą się swoistą dla siebie intuicją, to nie tylko jednostkowość, ale i wspólnotowość, to nie tylko wolność, ale i odpowiedzialność. Istotę tej myśli przed­stawia wypowiedź Leonarda da Vinci: „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 samą siebie. Staje się tam 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, a niknie w spoczynku. Ciało, w które wnika, pozbawione jest wolności, często stwarza za pomocą ruchu siłę nową". Leonardo da Vinci, Pisma wybrane, wybór, układ, przekł. i wstęp L. Staff, Wyd. De Agostini Polska Sp. z o.o., Warszawa 2002, s. 64-65. Zob. B. Suchodolski, Narodziny nowożytnej filozofii człowieka, PWN, Warszawa 1963, s. 264-280; C. Noica, Sześć chorób ducha współczesnego, Kraków 1997. [↑](#footnote-ref-51)
51. **Pojęciem „totalnej macierzy**" zastępuję dotąd używaną kategorię „tradycji" (łac. traditio - przekazywanie). Czynię tak z powodu: **1)** niedającego się usunąć obciążenia ideologicznego pojęcia „tradycji". Na podstawie tej kategorii budują swe programy wszel­kie siły konserwatywne; **2)** zarezerwowania tego pojęcia przez myślących religijnie dla ukazywania swego ukontentowania istniejącym porządkiem świata. „Tradycja" jest two­rzywem wykorzystywanym do utrzymania status quo nawet wtedy, kiedy walczy się o po­wrót tego, co było, a czego aktualnie nie ma ze względu 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 o 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, przejawiającą się w postaci fundamentalizmu i integryzmu. Zob. J. Szacki, Tradycja, (w:) Encyklopedia kultury polskiej, s. 205-209. [↑](#footnote-ref-52)
52. Zob. E. O. Wilson, O naturze ludzkiej, Poznań b.d.w.; Antropologia, A. Malinowski ij. Strzałko (red. ), Warszawa 1985 i zawartą tam bibliografię; M Glogoczowski, Atrapy oraz paradoksy nowoczesnej biologii. Historia teorii zróżnicowania się (oraz degeneracji) ustrojów ożywionych, Kraków 1993 oraz zawartą tam bibliografię na s. 183-184. [↑](#footnote-ref-53)
53. S. Blackburn w Oksfordzkim słowniku filozoficznym, Warszawa 1997 nie zamiesz­cza kategorii „filogeneza" i „ontogeneza". Fakt ten świadczy o określonym stanowisku metodologicznym, z pozycji którego słownik ów byl pisany. Podobnie postąpili K. Olechnicki i P Załęcki, opracowując Słownik socjologiczny, Wyd. Graffiti BC, Toruń 1998 oraz autorzy Encyklopedii filozofii, T. Honderich (red. ), Wyd. Zysk i S-ka, Po­znań 1998. Zob. Mały słownik antropologiczny, WP, Warszawa 1976, hasła: „ontogene­za" i „filogeneza". [↑](#footnote-ref-54)
54. Zob. Kim jest człowiek? Z Profesorem Włodzimierzem Szewczakiem rozmawia Zdzi­sław Słowik, „Res Humana" 1998, nr 1 (32), s. 20-22; E. Nowicka, Świat człowieka, świat kultury, Warszawa 1991; Antropologia, A. Malinowski, J. Strzałko (red.), PWN, Warszawa - Poznań 1985; Z. Young, Zarys wiedzy o człowieku, PWN, Warszawa 1978. [↑](#footnote-ref-55)
55. 48Zob. T. Hołówka, Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku, PIW, Warszawa 1986; S. Zabieglik, Krzywe zwierciadło filozofii czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku, KiW, Warszawa 1987 oraz podaną tam bibliografię. [↑](#footnote-ref-56)
56. Zob. A. Nowicki, Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność, KiW, Warszawa 1986; M. Nowaczyk, Ewolucjonizm kulturowy a religia, PWN, Warszawa 1989; tenże, Filozofia a historia religii we Włoszech 1873-1973, PWN, Warszawa 1973; A. Wierciński, Magia a religia. Szkice z antropologii religii, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 1994. [↑](#footnote-ref-57)
57. Zob. M. Hempoliński, Filozofia współczesna. Wprowadzenie do kierunków, PWN, Warszawa 1989, s. 7-27; T. S. Kuhn, Struktura rewolucji naukowych, PWN, Warszawa 1968; tenże, Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych, PIW, Warszawa 1985; tenże, Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli, PWN, Warszawa 1966; A. Motycka, Relacjonistyczna wizja nauki. Analiza kry­tyczna koncepcji T. S. Kuhna i S. E. Toulmina, ZNiO, Wyd. PAN, Warszawa 1980; F. Capra, Punkt zwrotny, PIW, Warszawa 1985; W. Heisenberg, Ponad granicami, PIW, Warszawa 1979; J. Such, Czy istnieje experimentum crucis? Problem sprawdzania praw i teorii naukowych. Studium metodologiczne, PWN, Warszawa 1975; J. Rudniański, Homo cogitans. O myśleniu twórczym i kryteriach wartości, W EJ Warszawa 1981. [↑](#footnote-ref-58)
58. 58Ten typ myślenia można odnaleźć w historii filozofii tylko w postaci różnych, roz­rzuconych wypowiedzi. Na początku XXI wieku ponownie wraca się do niego, do jego pierwszych wyrazów, które możemy odnaleźć w starożytnej Grecji. W historii bywało już tak. Przypomnijmy, że zręby filozofii odrodzenia tworzyły się na podstawach filozo­ficznych zaczerpniętych ze starożytnej Grecji. A zatem, dalej aktualne staje się pytanie, dlaczego oto człowiek, w chwilach krytycznych, powraca do źródeł, i dlaczego starożyt­na filozofia grecka jest ciągle owym niewyczerpalnym źródłem? [↑](#footnote-ref-59)
59. W prezentowanym tekście utożsamiam pojęcie „myślenie potoczne” i „zdrowy rozsądek” ze względu na ich pierwotną treść przedstawioną przez Arystotelesa. Użyte przez niego greckie określenie: koine aesthesis oznacza wspólny zmysł, przedmiot zmy­słowy wspólny, czucie, wrażenie. Zob. Arystoteles, O duszy, PWN, Warszawa 1972, s. 54, 79. Jest to więc wspólny wszystkim ludziom ogląd zjawiskowej strony otaczającego nas świata (zob. I. Kanta rozróżnienie istoty i zjawiska; I. Kant, Krytyka czystego rozu­mu, PWN, t. I, Warszawa 1986, s. 40); ogląd, na którym to przedmiocie kończy się proces poznania. Wszelkie próby wprowadzania kategorii „zdrowego rozsądku" do filo­zofii są wysiłkiem zmierzającym do unaukowienia myślenia potocznego, zdroworozsąd­kowego, czyli nadania mu formy naukowej, filozoficznej niezmieniającej jednakże tre­ści, którą jest zjawisko, czyli jedna ze stron otaczającej nas rzeczywistości.

 E. Kant w Prolegomenie..., na s. 8-9 pisał: „Ażeby sprostać temu zadaniu (udowodnie­nie, że metafizyka może być nauką - A. K.), musieliby jednak przeciwnicy tego znakomite­go człowieka (D. Hume'a - A. K.) wniknąć bardzo głęboko w naturę rozumu, o ile ten zajęty jest tylko czystym myśleniem - to zaś nie było im bardzo na rękę. Wynaleźli więc sposób dogodniejszy, ażeby bez wszelkiego zrozumienia rzeczy upierać się przy swoim. Jest rzeczy­wiście wielkim darem niebios posiadać prosty lub, jak to teraz nazywają, zdrowy rozsądek ludzki. Lecz trzeba dowieść przez czyny, że się go posiada, przez zastanowienie i rozum­ność w tym, co się myśli i mówi, nie zaś przez to, że się nań powołujemy jak na wyrocznie wtedy, gdy nie możemy nic rozsądnego przytoczyć na swe usprawiedliwienie. Powoływać się na pospolity rozsądek ludzki wtedy dopiero, kiedy krucho jest z rozumieniem i nauką - to jeden z tych subtelnych wynalazków nowszych czasów, za których pomocą najbanalniej­szy gaduła może z dobrą otuchą podjąć i wytrzymać walkę z najgruntowniejszą głową". [↑](#footnote-ref-60)
60. **Prawda** <gr. *άλήθεα* [aletheia], łac. *veritas, verum* = zgodność sądów stwierdzających zgodność z faktycznym stanem rzeczy>. Jest tożsamościowym związkiem opisywanym w tezie: „tym samym jest myślenie, co przedmiot myślenia. Nie znajdziesz bowiem myślenia bez tego, co istnieje i czego jest ono wyrazem” Parmenides. Trzeba tu jeszcze uwzględnić ruch. Rzeczy się zmieniają, a zatem i ich opis jest zmienny.

 Arystoteles powiada: „Nie dlatego bowiem, iż uważamy, że jesteś biały, że jesteś tak faktycznie, lecz odwrotnie, ponieważ jesteś biały, my stwierdzając to mówimy prawdę” Met. 1051 b 7 – 9. *Veritas est aaequatio rei et intellectus* - św. Tomasz z Akwinu.

 Prawda obiektywna jest to niezależna od nas zgodność myśli z rzeczą opisywana przez tę myśl. Prawdą subiektywną jest nasze mniemanie; to, co się nam wydaje, że jakaś myśl jest zgodna z opisywaną rzeczą. Prawda subiektywna może być i jest wykorzystywana w propagandzie, w agitacji, w reklamie nakłaniającej do zachowań zgodnych z chceniem reklamodawców, agitujących, propagandystów. Wielość definicji prawdy jest próbą obiektywizowania subiektywności, a więc materializowania interesów jednostek ludzkich, grup społecznych.

 We współczesnej nauce zapomina się o losach mitycznego **Anteusza** syna Posejdona i Gai – bogini Ziemi. Zamieszkiwał on Północną Afrykę. Był olbrzymem. Wszystkich przechodzących obok niego zmuszał do walki. Pokonanych zabijał, a z czaszek zbudował ogromny ołtarz swojemu ojcu. Herakles pokonał go. Zauważył bowiem, że gdy podnosił Anteusza, to ten oddalając się od Ziemi tracił siły. Gdy zaś ją dotykał, w wyniku zetknięcia się z Ziemią – Matką siły odzyskiwał je. Herakles postarał się, aby Anteusz Ziemi nigdy nie dotknął.

 **Prawdziwość współczesna** – postmodernistyczne przekonanie, że „prawdziwe jest to, co zostało wypowiedziane dlatego, że zostało wypowiedziane”. [↑](#footnote-ref-61)
61. „Tylko myślenie nie może mi być odjęte. Stąd jest rzeczą niewątpliwą, że jestem, że istnieję". „Niechaj łudzi mnie demon, ile tylko potrafi, tego jednak nigdy nie dokaże, abym był niczym dopóty, dopóki będę myślał sam, że czymś jestem" - pisał R. Descartes, **Cogito, ergo sum**. (Myślę, więc jestem). Zob. R. Descartes, Medytacje o pierwszej filozofii, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, 2 tomy, Warszawa 1958. [↑](#footnote-ref-62)
62. Zdziwienie jest początkiem filozofowania – mawiał Arystoteles. [↑](#footnote-ref-63)
63. J. Lutyński pisze, że „ludzie nie mogą aktywnie uczestniczyć w życiu, w tym co się wokół dzieje, gdy nie mają jakiejś wiedzy o otaczającym świecie. Wiedza ta jest wa­runkiem skutecznego działania, a więc - w ostatecznym rezultacie - i przeżycia". J. Lutyński, Socjologiczne badania nad współczesnością (pojęcie, etapy rozwoju i spo­łeczne funkcje), (w:) J. Lutyński, Metody badań społecznych. Wybrane zagadnienia, Łódź 1994, s. 11. [↑](#footnote-ref-64)
64. Już hrabia de Buffon, w swych Epokach natury (Epoąues de la naturę, 1749- 1778), przekł. S. Staszic (1786), zauważył, że „Zycie ludzkie jest tylko punktem w historii trwania". Cyt. za E. Morin, A. B. Kern, dz. cyt., s. 57. [↑](#footnote-ref-65)
65. Zob. G. E. Moore, Z głównych zagadnień filozofii, Warszawa 1967.

 [↑](#footnote-ref-66)
66. „Obserwowanie **–** zauważył T. Kotarbiński – to postrzeganie planowe. Gdy zauważyłem coś niechcący, postrzegłem tylko; gdy wypatrywałem by zauważyć, zaobserwowałem”. A zatem obserwacja jest metodą poznawania świata, jest celowym, ukierunkowanym i zamierzonym postrzeganiem jakiegoś przedmiotu. Celowość postrzegania wyraża się w tym, że uczestniczący w nim intelekt niejako steruje narządami zmysłowymi i jednocześnie zaobserwowane fragmenty włącza do prezentowanej przez siebie struktury pojęciowej. Jakość naszych narządów zmysłowych, naszego jednostkowego ducha decyduje o postrzeganej treści. Zob. *Świat nazwany*… [↑](#footnote-ref-67)
67. 67Tamże, s. 67. [↑](#footnote-ref-68)
68. **Wiedza -** wszelka formapoznania i rezultatów tego poznania.

 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”. 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 poza poznawczych, światopoglądowych wartości społecznych”.

 W jednym i drugim stanowisku istnieją nakazy uwzględniania tych a nie innych twierdzeń. Nakazy te przesądzają o ich prawomocności. 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**. Ona jest **celem** podejmowanych badań naukowych, **kryterium** ich naukowości i określonym **punktem wyjścia**.

 [↑](#footnote-ref-69)
69. Jest to proces psychiczny zwany **projekcją** (łac. *proiacere* = wyrzucać przed siebie; „rzut”, bądź wynik „rzutowanie”. Jest to narcystyczny mechanizm obronny polegający na przypisywaniu innym własnych poglądów, zachowań, cech, najczęściej negatywnych. Obrona ta ma celu upewnienia się, że myślimy, czy działamy słusznie, bo inni też tak myślą i działają. [↑](#footnote-ref-70)
70. **Mowa** jest używaniem języka w procesie porozumiewania się, czyli system aktów użycia systemu językowego, znaków i reguł w celu nadania, bądź odbioru komunikatów językowych. [↑](#footnote-ref-71)
71. **Myślenie -** rodzaj aktywności poznawczej; umysłowe przetwarzanie informacji zawartych w spostrzeżeniach, wy­obrażeniach, pojęciach, symbolach, sądach, wspomnieniach, przekonaniach oraz intencjach. Substytut działania, w którym osoba dokonuje umysłowej symulacji zdarzeń i procesów ist­niejących w świecie rzeczywistym, tj. przedstawia w postaci idealnej to, co realnie się jej przedstawia lub to, co stanowi jakąś idealną rzeczywistość bez odnoszenia jej do realności.

 Myślenie ma charakter symboliczny (operacje na strukturach zastępczych - znakach), zasadniczo świadomy (prawdopodob­nie istnieją nieświadome formy myślenia) i językowy, gdyż w więk­szości dokonuje się w języku (może także bazować na obrazach, wrażeniach, poznawczej reprezentacji zdarzeń i sy­tuacji). Odgrywa rolę w tworzeniu pojęć, generowaniu sądów, rozumowaniu, różnicowaniu cech i relacji, uo­gólnianiu, abstrakcji, uczeniu się, twórczości i projek­towaniu. Pomaga w przekraczaniu ograniczeń temporalnych i umożliwia wyjście poza teraźniejszość.

 Można wyróżnić następujące typy myślenia: potoczny; religijny, naukowy i filozoficzny (Zob. A. J. Karpiński, *Kulturowe artefakty ducha współczesnego* (w:) Tenże, *Wstęp do socjologii krytycznej*, Wydawnictwo Gdańskiej Szkoły Administracji, Gdańsk 2006, s. 46 – 108).

. Pierwsze dwa typy swój przedmiot ograniczają do tego, co jest przejawem. W myśleniu naukowym i filozoficznym wmyślamy w rzeczywistość jej istotę dla niej adekwatną. O tym, czy tak jest przekonuje nas praktyka społeczna.

 [↑](#footnote-ref-72)
72. Znak – ma charakter relacjonalny, tj. wyraża związek pomiędzy tym, co znaczące z tym, co jest znaczone. Ten związek istnieje zawsze dla kogoś, dla jakiegoś odbiorcy – jednostki ludzkiej, zwanej interpretatorem lub grupy społecznej. Z tych to wszystkich racji znak definiuje się jako „wszelkie wydarzenie lub przedmiot powiązany w doświadczeniu jakiejś żywej istoty z innym przedmiotem lub wydarzeniem, do którego się odnosi”. A. Kłoskow3ska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, s. 129. Można spotkać się z następującą typologią znaków: 1. Naturalne; 2. Humanistyczne, 3. Symboliczne, znaki w wąskim rozumieniu, 4. Funkcjo-znaki. Zob. M. Ziółkowski, *Znak*, (w:) *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red. naukowa), PWN, Warszawa - poznań 1987.
 [↑](#footnote-ref-73)
73. Przez pojęcie „**przypadku**" można rozumieć zaistnienie określonego zjawiska, zdarzenia, którego przyczyny są nieznane dla ludzi owe zjawisko, zdarzenie doświad­czających. Wraz z powstaniem statystyki i teorii prawdopodobieństwa wątpliwe wydaje się być przeciwstawienie nauki i przypadku utożsamianego z niewiedzą. S. Blackburn w Oksfordzkim słowniku filozoficznym, na s. 328 pisze: „Rozstrzygnięcie, czy prawdo­podobieństwa są miarą czegoś «rzeczywistego», czy jedynie wyrażają oczekiwania ro­zumnego obserwatora stosownie do zakresu danych, jakimi dysponuje (subiektywizm), jest problemem interpretacji. Główną inspirację do budowania teorii «realności» przy­padku czy poszukiwania sposobów probabilistycznego ujęcia praw przyrody stanowi sze­roko podzielane przekonanie o nieredukowalnie probabilistycznym charakterze mecha­niki kwantowej, a więc o tym, że losowość zdarzeń kwantowych nie jest jedynie powierzchownym przejawem skrywającym jakieś deterministyczne podłoże. Jedna z trudności leży w tym, że trudno zrozumieć, jak dwa wszechświaty tożsame z uwagi na zachodzące zdarzenia mogłyby się różnić pod względem szans wystąpienia tych zdarzeń”.

 [↑](#footnote-ref-74)
74. Warto tu wspomnieć o głośnej rozprawie sądowej nad Sokratesem. „Sokrates - pisze W. Witwicki - nie umiał «żyć z ludźmi», szczególnie z ludźmi głupimi; zrażał ich sobie na każdym kroku, a że mądrych było jak zawsze niewielu, a ustrój państwa na wskroś demokratyczny, musiał się tedy grunt pod nogami filozofa usuwać coraz bar­dziej. Wiedział o tym, jak na niego patrzą, ale postępowania nie zmienił. W dalszym ciągu, jak za dawnych czasów, nawiązywał swoje klasyczne rozmowy z fachowcami, ob­liczone przeważnie na to, żeby z interlokutora wydobyć uznanie własnej niewiedzy. Po­stępowanie bardzo miłe i pożyteczne, o ile chodzi o rozbudzenie myśli w młodym, zdol­nym człowieku, ale nieznośne i niebezpieczne, o ile się ma do czynienia z tępym, starym, szanowanym obywatelem, który ma wpływy". Zob. Platona, Eutyfron, Obrona Sokrate­sa, Krition, przekl. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 77-78. Heliaja podjęła wyrok skazu­jący Sokratesa na karę śmierci przez wypicie cykuty. Po kilkudziesięciu latach lud ateń­ski wystawił pomnik Sokratesowi. [↑](#footnote-ref-75)
75. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 565. [↑](#footnote-ref-76)
76. Tamże, s. 563 – 567. [↑](#footnote-ref-77)
77. Zob. A. Karpiński, *Wstęp do nauk o mądrości. Część pierwsza*, Wydawnictwo GSW, Gdańsk 2015, s. 290 – 291. [↑](#footnote-ref-78)
78. Zdaniem W. Witwickiego, w dialogach Platona odnajdziemy krytykę wiedzy, która w swej powierzchowności nie dociera do istoty rzeczy. Pisze: „[...] fachowiec istotę swej rzeczy znać powinien. Istota znaczy to, co w danej ilości faktów podobnych jest czymś stałym, rzeczywistym i charakterystycznym, a da się poznać tylko rozumem i wyrazić za pomocą zwrotów ogólnych [...] (Lecz - A. K.) fachowcy najczęściej nie opanowują my­ślowo i nie zgłębiają swego fachu, a uprawiają go w sposób rzemieślniczy na podstawie tradycji, przepisów zwyczajem ustalonych, uzupełnionych co najwyżej dorywczym do­świadczeniem osobistym, które nie zawsze doprowadza do jasnego i zgodnego z innymi uogólnienia. Na tym jednak polega ciemnota i głupota tłumu, którą atakuje i zwalcza niemiłosiernie. Chciałby, żeby przynajmniej kierujące tłumem jednostki były nie rze­mieślnikami, ale filozofami, czyli rozumiały swój fach i życie do głębi, do istoty rzeczy. Walka godna zachodu, niewygrana do dziś, a trzeba wierzyć, że i nie całkiem darem­na". Zob. Platon, Eutyfron, Obrona Sokratesa... [↑](#footnote-ref-79)
79. Idole rynku są tworzone często poprzez niewłaściwe konstruowanie i stosowanie pojęć ogólnych, utożsamianych nierzadko z istotą rzeczy. Zapomina się o przestrodze E. Kanta, który powiadał, że „[...] 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 (...) Empiryczna ogólność jest więc tylko dowolnym podwyższeniem ważności z poziomu, na którym coś jest ważne najczęściej, na poziom, gdzie coś jest ważne we wszelkich wypadkach [...] Gdzie natomiast do pewnego sądu należy w sposób istotny ścisła ogólność, tam wskazu­je ona na specjalne źródła poznawcze tego sądu, mianowicie na władzę poznawania a priori". Zob. I. Kant, Krytyka czystego rozumu, PWN, t. I, Warszawa 1986, s. 63. [↑](#footnote-ref-80)
80. Por. S. Kozyr-Kowalski, Struktura gospodarcza i formacja społeczeństwa, War­szawa 1988, s. 19-25. [↑](#footnote-ref-81)
81. „Drugim sposobem obalenia realizmu - pisze L. Kołakowski - była dla Ockhama (Wilhelma Ockhama, ok. 1300-1349, franciszkanina z Oksfordu, ucznia Dunsa Szkota - A. K. ) sławna zasada, wedle której **wielkości nie należy mnożyć bez konieczności**; zasada ta, zwana «brzytwą ockhamowską» albo zasadą **ekonomii myślenia**, była po pro­stu hasłem empiryzmu, zadającym odrzucenia wszystkich bytów, do których uznania nie zmusza nas doświadczenie [...] Przedmiotem wszelkiego poznania (również abs­trakcyjnego) są tylko rzeczy indywidualne". Zob. L. Kołakowski, Wykłady z filozofii śre­dniowiecznej, PWN, Warszawa 1956, s. 128. [↑](#footnote-ref-82)
82. „Fenomenalizm - pisze Z. Cackowski - to postawa w teorii poznania, zgodnie z którą przedmiotem naszej wiedzy są zjawiska (fenomeny), a nie byty od zjawisk od­mienne - istoty rzeczy, idee, «rzeczy w sobie». Przedmiotem poznania są tylko fenome­ny bądź dlatego, że poza fenomenalny świat nie istnieje w ogóle, bądź dlatego, że jest niedostępny. Postawa fenomenalistyczna występuje w różnych odmianach, w zależno­ści od rozumienia pojęcia fenomenu [...] (Można - A. K.) wyodrębnić pewne kryteria wyróżniania zjawiska (fenomenu) oraz istoty: a) kryterium zmienności i stałości: zjawi­skiem jest to, co zmienne, istotą - co niezmienne (Platon, Arystoteles); b) kryterium bytowe: zjawisko jest bytem pozornym, «cieniem» bytu, (jego przejawem - A. K.); istota jest bytem «prawdziwym», samoistnym, bytującym w odrębnym od zjawisk świecie (Pla­ton); byty «ogólne» (stale, niezmienne) istnieją «w rzeczach\*, w tym samym świecie co zjawiska (Arystoteles); c) kryterium epistemologiczno-psychologiczne: zjawiskiem jest to, co zmysłowo przeżywane lub - dokładniej - samo przeżycie zmysłowe. W ramach tej postawy występują dwa warianty. W myśl pierwszego wiedza o przeżyciach (fenomenach) nie może prowadzić do wiedzy o istocie (Platon) lub do wiedzy o przedmiotach (scepty­cy). Byty istotowe bowiem poznaje się środkami całkowicie poza empirycznymi (Platon) bądź też są one zupełnie niepoznawalne (sceptycyzm, agnostycyzm). Zgodnie z warian­tem drugim nie ma bariery poznawczej na drodze od zjawisk do istoty (Arystoteles).

 Rozróżnienie istoty i zjawiska ma dwojaki charakter. W ujęciu Platona jest ono metafizyczne, bo istotę i zjawisko sytuuje w absolutnie oddzielonych od siebie sferach bytowych; jest to więc nie tyle rozróżnienie, co absolutne oddzielenie od siebie dwóch rodzajów bytów. U Arystotelesa jest to rozróżnienie jakby dwóch warstw (aspektów, po­ziomów) jednego i tego samego bytu, jednego i tego samego świata, lecz nie oderwa­nych od siebie i nie przeciwstawionych jako całkiem niezależne byty". Zob. Z. Cackow­ski, Fenomenalizm, (w:) Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny, PAN, Warszawa 1987, s. 161. [↑](#footnote-ref-83)
83. Zob B. Skarga, Comte, WR Warszawa 1977; A. Comte, Rozprawa o duchu filozo­fii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu, Warszawa 1973. [↑](#footnote-ref-84)
84. M Zob. W. I. Thomas, E Znaniecki, The Polish peasant in Europę and America. Monograp of an immigrant group, Boston 1918; wyd. w języku polskim: Chłop polski w Europie i Ameryce, Warszawa 1976. [↑](#footnote-ref-85)
85. Tamże, s. 43-44. [↑](#footnote-ref-86)
86. Tamże, s. 45. [↑](#footnote-ref-87)
87. Tamże, s. 46. [↑](#footnote-ref-88)
88. Tamże, s. 47. Zob. J. Szczepański, Socjologia. Rozwój problematyki i metod, Warszawa 1969, s. 362. [↑](#footnote-ref-89)
89. Tamże. [↑](#footnote-ref-90)
90. Tamże, s. 49. [↑](#footnote-ref-91)
91. Zob. J. Rozet, *Psychologia fantazji. Badania twórczej aktywności umysłowej*, Warszawa 1982. [↑](#footnote-ref-92)
92. Rigweda jest najstarszym tekstem religijnym powstałym w latach 1500-900 p.n.e. Jest to zbiór hymnów przeznaczonych do recytacji podczas obrzędów ofiarnych arysto­kratycznego kultu aryjskiego.

 [↑](#footnote-ref-93)
93. Zob. przyp. nr 14 i treści, które do niego odsyłają. [↑](#footnote-ref-94)
94. Chodzi tu o rodzącą się i potężniejącą klasę społeczną, żyjącą z handlu i przemysłu. [↑](#footnote-ref-95)
95. Cyt. za J. M. Todd, *Marcin Luter, studium biograficzne*, Warszawa 1979, s. 165. [↑](#footnote-ref-96)
96. Por. J. Mizińska, Przedmowa, (w:) M Weber, Etyka protestancka a duch kapita­lizmu, Lublin 1996, s. VII-XXII. [↑](#footnote-ref-97)
97. Pojęcie testament oznacza: „1) w sensie prawnym: Dokument będący wyrazem ostatniej woli w obliczu własnej śmierci. Tak używa się tego terminu w kilku miejscach NT 2) W sensie teologicznym: Testament jest lac. odpowiednikiem gr. słowa diatheka, w którym LXX oddaje hebr. berit - przymierze. W tym znaczeniu termin ten pojawia się w NT częściej. W starochrześcijańskiej literaturze pojęcie testamentum przyjęło się na określenie obydwu «przymierzy», dlatego też pisma Starego i Nowego Przymierza nazy­wa się Sta 17111 Testamentem i Nowym Testamentem". Praktyczny słownik biblijny, IW „Pax", Warszawa 1995, s. 1316. Natomiast w Słowniku kultury chrześcijańskiej, IW „Pax", Warszawa 1997, na s. 310 w haśle testament odnajdujemy odsyłacz do poję­cia Biblii, które na s. 36-38 wyjaśnia się następująco: (gr. biblia - księgi). Ogół ksiąg uznanych przez religię żydowską i chrześcijańską za objawione (Pismo Święte). W świe­cie chrześcijańskim rozróżnia się Stary Testament (Stare Przymierze; 2 Kor. 3, 14) i Nowy Testament (Nowe Przymierze). W judaizmie mówi się o Tamak, co jest skrótem utworzonym z inicjałów trzech części: Tora (Prawo), Nebiim (Prorocy) i Ketubim (Pi­sma); przyjęło się również całość nazywać Tora (Prawo). Ta Biblia żydowska odpowiada mniej więcej Staremu Testamentowi, jeśli nie liczyć ksiąg przełożonych na język grecki (Septuaginta), uznawanych wyłącznie przez katolików i prawosławnych (księgi deuteronomiczne) (...) Kanon Pisma Świętego został ustalony w odniesieniu do Starego Te­stamentu przez doktorów prawa w I w. po Chrystusie (synod w Jabne), zaś w odniesie­niu do Nowego Testamentu w IV w. Biblia, która powstawała stopniowo w okresie całej historii ludu Izraela, jeśli chodzi o Stary Testament, oraz w pierwszych wiekach chrze­ścijaństwa w przypadku Nowego Testamentu, skupia w sobie różne tendencje, począt­kowo przekazywane ustnie. Najstarsze pisma pochodzą z X w. przed Chr., najmłodsze z I w. po Chr. Księgi biblijne przechowały się w licznych rękopisach, jednak żaden z nich nie jest oryginalny. Najstarsze w odniesieniu do Starego Testamentu są rękopisy odna­lezione w Qumram, pochodzące z III w. przed Chr.; jeśli chodzi o Ewangelie, są to pa­pirusy z III w. (a nawet pewien fragment z II w. ); jeśli zaś chodzi o cały Nowy Testa­ment, są to rękopisy z IV w., z których jeden został odnaleziony na Synaju [...] Pierw­szym przekładem Starego Testamentu była tzw. Septuaginta. Został on dokonany w okre­sie od III w. przed Chr. przez Żydów znających język grecki, zamieszkałych w Aleksan­drii. Korzystają z niego do tej pory Kościoły prawosławne. Była to Biblia Kościoła pierwotnego Innym dawnym przekładem, wykorzystywanym przez świat chrześcijań­ski w ciągu wielu stuleci, był przekład św. Hieronima (ok. 342-420) na łacinę, zwany Wulgatą [...] Najstarszym polskim przekładem, zachowanym jedynie częściowo, jest tzw. Biblia królowej Zofii, powstała prawdopodobnie w 1. 1453-1461. Pierwszy katolicki prze­kład Nowego Testamentu, dokonany prawdopodobnie przez Marcina Bielskiego, wy­drukowany został w 1556 r. Najbardziej znany, używany aż do ostatnich czasów, jest przekład jezuity, Jakuba Wujka, który ukazał się w 1593 r. (Nowy Testament) i w 1599 r. (cała Biblia) [...]". . [↑](#footnote-ref-98)
98. Zob. A Karpiński, Martin Luther - Between the subjectivity and objectivity of the human being, (w:) Luther and Melanchthon in the educational thought in Central and Eastern Europę, R. Golz, W. Mayrhofer (red ), Munster 1998, s. 23-29. [↑](#footnote-ref-99)
99. Przez pojęcie „**tendencji"** rozumiem tutaj przewidywany kierunek rozwoju całości zjawisk kultury lub poszczególnych jej dziedzin, dający się określić na podstawie odkrywa­nych treści istotowych empirycznego stanu rzeczy. Rzeczą oczywistą jest to, że pojęcie to akcentuje dynamiczny i kierunkowy rozwój bytu społecznego, rozwój opisywany również pojęciami: postępu i degradacji, rozwoju ilościowego i jakościowego; trwania i wzrasta­nia; pojawiania się i zanikania itp. Zob. J. Chałasiński, Kultura amerykańska. Formowa­nie się kultury narodowej w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Warszawa 1970, s. 585.

Użyte tu pojęcie „istoty" rozumiem w sensie arystotelicznym, a nie pragmatyczno- -pozytywistycznym, jakie można odnaleźć, np. w Encyklopedii filozofii, T. Honderich (red.), przekł. J. Łoziński, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998, na s. 393; tytuł oryginału: The Oxford companion to philosophy. Przez istotę rozumiem tę stronę rzeczy, zjawisk przyrodniczych, społecznych, która stanowi ich treść atrybutywną, bez której rzecz, zjawisko przyrodnicze czy społeczne nie jest tą rzeczą, zjawiskiem przyrodniczym czy społecznym. W podobny sposób tłumaczy tę kategorię S. Blackburn w Oksfordzkim słowniku filozoficznym, s. 176. [↑](#footnote-ref-100)
100. 86Zob. K. Kwaśniewski, Artefakt, (w:) Słownik etnologiczny. Terminy ogólne, Warszawa 1987, s. 44-45. **Religijnym artefaktem kulturowym** nazywam schemat pro­cesu myślowego, w którym utrwalone są treści myślenia religijnego wyrażane w for­mie - odpowiednio przekształconych - kategorii naukowych; na przykład, zjawiska psychiczne opisuje się jako przejawy istnienia duszy ludzkiej; przyczynowość w nauce wykorzystywana jest do konstruowania przyczyny pojawienia się świata itd. Zob. A. Walicki, Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii, Warszawa 1996. [↑](#footnote-ref-101)
101. 87E. Kant, Krytyka władz sądzenia, Warszawa 1986, s. 489-490; zob. ponadto Kantowską krytykę dowodów na istnienie Boga w H. Borowski, Kantowska filozofia religii, Warszawa 1986, s. 29-76. [↑](#footnote-ref-102)
102. 88Zob. J. Hick, Argumenty za istnieniem Boga, Kraków 1994 oraz bibliografię za­mieszczoną tam na s. 197-212. [↑](#footnote-ref-103)
103. **Eschatologia** - (gr. eschatos - ostateczny, konieczny, nieuchronny + logos - sło­wo, nauka) - „religijny pogląd na ostateczne losy świata i człowieka. Rozróżnia się escha­tologię indywidualną jako pogląd o życiu pozagrobowym pojedynczej duszy ludzkiej i eschatologię ogólną jako pogląd o celu kosmosu i historii, o ich kresie oraz o tym, co po tym końcu nastąpi [...] Według chrześcijaństwa czas eschatologiczny rozpoczął się od momentu pojawienia się Jezusa i ma się zakończyć jego powtórnym nadejściem. Wtedy to nastąpi sąd ostateczny. Eschatologie religijne są wyrazem pewnej formy utopii społecznej, w której uwidacznia się tęsknota za sprawiedliwością społeczną, zwycię­stwem dobra nad złem". Zob. Leksykon religioznawczy, „Przegląd Religioznawczy" 1998, nr 1-2, s. 190. [↑](#footnote-ref-104)
104. **Soteriologia** - (sotirija - zbawienie + logos - słowo, nauka). [↑](#footnote-ref-105)
105. **Nauka** – całokształt historycznie ukształtowanej wiedzy o rzeczywistości, o sposobach jej poznawania i przekształcania wyrażanej w postaci uporządkowanego systemu teorii, twierdzeń, hipotez opisanych przy pomocy wypracowanych kategorii. Pojęciem nauka określamy: **1)** zespół twierdzeń i hipotez orzekających o rzeczywistości; **2)** wypracowane teorie dotyczące rzeczywistości; **3)** wykształtowane metody poznawania i przekształcania świata; **4)** system organizacji badań naukowych, gromadzenia i przekazywania wyników, a zwłaszcza wdrażania wyników w praktyce społecznej [↑](#footnote-ref-106)
106. E. Martens, H. Schnädelbach, *O aktualnej sytuacji filozofii*, (w:) *Filozofia. Podstawowe pytanie*, E. Martens, i H. Schnädelbach (red.), przekł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 41. [↑](#footnote-ref-107)
107. Tamże. [↑](#footnote-ref-108)
108. Zob. M. Hempoliński, *Agnostycyzm*, (w:) *Filozofia a nauka* …dz. cyt. , s. 23. [↑](#footnote-ref-109)
109. Proces ten jest wynikiem funkcjonowania uprzedmiotawiającej formy bytu społecznego. [↑](#footnote-ref-110)
110. Zob. Z. J. Czarnecki, Idiografizm, (w:) Filozofia a nauka..., s. 212-218.

 [↑](#footnote-ref-111)
111. A. N. Whitehead, Nauka i świat współczesny, Warszawa 1988, s. 204-205. Warto pamiętać, iż cytowane stówa zostały wypowiedziane w 1925 roku. [↑](#footnote-ref-112)
112. **Racjonalizm** - <łac. *ratio =* rozsądny, rozumny, odnoszący się do rozumu, rachunek, osąd, rozum, metoda>. Jest poglądem filozoficznym uznającym, że jedynym źródłem i metodą zdobywania wiedzy o świecie jest rozum ludzki. Jest on niezależny od danych doświadczenia. Przyjmuje wrodzoność pojęć i zasad (natywizm), prymat rozumu wobec woli oraz konieczność stosowania metody dowodowej wzorowanej na geometrii Euklidesa z Aleksandrii (ok. 365 – 290 r. p. n. e.). Odrzuca wszelkie pozarozumowe źródła poznania. Pogląd ten jest więc przeciwstawny empiryzmowi, który z kolei absolutyzuje doświadczenie (*empiria*). Racjonalistów: Descartes’a (1596 – 1650), Leibniza (1646 – 1716) i Spinozę (1632 – 1677) przeciwstawia się dość często empirystom angielskim: Locke’owi (1632 – 1704), Berkeley’owi (1685 – 1753) i Hume’owi (1711 – 1776). Pod wpływem E. Kanta (1724 – 1804) utrzymuje się pogląd, że umysł zawiera kategorie, które decydują o naszym języku i sposobach myślenia. Pogląd ten utrwalany jest przez językoznawców pozostających pod wpływem Chomsky’ego (1928 - …).

 Racjonalizm przejawia się w różnych formach. I tak. **racjonalność metafizyczna ujawnia się jako** natura bytu wewnętrznie niesprzeczna i inteligibilna. Jest ona podstawą obowiązywania zasad: przyczynowości i racji dostatecznej. **Racjonalność poznawcza** z kolei dotyczy struktur poznawczych, które uprzystępniają nam rzeczywistość lub jej fragment (kategorie), za pomocą których przedstawiane są rezultaty poznania. **Racjonalność metodologiczna** zaś jest w ścisłym związku z obowiązującym pojęciem nauki i jej kryteriami. Obowiązywanie pewnych norm, zasad i wartości (ich obiektywnej hierarchii) jest podstawą **racjonalności aksjologicznej**. Natomiast kryteria jasności i wyraźności poznania i stylu filozofowania stanowią **racjonalność pojęciowa**. Wśród *meta* **zasad racjonalności** są: ścisłość językowa, zgodność z zasadami logiki, krytycyzm, rozwiązywalność problemu, zaś do kryteriów racjonalności zalicza się uzasadnialność, algorytmiczność reguł i niesprzeczność.

 Racjonalność da się pojąć również w **kategoriach sensu**. „Mówimy, że coś ma sens, jeśli jest racjonalne, dające się rozpoznać, wytłumaczyć, uzasadnić. Jest bezsensowne, jeśli tych postulatów nie spełnia”. Granicą racjonalności jest sprzeczność, niedorzeczność, absurd: logiczny, moralny albo aksjologiczny.

 Problem wielości stanowisk w rozumieniu racjonalności nauki przedstawia A. Motycka (Zob. A. Motycka, *Ideał racjonalności. Szkice o filozoficznych rozdrożach nauki*, Wydawnictwo PAN, Warszawa 1986. Autorka wskazuje, że pojęcie racjonalności znaczy: **1**. **rzetelne i uczciwe postępowanie w nauce**, [„chodzi o naukowców zaopatrzonych w standardy postępowania zgodne z metodologią normatywną Imre Lakatosa [(1922 – 1974), tamże, s. 11]. Dopóki wady programu badawczego są utajone, to mimo tych wad naukowcy pracujący w tym programie postępują racjonalnie. Racjonalność jest tu utożsamiana z postępowaniem naukowym. **Nauka jest racjonalna, bo racjonalne są działania naukowców.** Argumentacja falsyfikacjonisty przyjmuje postać: racjonalność działań gwarantuje przestrzeganie standardów, bądź ich odrzucenie. Wśród nich **empiryzm i eksperyment** odgrywają decydującą rolę; **2**. standardy jako motywacje naukowca [P. K. Feyerabend 1924 – 1974 – „**Salvadore Dali filozofii” – (1904 – 1989, surrealista**)]. Motywacje takie mają zinstytucjonalizowany charakter. **Instytucja** zapewnia uczonemu: poczucie bezpieczeństwa w intelektualnym otoczeniu, publikacje, pozycje naukową, finansową, polityczną oraz emocjonalne poczucie bezpieczeństwa. Instytucja wytwarza w naukowcach postawę prowadzenia takiej działalności, do której zachęcają standardy.

 Standardy Lakatosa zachęcają do przyjęcia postawy liberalnej i konserwatywnej. Z tego wynika, że metodologia naukowych programów jest arbitralna, a więc subiektywna i irracjonalna. W nauce racjonalność gwarantowana jest postępowaniem naukowca zgodnie z motywacją socjologiczną i psychologiczną. Racjonalność ma zatem charakter historyczny. Działanie naukowca, tzw. **mądrość logiczna** jest zastępowana przez tzw. **mądrość historyczną** – psychospołeczne motywacje(tamże, s. 15); **3.** racjonalność nauki jest teorią zmiany naukowej (S. E. Toulmin 1922 – 2009). Nie dysponujemy wiedzą pewną; **4**. **klasyczne**. Racjonalność jest procesem osiągania **prawdy,** poznawczych treści w języku intelektualnym, intersubiektywnie sprawdzalnym oraz kontrolowanym. Racjonalność jest tutaj cechą treści poznania i twierdzeń naukowych – epistemologiczny sens racjonalności; Racjonalność jest cecha czynności uczonych – sens metodologiczny. [↑](#footnote-ref-113)
113. E. Martens, H Schnädelbach … dz. cyt., s. 42.

 [↑](#footnote-ref-114)
114. B. Tuchańska, *Praktyka,* (w:) *Filozofia a nauka...,* s. 42. [↑](#footnote-ref-115)
115. W ten sposób wytworzony byt społeczny odnajduje racje dla swego istnienia sam w sobie. „Wygrawszy bitwę - pisze Z. Bauman - o kontrolę nad produkcją i zabezpie­czywszy sobie przewagę w tej sferze, kapitalizm może sobie pozwolić na rządy zasady przyjemności w dziedzinie konsumpcji - potrzebuje tej dominacji bardziej niż czegokol­wiek innego (...) Dla konsumenta rzeczywistość nie jest wrogiem przyjemności. Mo­ment tragiczny został usunięty z nienasyconego popędu do użycia. Rzeczywistość, ja­kiej konsument doświadcza, jest pogonią za przyjemnością. Wolność dotyczy wyboru pomiędzy większym i mniejszym zadowoleniem, a racjonalność - przedkładania pierw­szej nad drugą. Dla konsumptywistycznego systemu szczęśliwy z wydawania pieniędzy konsument jest koniecznością; dla indywidualnego konsumenta wydawanie pieniędzy jest obowiązkiem - może najważniejszym z obowiązków. Istnieje nacisk na wydawanie: na poziomie społecznym jest to presja symbolicznej rywalizacji, potrzeby samo urzeczywistnienia się poprzez nabycie (przede wszystkim w postaci towarów) godności i dys­tynkcji społecznej (w tym miejscu Z. Bauman odsyła czytelnika do pracy R Bourdieu, *Distinction. A social critiąue of the judgement of taste,* Routledge 1984), poszukiwania społecznej aprobaty poprzez styl życia i symboliczne uczestnictwo; na poziomie systemowym – presja firm handlowych, dużych czy małych, monopolizujących łącznie definicję godziwego życia, których zaspokojenia godziwe życie wymaga, oraz sposobów ich zaspokajania. Ta presja jednak … nie pojawia się z doświadczeniem życiowym w postaci opresji, wymagany przez nia wydatek obiecuje głównie radość, i przecież nie radość poddania się <<czemuś większemu ode mnie>>, … ale wręcz radość zmysłową ze smacznego jedzenia, przyjemnych zapachów, uspokajających bądź podniecających napojów, wygodnej jazdy, czy radości z ładnych, błyszczących, miłych dla oka przedmiotów. Gdy takie są obowiązki, niepotrzebne są prawa. Uwodzenie … może teraz zajać miejsce represji jako główne narzędzie kontroli społecznej integracji”. Z. Bauman, Socjologia i ponowożytność, (w:) Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią, Warszawa 1992, s. 25 – 26. [↑](#footnote-ref-116)
116. [↑](#footnote-ref-117)
117. Hedonizm psychologiczny – gr. *hedone* = przyjemność, rozkosz - pogląd, doktryna filozoficzna uznająca rozkosz za najwyższe dobro i cel zycia, główny motyw ludzkiego postępowania. Unikanie cierpienia i bólu jest głównym motywem ludzkiego zachowania.

Rozum – powiada Epikur - pomaga trafnie wybierać przyjemności, właściwie kierować myślami.

Epikur 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-118)
118. Z. Bauman, *Socjologia i ponowożytność*… dz. cyt., s. 29. [↑](#footnote-ref-119)
119. Zob. E. Morin, A. B. Kern, Ziemia... Tam na s. 55 autorzy piszą: „Wszystkie te fakty (tj. obalające w latach 1950-1970 najbardziej ustalone i pewne wyobrażenia o na­turze wszechświata, Ziemi, życia i naturze samego człowieka wraz z jednoczesnymi odkryciami w astrofizyce, naukach o Ziemi, w biologii i paleontologii, powodujące m. in. wyłanianie się świadomości planetarnej - A. K.) są dzisiaj znane, co prawda od niedawna, ale mimo iż są one szeroko rozpowszechniane w książkach, prasie i w wy­kładach telewizyjnych Hawkinga i Reevesa, nowy Kosmos nie przeniknął jeszcze na­szych umysłów, sytuujących nas ciągle w centrum świata, na ziemi statycznej i pod od­wiecznym Słońcem. Fakty te nie wzbudziły zaciekawienia [...] nawet tych, którzy uczenie mówią o świecie. Dzisiaj bowiem filozofia wyzbyła się zdziwienia, które ją zrodziło. Po­nadto nasza edukacja nauczyła nas oddzielać, szufladkować, izolować, nie zaś łączyć, przyczyniła się zatem do pojmowania ludzkiej kondycji w sposób wyodrębniony, w oder­waniu od otaczającego nas kosmosu i fizycznej materii, z jakiej jesteśmy stworzeni".

 [↑](#footnote-ref-120)
120. Wspiera go dziejąca się r**ewolucja naukowo techniczna. Otóż** zaistniałe w XX i trwające w XXI wieku, przemiany życia społecznego powodowane przez bezpośrednie zastosowanie nauki w pracy produkcyjnej, tj. w wielkiej ilości i jakościowo odmienne zmiany powodują wynalezienie, odkrycie nowych rzeczywistości (np. internet), narzędzi, sposobów wymiany i organizacji w życiu społecznym, odmiennych od istniejących dotąd sposobów myślenia, wartości i metod tworzenia kultury. Nowość, osobliwość wynalazków, odkryć, tzw. **kainotyzm teoretyczny** (gr. *xαιυστης* [kainotes]= nowość osobliwość) jest teorią i praktyką istnienia i funkcjonowania tego, czego dotąd nie było odwiecznie pod słońcem, co powstaje tylko w ściśle określonym czasie i miejscu kosmosu przyrodniczego i społecznego, co radykalnie zmienia rzeczowe warunki, miejsce, rolę i treść życia jednostek ludzkich w ich byciu społecznym. Aktualnie dokonują się trzy rewolucje. **1.** Nieustannie na nowo formułowana mechanika kwantowa wnikająca do wnętrza atomu ujawniając jego tajemnice. Dzieje się w obrębie nauk fizycznych i chemicznych. **2.** Coraz więcej nowych przestrzenie przedstawia rewolucja molekularna. Wnika ona w tajemnice życia. Dzieje się to w biologii i chemii. **3.** Fizyka sprzężona z informatyką pozwala coraz wierniej naśladować myślenie ludzkie. Odsłania ono kolejną, trzecia tajemnicę – tajemnicę myślenia. [↑](#footnote-ref-121)
121. **Światopogląd -** zespół usystematyzowanych zasad, twierdzeń i przekonań, tworzących spójny i całościowy obraz świata, rzeczywistości przyrodniczej i społecznej (tego wszystkiego, co współistnieje) będącej wytworem pewnego systemu wartości oraz związanych z nimi ocen i norm wyznaczających postawy ukierunkowujące postępowanie podmiotu – społeczeństwa jako pewnej całości i jednostek ludzkich względem siebie i otoczenia.

 Pojęcie „światopogląd” wprowadzili do kultury nowożytnej J. J. von Görres (1776 – 1848) i W. von Humboldt (1767 – 1835). Rozwijali go F. D. E. Schleiermacher (1768 – 1834), E. Kant (1724 – 1804), G. W. F. Hegel (1770 – 1831), K. Marks (1818 – 1883), F. Engels (1820 – 1895), W. I. Lenin (1879 – 1924), W. Dilthey (1833 – 1911) i inni.

 Jedną z zasad światopoglądowych może być postulat W. von Humboldta dotyczący zasad organizacji wyższych instytucji naukowych. Powiada się w niej, że naukę należy traktować „… jako coś jeszcze nie całkiem odkrytego i nigdy w pełni odkryć się nie dajacego, i aby ustawicznie jej jako takiej poszukiwać.

 Właściwie skoro tylko przestanie się poszukiwać nauki lub uroi sobie, iż nie musi ona być wydobywana przez zbieranie, to wszystko jest nieodwracalnie i na zawsze stracone; stracone dla nauki, która, jeśli stan ten utrzymuje się długo, zatraca się tak dalece, że porzuca nawet język jako pustą powłokę … Aby więc na zawsze uniknąć tych bezdroży, wystarczy tylko pielęgnować trojakie potrzeby ducha: po pierwsze, wyprowadzać wszystko z pewnej pierwotnej zasady (przez co objaśnienia przyrody, na przykład, są stopniowane od mechanicznych do dynamicznych, organicznych i w końcu psychicznych w najszerszym tego słowa znaczeniu); następnie przypisywać wszystko pewnemu ideałowi; w końcu ową zasadę i ten ideał powiązać w jedną ideę”. [↑](#footnote-ref-122)
122. **Subiektywizm** <łac. *subiectivus* = podmiotowy; *subiectum* = podmiot>. Pogląd uznający, że ludzkie poznanie i jego przedmiot są funkcją struktury psychofizycznej poznającego i sytuacji poznawczej, w jakiej się znajduje. Potocznie: tendencyjność, stronniczość, kierowanie się w rozwiązywaniu problemów indywidualnymi interesami, przekonaniami i gustami. Jego podstawy można odnaleźć w starożytności u Protagorasa z Abdery, który powiadał, że „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”. Jest to zasada ***homo-mensury***. Pogląd ten jest znoszony poprzez odróżnianie i odnajdywanie istoty rzeczy i jej przejawów. Istota rzeczy dla historycznie i geograficznie określonych treści kulturowych jest jednakowa dla wszystkich poznających. Jeśli zdarza się, że ktoś „myli czarne z białym”, to można założyć, że albo nie jest psychicznie zdrowy, albo dla interesu, najczęściej materialnego, tak sądzi. Wówczas jest ideologiem.

 W marksizmie jest to formułowane w postaci **interesu klasowego**. Przedstawiciele **klasy panującej materialnie** (właściciele środków produkcji) i **politycznie** zawsze będą usprawiedliwiali istniejący porządek społeczny. **Klasy pracujące, klasa robotnicza** zawsze chce ów porządek zmienić. **Antagonizm** owych interesów może być zniesiony tylko poprzez **odebranie właścicielom środków produkcji** i oddanie ich w ręce **społeczeństwa (socjalizm**). To zniesienie może dokonać się tylko na drodze pewnego przymusu. Albowiem można zgodzić się z tezą, że nigdy **właściciel środków produkcji nie odda ich dobrowolnie**. Trzeba go do tego zmusić różnymi środkami. [↑](#footnote-ref-123)
123. Zob. 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-124)
124. **Ekologia <**gr*. oikos* = dom, mieszkanie, gospodarstwo *+ logos* = mowa, słowo*,* wypowiedź, wiadomość, myśl, opinia*>* Nauka o wzajemnych uwarunkowaniach powstających pomiędzy środowiskiem przyrodniczym a działalnością człowieka. [↑](#footnote-ref-125)
125. 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. [↑](#footnote-ref-126)
126. 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-127)
127. **Kategorie** – pojęcia opisujące ontyczne bycie rzeczy; tej strony, która się przejawia; np. Arystoteles wyróżnił: substancję i jej atrybuty: jakość, ilość, relacje, czas, miejsce, położenie, działanie doznawanie, posiadanie. E. Kant nazywa je apriorycznymi pojęciami czystego rozumu ułożonymi w cztery klasy: 1. ilości: jedność, wielość całość; 2. jakość: twierdzenie, przeczenie i ograniczenie; 3. stosunku: substancji, przyczyny i wspólnotowości; 4. modalności: możliwości, istnienia, konieczności. W marksizmie odnajduje się kategorie: stosunek, ruch i spoczynek, tendencje, jednostkowość, szczegółowość i ogólność, jakość i ilość, przyczyna i skutek, konieczność i przypadkowość, treść i forma, istota i przejaw, dominujące i to, co zdominowane, sprzeczność, negacja negacji, możliwość i rzeczywistość, alienacja. [↑](#footnote-ref-128)
128. 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-129)
129. 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-130)
130. **Alienacja** <łac*. alius* = inny, obcy*; alienatio* = wyobcowanie*>* Określenie procesu, w którym człowiek tworzy „coś”, następnie ten wytwór usamodzielniając się, wyobcowuje się podporządkowując sobie swego wytwórcę. Jaskrawym przykładem są tu produkty pracy, które wymykają się spod rozumnej kontroli ich wytwórców i panując nad nimi, stają się wrogą wobec nich siłą. Procesowi temu podlegają zarówno przedmioty materialne, rzeczy wytworzone przez człowieka, jak i rezultaty jego wysiłku duchowego, czyli system pojęć, wartości, systemy ideologiczne. Proces alienacji religii najbardziej wyczerpująco przedstawił L. Feuerbach (1804-1872), niemiecki filozof, w pracach: *O istocie chrześcijaństwa; Wykłady o istocie religii.* Zaś problemy alienacji ekonomicznej najpełniej – jak dotąd – rozwinął K. Marks (1818-1883) w *Kapitale.* Rozróżniamy szereg typów alienacji: ekonomiczną, produktu, polityczną, religijną itp. [↑](#footnote-ref-131)
131. Opisane cechy przejaw owości ujawniają się w postaci treści myślenia potocznego. Jest to naturalne myślenie spełniane w życiu codziennym człowieka, w jego współczesnym „wyścigu szczurów”. Myślenie to powstaje samorzutnie. Zob. A. Karpiński, *Krytyczny osąd naturalnego, potocznego myślenia o świecie*, (w:) Tenże, *Wstęp do socjologii krytycznej,* Gdańsk 2006, s. 61 – 68. [↑](#footnote-ref-132)
132. Twórcze działanie polega na przetwarzaniu czegoś istniejącego i powodowania powstanie czegoś nowego, takiego jakiego dotąd jeszcze nie było lub jakiego dotąd działający nigdy nie tworzył. Jest to doskonałość naszego, ludzkiego współistnienia. Twórczość jest wyższym stopniem zachowania ludzkiego. Jego niższym, poprzedzającym niejako jest odtwórczość, która w istocie degraduje doskonałość ludzką. [↑](#footnote-ref-133)
133. **Problem** <gr. *problema* = to, co ma się przed sobą, przeszkoda, pytanie>. Nierozwiązane zagadnienie naukowe. Pytanie: jaki jest stan rzeczy? **Problem socjologiczny** - stan wiedzy o tym, że dotychczasowa wiedza, teorie społeczne nie są niewystarczające, że trzeba przy pomocy nowych metod wypracować nowe teorie. [↑](#footnote-ref-134)
134. **Problem społeczny.** Jest to problem praktyczny, który powstaje wówczas, gdy podmioty społeczne, mające do czynienia z osobami lub grupami napotykają na trudności w urzeczywistnianiu swych zamiarów. Przykładem może tu być brak zaopatrzenia mieszkańców miasta x w pieczywo z powodu awarii piekarni. Mieszkańcy miasta wiedzą kto miał ich zaopatrzyć w pieczywo, piekarze wiedzą jak wypiekać chleb, ale popsuta maszyna nie pozwala na jego wypiek. Znamy sposoby działania, lecz nie mamy technicznych możliwości działania. [↑](#footnote-ref-135)
135. Aby rozwiązać jakiś problem praktyczny istnieje potrzeba obiektywnej wiedzy o rzeczy, którą usiłujemy zmodyfikować. Wiedza ta jest treścią nauk teoretycznych. Dla problemów społecznych znaczenie ma wiedza socjologiczna.. Obecnie socjologowie specjalizuje się w **socjologii stosowanej**. I często praktyczne to zastosowanie **socjologii teoretycznej** jest skuteczne. A nawet, badania prowadzone przez przedstawicieli socjologii stosowanej rozwijają teorię socjologiczną. Ale socjologia stosowana ma też inną stronę, nie dostrzeganą.

W problemie społecznym zawierają się bowiem wartości. Jego definicja jest wartościująca. Jest ona dla podmiotu wartością dodatnią lub ujemną. Jego rozwiązanie wpływa na inne rodzaje wartości. Na świecie jest wiele wartości, także sprzecznych ze sobą ich sprawdzianów i norm czynności, których przedmiotami są owe wartości. Każdy, kto definiuje problem społeczny, przyjmuje *explicite* lub *implicite* jakieś sprawdziany i normy, natomiast odrzuca inne, które dla niego są sprzeczne. W rezultacie każdy socjolog zostaje, chcąc nie chcąc, wciągnięty w spór o wartości...

 Najliczniejszymi są problemy wynikające z konfliktów między narodowościami. Wielu uczonych manifestuje swoją lojalność, korzystając ze stosowanej nauki społecznej w ich interesie i przeciwko „wrogom zewnętrznym”. Np., problem przeciwdziałania lub **zapobiegania nędzy**. **Wielu myślicieli społecznych, socjologów wierzy**, że ludzie biedni stoją pod względem psychologicznym niżej od swych zamożnych dobroczyńców i dlatego zdają się na nich. Jest inaczej, sądzą inni. **Nędza jest skutkiem eksploatacji mas przez klasy burżuazyjne, a jedynym rozwiązaniem jest: pozbyciu się wyzyskiwaczy**. Są też myśliciele społeczni, którzy odrzucają oba poglądy. Nie mogą oni ustalić, czy problemy powinny rozwiązywać prywatne stowarzyszenia, czy też państwo jest odpowiedzialność za dobrobyt swych obywateli.

 Czy zatem socjologowie mogą kierować się swymi sympatiami lub podporządkowywać się wymaganiom grup, do jakich należą? Czy wolno założyć, że nie ma poznawczej racji, by wybierać raczej takie cele niż inne?

 W ostatnich dwustu latach filozofia wartości stawała się coraz bardziej złożona w związku ze wzrostem wiedzy o dawnych i obecnych kulturach. Tak więc, niektórzy nowożytni filozofowie wartości byli też filozofami historii – Vico, Turgot, Condorcet, Herder, Hegel, Comte, a ostatnio Toynbee i Sorokin. To połączenie miało konsekwencje. **Po pierwsze**, systematyzując wartości, filozofowie nie ograniczali poszukiwań najwyższych wartości do swego społeczeństwa-kultury, jak to czyniła większość filozofów starożytnych i średniowiecznych, lecz obejmowali nimi wszystkie społeczeństwa. I chociaż ich koncepcje różniły się, to zgadzali się, że **wartościami najwyższymi są te, któree to wartości, które mają dodatnie znaczenie dla całej ludzkości.** Po drugie, doszli do wniosku, że skoro świat kultury twórczo się rozwija i coraz więcej nowych wartości przyjmuje coraz większy odłam ludzkości, to ten ten **twórczy rozwój powinien trwać w przyszłości**, aż ludzkość zjednoczy się, jeżeli zapobiegnie samo zniszczeniu.

 Nowoczesna socjologia wyrosła z filozofii historii. Od początku chciano, aby była to nauka ogólna o społeczeństwach ludzkich. Spodziewano się, że służyć ona będzie zjednoczeniu ludzkości. Była to idea Comte’a. Ale wzrost socjologii jako nauki obiektywnej, powstrzymującej się od sądów wartościujących i normatywnych o badanych zbiorowościach, obfitość uogólnień - to wszystko całkowicie oddzieliło socjologię od filozofii wartości. Większość socjologów nie uświadamia sobie, jak wiedza o dawnych i przeszłych kulturach wymaga filozofii wartości i jak trudna jest systematyzacja tej wiedzy, uwzględniająca wartościowanie i normy.

 Czy socjolog zgodziłby się z tezą teologa, że jego religia jest **jedyną religią prawdziwą** i wszyscy ludzie powinni ją wyznawać dla własnego dobra, odrzucając inne religie? Nie mógłby on tego zrobić wiedząc, że każdy system religijny zawiera jakieś jedyne wartości, ważne dla swoich wyznawców. Nie przyłączyłby się on do teologów walczących z zeświecczaniem się kultury, bo jest on świadom, że bez sekularyzacji jej twórczy rozwój opóźniłby się. Przyjęcie poglądu, że należy zlikwidować religie, jest dla socjologia tak samo nie do pomyślenia, jak eliminacja sztuki, muzyki czy poezji, ponieważ wie, że usunięcie religii spowoduje zubożenie kultury i pozbawi ludzi umiłowanych przez nich wartości. Próbowałby on zaś wykorzystać swoją wiedzę do budzenia współpracy różnych grup religijnych oraz przywódców religijnych i świeckich w imię wspólnego ideału.

 Socjolog nie twierdzi także, że jego kultura narodowa stoi wyżej od innych kultur narodowych, które należy jej podporządkować lub zniszczyć. Tak więc każdy przedstawiciel socjologii stosowanej, chcą przyczynić się do kształtowania przyszłości ludzkości, winien umieć myśleć systematycznie jak filozofowie wartości i znać najważnejsze z rozwiniętych przez nich ideałów, by byłu mu wskazówką przy dokonywaniu wyboru celów.

 Co mają robić socjologowie teoretycy? Wiedzą oni, że **obiektywną wiedzę naukową można uznać za jedną ze zdobyczy ludzkości.** Niektórzy z nich (poczynając od Comte’a) uważają rozwój socjologii teoretycznej za donioślejszy dla ludzkości niż rozwój innych nauk. To już wystarczy, by usprawiedliwić oddanie socjologów – teoretyków nauce, i unikanie przez nich spraw praktycznych, które przeszkodziłyby w wykonywaniu podstawowego zadania.

 Jest jednakże problem praktyczny, którego nie można uniknąć. Socjologowie wiedzą, że **uwolnienie prowadzenia badań indukcyjnych i dochodzenia do uogólnień teoretycznych jest warunkiem rozwoju nauki. Powinni oni zatem uznać za swój obowiązek walczyć o to, by wolność tę zdobyć lub zachować**”. Zob. F. Znaniecki, *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?*, (w:) Tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1987. [↑](#footnote-ref-136)
136. J. Kozielecki, *Człowiek wielowymiarowy*, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1996, s. 11. „Słupy Heraklesa” - starożytna nazwa Skały Gibraltarskiej oraz góry znajdującej się po drugiej stronie Cieśniny Gibralaterskiej. W mitologii greckiej Słupy mają związek z dziesiątą pracą Heraklesa. Herakles (powszechnie znany jako Herkules) był bohaterem, herosem, który odznaczał się nadludzką siłą, odwagą, wytrzymałością i dobrocią. Ale był także gwałtownym. W gniewie rozbił na głowie swego nauczyciela muzyki lirę. Był żarłokiem, opojem i dziwkarzem. Czczony był w Grecji i Rzymie jako wyzwoliciel ludzkości od cierpień dzięki heroicznej wytrwałości i pracy. Filozofowie stawiali go za wzór człowieka, który stał się nieśmiertelny. Bogini Hera nienawidziła go, bo był synem kochanki jej męża. Zesłała mu do kołyski dwa węże, aby go zabiły. Ale Herakles udusił je. Kiedy dorósł, podburzony przez Herę zabił swoją żonę Megarę i dzieci. Aby oczyścić się z tych zbrodni musiał zgodnie z wyrocznią wykonać 12 niebezpiecznych prac w służbie Eurysteusza. !0 z nich było zadanie: uprowadzić woły Geryona, olbrzyma o 3 głowach i 3 zrośniętych tułowiach. Pasał on swe woły na wyspie Erytrei, na zachodnich krańcach świata. Po drodze ustawił słupy Gibraltaru i Ceuty. Stąd ich nazwa. Słupy oznaczały dla starożytnych koniec znanego świata [↑](#footnote-ref-137)
137. **Koniunkcja** (i) jest jednym z pojęć klasycznego rachunku zdań obok: negacji (nieprawda, że); alternatywy (lub); implikacji (jeżeli, to); równoważności (wtedy i tylko wtedy, gdy). [↑](#footnote-ref-138)
138. E Capra, Punkt zwrotny, Warszawa 1987, s 125. [↑](#footnote-ref-139)
139. Tamże. [↑](#footnote-ref-140)
140. Tamże, s. 259. [↑](#footnote-ref-141)
141. Tamże, s. 278. [↑](#footnote-ref-142)
142. „Pod koniec XX wieku - piszą E. Morin i A. B. Kern - możemy zatem przyjąć założenie, że **żywy ustrój** jest rezultatem narastającej złożoności organizującej, ale nie linearnej, lecz **wynikającej z przypadkowych zderzeń makromolekuł**, być może na po­wierzchni kamienistej (w przypisie piszą: Antoine Danchin ukuł hipotezę **o skalnym pochodzeniu życia** (Une aurore de pierre, Editions du Seuil, Paris 1990), ale ostatecz­nie odbywającym się w wirującym środowisku płynnym. **Pochodzenie życia pozostaje jeszcze tajemnicą, choć ciągle opracowuje się na ten temat nowe hipotezy** (w przyp.: Zob M. Eigen, Self-Organisation of the matter and the evolution of biological macromolecules, „Naturwissenschaft", t. 58, 465. Dodajmy do tego proponowaną przez Cricka hipotezę **o pozaziemskim pochodzeniu życia**). Jednak życie, mogło powstać jedynie z mieszaniny przypadku i konieczności, których proporcji nie jesteśmy w stanie okre­ślić. Mamy do czynienia z «**kontinuum» narastającej złożoności fizyczno-chemicznej**; lecz to kontinuum obejmuje liczne **skok**i, jak na przykład oddzielenie się środowiska wewnętrznego od środowiska zewnętrznego, jak wymiana energii i zróżnicowanie wy­miany, i wreszcie radykalny skok z narastającej superzłożoności organizacji ściśle che­micznej do auto-ekoreorganizacji wyposażonej w wymiar poznawczy (komputystyczno-informacyjno-komunikacyjny), zdolny do samoorganizacji, autonaprawy, autoreprodukcji, zdolny do czerpania w obrębie swego środowiska z organizacji, energii i informacji". W przyp. tłum. pisze: „Jeśli chodzi o pierwszy człon tego terminu - **komputystyczny** - to autor uważa, że przez analogię do kartezjańskiego cogito ergo sum można dla bytów najprostszych, jednokomórkowych propariotów, wyprowadzić formułę **computo ergo sum**. Naturalnie, kartezjańskie cogito zakłada istnienie świadomego podmiotu, podczas gdy computo wyklucza wszelką świadomość. Jednakże Morin w wymienionym wyżej dziele udowadnia, że cała organizacja jednokomórkowej istoty, całe jej bytowanie i istnienie tworzą pewne sum, wynikające z computo (= trwam w czasie). Zob. E. Morin, A. B. Kern, Ziemia..., s. 61-62. W. Ługowski opracował ponad sto teorii pochodzenia życia. Zob. W. Ługowski, Podstawy protobiologii, Warszawa 1995.

 [↑](#footnote-ref-143)
143. Przykładem może tu być polemika Z. Baumana z R. Harre'em - filozofem z Oks­fordu. Ich spór toczony jest w „starym stylu"; obaj widzą świat tylko w kolorach czarno-białych. Analizując rzeczywistość, posługują się religijnymi artefaktami kulturowymi. Dla Z. Baumana istnieje tylko alternatywa: „albo, albo"; albo „[...] można być człowie­kiem na rozmaite sposoby [...]", albo trzeba postępowanie „zredukować do jednego "ab­solutnie poprawnego» sposobu (...]". Oczywiście Z. Bauman akceptuje ów pierwszy spo­sób życia społecznego. Jego przeciwnik zaś - R. Harre - uznaje drugi wariant życia społecznego. Obaj nie dostrzegają tego, że w tej „rozmaitości" musi być coś wspólnego, ale znowu nie coś „absolutnie poprawnego". W każdym społeczeństwie są ludzie, któ­rzy umieją żyć bez jakichkolwiek zasad pisanych, nakazywanych. Ich postępowanie jest zawsze takie, które pozwala należycie współżyć z innymi, tzn. umożliwia innym realiza­cję ich interesów. Ludzie ci, żyjąc na „rozmaite sposoby", ostatecznie umieją odnaleźć to, co wspólne jest dla wielu. Ale są też tacy ludzie, którzy postępują tylko tak, jak ogól, społeczeństwo im nakazuje. Dla tych ludzi musi być jakiś wzór, sposób „absolutnie po­prawny", którego przestrzeganie pozwoli żyć innym. Zob. Z. Bauman, O uniwersalnej moralności i moralności uniwersalizmzi, „Res Humana" 1998, nr 1 (32), s. 3-6. [↑](#footnote-ref-144)
144. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, PWN, Warszawa 1988, s. 3. Treść tego stwierdzenia została utrwalona w znanym przysłowiu: „priumu vivere, deinde philosophari” [↑](#footnote-ref-145)
145. Tamże, s. 3. [↑](#footnote-ref-146)
146. Tamże, s. 5. [↑](#footnote-ref-147)
147. M. Hempoliński, Filozofia współczesna..., s. 46.

 [↑](#footnote-ref-148)
148. M. Scheler, Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy, Warszawa 1987, s. 242. [↑](#footnote-ref-149)
149. A. Schopenhauer, Świat jako wola i przedstawienie, PWN, t I, Warszawa 1994, s. 166.

 [↑](#footnote-ref-150)
150. M. Hempoliński, Filozofia współczesna..., s. 14-15. [↑](#footnote-ref-151)
151. L. Kołakowski, Cywilizacja na lawie oskarżonych, (w:) Rozmowy w Castel Gan- dolfo, t. II, Warszawa 1990, s. 82. [↑](#footnote-ref-152)
152. H. Bergson, Pamięć i życie, Warszawa 1988, s. 35. [↑](#footnote-ref-153)
153. H. Bergson, Dwa źródła moralności i religii, Kraków 1993, s. 241, 243-244. [↑](#footnote-ref-154)
154. H. Bergson, *Materia i pamięć*… dz. cyt., s. 188; cyt. za J. Bańka, *Intuicja Henryka Bergsona*, Katowice 1985, s. 129. [↑](#footnote-ref-155)
155. Ów brak konsekwencji w myśleniu H. Bergsona dostrzegł J. Bańka pisząc-. „(...] romantyczna odmiana tego rodzaju filozofii przyrody postuluje pierwszeństwo pozna­nia intuicyjnego w ujmowaniu całości, ale słabość rozwiązania w ujęciu Bergsona pole­ga na tym - jak się zdaje - że posługując się kategorią całości i części w stosunku do organizmu (ciała), kategorię części traktuje jako rezultat doświadczenia wynaturzone­go, rozczłonkowanego z uwagi na myślenie teoretyczne - i przez to praktyczne właśnie! - a kategorię całości jako postulat intuicyjnego przeniknięcia do wnętrza rzeczy. A tym­czasem różnica w powiązaniu i jedności części wchodzących w skład tego lub innego przedmiotu oznacza tylko tyle, że wzajemny stosunek całości i części w procesach i zja­wiskach różnych poziomów [...[jest niejednakowy [...] Zatrzymując się nad odkryciem tej tezy, trzeba potwierdzić, że Bergsonowi nie udało się określić swoistego charakteru odbicia całościowego w psychice. L. von Bertalanffy całkiem trafnie stwierdza, że żywy organizm (w poglądzie Bergsona ciało) nie jest sumą arytmetyczną części, ale «nową jakością, powstałą w wyniku współdziałania tych części w określonych warunkach ze­wnętrznego środowiska (...) Nie komórki tworzą organizm, lecz organizm tworzy ko­mórki; nie części ciała łączą się w organizmie, lecz organizm różnicuje się na części, niezmiennie zachowując przy tym swoje integralne funkcje»" J. Bańka, dz. cyt., s. 130-131. Autor cytuje pracę L. von Bertalanffv'ego, Problems of life. An eva\uation of modern biological and scientific thought, New York 1960, s 13, 109. Kiytyka Bergsona przepro­wadzona przez J. Bańkę jest wynikiem uznania metodologii nauk biologicznych jako skutecznej w analizowaniu zjawisk społecznych Wydaje się, że nie jest to najlepsza metoda. Bardziej płodną w tej krytyce może być kategoria „struktury" wypracowana przez S. Kozyra-Kowalskiego. [↑](#footnote-ref-156)
156. M. Scheler, *Pisma z antropologii*… s. 255. [↑](#footnote-ref-157)
157. Tamże, s. 261. [↑](#footnote-ref-158)
158. Tamże, s. 262. [↑](#footnote-ref-159)
159. Tamże, s. 277 – 278. [↑](#footnote-ref-160)
160. Tamże, s. 285 – 286. [↑](#footnote-ref-161)
161. M. Heidegger, Bycie i czas, Warszawa 1994, s. 4

 [↑](#footnote-ref-162)
162. W myśleniu religijnym dąb był uznawany za symbol bogów nieba i słońca, a także symbolizował atrybuty boskości u wszystkich ludów aryjskich. Zob. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, WP, Warszawa 1990, s. 63 – 64. [↑](#footnote-ref-163)
163. M. Nowaczyk, Antynomie..., s. 5. [↑](#footnote-ref-164)
164. Por. tmaże. [↑](#footnote-ref-165)
165. B. Smart, *Postmodernizm*, Poznań 1988, s. 13.

A. Szahaj, Bać się postmodernizmu'? (w:) Postmodernizm a filozofia. Wybór tek­stów, S. Czerniak, A. Szahaj (red. ), wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 7. [↑](#footnote-ref-166)
166. A. Szahaj, Bać się postmodernizmu'? (w:) Postmodernizm a filozofia. Wybór tek­stów, S. Czerniak, A. Szahaj (red. ), wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 7. [↑](#footnote-ref-167)
167. Książka filozoficzna powinna być po części - pisze Gilles Deleuze - bardzo szcze­gólnym gatunkiem powieści kryminalnej, po części zaś rodzajem *science fiction*. Mó­wiąc o powieści kryminalnej, mamy na myśli to, że pojęcia obdarzone pewną strefą obecności wkraczać muszą w celu rozwiązania lokalnej sytuacji One same zmieniają się wraz z problemami. Mają swoje sfery wpływów, w których, jak zobaczymy, działają w powiązaniu z «dramatami» i w drodze pewnego «okrucieństwa» Muszą być wzglę­dem siebie koherentne, ich koherencja nie musi jednak wypływać z nich samych. Po­winny otrzymać ją skądinąd.

Na tym polega tajemnica empiryzmu. Empiryzm nie jest w żadnym przypadku re­akcją na pojęcia ani zwykłym odwołaniem się do przeżytego doświadczenia. Przeciw­nie, podejmuje się najbardziej szalonej ze znanych dotąd kreacji pojęć. Empiryzm to mistycyzm pojęcia i jego matematyzacja. Pojęcie traktuje on jednak właśnie jako przed­miot spotkania, jako tu-teraz, czy też raczej jako Erewhon, skąd wyłaniają się niewy­czerpane «tutaj» i «teraz», wciąż nowe, wciąż inaczej rozdzielone. Jedynie empirysta może powiedzieć, że pojęcia są samymi rzeczami, ale rzeczami w stanie wolnym i dzi­kim, poza «antropologicznymi predykatami>>. Tworzę, odtwarzam i niszczę moje poję­cia, wychodząc od ruchomego horyzontu, od wciąż zdecentrowanego centrum, od zawsze przemieszczonych peryferiów, które powtarzają je i różnicują. Nowoczesna filozo­fia usuwa alternatywy: czasowe-bezczasowe, historyczne-wieczne, poszczególne-powszechne. Dzięki Nietzschemu odkrywamy, że niewczesność jest bardziej podstawowa niż czas i wieczność: filozofia nie jest ani filozofią historii, ani filozofią tego, co wiecz­ne, lecz jest nie na czasie, zawsze i tylko nie na czasie, czyli ^przeciw obecnemu czaso­wi, w imię, mam nadzieję, czasu przyszłego-. Dzięki Samuelowi Butlerowi odkrywamy Erewhon. oznaczający jednocześnie pierwotne «nigdzie» oraz przemieszczone, prze­brane, zmodyfikowane i wciąż tworzone na nowo «tu-teraz». Ani empiryczne partykularyzmy, ani abstrakcyjna powszechność: Cogito dla rozproszonej jaźni. Wierzymy w świat, w którym indwiduacje mają charakter bezosobowy, a jednostki - przedindywidualny: «SIĘ» w całym swym blasku". G. Deleuze, Różnica i powtórzenie, Warszawa 1997, s. 23-24. [↑](#footnote-ref-168)
168. To wdaje się legło u podstaw pominięcia hasła „filozofii wychowania" w Ency­klopedii pedagogicznej, W Pomykało (red.), Warszawa 1993. [↑](#footnote-ref-169)
169. M. Horkheimer, T. W. Adorno, Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne, Warszawa 1994, s. 19. [↑](#footnote-ref-170)
170. Zob. A. Karpiński, Mit kryzysu kultury, (w:) Historia i struktura mistyfikacji, Poznań 1997, s. 20-27. Przykładem jest tu pozytywizm, w którym religijne artefakty kulturowe oraz potoczność jest obecna, aczkolwiek starannie zamaskowana Oceniając zastąpie­nie utopii religijnych utopiami świeckimi, warto przytoczyć słowa Epikura: „zaiste, le­piej by było uznać mitologiczne bajki o bogach, niż stać się niewolnikiem przeznacze­nia przyrodników. Mitologia dopuszcza bowiem przynajmniej możliwość przebłagania bogów przez oddawanie im czci, przeznaczenie natomiast jest nieubłagane". Diogenes Laertios, Żywoty i poglądy..., s. 649. [↑](#footnote-ref-171)
171. O. Spengler, *Historia i kultura, polityka. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1990, s. 153., 65, 67 – 68, 71, 74, 84. Zob. ponadto A. Kołakowski, *Spengler*, WP, Warszawa 1981. [↑](#footnote-ref-172)
172. Zob. O. Spengler, Der Untergang... [↑](#footnote-ref-173)
173. „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną" - czytamy w Biblii; Rdz. 1, 28.

 Zob. K. Marks i E Engels, Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki. Prze­ciwko Brunonowi Bauerowi i spółce, (w:) [↑](#footnote-ref-174)
174. O. Spengler, *Historia, kultura*… [↑](#footnote-ref-175)
175. Zob. K. Marks i E Engels, Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki. Prze­ciwko Brunonowi Bauerowi i spółce, (w:) MED, 2. Marksowską krytykę „zasady chrześcijańsko-germańskiej" - jak dotąd - pomijano; zwłaszcza nie próbowano ukazywać skutków, konsekwencji ujawniających się w kulturze duchowej tworzonej na podstawie religijnych artefaktów kulturowych. Myślę, że na taki stan rzeczy istotny wpływ wywarł W. I. Lenin, który w Konspekcie dzieła Marksa i Engelsa «Święta rodzina- określił je jako „[...] wprost nieprawdopodobne czepianie się, drwiny, wyłapywanie sprzeczności w najzupełniej podrzędnych szczegółach, wyśmiewanie «Gazety Reńskiej- (...] pewna ilość radykalnych, ale nieistotnych obserwacyjek Marksa". W. 1. Lenin, Zeszyty filozo­ficzne, KiW, Warszawa 1956, s. 28; J. Ładosz, -Święta rodzina» Marksa i Engelsa, „Nowe Drogi" 1987, nr 5, s. 56-78. [↑](#footnote-ref-176)
176. E. Fukuyama, Koniec historii, Poznań 1996, s. 21-22. [↑](#footnote-ref-177)
177. „System wybrał ich do rządzenia, a zatem musi to być «właściwy» system". L. C. Thurow, Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra, Wrocław 1999, s. 12. [↑](#footnote-ref-178)
178. Zob. J. Stacewicz, Czy warto myśleć o przyszłości, Warszawa 1996, s. 33. [↑](#footnote-ref-179)
179. Zob. J. Kozielecki, Transgresja i kultura, Warszawa 1997. [↑](#footnote-ref-180)
180. Zob. D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, Przekraczanie granic. Global­ne załamanie czy bezpieczna przyszłość, Warszawa 1995; Szkoła przeżycia cywiliza­cyjnego J. M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki (red.), Warszawa 1997 [↑](#footnote-ref-181)
181. A. Walicki w pracy *Marksizm i skok* … niesłusznie obarcza Marksa i Engelsa winą za to, że marksizm został zinterpretowany w kategoriach utopii. Wniosek swój formułuje on na podstawie odpowiednio dobranych cytatów, postępując tak samo jak ideologowie socjalizmu realnego. W jego pracy słychać westchnienie do historii, że powinna dziać się inaczej. [↑](#footnote-ref-182)
182. „Wyrazem tej emancypacji stały się - piszą W. Adamski, A. Rychard - motywowa­ne świadomością odrębności interesów grupowych - działania zmierzające do «reformy systemu-, jak zwłaszcza do jego kontestacji i radykalnej zmiany". W. Adamski, A. Ry­chard, Zakończenie, czyli głównie o dynamice kontestacji i partycypacji społecznej w pro­cesach zmian ustrojowych, (w:) Polacy 95. Aktorzy i klienci transformacji, Warszawa 1998, s. 371. [↑](#footnote-ref-183)
183. 148 Zob. H. Marcuse, Człowiek jednowymiarowy... Ową „jednowymiarowość" czło­wieka współczesnego dobrze wyjaśnia indyjska przypowieść, w której „[...] każdy z tuzi­na ślepców dotyka innej części słonia - ogona, trąby, kłów, nóg, uszu, grzbietu, boków. Każdy z nich sądzi, że dotyka innego zwierzęcia, i kiedy zdają potem relację z tego, co czuli, opisują bardzo różne zwierzęta. Prawdziwy słoń nigdy nie pojawia się w ich ana­lizie". L. C. Thurow, Przyszłość kapitalizmu..., s. 11. [↑](#footnote-ref-184)
184. 149 „Omawiając zaczerpniętą z wydanego przez Narody Zjednoczone Humań Development Report informację - pisze Z. Bauman - że zyski **358** «globalnych miliarde­rów>> równają się dochodem 2,3 miliardów najuboższych mieszkańców globu (czyli 45% ludności świata), redaktor gospodarczy «Guardiana» Viktor Keegan (1996) nazywa do­konujący się dziś proces przemieszczania zasobów światowych «nowym wydaniem roz­boju na równej drodze». Tylko 22% światowego bogactwa należy dziś do tzw. krajów rozwijających się, skupiających na swych terenach 80% mieszkańców globu. Na tym się jednak historia bynajmniej nie kończy, jako że udział ubogich krajów w bieżących do­chodach jest jeszcze mniejszy: na 65% ludności świata przypada zaledwie 15% świato­wego dochodu. Nie dziw, że w ciągu ostatnich lat trzydziestu mizerne 2,3% planetarne­go bogactwa, pozostające w rękach 20% najbiedniejszych krajów, skurczyło się jeszcze bardziej - do 1,4%. Globalna sieć komunikacji, okrzyczana jako najpotężniejsze w dzie­jach narzędzie zrównania szans, jest użytkowana nader selektywnie; dla większości ludzi pozostaje ona wąską i wysoko umieszczoną szparą raczej niż gościnnie otwartą bramą na świat. Przepustki przydzielane są skąpo. «Jedyna przysługa, jaką komputery wyświadczają dziś trzeciemu światu, polega na tym, że bardziej wydajnie rejestruje ich upadek» - pisze Keegan. I konkluduje: «Jeśli (jak suponuje jeden z amerykańskich ko­mentatorów) 358 multimiliarderów postanowi zatrzymać po 5 milionów dolarów każdy, by zapewnić sobie byt dostatni, a resztą postanowi się podzielić z mniej fortunnymi - dochód roczny połowy ludzkości podwoi się. **A świnie będą fruwać**»". Z. Bauman, Glokalizacja, czyli komu globalizacja, a komu lokalizacja, „Studia Socjologiczne" 1997, nr 3, s. 62. [↑](#footnote-ref-185)
185. 150Zob. przyp. nr 58. [↑](#footnote-ref-186)
186. 151MED, 13, 9. [↑](#footnote-ref-187)
187. Zob. E. Morin i E. B Kern, Ziemia..., s. 12. [↑](#footnote-ref-188)
188. Pewną odpowiedź znajdujemy w wywiadzie, jakiego udzieliła **S. George**, filozof, analityk polityczny i ekspert do spraw globalizacji, przewodnicząca Obserwatorium Glo­balizacji w Paryżu i wicedyrektor Instytutu Ponadnarodowego w Amsterdamie. Mówi ona: „**Władzę sprawują dzisiaj rynki finansowe**, w liczbie tylko **150** osób, sprawują ją także dyrekcje ponadnarodowych koncernów i ich podwładni, którzy kontaktują się ze Światową Organizacja Handlu, OECD, Europejskim Bankiem Odbudowy i Rozwoju czy Komisją Europejską. Spotykają się w swoim gronie w ramach instancji takich jak Stół Przemysłu Europejskiego czy Transatlantic Business Dialog, w stałych komitetach pre­zesów i dyrektorów generalnych, którzy co roku przedstawiają, np. Komisji Europejskiej lub **rządowi amerykańskiemu, listę tego, czego oczekują od rządów**. (Są tam - A. K.) cele polityczne, często bardzo dobrze i dokładnie opisane, związane z regułami gry ekono­micznej w każdym obszarze gospodarki i na każdym poziomie różnych administracji. **W ustaleniach Lugano** (wybrana grupa ekspertów pracuje w tym szwajcarskim mie­ście nad odpowiedzią na pytanie: **czy kapitalizm liberalny może jeszcze istnieć w 2020 roku** - A. K), eksperci dochodzą do wniosku, że skoro nie da się wszystkiego skonsumo­wać i skoro technologia nie rozwija się wystarczająco szybko, należy zredukować tę masę ludzi, którzy nie tylko nie wnoszą nic nowego do systemu, ale także utrudniają jego rozwój i stanowią źródło zaburzeń. Zdają sobie sprawę, że przy 8 miliardach mieszkań­ców na planecie, w 2020 r. system nie będzie mógł funkcjonować. Przy takiej liczbie ludności nie można zapanować nad środowiskiem naturalnym, społeczeństwem ani polityką. Dlatego też proponują powrót do poziomu **4 miliardów mieszkańców Ziemi**, którzy mogliby zintegrować się, mieć pracę czy pożywienie, żeby ludzie nie domagali się niczego więcej. Zwracają uwagę, że nie da się utrzymać systemu, w którym żyłoby około miliarda ludzi na przyzwoitym poziomie i 7 miliardów wyrzuconych poza nawias… (Planem ratunkowym ma być, a może już jest - A. K.) koncepcja «**zatrucia pokarmowe­go - prowadząca do «selekcji ofiar**>., wskutek, na przykład, sytuacji, w których ofiary te, dzięki «**polityce tożsamości**>>, rozniecają różne formy fanatyzmu, wymordują się między sobą. W przeciwnym razie, jak zapewnia raport, «grozi chaos>>". Czy kapitalizm prze­trwa XXI wiek, „Forum" 2001, nr 13 (1860).

 [↑](#footnote-ref-189)
189. L. W. Zacher, Wprowadzenie, (w:) Rewolucja informatyczna i społeczeństwo. Niektóre trendy, zjawiska i kontrowersje, L. W. Zacher, (red. nauk. ), Warszawa 1997, s. VI. Cytowany autor wcześniej pisze: „Nie negując wartości ani historii myśli społecz­nej, ani historii politycznej i gospodarczej, należałoby wziąć się za bary ze zrozumie­niem obecnej zmiany społecznej oraz jej radykalnych i wszechstronnych skutków, czyli tym, z czym mamy do czynienia dzisiaj i z czym młodzi ludzie będą borykać się przez następne kilkadziesiąt lat swego życia. Ich przyszłość niewiele będzie miała wspólnego z historią czy z abstrakcyjnymi pojęciami, jakie poznają z dzisiejszych podręczników". Tamże, s. V-VI. [↑](#footnote-ref-190)
190. L. Groff, Rewolucja informatyczna: Globalne trendy restrukturyzacyjne, wizje i decyzje, (w:) Problemy społeczeństwa informacyjnego. Elementy analizy, ewolucji i prognozy, Warszawa 1997, s. 18. [↑](#footnote-ref-191)
191. Tamże, s. 18-20. [↑](#footnote-ref-192)
192. Zob. J. Kmita, Abstrakcja, (w:) Filozofia i nauka ... s. 9-16. W kwestii abstrakcji pouczający jest spór Berkeleya i Locke a. [↑](#footnote-ref-193)
193. 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. E Hegel, Wykłady z filozofii dziejów, PWN, t. I i II, Warszawa 1958, K. Marks, Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej, (w:) MED 13, 703-743; S. Kozyr-Kowalski, Struktura gospodarcza... [↑](#footnote-ref-194)
194. 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.

 Nie można się zgodzić ze stanowiskiem w sprawie „rdzenia teorii" przedstawionym w pracy pt.: *Odkrycie, abstrakcja, prawda, empiria, historia*, A. Klawiter, L. Nowak (red.), PWN, Poznań 1979, s. 3, ponieważ autorzy uważają, że „rdzeń teorii" „nie musi zawierać reguł metodologicznych" oraz że „rdzeń teorii" może być falsyfikowany. Czyż np. średniowieczna kultura jako kategoria, która może być rdzeniem różnych teorii, może być poddana falsyfikacji? [↑](#footnote-ref-195)
195. Por. S. Blackburn, Oksfordzki słownik..., s. 12. [↑](#footnote-ref-196)
196. O niebezpieczeństwie stosowania arystotelizmu w naukach społecznych, szcze­gólnie w teorii wychowania pisze A. E. Szołtysek, Filozofia wychowania... Autor pisze: „Rozprawa FILOZOFIA WYCHOWANIA (podkr. autora) jest próbą opisu, wyjaśnienia i interpretacji dwóch - nawzajem się wykluczających - paradygmatów {(przyp.: Ter­min «**paradygmat**» T. S. Kuhn wprowadził w kontekście zdefiniowania wspólnoty na­ukowej: «**Paradygmat** określa to, co wspólne jest wszystkim członkom danej wspólnoty naukowej i tylko im. I odwrotnie, posiadanie wspólnego paradygmatu czyni z grupy skąd­inąd rozproszonych osób taką właśnie wspólnotę”. T. S. Kuhn, Raz jeszcze o paradyg­matach, (w:) tenże, Dwa bieguny, Warszawa 1985, s. 407-408). Zazwyczaj w europej­skiej myśli filozoficznej badania Arystotelesa są traktowane jako kontynuacja Platona (wszak Arystoteles 18 lat terminował w Akademii Platońskiej). W niniejszej monografii przeciwstawiam przedmiot i metodę badań filozoficznych Arystotelesa przedmiotowi i metodzie badań filozoficznych Platona. Zgadzam się z twierdzeniem A. N. Whiteheda, cala historia filozofii stanowi «A few footnotes to Plato» (kilka przypisów do Platona)} wychowania Arystotelesowskiego i autorskiego, który zakotwiczony jest w Sokratejskiej oraz Platońskiej metodzie filozofowania". [↑](#footnote-ref-197)
197. s. 618-619. [↑](#footnote-ref-198)
198. Zob. K. Leśniak, Wstęp tłumacza, (w:) Arystoteles, Dzieła..., s. 603-604. [↑](#footnote-ref-199)
199. Arystoteles, *Metafizyka*… s. 857. [↑](#footnote-ref-200)
200. Warto mieć świadomość tego, o czym pisze R. Ingarden w przypisie tłumaczenia Krytyki czystego rozumu, PWN, t. I, Warszawa 1957, s. 27-28: „Słowo «**zjawisko**» jako odpowiednik Kantowskiego «Erscheinung>> **jest o tyle niewłaściwe**, że nie zawiera w swym znaczeniu momentu wskazującego na to, że jest zjawiskiem czegoś (np. pewnej rze­czy). Tymczasem Kant stwierdza, zgodnie zresztą z duchem języka niemieckiego, że słowo «Erscheinung» ten właśnie moment wyraźnie zawiera. Występowanie zaś tego momentu w znaczeniu słowa »Erscheuiung» jest bardzo ważne, gdyż wiąże się ściśle z realistyczną **interpretacją teorii Kanta**, z tym, że <<Erscheinung>>- jest ściśle przynależ­ne do Kantowskiego <<Ding an sich», a więc przedmiotu realnego istniejącego samoist­nie i niezależnie od poznawania ludzkiego. W związku z tym w pierwotnym tekście mojego tłumaczenia stosowałem wszędzie jako odpowiednik słowa «Erscheinung- sło­wo «przejaw», w którego znaczeniu zawiera się to, że jest przejawem czegoś, zgodnie z poglądem Kanta. Jednakże propozycja moja, by w ten sposób tłumaczyć termin <•Er­scheinung», spotkała się z powszechnym protestem członków Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii, którzy opowiadali się za zachowaniem «zjawiska», powo­łując się przy tym prawie wyłącznie na ustaloną tradycję w polskim języku filozoficz­nym. Sprawa ta była dyskutowana na kilku posiedzeniach Komitetu, nawet już po odda­niu przeze mnie tekstu tłumaczenia «Krytyki». Podczas ostatniej takiej dyskusji przyznano mi, iż słowo «zjawisko» istotnie nie oddaje wiernie pojęcia Kantowskiego <<Erscheinung>>, ale mimo to nie uchwalono wprowadzenia terminu «przejaw», pozostawiając to mojej decyzji. Zdecydowałem się ostatecznie dlatego zachować tradycyjny termin, iż termin «przejaw» nie pod każdym względem mnie zadowalał. Spełnia on wprawdzie postulat Kanta, by w treści tego słowa było zaznaczone, iż to jest przejaw czegoś, ale zarazem ma on pewne wady. **Po pierwsze**, «Ercheinung» u Kanta oznacza to, co w życiu potocznym i w obrębie doświadczenia nazywamy «rzeczą» (np. widziany przeze mnie stół, przy którym siedzę, jest «Erscheinung» w znaczeniu Kantowskim), natomiast trudno w tym znaczeniu używać słowa «przejaw». **Po wtóre**, słowo «przejaw» jako istotny moment swe­go znaczenia zawiera, iż to, co jest przejawem czegoś, coś z tego czegoś istotnie przejawia, tzn. udziela nam naocznej, bezpośredniej, a zarazem trafnej wiedzy o tym czymś. Tymczasem Kantowska «Erscheinung» ściśle biorąc nic nie przejawia z "Ding an sich», bo ani formy jego (ta jest już narzucona przez system kategorii), ani materii - ta jest w obrębie <<Erscheinung>> mnogością danych wrażeniowych (Empfindungsmannigfaltigkeit>> ujętych na dobitkę w formy naoczności czasu i przestrzeni. Ostatecznie przekonał mnie ar­gument prof. W. Tatarkiewicza, który zwrócił uwagę, iż słowo «przejaw» wyklucza idealistyczną interpretację koncepcji Kantowskiej, gdy słowo «zjawisko» tego nie czyni, wiadomo zaś, że w dziejach neokantyzmu obie interpretacje się pojawiły, a nawet w pew­nych okresach czasu - za panowania tzw. marburskiego neokantyzmu - idealistyczna interpretacja wyraźnie przeważała. Zdecydowałem się ostatecznie zachować termin do­tychczas **stosowany, jakkolwiek nie wydaje mi się on w pełni odpowiedni**". [↑](#footnote-ref-201)
201. E. Kant, Krytyka czystego rozumu, t. 1, Warszawa 1957, s. 40. [↑](#footnote-ref-202)
202. W wielu programach społecznych dotąd konstruowanych nie uwzględniano tej tezy. Efektem tego jest przekształcanie tych programów w utopie. Decydowały o tym religijne artefakty kulturowe. Zob. A. Walicki, *Marksizm i skok*… ; A. Pomorski, *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego komizmu XIX – XX wieku ( na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa*, Warszawa 1996. [↑](#footnote-ref-203)
203. Zob. Euro i... [↑](#footnote-ref-204)
204. Powszechnie znane **pojęcie „inteligencja**" jest w moim przekonaniu źle stosowa­ne, gdyż określa nim tych ludzi, którzy zajmują się zawodowo pracą umysłową. Ludzi tych należy raczej nazywać intelektuariuszami, zaś inteligentami powinno się nazywać osoby, które prowadzą nieząrobkową działalność umysłową, kulturalną, naukową, artystyczną itp. Oczywiście, można zgodzić się z używanym pojęciem, pod warunkiem jednakże, że dla inteligencji pracującej niezarobkowo znalezione zostanie inne określenie, np. twórcy. Można powrócić do starogreckiego przeciwstawienia: filozof – demagog. Przeszkodą jest jednak to, że wielu współczesnych filozofów „żyje z filozofowania”- [↑](#footnote-ref-205)
205. MED. 13, 713. [↑](#footnote-ref-206)
206. Tamże. [↑](#footnote-ref-207)
207. Zob. A. Karpiński, *Religie monoteistyczne a społeczeństwa rynkowe*, „Przegląd Religioznawczy”, 1994, nr 1, s. 27 – 35. [↑](#footnote-ref-208)
208. Wydaje się, że do słusznego wniosku dochodzi A. Mencwel, zauważając, iż polski rewizjonizm filozoficzny obrał drogę rozrywania okowów ideologicznego uzależnienia, prowadzącą do filozofii kultury. A. Mencwel, Pod koniec wieku, (w:) Kołakowski i inni, J. Skoczyński (red.), Zakład Historii Filozofii UJ, Kraków 1995. [↑](#footnote-ref-209)
209. 174 Zob. A. Karpiński, Próba rekonstrukcji Marksowskiej teorii kultury i religii, Gdynia 1990. [↑](#footnote-ref-210)
210. J. S. Mill, *Przedmowa do trzeciego wydania z 1852 roku*, (w:) *Zasady ekonomii politycznej*, KiW, Warszawa 1959, s. 38. [↑](#footnote-ref-211)
211. Społeczny - tj. taki, który jest wynikiem współdziałania co najmniej dwóch jednostek ludzkich (pary, dwoje), grup, określonych większych całości społecznych, np. grupy studentów, społeczeństwa polskiego.

 Społeczeństwo - całość relacji międzyludzkich służących zaspokajaniu potrzeb. Relacje te wynikają z przekroczenia **progu otwarcia jednostek ludzkich**, czyli takiego ich stanu biologicznego, psychicznego i socjokulturowego, który dla innych jednostek jest wartością. Każda jednostka ludzka wyznacza Innej, tworząc 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. Treścią owego progu otwarcia są zasady dobrego zachowania się, tzw. *savoir-vivre*, odpowiedni wygląd osobisty i pewny poziom opanowania języka. Są bowiem zwroty, które naruszają ich godność osobistą. Do tego należy też potrzeba posiadania pewnego poziomu kompetencji. Osoba zabierająca głos na pewien temat winna wiedzieć co mówi i do kogo mówi. Zdarzają się wypowiedzi infantylne, wskazujące na brak podstawowej wiedzy z dziedziny, której dotyczy. Nie są one godne komentarza jeżeli nie są 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: 1. 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; 2. 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.

 Społeczny jest więc to taki, który jest efektem współdziałania co najmniej dwóch ludzi (pary, dwoje), grup społecznych, określonych całości społecznych, np. społeczeństwa polskiego, w naukach społecznych wytworzył następujące przestrzenie znaczeniowe owego pojęcia:

 Społeczny to jest taki, który odnosi się do społe­czeństwa; jest realizowany w społeczeństwie, przez społeczeństwo. Jest to więc ustrój społeczny, rozwój, ruch, prze­wrót społeczny, grupa, klasa społeczna, idea, świadomość społeczna, rewolucja społeczna, więź społeczna, przemiany, przeobrażenia, zmiany społeczne, reformy społeczne, siły społeczne. Są też tematy spo­łeczne: **f**ormacja społeczna - etap w roz­woju społeczeństwa ludzkiego, określony spo­sobem produkcji, układem stosunków produk­cyjnych, warunkowany poziomem rozwo­ju sił wytwórczych; **n**auki społeczne - nau­ki zajmujące się społeczeństwem: socjologia, ekonomia polityczna, demografia, etnografia, pedagogika, psychologia, prawo badające z różnych punktów widzenia proce­sy społeczne;pochodzenie społecz­ne - pochodzenie kogoś z grupy społecznej, do której należą jego rodzice; awans społeczny - przejście do wyższej grupy społecznej przez zdobycie wykształcenia, za­wodu, otrzymanie wyższego stanowiska; drabina społeczna - ustopniowany układ stanowisk (społecz­nych, politycznych, urzędniczych itp.), na za­sadzie podporządkowania i wzajemnej za­leżności niższych stanowisk, funkcji od wyż­szych; stopnie w hierarchii społecznej, urzę­dniczej, towarzyskiej itp.; **m**argines społe­czny - nieliczna grupa społeczna składająca się z jednostek prowadzących pasożytniczy tryb życia.

 Społeczny potencjał ekonomiczny – jest to stan ekonomicznych sił wytwórczych pewnych systemów społecznych utworzony przez społe­czeństwo w produkcji, w postaci rozwoju kultury. W kapitalizmie - przechwytywany przez kapitalistów - staje się prywatną własnością burżuazji; obok własności państwowej. W socjalizmie zaś ów majątek ogólnospołeczny jest własnością ogółu obywateli.

 Społeczny znaczy także to, że jest przeznaczony dla społe­czeństwa, do jego obsługi, do zaspokojenia jego potrzeb; będący przedsta­wicielem społeczeństwa, pracujący dla spo­łeczeństwa, dla dobra ogółu: aktyw spo­łeczny – elita, kontroler społeczny, instytucje, urządzenia społeczne, praca społeczna - pra­cownik, działacz, aktywista społeczny, praca dla dobra ogółu, wykonywana honorowo, po­za zajęciami zawodowymi; osoba pracująca honorowo dla dobra ogółu. W kapitalizmie – poza „Judymami” – takich społeczników nie ma.Ubezpieczalnia Społeczna - instytucja ubezpieczeń społecz­nych, powołana w 1934 r. w miejsce Kasy Chorych, w celu organizowania lecznictwa i zapewnienia pomocy leczniczej osobom pra­cującym ubezpieczonym i członkom ich ro­dzin. Działała do 1951 r. Ubezpieczenie społeczne - system świadczeń pieniężnych (za­siłki, renty) i rzeczowych (leczenie, leki itd.) przysługujących pracownikom i ich rodzinom w razie choroby, niezdolności do pracy, sta­rości, śmierci, macierzyństwa itd., realizowa­nych z publicznych funduszów składkowych.

 [↑](#footnote-ref-212)
212. Zob. S. Kozyr-Kowalski, Struktura gospodarcza… [↑](#footnote-ref-213)
213. G. Simmel, Filozofia pieniądza, Poznań 1997, s. 116. Na s. 91-93 G. Simmel pisze: „Filozoficzne znaczenie pieniądza polega na tym, że jest on w świecie praktycz­nym najbardziej «widocznym» i najbardziej realnym ucieleśnieniem, realnością ogólną formuły, zgodnie z którą rzeczy otrzymują swój sens od innych rzeczy, zaś ich byt w ogó­le i byt określony wyznaczają odniesienia, w które wchodzą". [↑](#footnote-ref-214)
214. Zob. G. Simmel…, dz cyt., s. 39 120 [↑](#footnote-ref-215)
215. A. A. Zych w pracy pt. Człowiek wobec starości. Szkice z gerontologii społecznej, Warszawa 1995 pisze na s. 89-90: „W dziejach ludzkości funkcjonowały różnorodne wzory osobowe człowieka na miarę czasów, w których przyszło mu żyć, takie jak na przykład: homo virtus, homo faber, homo hulens, homo politicus, homo nulli coloris, homo amans, eruditus, creator, economicus, technicus lub homo concors. Zapomniano jednak w dzisiejszej dobie o zwykłej mądrości i pięknym określeniu homo sapiens [...] Współcześnie - ufni w zdobycze cywilizacji i kultury, w zautomatyzowaną technikę i tech­nologię, uzbrojeni w telewizję satelitarną, wideo, lasery i komputery - zapominamy o zwy­kłej mądrości,

 **A czym jest mądrość?** Chcąc odpowiedzieć na to, wydawałoby się, proste pytanie, przewertowałem kilkadziesiąt uczonych ksiąg i odnalazłem w końcu tylko jedną nie­wielką broszurę poświęconą mądrości, a noszącą tytuł: **Wprowadzenie do prawdziwej mądrości**, której autorem jest hiszpański pisarz i pedagog, działający w XVI stuleciu, **Juan Luis Vives** **(1493 – 1540).**

 Idąc za myślą Vivesa, zastanówmy się przez chwilę nad pytaniem o istotę mądrości. Vives powiada: «**Mądrość to uważać to, co jest dobre za dobre, a to, co jest prawdziwe za prawdziwe»**, tak więc mądrość to rozum i kierowanie się wartościami, ale systemy war­tości są historycznie zmienne, dzieje świata ulegają zmianom i wraz z nimi zmienia się człowiek. Zarazem człowiek sam sobie stwarza wartości, a kultura pomaga mu w zdo­bywaniu własnej orientacji aksjologicznej.

 Jak słusznie zauważył Tadeusz Tomaszewski (1970):«**Wychowanie człowieka** pole­ga w znacznym stopniu na zaprawianiu jednostki do odczytywania wartości i poznawa­nia sensu oraz znaczeń przedmiotów świata otaczającego. Każdy bez wyjątku człowiek powinien sobie stawiać pytania w rodzaju: co cenię, czego pragnę, ku czemu zmierzam?, jaki jest mój świat wartości?, jaki jest kształt, ale i sens mojego życia?, jaki je­stem, jaki być mogę, a jaki być powinienem?

 Mądrość jest przejawem przemyślnego doświadczenia, wyrazem przewidywania tego, co będzie, a także uzewnętrznieniem umiejętności, a zarazem odwagi patrzenia w przy­szłość oraz myślenia innowacyjnego i alternatywnego. Elementem mądrości, praktycz­nej mądrości, jest także odpowiedzialność - w szerokim tego słowa znaczeniu - za wła­sną drogę życiową, za kształt psychiczny drugiego człowieka, za losy narodu i przyszłość ojczyzny". [↑](#footnote-ref-216)
216. Formalno-logiczny opis wartości jest tożsamy z powszechnie w literaturze pre­zentowanymi wartościami uniwersalnymi, również nazywanymi wartościami ogólno­ludzkimi. Oczywiście, że formalno-logiczny wyraz wartości jest absolutną, mentalną projekcją człowieczeństwa, taką, na jaką stać ludzkie wyobrażenie. Opisuje ona sens bytowania człowieka w ogóle

 Empiryczna ograniczoność człowieka pozwala na odkrycie innych, nie-absolutnych wartości o treściach teoretyczno-przedmiotowych, wyrażających historycznie speł­nione znaczenie wartości formalno-logicznych. Wartości te wyrażają znaczenie czło­wieka w historii.

 Kolejną treścią wartości jest przekład treści wartości formalno-logicznych na treści możliwe do osiągnięcia tu i teraz. Wartości te - można je nazwać: formalno-symbolicznymi - są celami działania człowieka w określonej fazie jego historycznego bytowania.

 A zatem mądrość ludzi konkretyzuje się w postaci wartości opisywanych w trzech wymiarach: znaczenia (wartości teoretyczno-przedmiotowe), przekładu (wartości formalno-symboliczne) i sensu (wartości formalno-logiczne). Ich określona koherencja (sposób złożenia się wymienionych kategorii) decyduje o formie spełniania się człowie­czeństwa w kulturze.

 Kategorie: „formalno-logiczny" i „teoretyczno-przedmiotowy" odnaleźć można w analizach teoretycznych zawartych w pracy S. Kozyra-Kowalskiego pt. Struktura go­spodarcza... [↑](#footnote-ref-217)
217. Na ów ruch od wartości formalno-logicznych poprzez formalno-symboliczne do teoretyczno-przedmiotowych i odwrotnie zwraca uwagę F. De Watcher, pisząc, że „Ety­ka może, zamiast przeciwstawiać tradycję regułom zewnętrznym, weryfikować swoje zasady według -podzielanej interpretacji jej zasad», i stawać się w ten sposób tworem bardziej dynamicznym | ..] Etyka może również, zamiast przyporządkowywać nasze zachowanie ściśle określonym regułom, porównywać tekst do tekstu, doświadczenie z doświadczeniem i znaczenie ze znaczeniem tak, by poprzez metaforę badać drogi postępowania, nową wrażliwość i nowe możliwości pojawiające się w etosie". F. De Watcher, Contextualism and universalism in postmodern ethics, „Dialogi Humanizm" 1994, t. IV, nr 2-3, s. 90, cyt. za M. P Eboh, Złota zasada postępowania jako podstawa powszechnej etyki, (w:) Szkoła przeżycia cywilizacyjnego, Warszawa 1997, s. 166. Zob. ponadto J. Szczepański, Sprawy ludzkie, Warszawa 1984, s. 74-90. Można odnieść wrażenie, że J. Szczepański konkretyzuje pojęcie człowieczeństwa, koncentrując się głównie na szukaniu jego treści w aktualnym bycie społecznym, a zatem ujmuje to po­jęcie teoretyczno-przedmiotowo. [↑](#footnote-ref-218)
218. Wydaje się, że L. Kołakowski dostrzegł ów antropocentryczny wymiar filozofii starogreckiej, gdy pisał: „Sens właściwy każdej wiadomości o świecie odkryty bywa w fi­lozofii wtedy dopiero, kiedy odkryty jest jej sens praktyczny i ludzki [...] Praktyczny, moralny i polityczny charakter wiedzy filozoficznej sprawia, że sensowność doznaje w niej pewnej relatywizacji właśnie ze względu na ową wartość praktyczną dla życia możli­wych istot społecznych". L. Kołakowski, Z czego żyją filozofowie? (w:) tenże, Światopo­gląd i życie codzienne, Warszawa 1957, s. 24. Zob. J. A. Kłoczowski, Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię, Kraków 1994. [↑](#footnote-ref-219)
219. L. Kołakowski w pracy: jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolno­ści w filozofii Spinozy, PWN, Warszawa 1958, s. 579-580 zaproponował, aby źródeł spinozyzmu nie sprowadzać tylko do potrzeb nauki. Pisał: „Źródła te (inspirujące spinozyzm - A. K. ) żyją w potrzebach życia moralnego - rozważanego zarówno w swoich dalszych determinacjach społecznych, jak też w swoim rozwoju autonomicznym. Praca niniejsza ma na celu m. in. przyczynienie się do uzasadnienia tego poglądu, który go­tów jestem rozszerzyć na historię filozofii generalnie pojętą. Moralna funkcja działalno­ści filozoficznej wydaje mi się naczelną bezpośrednią silą sprawczą jej rozwoju, a inter­pretowanie twierdzeń filozoficznych jako przekonaniowych przesłanek dla kształtowania świadomości moralnej i postaw życiowych uważam za jedno z najważniejszych zadań egzegezy historycznej. Zycie filozoficzne w swoich dziejach demaskuje się wówczas jako narzędzie życia codziennego społecznych i moralnych podmiotów ludzkich. Świado­mość tego związku wydaje mi się ważna również dla ustalenia perspektywy współcze­snego myślenia filozoficznego, jawnie zdradzającego symptomy kryzysu, dezintegracji i wyjałowienia. Analiza faktycznych uzdolnień, jakie wykazało myślenie filozoficzne w swoich dziejach, może być pomocna dla rozwiewania fałszywych nadziei co do jej możliwości i powołań przyszłych. Funkcje społeczne, które utrzymywały je przy życiu, mają z pewnością trwałość równą trwałości ludzkiego istnienia gatunkowego, dlatego orientacja moralna filozofii wydaje się jedyną drogą jej ocalenia jako wartości społecz­nej (co nie oznacza, rzecz jasna, redukcji problematyki filozoficznej do aksjologii lub porzucenia klasycznych sporów ontologicznych)". Zob. ponadto R. Sitek, Od historii do teraźniejszości. Proces historyczny i trwanie w perspektywie metodologicznej Warszaw­skiej Szkoły Historyków idei, Katowice 1997, s. 81-82. [↑](#footnote-ref-220)
220. Diogenes Laertios… dz. cyt., s. 115. [↑](#footnote-ref-221)
221. „Platońska odpowiedź na pytanie o praktyczną skuteczność filozofii - pisze J. Habermas - brzmi następująco: Nic nie jest bardziej praktyczne niźli sama teoria. Kontemplatywne zanurzenie się w ogląd kosmosu nie miało ostatecznie znaczenia na­ukowego, lecz miało znaczenie religijne. Teoria daje obietnice realizowania się procesu kształtowania, który jest zarazem drogą wiodącą do poznania i do zbawienia. Wywołuje ona katharsis, która prowadzi do nawrócenia, do zbawiennej konwersji duchowej. Wzla­tuje ku ideom, dusza mianowicie oczyszcza się z niskich interesowi namiętności; wzno­sząc się ku noetycznemu uchwyceniu idei, odrywa się od materii i uwalnia z cielesnego więzienia. Z tego względu w czasach hellenistycznych mędrzec, który życie poświęca kontemplacji, czczony jest jako wzór". J. Habermas, O dzisiejszej roli i oddziaływania filozofii, (w:) Szkoła przeżycia..., s. 146.

 [↑](#footnote-ref-222)
222. '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 wewnątrzświatowej czas może przyjąć kształt cykliczny lub liniowy". M. Nowa­czyk, Apokalipsy kulturowe, (w:) Człowiek i wartości. Księga pamiątkowa poświęcona 35-leciu pracy naukowej i 40-lcciu pracy nauczycielskiej Profesora Jana Szmyda, A. Komendera, R. Padoła, M. Śliwa (red. ), Kraków 1997, s. 53; zob. tenże, Symbolicz­ne znaczenie apokalips kulturowych według Ernesto De Martino, „Przegląd Religio­znawczy" 1996, nr 2, s. 69-95. [↑](#footnote-ref-223)
223. Zob. J. Stacewicz, dz. cyt., **Rozdwojenia tego,** między innymi, chce uniknąć etnometodologia nazywana również „socjologią humanistyczną", „socjologią antyscjentystyczną", „socjologią refleksyjną", „socjologią interpretatywną", a czasami „socjologią życia codziennego". Filozofia przyszłości owego rozdwojenia unika odmiennie. O ile etnometodologia przyjmuje założenia metodologiczne postmodernizmu, koncentrując się na zjawiskowej stronie bytu społecznego (por. Kantowskie rozróżnienie istoty i zjawi­ska), o tyle filozofia przyszłości próbuje stosować metodologię pozwalającą badać obie strony funkcjonującego bytu społecznego. Pierwociny tej metodologii odnaleźć można już u Arystotelesa. Zob. E. Zakrzewska-Manterys, Hermeneutyczne inspiracje, Warsza­wa 1998 oraz zamieszczony tam wykaz bibliografii. [↑](#footnote-ref-224)
224. Zob. D. H. Meadows, D L Meadows, J Renders, dz cyt ; Al Gore, Ziemia na krawędzi. Człowiek a ekologia, Warszawa 1996 i zawartą tam na s. 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. [↑](#footnote-ref-225)
225. Zabieg ten jest niezbędny również dla kształtowania przez człowieka własnej samoświadomości. Powrót do (tradycji) totalnej macierzy jest wyrazem sentencji L. Ko­łakowskiego, który mówił, iż „człowiek jest korzeniem dla człowieka". Zob L. Kołakow­ski, Światopogląd i życie codzienne... [↑](#footnote-ref-226)
226. Zob. W. Pawluczuk, *Potoczność i transcendencja. Intersubiektywność naszej codzienności*, Kraków 1994. [↑](#footnote-ref-227)
227. F. Fukujama reprezentując społeczeństwo obywatelskie mógł ogłosić „koniec historii”. Coś, co jest częścią zastąpiło całość, której jest częścią. F. Fukujama, K*oniec historii*, Poznań 1996; tenże, *Ostatni człowieka*, Poznań 2997. [↑](#footnote-ref-228)
228. Mówiąc o wszystkich podmiotach, mam na myśli nie tylko tych, z którymi działa­jący człowieka 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-229)
229. Zob K. Kwaśniewski, Artefakt, (w:) Słownik etnologiczny. , s 44-45. A Karpiń­ski, Mit kryzysu kultury... [↑](#footnote-ref-230)
230. **W literaturze tożsamość** tłumaczy się jako zachowanie siebie jako istoty niezmiennej. Definiowanie to jest zastosowaniem religijnych artefaktów kulturowych. Zob. J. Kozielecki, Psychologiczna teoria samowiedzy, Warszawa 1986, s. 325. [↑](#footnote-ref-231)
231. Warto pamiętać, że na początku XIX wieku, R. Owen, chcąc spełnić doświadczenie wspólnotowości zespolonej wszechstronności jednostki ludzkiej, zbankrutował. Wiele innych kolonii organizowanych jako komunistyczne również poszło tą sama drogą. Wiele z nich utrzymuje się (np. izraelski kibuce). Można przyjąć hipotezę, że w koloniach tych zachowuje się koherencję atrybutów. Żaden z nich nie przesłania drugiego. [↑](#footnote-ref-232)
232. Por. E. Mouniera koncepcje **alienacji Narcyza i Herkulesa**. Alienacja Narcyza polega na tym, że człowiek zamyka się w sobie, wobec tajemniczości i obcości stosun­ków, układów społecznych człowiek czuje się obco, unika ich, chce odnaleźć się i żyć w małym, nikomu niedostępnym świecie. Zamknięty w sobie kontempluje siebie same­go; nie przyjmuje żadnej odpowiedzialności. Mówi: „najlepiej by było, gdyby mnie nie było". Ale z drugiej strony, „Narcyz" dostrzega, że jest mu z tym źle, że taki stan męczy go, że jego samotność jest dla niego ciężarem.

Alienacja Herkulesa jest wynikiem całkowitego oddania się działaniu. Człowiek taki orientuje się tylko i wyłącznie na świat zewnętrzny Ciągle biega za zyskiem, za pienią­dzem, za coraz to innymi, zbytecznymi dobrami Stan zaspokojenia jest mu niedostęp­ny. Potrzeby są ciągle pobudzane. W zdobywaniu środków zaspokajających je nie liczy się z innymi ludźmi, inni są tylko dlań narzędziem zaspokajania jego pragnień Rzeczy i inni ludzie są tym samym. [↑](#footnote-ref-233)
233. W życiu społeczno-politycznym nazywane federacjami [↑](#footnote-ref-234)
234. Zob. toczące się wojny na Bałkanach w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. [↑](#footnote-ref-235)
235. Zob. A. Nowicki, Spotkania w rzeczach, Warszawa 1991. [↑](#footnote-ref-236)
236. W tym miejscu warto podkreślić, że **w społeczeństwie najwyższą rangę powinny mieć szkoły, uczelnie, placówki naukowo - badawcze; powinna funkcjonować dźwignia wzmagająca u młodzieży pęd do wiedzy**. Postulat ten wynika, między innymi, z potrzeby wyrabiania umiejętności rozróżniania tego, co istotne i tego, co jednostkowe. To, co istotne nie jest czymś absolutnym, ostatecznym, jest ono produktem ciągłego budowania własnej podmiotowości. [↑](#footnote-ref-237)
237. Zob. A. Karpiński, *Martin Luter – zwischen Subjektivität Und Objektivität*… [↑](#footnote-ref-238)
238. G. Simmel, dz. cyt. [↑](#footnote-ref-239)
239. W rozwoju osobniczym i w procesie historycznym - pisze **J. Kozielecki** - człowiek wychodzi poza czynności codzienne, powszechne i nawykowe, umożliwiające mu przy­stosowanie się do świata. Wykonuje działania poznawcze i praktyczne, myśli i podejmuje decyzje, które **przekraczają granice materialne, społeczne i symboliczne, granice prze­strzeni i czasu**, w których dotychczas był aktywny; granice własnych doświadczeń. Zwiększa kontrolę nad środowiskiem ekologicznym, tworzy dzieła sztuki i nauki, projektuje nowe instytucje polityczne, łamie fundamentalne zasady moralne, wytwarza nieznaną broń czy podejmuje próby doskonalenia własnej osobowości. Stara się poszerzyć własne możliwo­ści, określone przez naturę, tradycje kulturowe, społeczeństwo i historię. **Wychodzi poza to, kim jest i co posiada**". J. Kozielecki, Transgresja i kultura, Warszawa 1997, s. 43. [↑](#footnote-ref-240)
240. **Zob. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1998**; E. Fromm, *Mieć czy być*, Warszawa 1983; J. Czarny, *Jana Pawła II cywilizacja miłości. Studium Filozoficzne,* Wrocław 1994; M. Nowaczyk, *Myśl społeczna Jana Pawła II*, (w:) *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, „Studia Religioznawcze” 1983, nr 17; A. Karpiński, *Kryzys kultury*… dz. cyt. [↑](#footnote-ref-241)
241. G. Simmel, dz. cyt., s. 74. [↑](#footnote-ref-242)
242. Zob. J. Habermas, dz. cyt., s. 147. [↑](#footnote-ref-243)
243. 02 Występująca przez wieki wspólnota rodzinna przekształca się w kontrakt podpi­sywany z uwzględnieniem wszystkich wymogów kapitalowo-rynkowych. [↑](#footnote-ref-244)
244. Zob. F. Fukuyama, Koniec.. Na marginesie prowadzonych tu rozważań można przyjąć hipotezę, że teza Fukuyamy o „końcu historii" oznacza, iż wraz z upadkiem socjalizmu realnego skończyła się historia przemocy fizycznej, historii tworzonej na podstawie społecznego darwinizmu, w którym wojna uważana była za najwyższą próbę „wyższości danego narodu", „najlepiej przystosowanego". „Naturalna", „fizyczna" wyższość jednych ludzi uprawnia ich do korygowania postępowania innych, „naturalnie" fizycznie i cywilizacyjnie słabszych. Koniec przemocy fizycznej może być zarazem po­czątkiem przemocy ekonomicznej i intelektualnej, o wiele groźniejszej dla gatunku ludz­kiego. Świadczą o tym możliwości manipulacji genetycznej i biologicznej jako nowej formy przemocy. [↑](#footnote-ref-245)
245. 209 „Tym - pisze J. Habermas - czego brakuje zamykającym się w ramach dyscypliny i marskością dotkniętym akademickim formom filozofii, jest coś innego - perspektywa, z której ich wypowiedziom przyrasta dopiero zdolność dostarczania orientacji w życiu". J. Habermas, O dziesiejszej..., s. 149. [↑](#footnote-ref-246)
246. 210L. Kuźnicki, Kosmos a nowoczesne społeczeństwo, (w:) Szkoła przeżycia..., s. 204. Zob. M. Ryszkiewicz, Matka Ziemia w przyjaznym Kosmosie. Gaja i zasada antropiczna w dziejach myśli przyrodniczej, Warszawa 1994. [↑](#footnote-ref-247)
247. 211Od praw człowieka do praw narodów, przemówienie wygłoszone 5 października 1997 roku przez Papieża Jana Pawia II na forum ONZ, (w:) Szkoła przeżycia..., s. 192. [↑](#footnote-ref-248)
248. 212Zob. A. Karpiński, Problemy podmiotowości we współczesnej filozofii wychowa­nia, (w:) Wychowanie dla przyszłości, Gdynia 1997, s. 69-76; tenże, Wstęp. O potrze­bie edukacji dla przyszłości (współautor), (w:) Wychowanie dla..., s. 7-13; ponadto M. Nowaczyk, Wychowanie dla przyszłości, Gdynia 1997, s. 267, rec. „Przegląd Religio­znawczy" 1996, nr 4, s. 167-169; A. Karpiński, Filozoficzne podstawy wychowania. Tezy tymczasowe, (w:) Wychowanie dla przyszłości, Słupsk 1998, s. 379-398. [↑](#footnote-ref-249)
249. 213Zob. K. Okopień, Uprzedmiotowienie. Krytyka ontologii Romana Ingardena, Warszawa 1997. [↑](#footnote-ref-250)
250. E Znaniecki już w 1929 roku dostrzegł potrzebę rozwoju socjologii, pisząc: „**Wykazu­je się coraz wyraźniej, że cywilizacji naszej grozi zagłada**, której tylko umiejętności i natężo­ne wysiłki nasze zapobiec mogą. Ponieważ zaś przykład techniki materialnej dowodzi, że praktyczna **działalność tylko wtedy może sobie dać radę z nowymi problemami, gdy opiera się na wiedzy naukowej**, więc z każdym rokiem wzrasta zainteresowanie naukami, od któ­rych w miarę ich rozwoju spodziewać się można technicznych wskazań dla rozwiązania tych licznych a trudnych problemów, jakie narzuca nasze groźne położenie. Wśród tych nauk zaś na pierwsze miejsce wysuwa się **zaniedbywana dotychczas (przynajmniej w Euro­pie) socjologia**". E Znaniecki, W sprawie rozwoju socjologii polskiej. Program i samoobroua(1929), (w:) tenże, Społeczne role uczonych, wybór, wstęp, przekład tekstów angiel­skich i red. naukowa J. Szacki, PWN, Warszawa 1984, s. 182. Dzisiaj należy dopowiedzieć, że istnieje potrzeba rozwoju socjologii, ale takiej, która koncentrowałaby się na odpowie­dzialności moralnej człowieka za siebie samego. [↑](#footnote-ref-251)
251. J. Kozielecki, Człowiek wielowymiarowy, Warszawa 1996, s. 11-12.

 [↑](#footnote-ref-252)
252. Dlatego A. E. Szołtysek dowodzi, że współczesna filozofia wychowania może być konkretyzacją tylko filozofii Platona. Zob. A. E. Szołtysek, Filozofia wychowania. Ontologia. Metafizyka. Antropologia. Aksjologia, Toruń 1998.

 Dlatego K. Popper może powiedzieć, że historia filozofii jest tylko przypisem do filozofii Platona. To, co było, jest nieprześcignionym wzorem. Można go tylko nieudol­nie naśladować. [↑](#footnote-ref-253)