

HENRYK KIEREŚ

FAKT KULTUROWY
I PROBLEM KRYTERIÓW JEGO OCENY

1. DLACZEGO TEN PROBLEM?

Ocena tego, co zastajemy w świecie, to stały i nieusuwalny składnik naszej postawy wobec świata, zarówno w stosunku do samych siebie i innych osób, jak i dzieł przyrody oraz faktów kulturowych, czyli świadomych i celowych czynów i dzieł człowieka. Nie kwestionuje się obecności aktów oceny w życiu codziennym oraz w dyskursie specjalistycznym, jednakże z uporem podważa się ich poznawczy charakter, widzi się w nich bowiem jedynie wyraz naszych osobistych preferencji i gustów, ekspresję naszych przekonań i oczekiwań, a nie rzeczowy i sprawdzalny akt poznawczy, dzięki któremu ustalamy wartość ocenianego faktu. Krótko mówiąc, głosi się lub *tacite* zakłada, że akty oceny są subiektywne i w konsekwencji naznaczone względnością, a więc są zmienne, stopniowalne oraz uzależnione od człowieka i towarzyszących mu okoliczności życiowych. Symbolem tej opinii jest znane i często przywoływane łacińskie porzekadło: *De gustibus non est disputandum* – w sprawach gustów nie ma miejsca na rzeczową dyskusję, jest to bowiem sfera wymiany tzw. opinii czy – jak się dziś mówi – tzw. opcji, w których informujemy o naszej postawie czy wyborze według naszego osobistego kryterium oceny wartości¹. Dodaje

Dr hab. Henryk KIEREŚ – emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; wykładowca w Akademii Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu; adres do korespondencji – e-mail: jkieres.lac@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6535-7324>.

¹ Termin „opcja” został wprowadzony do filozofii przez W. Jamesa współtwórcę tzw. pragmatyzmu (gr. *pragma* – działanie) i oznacza on „prawo do decyzji”, która przynosi człowiekowi doraźne, praktycznie użyteczne korzyści. Na kanwie tego „prawa” ukuto tzw. pragmatyczną koncepcję prawdy, według której kryterium prawdy to skuteczność i użyteczność naszego działania, zob. William JAMES, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York, London and Bombay:

się, że kwestionowanie innych ocen, nawet jawnie sprzecznych z naszymi, jest bezpodstawne, nie istnieje bowiem neutralne i uniwersalne poznawczo kryterium, na podstawie którego można by prawomocnie rozstrzygnąć, która z ferowanych ocen oddaje sprawiedliwość ocenianemu faktowi. Nasze oceny są subiektywne i względne, a ich ewentualna zgodność jest owocem przypadkowej zgodności naszych gustów i światopoglądowych preferencji.

Według zwolenników powyższego stanowiska za jego słuszością przemawia notoryczna rozbieżność oraz zmienność poglądów w sferze ocen, z czego – jak wnioskują – wynika ich subiektywność i względność. Wbrew tej opinii, z tego faktu nie wynika pochodność i zależność ocen od „widzimisie” człowieka czy od jego przyzwyczajzeń lub „myślenia życzeniowego” (*non sequitur*). Dlaczego? Otóż każda ze stron ewentualnego sporu o wartość ocenianego faktu przywołuje zazwyczaj określone argumenty, za pomocą których uzasadnia trafność własnego osądu. W zakresie tych argumentów znajdziemy racje subiektywne, które są wyrazem preferencji osoby oceniającej oraz racje obiektywne, wskazujące na cechy czy właściwości ocenianego faktu, które go odpowiednio kwalifikują i czynią wartościowym, ważnym dla każdego człowieka.

Z powyższego rozróżnienia wynika, że w dyskusji nad statusem aktu oceny nie jest istotna sama ocena – wydany werdykt – lecz argumenty (racje), które tę ocenę uzasadniają. Racje subiektywne mówią więcej o osobie, która fakt ocenia niż o samym fakcie. Czym innym są bowiem jej „prywatne” upodobania i przekonania, a czym innym jest oceniany przez nią fakt i jego ewentualna wartość. Zatem subiektywizm nie jest ani wyłącznym, ani powszechnym poglądem w kwestii kryterium (miary, sprawdzianu) aktu oceny. Spójrzmy na inne słabości tego stanowiska.

Otóż, po pierwsze, jeśli coś – jakiś fakt kulturowy – odpowiada komuś, to można sądzić, że to coś posiada jakieś określone własności, które trafiają w gust tego kogoś i zaspokajają jego oczekiwania. Własności te nie są subiektywną, życzeniową projekcją aktu oceny, lecz domniemanymi przymiotami ocenianego faktu. Subiektywizm jest zatem wybiórczy, docenia jedynie te własności faktu, które konwenują z gustem osoby oceniającej. Zaznaczmy, że własności te wcale nie muszą być zaletami tego faktu, składającymi się na jego realną wartość. Zatem oparcie aktu oceny na kryterium subiektywnym i w efekcie zabsolutyzowanie tego kryterium, to przypadek redukcjonizmu, błędu „wzięcia części za całość” (*pars pro toto*). Po drugie, zauważmy w związku z tym, że subiektywizm wchodzi w kolizję z intencjami, które przyświecają autorowi

Longmans Green and Co, 1897). Termin ten zrobił dziś ogromną karierę, a jego użytkownicy nie są świadomi, że tym samym „uświęca się” subiektywizm i relatywizm w dyskursie kulturowym.

faktu kulturowego. Fakt taki jest przecież świadomym i celowym dziełem człowieka, które – zgodnie z jego przekonaniem – bogaci kulturę o określoną, uniwersalną wartość. Znanie są spory twórców dzieł kulturowych z ich tzw. społeczną recepcją, zwłaszcza z ich ocenami ferowanymi przez profesjonalnych znawców dorobku kulturowego człowieka. Profesjonalna krytyka nie może kierować się gustem, snobizmem, modą czy ideologią. Wymaga się od niej, aby respektowała określone, obiektywne i konieczne warunki poznawcze, takie kryteria oceny, które zabezpieczają jej prawomocność i uniwersalność.

Po trzecie, subiektywizm jest poglądem wewnętrznym sprzecznym, samonegującym się (absurdalnym), głosi bowiem obiektywnie – a więc wbrew własnym deklaracjom – że wszystkie oceny są wyrazem „prywatnych”, światopoglądowych przekonań człowieka i że nie istnieje uniwersalne kryterium oceny czegoś pod względem wartości. Zwolennik subiektywizmu i stwierdza, i ocenia, że obiektywizm jest *ex definitione* wykluczony, czyli głosi pewien pogląd i zarazem pogląd ten neguje. Inaczej mówiąc, ktoś taki nie dostrzega, że gdyby wszystkie nasze oceny były z konieczności subiektywne, to nie można by tego obiektywnie stwierdzić.

Ocenie podlega – potencjalnie lub aktualnie – każdy czyn i każde materialne oraz intelektualne dzieło człowieka. Nasza działalność kulturowa jest bogata i zróżnicowana, tworzą ją dziedziny mniej ważne, w których – jak się wydaje – indywidualny gust odgrywa znaczną rolę, a także dziedziny, w których nasze preferencje powinny zejść na drugi plan. W związku z tym, wyróżnia się subiektywizm powszechny (skrajny) i częściowy (umiarkowany), jednakże – powtórzmy – że niezależnie od oblicza subiektywizmu w dyskusji nad kwestią oceny należy odróżnić gust osoby oceniającej od podawanych przez nią argumentów za trafnością oceny. O jej trafności i zasadności nie decyduje subiektywna opcja, lecz wspomniane argumenty. To właśnie one podlegają ocenie, która rozstrzyga czy oddają one sprawiedliwość danemu faktowi, czy są jedynie wyrazem czyjegoś gustu.

Zdroworozsądkowa refleksja nad problemem oceny dowodzi, że w aktach oceny określamy wartość faktu i że w ich uzasadnieniu posługujemy się kryteriami subiektywnymi bądź obiektywnymi, czyli przedmiotowymi. Kryteria pierwszego rodzaju mają charakter aspektowny i selektywny (wybiórczy), nie uwzględniają one wszystkich cech i właściwości faktu, które mogą świadczyć o jego uniwersalnej wartości. Jeśli fakt taką właśnie wartość posiada, to wyklucza on wszelki subiektywizm, zarówno ten, który ogranicza jego wartość, jak i ten, który odmawia mu wartości.

Z powyższych ustaleń wynika, że nie utrzyma się poglądu o subiektywności i względności oceny, która oparta na gustach, nie liczy się w filozoficznej dyskusji nad jej poznawczym statusem oraz roli w dyskursie kulturowym². Pozostaje wszakże ważne pytanie, jakie są przyczyny popularności subiektywizmu i relatywizmu w tej sferze?

Trudno nie zgodzić się z myślą, że ich pierwszą przyczyną jest nasza ignorancja, czyli brak stosownej i niezbędnej wiedzy o faktach kulturowych i ich roli w życiu człowieka. Drugą przyczyną może być znany powszechnie i skłaniający do subiektywizmu konflikt w sferze ocen, konflikt zdomowiony nie tylko w życiu codziennym i potocznej wymianie opinii, lecz obecny także w profesjonalnej krytyce społecznej i artystycznej oraz w naukach społecznych i humanistycznych. Ignorancja nie usprawiedliwia nikogo i niczego, także subiektywizmu. Jest ona złą doradczynią, ale może również „doradzać” specjalście czy uczonemu i w konsekwencji wypaczać jego postawę wobec faktów, zwłaszcza w aspekcie ich oceny. Ponadto jak wcześniej stwierdziliśmy, z rozbieżności ocen nie wynika ich zależność od człowieka oraz ich względność, a jedynie to, że akt oceny jest uwarunkowany wieloma czynnikami podmiotowymi oraz kontekstowymi, mianowicie, naszą strukturą psychosomatyczną, posiadaną przez nas wiedzą, a zwłaszcza oddziaływaniem rodzimej cywilizacji i kultury. W rezultacie powstaje w nas i utrwała się tzw. druga natura, a wraz z nią automatyzmy (nawyki), kształtujące nasz pogląd na świat i na kryteria oceny osób i faktów kulturowych.

Jednym z kluczowych, raczej ignorowanych składników kultury i zarazem czynników warunkujących światopogląd człowieka jest filozofia: miłość mądrości (gr. *philein*; *sophia*). Każdy człowiek jest „z natury” filozofem (kto nie chce być mądry!), z tej przyczyny jest ona obecna w jego poglądzie na świat, zazwyczaj w postaci określonych, lecz niewyrażnionych założeń dotyczących świata i pozycji człowieka w świecie. Jednakże w kulturze europejskiej filozofia stała się instytucją, jest uprawiana profesjonalnie i nauczana. Posiada status uniwersytecki i leży u podstaw wykształcenia ogólnego (humanistycznego). I właśnie wraz z przywołaniem filozofii docieramy do przyczyn

² Postawy subiektywne i promujące relatywizm aksjologiczny wchodzą w zakres przedmiotu i kompetencji nauk szczegółowych społecznych: socjologii, psychologii, które dociekają, jakie uwarunkowania społeczne i mentalne motywują lub determinują nasze oceny i decyzje. Nauki te na ogół poprzestają na statystycznych zestawieniach typów postaw i unikają ich oceny, czyli ich racjonalności i zgodności z celem ludzkiego życia, zwłaszcza z dobrem wspólnym życia wspólnotowego. Taka, praktyka, obecna również w naukach humanistycznych, narusza ich depozyt teoretyczny, ponieważ metody tych nauk współtworzą trzy czynności: opis faktu, dotarcie do jego przyczyn oraz jego kompetentna ocena.

obecności i popularności subiektywizmu w kulturze. Jest on często konsekwencją filozofii uprawianej po amatorsku i dla własnej korzyści (*pro domo sua*), ale jego zasadniczym promotorem jest tradycja filozoficznego idealizmu, jedna z dwóch tradycji tworzących dzieje i dorobek filozofii. Programowo uzależnia ona wiedzę o świecie od samego człowieka, czyni z niego „miarę wszystkich rzeczy” i „prawodawcę”, a nawet „kreatora” wartości.

2. PROBLEM FILOZOFII, PRZYCZYNY IDEALIZMU I JEGO WIZJE ŚWIATA

Wszystkie istotne kwestie dotyczące świata i człowieka rozstrzyga się na gruncie filozofii, jednakże odkryta przez starożytnych Greków i brana *en bloc* filozofia, nie jest monolitem ideowym. Jej dzieje i dorobek tworzą do dnia dzisiejszego dwie przeciwstawne sobie tradycje: wspomniany idealizm oraz realizm poznawczy. Przyczyną rozpadu filozofii na wymienione tradycje stał się, już od jej historycznych początków, problem wiarygodności ludzkiego poznania. U podstaw filozofii leży pierwsze naukotwórcze pytanie: „Dlaczego rzeczy są (istnieją) i dlaczego są takie, jakie są?”. Pytanie to jest wyrazem zdziwienia, czyli aktu refleksji nad faktycznością świata – istnieje i jest kosmosem-ładem – i domaga się ono poznania przyczyn świata, przyczyn jego istnienia i racjonalności (celowości). W polu tego pytania mieści się przedmiot właściwy filozofii (Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu). Jednakże wraz narodzinami filozofii pojawił się problem, czy nasze przyrodzone poznanie jest w stanie zmierzyć się z zagadką świata i prawomocnie ją rozstrzygnąć?

Przyczyną tego dylematu był bulwersujący fakt „wielotorowości” filozofii, wielości rozmaitych, skonfliktowanych z sobą „izmów”. Fakt ten zagrażał kryzysem poznawczym i antropologicznym: niemożnością poznania przyczyn świata i jego zrozumienia, prowadził do sceptycyzmu, relatywizmu, a nawet do nihilizmu poznawczego. Zagrożenie to zrodziło myśl, według której filozofowanie należy poprzedzić krytyką poznania, krytyką jego roszczeń do prawdziwości i do powszechnej ważności jego rezultatów. Filozofia miała spełnić ważną misję, miała przewyżżyć tradycję mitologiczną, która swoją „wiedzę” czerpała z poetyckich wizji, czyli z naiwnych, niesprawdzalnych i nierzadko opresywnych antropologicznie mitów³, a fakt wielości filozoficznych

³ Według tego rodzaju mitów człowiek jest funkcją woli „okrutnych, lecz sprawiedliwych bogów” (casus Edypa), bo to im, a nie człowiekowi-efemerydzie („jednodniowcowi”) należy się szczęście, bądź jest funkcją anonimowych sił kosmologicznych, które toczą z sobą walkę, np. miłość i nienawiść,

„izmów” rodził podejrzenie, że filozofia nie przekroczyła progu mitologii, a dokładnie rzecz ujmując, że nasze poznanie jest z istoty subiektywne i skażone względnością. Czy tak jest?

W tej trudnej sytuacji – jak zaznaczono z nadzieją – jedynym środkiem zaradczym jest krytyczna analiza naszego poznania. Jej celem jest dotarcie do takiego źródła wiedzy lub do takiej metody, dyspozycji poznawczej czy kryterium oceny poznania, która gwarantuje mu wiarygodność i uniwersalność, obowiązywalność jego rezultatów. Należy poznać, w jaki sposób poznajemy, kiedy nasze poznanie jest niepowątpiewalne (źródłowe) i co jest jego przedmiotem właściwym (*modus sciendi ante scientiam*).

Stwierdzono, w związku z tym postulatem, że człowiek dysponuje dwiema władzami poznawczymi: zmysłami oraz rozumem, a ponadto, że pomiędzy wymienionymi władzami zachodzi konflikt – ich wzajemne relacje w procesie pozyskiwania wiedzy są niejasne i budzą szereg kontrowersji. I właśnie tę kwestię należy krytycznie rozstrzygnąć.

Odnotujmy, że wraz z tym programem pojawia się już kwestia oraz kryterium oceny: należy przecież ocenić ludzkie poznanie w aspekcie jego wartości, czyli przydatności (użyteczności) w pozyskiwaniu wiedzy o świecie. Jakie są owoce podejścia krytycznego?

Otóż nieuniknioną konsekwencją krytyki poznania jako wstępnego warunku filozofii, jest oderwanie poznania (wyjaśniania) od jego przedmiotu: realnego świata osób i rzeczy oraz jego zamiana na myślenie, czynność świadomą, lecz – co należy podkreślić – czynność niepoznawczą. Przedmiotem myślenia są tzw. idee, czyli myślowe, autonomiczne bytowo (intencjonalne) reprezentanty rzeczy (wyobrażenia, pojęcia), wypreparowane krytycznie z doświadczenia lub utworzone na potrzeby systemu myślowego (ontologii). W rezultacie nie realne byty, lecz idee rzeczy stają się przedmiotem filozofii oraz jej tworzywem, z którego konstruuje się wizję świata: świata prawdziwego. Okazuje się ostatecznie, że konsekwencją krytycznego punktu wyjścia filozofii jest tzw. dualizm ontologiczny: istnieją dwa światy, świat poznania przyrodzonego (przekrytycznego) oraz świat sprofanowany z idei przez myśl krytyczną filozofa. Ten pierwszy świat jest światem pozornym, niedoskonałym bytowo, ponieważ wprowadza nasze poznanie w błąd, zwodzi je i konfliktuje, natomiast ten drugi jest światem rzeczywistym, ponieważ jest on tożsamym z naszą myślą. Ta konsekwencja jest nieunikniona, jeśli bowiem – jak zakłada postawa krytyczna – nasze przyrodzone poznanie jest niewiarygodne, to nie wiadomo, czy

duch i materia, i które „piszą” los człowieka. Zob. Henryk KIEREŚ. „Mit”, w *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. Andrzej Maryniarczyk (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006), 279-290.

jego przedmiot – realny świat – istnieje autonomicznie czy raczej jest on zależny i pochodny od myśli człowieka. Myśl krytyczna „przewycięża” poznanie przyrodzone i dociera do „świata prawdziwego”, w którym „myśleć i być to jedno”.

Przedstawiony program i jego konsekwencje w postaci dualizmu ontologicznego to znak rozpoznawczy tradycji idealizmu. Program ten jest różnie realizowany, ponieważ tradycja ta rozpadła się na dwa opozycyjne wobec siebie nurty: na racjonalizm oraz na irracjonalizm. Przyczyną rozpadu stały się odmienne koncepcje źródeł i kryteriów wiedzy o ideach; krytyka poznania miała przecież rozstrzygnąć dylemat: rozum czy zmysły?

Według racjonalizmu jedynym źródłem wiarygodnej wiedzy, „przewyciężającej” subiektywizm i relatywizm poznania przedkrytycznego, jest autonomiczny (niezależny od zmysłów) oraz autarkiczny (samowystarczalny) poznawczo rozum. Jego przedmiotem są idee umysłowe (gr. *eidola noetha*), które są ogólne, konieczne oraz niematerialne i niezmiennie. Z tej przyczyny rozum może wsobnie, we własnej immanencji rozstrzygnąć kwestię kryterium oceny wartości wiedzy o świecie, a dokładnie mówiąc, wiedzy o prawdziwym świecie, a nie świecie pozornym, przesłoniętym przez zmysły, uzależnionym od ludzkiej woli, uczuć, tajemniczych „intuicji” lub „ślepej” wiary. Tym uniwersalnym kryterium jest wewnętrzna niesprzeczność i oczywistość samych idei oraz utworzonych z nich przez rozum ontologii, czyli wizji „rzeczywistej rzeczywistości” (prawdziwego świata). W efekcie prawdziwe są te oceny, które spełniają to kryterium, dzięki czemu są one zgodne z aksjologią prawdziwego świata, z jego uniwersalnym systemem wartości. Natomiast oponent racjonalizmu – irracjonalizm – głosi, że jedynym źródłem wiedzy o ideach są zmysły i odpowiadające im idee zmysłowe (gr. *eidola aistheta*). Idee tego rodzaju cechuje jednostkowość oraz materialność, zmienność i płynność, z czego wynika, że doświadczenie zmysłowe jest subiektywne oraz względne.

Aby tę osobliwą sytuację „przewyciężyć”, ze wspomnianych idei tworzymy sobie różne „przedstawienia” świata, różne „możliwe światy”, a dokonuje się to na mocy naszej woli lub uczuć, naszych osobistych wizji lub aktów wiary. Każdy z nas kreuje własny możliwy świat, kreuje ów świat wraz z jego aksjologią i jej własnym kryterium oceny czegoś pod względem wartości. Życie dowodzi, że światy te są odrzucane lub modyfikowane na rzecz nowych opcji aksjologicznych i nowych kryteriów wartości.

Według tradycji idealizmu istnieją trzy działy filozofii: epistemologia, czyli krytyczna koncepcja poznania i jego przedmiotu; ontologia – wizja „prawdziwego świata” oraz aksjologia, czyli koncepcja wartości. Pierwszą

konsekwencją krytyki poznania jest dualizm poznawczy, czyli rozdzielenie i przeciwstawienie sobie rozumu i zmysłów, czego następstwem są dwa nurty idealizmu: racjonalizm oraz irracjonalizm. Konsekwencją dualizmu poznawczego jest dualizm ontologiczny: istnieją dwa światy – świat pozorny (przedkrytyczny) oraz „świat prawdziwy” (pokrytyczny). Racjonalizm staje na gruncie tzw. statyzmu ontologicznego, według którego depozytem „świata prawdziwego” są ogólne i niezienne Idee umysłowe, które cechuje Tożsamość-Niesprzeczność. Natomiast irracjonalizm opowiada się za tzw. mobilizmem (wariabilizmem) ontologicznym, utrzymuje bowiem, że tym depozytem są jednostkowe Idee zmysłowe, które znamionuje Ruch-Zmiana i Nieokreśloność; idee tego rodzaju są niewyczerpanym tworzywem „możliwych światów”, które spaja ich własna, nadana im przez człowieka idea prawdy.

Trudno nie spytać, jakie są konsekwencje antropologiczne obu dualizmów: poznawczego – rozumu i zmysłów, oraz ontologicznego – statyzmu i mobilizmu?

Racjonalizm na mocy własnej wizji „prawdziwego świata” dekretuje aksjologię uniwersalną antropologicznie, obowiązującą każdego człowieka. Każdy powinien przestrzegać obecny w niej „system wartości” i zmierzać ku „prawdziwemu światu”. Dlaczego? Ponieważ poddany zmysłom człowiek żyje w świecie ułudy poznawczej i aksjologicznego chaosu, czego owocem jest kryzys egzystencjalny, niemożność zrozumienia świata i określenia sensu-celu własnego życia.

Irracjonalizm potępia myśl o istnieniu „uniwersalnego systemu wartości”, czyni on bowiem z człowieka bezwolną funkcję tego, wykoncypowanego przez rozum systemu, pozbawia go podmiotowości i wolności wyboru tych wartości, które tworzą jego własną aksjologię. Ten rzekomy „uniwersalny system wartości” to bezpodstawna uzurpacja rozumu, który nie liczy się z doświadczeniem zmysłowym i zmiennością świata oraz z człowiekiem prowadzącym nieustanny dialog z samym sobą i z innymi osobami. To indywidualny, konkretny człowiek jest prawodawcą wartości i ich twórcą, on decyduje, co jest dla niego wartością co jest obojętne aksjologicznie, a co jest antywartością. Historia rodzaju ludzkiego dowodzi, że wszystkie „uniwersalne systemy wartości” upadają, a skutkiem ich upadku jest kryzys antropologiczny i cywilizacyjny.

Dla pełni obrazu warto dodać, że oba nurty idealizmu są także wewnętrznie zróżnicowane. Racjonalizm, który utrzymuje, że wszystkie kwestie filozoficzne leżą w polu kompetencji autonomicznego rozumu, musi rozstrzygnąć czy jest to rozum tzw. transcendentálny (powszechnopodmiotowy), czy rozum posługujący się jakąś logiką, poetyką czy medytacją, której pilotuje jakaś „idea przewodnia”. Natomiast irracjonalizm, który deprecjonuje rozum (choć

sam jest dziełem rozumu!) i wiąże ludzkie poznanie z kalejdoskopem doznań zmysłowych, stwierdza, że kryterium rozstrzygającym problemy filozoficzne jest wola człowieka (woluntaryzm), jego uczucia (emotywizm, sentymentalizm), pozaracjonalny „wgląd” (intuicjonizm ekstatyczny) lub „ślepy” akt wiary (fideizm). Jednakże pomimo tych różnic wszelki idealizm głosi, że „prawdziwy świat” i jego aksjologia są wytworem człowieka, z tą różnicą, że racjonalizm opowiada się za tzw. monizmem aksjologicznym, według którego istnieje jedno uniwersalne antropologicznie kryterium oceny i odpowiadający mu „uniwersalny system wartości”, natomiast irracjonalizm jest promotorem tzw. aksjologicznego pluralizmu, którego znamieniem jest rozmaitość kryteriów oceny i w konsekwencji wielość doraźnych i zmiennych układów wartości, które są preferowane przez indywidualne osoby. Oba nurty idealizmu zakładają, że ich wizja „prawdziwego świata” i związana z nią aksjologia wyzwoli człowieka z udręki bytowania w świecie „przedkrytycznym” i zagwarantuje mu osiągnięcie ostatecznego celu jego życia, czyli pełnię szczęścia⁴. Różnica ta stawia człowieka przed dylematem, musi on mianowicie rozstrzygnąć, czy chce żyć w świecie, w którym obowiązuje go uniwersalna aksjologia, czy raczej w świecie, w którym on sam decyduje o własnej aksjologii.

3. IDEALIZM I JEGO KONSEKWENCJE CYWILIZACYJNE I KULTUROWE

Omawiana tradycja filozoficzna dominuje w kulturze europejskiej, a jej realną konsekwencją jest ideologia tzw. modernizmu (łac. *moderari* – urządzać), której celem jest zbudowanie uniwersalnej antropologicznie cywilizacji, obmyślenie takiej metody (ustroju) życia społecznego, dzięki której człowiek „pojedna się” z samym sobą i ze światem oraz osiągnie cel własnego życia. Realizacja tego celu będzie oznaczać „koniec Historii”, czyli rozstrzygnięcie wszystkich problemów, z którymi ludzkość borykała się od początku swoich dziejów.

Pierwsze projekty modernizacji świata i zagwarantowania człowiekowi pełni szczęścia pojawiły się już w epoce mitologicznej, stały się one znakiem rozpoznawczym tradycji idealizmu, a ich popularność wzrasta znacznie w epokach renesansu i oświecenia. Epoki te są naznaczone tzw. zwrotem antropologicznym, programowym odwróceniem się od kosmocentryzmu oraz teocentryzmu, które traktowały człowieka jako funkcję rzeczywistości nadrzędnej

⁴ Zob. Henryk KIEREŚ, „Idealizm”, w *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. Andrzej Maryniarczyk (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003), 721-726.

wobec niego – kosmosu lub Boga – i decydującej o jego naturze i losie. Według wspomnianego zwrotu człowiek ma sam decydować kim jest i jaki jest cel jego bytowania w świecie, jest on przecież wyposażony w rozum, który autonomicznie i krytycznie „mierzy” wszystkie rzeczy i rozstrzyga wszystkie problemy. Tworzy dzięki temu własne wizje „prawdziwego świata”, własne „hierarchie wartości”, które są dla niego moralnymi drogowskazami i gwarantami osiągnięcia szczęścia⁵. Jednakże w dyskusji nad sposobem realizacji „zwrotu antropologicznego” pojawiły się dwie propozycje, mianowicie, pierwsza opowiada się za antropocentryzmem, czyli za indywidualizmem antropologicznym (subiektywizmem i relatywizmem), natomiast według drugiej jedynym gwarantem „wyzwolenia człowieka” jest socjocentryzm, czy antropologiczny kolektywizm, którego symbolem jest idealne państwo. Wraz z tą dyskusją, która przeradza się w otwarty spór, odżywa znany już myśli antycznej problem relacji pomiędzy jednostką (takim mianem będzie się określać człowieka) a społecznością, a zwłaszcza państwem. Jak zobaczymy, wspomniany modernizm jest spadkobiercą tego sporu i związanego z nim dylematu: indywidualizm czy kolektywizm antropologiczny?

Raczej nietrudno dostrzec, że znamionujący czasy nowożytne „zwrot antropologiczny” prowadzi do odrodzenia się idealizmu i że obie epoki można traktować jako protomodernizm, a przynajmniej jako zwiastuna modernizmu. Czym jest modernizm – już wiemy, znamy jego cel: uszczęśliwienie człowieka w ziemskich warunkach jego bytowania, ale modernizm jest pokłosiem myślowym tradycji idealizmu, jest wewnętrznie podzielony i skłócony, a jego odmiany różnicuje kwestia sposobu (metody), który zagwarantuje owocną realizację jego celu. Spójrzmy na jego doktrynę.

Wszystkie odmiany modernizmu akceptują tzw. pozytywizm – nurt myślowy, który głosi, że w życiu ludzkim liczy się wyłącznie wiedza praktycznie użyteczna, gwarantująca człowiekowi dobrobyt materialny. Zakłada się, że dzięki dobrobytowi człowiek wyzwoli się, przestanie się wikłać w kwestie „metafizyczne”, zwłaszcza religijne (w pseudowiedzę) i dozna głębokiej przemiany moralnej, stanie się dobry. Takiej wiedzy dostarczają nauki przyrodnicze, stąd kolejny składnik doktryny modernizmu: tzw. scjentyzm, czyli kult tych nauk. Pozytywizm i scjentyzm tworzą bazę modernizmu, a jego nadbudowę tworzy utopizm, na który składają się rozmaite myślowe wizje

⁵ Zob. Stefan SWIEŻAWSKI, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 6: *Człowiek* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1983); Paul HAZARD, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974); Paul HAZARD, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. Halina Suwała (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1972).

doskonałych państw i ustrojów politycznych, czyli cywilizacji. I właśnie spór o „prawdziwą” utopię sprawia, że modernizm rozpada się na szereg „izmów”, które bezwzględnie konkurują z sobą o „rząd dusz”, prowadzą ze sobą wojnę ideologiczną (propagandową) i militarną. Spójrzmy na nie bliżej.

Z racjonalizmu wyrasta komunizm, faszyzm i nazizm (komunizm narodowy), natomiast z irracjonalizmu liberalizm i anarchizm. Po I wojnie światowej, po upadku Europy monarchicznej, wymienione modernizmy (socjalizmy) dochodzą do głosu, czego konsekwencją są rozmaite, trwające do dziś rewolucje społeczne, a niejako „po drodze” II wojna światowa. Wszystkie są ekskluzywne oraz globalistyczne, szermują własną „jedynie słuszną” aksjologią i wieszczą „koniec historii”. Po (nominalnym) upadku faszyzmu i nazizmu, a po półwieczu komunizmu aktualnie tryumfuje najstarszy historycznie liberalizm oraz jego „cień” – anarchizm. Liberalizm występuje chętnie w szacie tzw. postmodernizmu, zapewnia, iż „przewycięża” błędy modernizmów racjonalistycznych (socjocentrycznych) i ich totalitarną aksjologię na rzecz aksjologii tzw. otwartej, pluralistycznej i tolerancyjnej, opartej na kryterium antropologicznego indywidualizmu i idei „wyzwolenia wolności” człowieka, czyli niezbywalnego prawa każdej jednostki do stanowienia własnego kryterium oceny i własnej aksjologii. Kluczowy błąd tych modernizmów to „kult Rozumu” i „Niewzruszonych Zasad”, czego konsekwencją jest błędna metoda myślenia, mianowicie, metoda „racjonalnej konstrukcji”. Jej owocem są aprioryczne „meta-narracje” i ich nieludzkie „systemy wartości”. Tę błędną metodę należy zastąpić metodą tzw. dekonstrukcji, która polega na programowej krytyce racjonalizmu, na demaskowaniu wszelkich uroszczeń Rozumu, jego „meta-narracji” i „zamkniętych”, niedemokratycznych aksjologii.

Postmodernizm-liberalizm jest modernizmem *a rebours*, posiada on własną „meta-narrację”, która czerpie swą siłę propagandową z krachu cywilizacyjnego, do którego doprowadziły (nie tylko) Europę, utopie komunizmu, faszyzmu i nazizmu. Jego „meta-narracja” pozostaje także w sferze „myślenia życzeniowego”, utopijnego wyobrażenia „prawdziwego świata”, stawia ona na „wyzwolenie wolności”, ale – jak w każdym modernizmie – jest to wolność limitowana. W obawie przed zagrażającym mu anarchizmem liberalizm szermuje ideą demokracji opartej na tzw. konsensie aksjologicznym, czyli na konwencji (umowie) w zakresie „systemu wartości”, czego konsekwencją jest relatywizm poznawczy i moralny, chaos cywilizacyjny i antykultura. W duchu tego kryterium poddaje on Europę tzw. transformacji cywilizacyjnej, a własną utopię usprawiedliwia groźbą racjonalizmu i totalitaryzmu oraz argumentem, według którego żywiołem

„prawdziwego świata” jest „pluralizm aksjologiczny”, czyli pokojowe ściąganie się rozmaitych „opcji aksjologicznych”.

W związku z tą deklaracją powtórzmy, po pierwsze, że z błędności racjonalizmu i jego modernizmów nie wynika słuszność irracjonalizmu i jego liberalnej utopii. Po drugie, wszelki idealizm zamyka filozofię w „pułapce myślenia” i zamienia ją w sztukę, czyli czynność obmyślania wizji „prawdziwych światów”, a co gorsza chce własne utopie wcielać w życie społeczne. Jego promotorzy wmawiają sobie i innym, że realny człowiek żyje w świecie pozoru poznawczego, zatem – jeśli chce się wyzwolić od nękającego go zła i osiągnąć pełnię bytowa (szczęście) – musi on z konieczności realizować we własnym życiu którąś z modernistycznych recept cywilizacyjnych. Konsekwencją idealistycznych recept jest ideologizacja filozofii, przestaje ona być dorzeczną, i sprawdzalną wiedzą o przyczynach istnienia świata i jego bytowej integralności, a staje się narzędziem jego modernizacji. Przeobraża się w apriorycznie i mechanicznie wdrażaną „inżynierię społeczną” i jednocześnie w pseudoreligię, roztacza bowiem wizje szczęścia człowieka i ostatecznego celu jego życia. Mariaż utopizmu i quasi-religijnego fanatyzmu jest przyczyną bezwzględności i okrucieństwa, z jakimi modernistyczne utopie są wdrażane w życie społeczne⁶.

Erudyci greckiego antyku uwyraźnili trapiący człowieka problem. Wie on, że jest – istnieje – ale wie również, że nie jest bytowo doskonały – mówiąc potocznie – musi się, wszechstronnie rozwijać, czyli świadomie aktualizować zadane mu przez jego rozumną naturę potencjalności: poznanie, wolność, miłość i religijność, musi także rozważyć, czy w życiu społecznym jest podmiotem prawa i suwerenem bytowym, czy – jak chce idealizm – przedmiotem prawa i funkcją instytucji państwa. Stawia to człowieka przed powinnością rozstrzygnięcia kwestii, w jaki sposób należy przejść od tego, „kim jest” do tego „kim i dlaczego powinien stać się”, aby urzeczywistnić własne człowieczeństwo (*humanitas*)? Jakie środki (wartości) uwzględnić, aby się optymalnie udoskonalić i spełnić swoją misję w świecie, szczególnie w życiu wspólnotowym?

Wgląd w dzieje filozofii wykazał, że przedstawiona w aspekcie swej genezy tradycja idealizmu, jej kryteria oceny i aksjologie, są konsekwencją fundamentalnego błędu (gr. *proton pseudos*; łac. *error fundamentalis*) w punkcie wyjścia filozofii, którego konsekwencje zostały trafnie określone mianem „błędu antropologicznego”⁷. Tradycja ta nie przekroczyła progu mitologii, jej

⁶ Zob. Henryk KIEREŚ, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu* (Lublin: Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej, 2015).

⁷ Zob. Andrzej MARYNIARCZYK, i Katarzyna STĘPIEŃ, red., *Błąd antropologiczny*, seria: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5 (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003);

dziełem jest ideologia modernizmu, którą ów błąd na różne sposoby wciela w życie społeczne i prowadzi je do identycznych konsekwencji antropologicznych. Jak stwierdza trafnie łacińska sentencja: powstałe na wspólnym gruncie myślowym skrajności spotykają się w konkluzjach (*Extrema se tangunt*).

Dzieje filozofii to historia dwóch sporów. Pierwszy toczy się wewnątrz tradycji idealizmu pomiędzy racjonalizmem i irracjonalizmem, a drugi pomiędzy idealizmem – jego dwoma nurtami – i tradycją realizmu poznawczego. Poznaliśmy poglądy, dylematy oraz realne, cywilizacyjne i antropologiczne konsekwencje idealizmu, spójrzmy zatem na filozofię realistyczną, a następnie na jej teorię oceny faktów kulturowych i na jej uzasadnienia.

4. REALIZM O FILOZOFII I KRYTERIACH JEJ UPRAWIANIA

Polemika z idealizmem wykazała, że krytyczny punkt wyjścia zamienia filozofię w pseudofilozofię i powoduje jej ideologizację. Wykazała również, że nie istnieją żadne realne racje, aby wątpić w wartość, czyli poznawczą przydatność naszego poznania, ponieważ wszystko, co wiemy – o poznaniu i o świecie – wiemy dzięki poznaniu. Jest ono uwarunkowane, narażone na błąd i fałsz, możemy je zatem korygować i doskonalić. Dziwaczny jest wymóg idealizmu, aby za pomocą tego samego gatunkowo poznania, w którego wartość wątpi się w punkcie wyjścia filozofii, krytycznie rozstrzygnąć problem jego wartości poznawczej! Konsekwencją tego absurdałnego postulatu jest tzw. błędne koło w dowodzeniu (*circulus vitiosus*). To zagrożenie powoduje, że filozof krytyczny „przezwyćieża” je według własnej opcji – skoku myślowego – opowiadając się bądź za rozumem, bądź za zmysłami jako źródłami wiedzy o ideach, właściwym przedmiocie filozofii oraz jej tworzywa, z którego konstruuje on wizję „prawdziwego świata”. Doświadczenie poucza, że czym innym jest realny świat, a czym innym świat skonstruowany przez myśl ludzką. Ten pierwszy istnieje niezależnie od naszej myśli, i jest przedmiotem naszego poznania, a ten drugi jest bytowo pochodny od myśli i istnieje dopóty, dopóki jest jej przedmiotem. Jak stwierdza realistyczne *adagium*: z myśli o świecie nie wynika realny świat (*A posse ad esse non valet illatio*)⁸.

Paweł SKRZYDLEWSKI, *Osoba w przestrzeni publicznej. Wybrane zagadnienia z filozofii człowieka i polityki* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016).

⁸ Mieczysław A. KRĄPIEC, „Ab esse ad posse”, w *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. Andrzej Maryniarczyk (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000), 14-17.

Jednakże unieważnienie programu filozofii krytycznej nie wyjaśnia problemu poznania, a zwłaszcza kwestii punktu wyjścia filozofii realistycznej. Może to rodzić podejrzenie, że realizm poznawczy jest jedynie postulatem, inną opcją myślową, opozycyjną wobec idealizmu, lecz bezsilną w obliczu problemu wartości ludzkiego poznania, a szczególnie wobec problemu kryterium oceny jego prawdziwości. Dodajmy, że często szermuje się argumentem, według którego realizm jest poglądem naiwnym i nienaukowym (bezkrytycznym), przyjętym „na wiarę”, ponieważ w punkcie wyjścia zakładano, że świat istnieje i że jest on taki, jakim go poznajemy. Czy to podejrzenie i przywołany argument są zasadne?

W odpowiedzi, w ślad za Arystotelesem, początkodawcą tradycji realizmu, stwierdza się i zarazem przestrzega, że realizmu poznawczego nie uzasadnia się, ponieważ każda taka próba owocuje „błędym kołem” (kołowacizną myślową) i prowadzi filozofię na myślowe bezdroża idealizmu. Realizm nie jest poglądem naiwnym i nienaukowym, ten epitet trafia z całą mocą w idealizm, który krytycznie rozstaje się z realnym światem, a następnie krytycznie buduje „mosty” myślowe, aby do tego świata powrócić. Jak zaświadcza jego burzliwa, pełna „przewrotów” i „przełomów” historia, taki powrót jest wykluczony. Idealizm jest więc zakładnikiem „pułapki myślenia”. Ponadto, realizmu nie dowodzi się, ale – podkreślmy – należy go bronić⁹. W jaki sposób?

Po pierwsze, wykazując, że idealizm jest poglądem absurdalnym, niezgodnym ze zdroworozsądkową wiedzą o świecie, ideologizującym filozofię. Po drugie, wykazując, że poznanie spontaniczne poprzedza refleksję nad naszymi czynnościami świadomymi, zarówno poznawczymi, jak i niepoznawczymi (np. myśleniem, oczekiwaniem, wyobrażaniem sobie). Po trzecie, formułując konieczne i uniwersalne kryteria oceny poznania filozoficznego.

Polemika z idealizmem wykazała, że problem tzw. punktu wyjścia filozofii jest pseudoproblemem. Dlaczego? Ponieważ u podstaw całego świadomego życia człowieka leży poznanie spontaniczne, którego przedmiotem są istniejące realnie (zastane) i wsobnie zdeterminowane byty-konkrety. Byty te „budzą” nasze władze poznawcze – zmysły i rozum, czyli aktualizują nasze poznanie. Jest ono zatem bytowo wtórne wobec poznawanych rzeczy, a jego pierwszym przedmiotem jest istnienie tych rzeczy i ich treściowe uposażenie: byty te istnieją i są „jakieś”. Te dwa aspekty i zarazem dwie strony każdego bytu-konkrety są pierwszym przedmiotem naszego poznania (*ens ut primum cognitum*), ale – podkreślmy – wiedza, że byty są (istnieją) i że są wewnętrznie zdeterminowane,

⁹ Zob. Mieczysław A. KRĄPIEC, *Odzyskać świat realny*, (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999), zwłaszcza rozdział *Myślenie – Poznanie – Słowo – Język*, 27-115.

jest obecna w aktach poznawczych człowieka wirtualnie, czyli przedkrytycznie (nietematycznie). Jest tak, ponieważ nasze poznanie natychmiast zwraca się ku treściowej stronie poznawanych rzeczy, tematyzuje tę stronę, a motywuje je do tego pytanie: co to jest? Jest to naturalny wyraz naszej ciekawości (racjonalności), ale zasadniczo jest ono naturalnym odruchem ochrony naszego życia: chcemy wiedzieć (rozumieć), aby celowo działać w świecie.

Poznanie spontaniczne jest zatem źródłowym i poznawczo neutralnym kontekstem naszego świadomego bycia w świecie. Jego stała obecność „u spodu” naszych czynności poznawczych sprawia, iż weryfikuje ono te czynności oraz koryguje je, jeśli rozminą się z realnym światem. Zauważmy, że gdyby go zabrakło, to nie byłaby możliwa specjalizacja naszego poznania na poznanie tzw. potoczne oraz na poznanie specjalistyczne: filozoficzne oraz na reprezentowane przez nauki szczegółowe przyrodnicze, społeczne i humanistyczne. Co więcej, nie byłaby możliwa refleksja nad samym poznaniem, nie byłoby bowiem tego, dzięki czemu nasze poznanie istnieje: realnego świata¹⁰.

Człowiek jest bytem rozumnym i wolnym, jest więc „z natury” miłośnikiem mądrości, ale mądrość jest mu „zadana”, aby ją zdobyć musi spełnić określone, konieczne warunki poznawcze. Dzięki refleksji nad filozofią tradycja realizmu określiła metafizyczne kryteria odpowiedzialnego uprawiania filozofii: (a) wszystkie sądy (tezy) filozoficzne powinny być wewnętrznie niesprzeczne, czyli racjonalne, ale ponieważ z ich racjonalności nie wynika ich prawdziwość, to (b) sądy te powinny być prawdziwe, czyli zgodne z realnymi stanami rzeczy i faktami; ponadto (c) należy przewidywać realne konsekwencje głoszonych poglądów oraz, (d) uwzględnić istotną w filozofii zasadę tzw. historyzmu, która wymaga kompetentnej znajomości problemu filozofii: jej przyczyn i dziejów, a zwłaszcza przyczyn i konsekwencji jej rozpadu na omówione tradycje i nurty. Respektowanie tych kryteriów chroni filozofię przed pułapką idealizmu, gwarantuje jej dorzecznosc i sprawdzalność jej wyjaśnień, dzięki czemu filozofia zabezpiecza przed błędami cywilizacyjną i kulturową działalność człowieka¹¹.

¹⁰ Zob. Mieczysław A. Krąpiec, „Realizm poznawczy”, w *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. Andrzej Maryniarczyk (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007), 666-669.

¹¹ Zob. Henryk KIEREŚ, *Osoba i społeczność* (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2013), zwłaszcza rozdział *Kryteria dyskursu w filozofii*, 9-13.

5. CZŁOWIEK – DOBRO – WARTOŚĆ

Wymienione kryteria poznania i dyskursu obowiązują nie tylko filozofa, lecz także uczonego innych specjalności oraz wszystkich ludzi, wszyscy są bowiem wyposażeni w refleksję i chcą celowo (nieprzypadkowo) działać, pomnażać dorobek kulturowy i doskonalić samych siebie. Istotnym rysem naszej działalności są akty oceny, dzięki którym określamy wartość, czyli przydatność (użyteczność) ocenianych osób i faktów. Oceniamy, chcemy bowiem, aby nasza działalność osiągnęła zamierzony przez nas cel. Co jest tym celem? Jest nim zawsze jakieś dobro, takie dobro którego nie posiadamy, ale które – jak zakładamy – będzie nas doskonalić, będzie nas wzbogacać o to, czego nie posiadamy, a co jest niezbędne w naszym życiu, dzięki czemu będzie ono zmierzać do swego właściwego, zgodnego z ludzką naturą celu. Takie dobro określamy mianem wartości, a inaczej mówiąc, taka osoba lub taki fakt jest dobry, prowadzi bowiem do celu, który zamierzamy osiągnąć. Wiemy zatem, czym jest dobro i na czym polega jego działanie. Jest ono celem naszego działania i przedmiotem pożądanego, ponieważ nas doskonali. Każdy istniejący w świecie byt-konkret jest aktualnie lub potencjalnie dobrem (*omne ens est bonum*), pozostaje do wyjaśnienia kwestia rodzajów dobra oraz kwestia hierarchii dóbr, czyli ich miejsca i roli w ludzkim życiu.

Tradycja realizmu filozoficznego wyróżnia trzy rodzaje dobra: dobro użyteczne (*bonum utile*), dobro przyjemnościowe (*bonum delectabile*) oraz dobro godziwe, właściwe (*bonum honestum*)¹². Co te rodzaje dóbr odróżnia?

Dobro użyteczne to takie dobro, czyli osoba lub fakt, które jest niezawodnym środkiem (narzędziem) prowadzącym do innego dobra, pozwalającym osiągnąć to dobro jako cel działania. Z kolei dobro przyjemnościowe jest takim dobrem, dzięki któremu nasze władze poznawcze (zmysły i rozum) oraz pożądawcze (uczucia i wola) aktualizują się optymalnie, doskonałą się i spełniają swoją właściwą rolę w naszym życiu. Natomiast dobro godziwe jest dobrem ostatecznym naszej działalności (poznawania, postępowania i wytwarzania), czyli dobrem, które jest celem dóbr użytecznych i przyjemnościowych. Co tym celem jest?

Tym dobrem, celem wszystkich dóbr partykularnych, użytecznych i przyjemnościowych, jest ludzkie życie widziane integralnie, we wszystkich jego aspektach i przejawach. Jest ono dane i zadane każdemu człowiekowi, każdy je posiada i każdy zabiega o nie, chce, aby trwało i było doskonałe. Kierując się tym celem, człowiek poszukuje takich dóbr, które służą jego życiu, o które warto zabiegać, są bowiem *ex definitione* wartościami. Spójrzmy bliżej na fenomen ludzkiego życia.

¹² Zob. THOMAE AQUINATIS (Sancti), *Summa Theologica*. I, q. 5, a. 6; I-II, q. 99, 5 a. resp; II-II, q. 45, a. 3, resp.

Jest ono doskonałością bytową, właściwą także dla świata roślin i zwierząt, a w przypadku człowieka współtworzą je (a) życie indywidualne „tego oto” człowieka, w zakresie którego mieści się życie wegetatywne (wzrastanie), życie sensoryjne (zmysłowo-uczuciowe) oraz życie intelektualno-wolitywne (osobowe, duchowe); (b) życie jednostkowe oraz społeczne; (c) życie doczesne oraz wieczne. Wymienione wątki i konteksty naszego życia są na swój sposób ważne i niezbywalne, składają się one na jedność bytową człowieka, ale wymagają świadomej i celowej uprawy, zintegrowania ich szczegółowych celów pod kątem życia jako całości i jego nadrzędnego, ostatecznego celu. Ten cel człowiek musi rozpoznać, określić niezbędne środki (wartości), które do niego prowadzą i konsekwentnie do niego zmierzać. Dąży do tego celu nie tylko indywidualnie, lecz także społecznie, jest podmiotem prawa i suwerenem bytowym (istnieje własnym aktem istnienia), musi więc zbudować taką cywilizację (ustrój społeczny), w której ludzkie życie – każdego człowieka bez wyjątku – będzie dobrem wspólnym (*bonum commune*) istnienia wspólnotowego oraz taką kulturę, która uwzględni wszystkie wyróżnione przejawy ludzkiego życia i zapewni im rozwój i harmonijną współpracę¹³.

Realizm poznawczy prowadzi proces wyjaśniania problemu człowieka do cywilizacji tzw. personalistycznej, według której dobro każdego konkretnego człowieka jest nadrzędnym i wyłącznym celem naszej działalności w świecie. Tym dobrem jest ludzkie życie, każdy bowiem je posiada, każdy troszczy się o jego trwanie i doskonałość. Płyne z tej wiedzy oczywisty wniosek, według którego jest ono absolutnym (bezwzględny) kryterium samooceny tej działalności, zarówno w jej wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Zatrzymajmy się przy tej kwestii.

Stwierdziliśmy, że nie wyjaśni się dorzecznie i racjonalnie problemu wartości bez przywołania realistycznej teorii dobra, czyli agatologii (gr. *agathon* – dobro). Należy określić, czym dobro jest w swej istocie i naturze (sposobie działania), jakie są jego rodzaje oraz hierarchia, czyli stopień ich ważności w ludzkim życiu. Dzięki wyjaśnieniu tych kwestii dotarliśmy do uniwersalnego antropologicznie kryterium oceny tworów przyrody i dzieł człowieka. Tym kryterium jest ludzkie życie, które jest ostatecznym dobrem-celem naszej działalności w świecie. Jest ono człowiekowi dane i zarazem zadane, dlatego – powtórzmy – jego optymalna aktualizacja domaga się takich dóbr-wartości, które zabezpieczają jego trwanie i jego zgodne z ludzką naturą doskonalenie, zmierzanie ku temu, kim człowiek „powinien być”. Służą temu dobra użyteczne i przyjemnościowe.

¹³ Zob. Henryk KIEREŚ, *Filozofia sztuki* (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020), 166-167.

Życie człowieka jest rozpięte w czasie, dynamiczne, uwarunkowane przez przyrodę oraz przez rodzimą cywilizację i kulturę, z tej przyczyny musi on nieustannie rozstrzygać, które z tych dóbr i dlaczego są użyteczne (wartościowe), które z nich służą jego życiu i jego celowi¹⁴. Jak ilustruje historia rodzaju ludzkiego, wspomniane uwarunkowania, zwłaszcza uwarunkowania cywilizacyjne i kulturowe, nie zawsze respektują realistyczne kryterium samoceny, którym jest ludzkie życie. Jak widzieliśmy, takie cywilizacje wyrastają z błędu poznawczego, który owocuje idealizmem myślowym i ideologizacją kultury. Patrzą one na realnego człowieka przez pryzmat apriorycznej (systemowej) Idei Człowieka, która pełni rolę kryterium oceny jego działalności! Człowiek musi działać – postępować i wytwarzać – zgodnie z tą Ideą i suponowaną przez nią aksjologią. Jeśli tego koniecznego warunku nie spełnia, to nie zasługuje na miano człowieka i musi być poddany systemowej (państwowej) represji. Wykazaliśmy, że wcieleniem cywilizacyjnym wspomnianego błędu jest „wielogłowa”, skonfliktowana wewnętrznie ideologia modernizmu, która współcześnie zawładnęła kulturą Europy, a aktualnie, w szacie tzw. postmodernizmu, natarczywie głosi, że kryterium oceny faktów kulturowych jest subiektywne i względne, że fakty takie są aksjologicznie obojętne i że człowiek – „podmiot aksjologiczny” i „kreator wartości” – nadaje im wartość, ocenia je według własnych przekonań i opcji. Nie istnieje absolutne kryterium ich oceny, to my je rozmaicie i *ad infinitum* oceniamy, z czego wynika – jak się konkluduje – że w dyskursie kulturowym „istnieją tylko interpretacje” faktów i „reinterpretacje (dekonstrukcje) interpretacji”¹⁵.

Jak dowiedliśmy, tradycja idealizmu jest zamknięta w „pułapce myślenia” i dlatego nie liczy się ze świadectwem zdrowego rozsądku, który czuwa nad doświadczeniem i który bez trudu dostrzega, że zachodzi istotna różnica pomiędzy faktami kulturowymi a faktami kulturotwórczymi. Wszystko, co człowiek czyni i co wytwarza, jest faktem kulturowym, ale refleksja poucza, że nie każdy taki fakt jest *ex definitione* – czyli na mocy tego, że się pojawił – faktem, który realnie bogaci nasz dorobek kulturowy i służy człowiekowi. Gdyby tej różnicy nie było, to w konsekwencji nie istniałyby akty oceny, nie byłoby związanej z nimi debaty nad kwestią kryterium oceny i konkurujących pomiędzy sobą stanowisk, także subiektywizmu i relatywizmu. Fakty kulturowe są materializacją naszej wiedzy o świecie i o człowieku oraz są one wyrazem

¹⁴ Zob. Mieczysław A. KRĄPIEC, *U podstaw rozumienia kultury* (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1991); Mieczysław A. KRĄPIEC, *Spełniać dobro* (Lublin: Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji narodowej, 2000).

¹⁵ Zob. H. KIEREŚ, „Postmodernizm”, w *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. Andrzej Maryniarczyk (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007), 387-391.

(ekspresją) naszej woli, aby świat i ludzkie życie doskonalić. Jeśli wiedza jest skażona błędem i fałszem, to pomimo naszych dobrych intencji ludzkie czyny i dzieła ów fałsz dziedziczą i w konsekwencji deteriorują kulturę, pomnażając w niej to zło. Człowiek może się nawet kierować złą wolą i świadomie być sprawcą czynów haniebnych moralnie i dzieł, których wyłącznym celem jest wprowadzanie w błąd i wyrządzenie zła, i może to czynić w imię „własnej” aksjologii¹⁶.

Różnica pomiędzy faktami kulturowymi a kulturotwórczymi uzasadnia istnienie aktów oceny, a także dzięki teorii dobra oraz teorii ludzkiego życia prowadzi do wniosku, iż miarą oceny tych aktów jest nasze życie. Jest ono dobrem bezwzględny, żyjąc doskonalić je, aktualizujemy zawarte w nim potencjalności, ale stawia nas ono przed koniecznością rozstrzygnięcia, co jest jego celem ostatecznym, czyli takim celem, do którego powinniśmy zmierzać. Ta decyzja wpływa, na charakter naszej działalności, decyduje o doborze tych dóbr partykularnych – użytecznych i przyjemnościowych – których wartość pozwala ów cel osiągnąć. Nie jest to zadanie proste i łatwe, ale właśnie na tym polega dramat naszego bytowania w świecie¹⁷.

Na powyższych wyjaśnieniach kończą się kompetencje poznawcze filozofii realistycznej. Nie buduje ona żadnych „systemów wartości” i „uniwersalnych aksjologii”, ujawnia jedynie ostateczne, ogólne przyczyny naszego dynamizmu życiowego – poznawania, postępowania i wytwarzania – a każdy człowiek, byt historyczny, musi sam rozstrzygnąć, co i dlaczego powinien czynić aby jego życie miało sens i było celowe, zgodne z jego osobową naturą. Jak widzieliśmy, u podstaw tej decyzji leży nieodwołalnie filozofia amatorska, a zwłaszcza profesjonalna: realistyczna i idealistyczna, co stawia nas przed powinnością poznania jej historii, przyczyn jej rozpadu na omówione tradycje i nurty oraz dokonania sprawiedliwej oceny ich realnych antropologicznych konsekwencji. Wiedza ta obowiązuje każdego, kto czynnie kształtuje kulturę, obowiązuje zwłaszcza przedstawicieli nauk przyrodniczych, społecznych i humanistycznych. Pozwala ona rozstrzygnąć dorzecznie i racjonalnie (sprawdzać) doniosłą kwestię kryteriów oceny dzieł przyrody oraz czynów i dzieł człowieka¹⁸.

¹⁶ Zob. KIEREŚ, *Filozofia sztuki*, 104-105.

¹⁷ Zob. Piotr JAROSZYŃSKI, *Kultura. Dramat natury i osoby* (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020).

¹⁸ Na temat ideologizacji nauki zob. Piotr JAROSZYŃSKI, *Nauka w kulturze* (Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2002); Piotr JAROSZYŃSKI, *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury* (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008).

BIBLIOGRAFIA

- HAZARD, Paul. *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974.
- HAZARD, Paul. *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*. Tłum. Halina Suwała. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1972.
- JAMES, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York, London and Bombay: Longmans Green and Co, 1897.
- JAROSZYŃSKI, Piotr. *Człowiek i nauka*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008.
- JAROSZYŃSKI, Piotr. *Kultura. Dramat natury i osoby*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020.
- JAROSZYŃSKI, Piotr. *Nauka w kulturze*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2002.
- KIEREŚ, Henryk. *Filozofia sztuki*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020.
- KIEREŚ, Henryk. „Idealizm”. W *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. Andrzej Maryniarczyk, 721-726. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003.
- KIEREŚ, Henryk. „Mit”. W *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. Andrzej Maryniarczyk, 279-290. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006.
- KIEREŚ, Henryk. *Osoba i społeczność*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2013.
- KIEREŚ, Henryk. „Postmodernizm”. W *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. Andrzej Maryniarczyk, 387-391. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007.
- KIEREŚ, Henryk. *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*. Lublin: Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej, 2015.
- KRAPIEC, Mieczysław A. „Ab esse ad posse”. W *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. Andrzej Maryniarczyk, 14-17. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000.
- KRAPIEC, Mieczysław A. *Odzyskać świat realny*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999.
- KRAPIEC, Mieczysław A. „Realizm poznawczy”. W *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. Andrzej Maryniarczyk, 666-669. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007.
- KRAPIEC, Mieczysław A. *Spełniać dobro*. Lublin: Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji narodowej, 2000.
- KRAPIEC, Mieczysław A. *U podstaw rozumienia kultury*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1991.
- MARYNIARCZYK Andrzej, i Katarzyna STĘPIEŃ, red. *Błąd antropologiczny* (seria: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003.
- THOMAE AQUINATIS (Sancti). *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello. Torino: Marietti, 1963.
- SKRZYDLEWSKI, Paweł. *Osoba w przestrzeni publicznej. Wybrane zagadnienia z filozofii człowieka i polityki*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 6: *Człowiek*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1983.

FAKT KULTUROWY
I PROBLEM KRYTERIÓW JEGO OCENY

Streszczenie

Artykuł podejmuje problem oceny faktów kulturowych. Zagadnienie to jest osadzone w perspektywie filozoficznej, ale dzieje filozofii to historia sporów, z których pierwszy toczy się wewnątrz tradycji idealizmu pomiędzy racjonalizmem i irracjonalizmem, a drugi pomiędzy idealizmem – jego dwoma nurtami – i tradycją realizmu poznawczego.

Różnica pomiędzy faktami kulturowymi a kulturotwórczymi uzasadnia istnienie aktów oceny, a także dzięki teorii dobra oraz teorii ludzkiego życia prowadzi do wniosku, iż miarą oceny tych aktów jest ludzkie życie. Jest ono dobrem bezwzględny, żyjąc doskonalimy je, aktualizujemy zawarte w nim potencjalności, ale stawia nas ono przed koniecznością rozstrzygnięcia, co jest jego celem ostatecznym, czyli takim, do którego powinniśmy zmierzać. Ta decyzja wpływa na charakter naszej działalności, decyduje o doborze dóbr partykularnych (użytecznych i przyjemnościowych), których wartość pozwala ów cel osiągnąć. Nie jest to zadanie proste i łatwe, ale właśnie na tym polega dramat naszego bytowania w świecie.

Słowa kluczowe: fakt kulturowy; fakt kulturotwórczy; człowiek-osoba; dobro; wartość.

CULTURAL FACT
AND THE PROBLEM OF CRITERIA FOR ITS EVALUATION

Summary

The article deals with the problem of the evaluation of cultural facts. The issue is embedded in a philosophical perspective, but the history of philosophy is a history of disputes, the first of which takes place within the tradition of idealism between rationalism and irrationalism, and the second between idealism – its two strands – and the tradition of cognitive realism.

The difference between cultural and culture-forming facts justifies the existence of acts of evaluation, and thanks to the theory of good and the theory of human life, it leads to the conclusion that human life is the measure of evaluation of these acts. It is an absolute good, while living it, we perfect it, we actualize the potentialities it contains, but it confronts us with the necessity of deciding what is its ultimate goal, that is, the goal to which we should strive. This decision influences the nature of our activity, determines the selection of particular goods (useful and pleasurable), the value of which allows us to achieve this goal. It is not a simple and easy task, but this is the drama of our existence in the world.

Keywords: cultural fact; culture-forming fact; person; good; value.