

Wasył G. KREMIEN', Włodimir W. ILJIN

Człowiek wobec wyzwań cywilizacji:
Od przeszłości do przyszłości



**Człowiek wobec wyzwań cywilizacji:
Od przeszłości do przyszłości**

Biblioteka Instytutu Spraw Społecznych
Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Wasył G. KREMIEN', Włodimir W. ILJIN

Człowiek wobec wyzwań cywilizacji: Od przeszłości do przyszłości

KRAKÓW 2022

Wasył G. KREMIEN', Włodimir W. ILJIN

Człowiek wobec wyzwań cywilizacji: Od przeszłości do przyszłości

Tłumaczenie:

Franciszek SZLOSEK, Jarosław NAKHLIK

Redaktorzy polskiego wydania:

Norbert PIKUŁA, Franciszek SZLOSEK

© Copyright by Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej,
Kraków 2022

ISBN 978-83-7789-682-2

Współpraca wydawnicza: Łukasiewicz – Instytut Technologii Eksploatacji

Opracowanie wydawnicze: Marta Pobereszko, Joanna Iwanowska

Opracowanie wydawnicze, druk i oprawa:



Sieć Badawcza Łukasiewicz – Instytut Technologii Eksploatacji
Wydawnictwo Naukowe
26-600 Radom, ul. K. Pułaskiego 6/10, tel. centr. (48) 364-42-41
e-mail: instytut@itee.lukasiewicz.gov.pl www.itee.lukasiewicz.gov.pl



SPIS TREŚCI



OD REDAKTORÓW POLSKIEGO WYDANIA	9
SŁOWO WSTĘPNE	13
I. WSZYSTKO NA ZIEMI ZACZYNA SIĘ OD CZŁOWIEKA	19
Wprowadzenie	19
1.1. Człowiek jako stworzenie natury biologicznej i społecznej ..	22
1.2. Antropologia filozoficzna	24
1.3. Antropologia ekonomiczna	29
1.4. Antropologia polityczna	34
1.5. Humanologia	40
II. WIZERUNKI CZŁOWIEKA.....	47
2.1. Homo sapiens	47
2.2. Człowiek aktywny	52
2.3. Człowiek społeczny	57
2.4. Człowiek moralny: wczoraj i dziś	62
2.5. Metafizyczne podstawy ludzkiego życia	67
2.6. Człowiek religijny	72
2.7. Homo economicus	76
2.8. Postczłowiek	81
2.9. Protoczłowiek.....	86
III. CZŁOWIEK W HISTORII CYWILIZACJI.....	93
3.1. Narodziny człowieka: od mitu do magii	93
3.2. Hellas: człowiek polis	97
3.3. Rzym: patrycjusze i plebejusze	102
3.4. Świt Europy: kapłan, rycerz, rzemieślnik	108
3.5. Odrodzenie: kształtowanie się indywiduum	113

3.6. Reformacja: człowiek „logiki działania”	119
3.7. Nowożytność: człowiek racjonalny	124
3.8. Oświecenie: inteligencja i wiedza	129
3.9. Romantyzm: „świat zmysłów” ponad umysłem	134
3.10. „Nadczłowiek”: woła pokonania samego siebie	138
3.11. „Szlachetny człowiek” Konfucjusza	144
3.12. Człowiek ukraiński: emocje, dusza, serce	149
 IV. CZŁOWIEK W SPOŁECZEŃSTWIE WIEDZY	155
4.1. Fenomen wiedzy w życiu człowieka	155
4.2. Wiedza vs informacja	160
4.3. Wiedza, wiara, zaufanie	165
4.4. Sens poznawczej działalności człowieka	169
4.5. Edukacja w kulturze ludzkości	174
4.6. Cel edukacji	181
4.7. Nauka i wiedza jako czynnik potwierdzający zaistnienie „człowieka europejskiego”	186
 V. WYMIAR I ZNACZENIE WARTOŚCI W ŻYCIU CZŁOWIEKA	193
5.1. Istota wartości	193
5.2. Wartość indywidualizmu	197
5.3. Prawda jako wartość	204
5.4. Wartość wolności	209
5.5. Wartość odpowiedzialności	215
5.6. Cena i wartość	220
 VI. CZŁOWIEK W PROJEKTACH SPOŁECZNO- -KULTUROWYCH	227
6.1. Utopia i świadomość utopijna	227
6.2. Tradycja w rozwoju człowieka i społeczeństwa	232
6.3. Liberalny projekt człowieka	238
6.4. Nacjonalizm: cel czy środek?	243
6.5. Patriotyzm: granice odpowiedzialności	248
6.6. Tożsamość: „Ja” i „Ty”	253

VII. CZŁOWIEK WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE	261
7.1. Współczesność: podstawowe wymiary	261
7.2. Być, znaczy być online	265
7.3. Rzeczywistość cyfrowa	271
7.4. Technologie NBICS: czy można zmienić naturę człowieka? ..	275
7.5. Sztuczna inteligencja: za i przeciw	281
7.6. Umiejętność wizualna: od „logosu” do „visio”	287
 PERSPEKTYWY ANTROPOCENTRYZMU (Uwagi końcowe)	293
 BIBLIOGRAFIA	295
 POSŁOWIA POLSKICH PEDAGOGÓW	307
Maciej TANAS	
<i>Otwierając skarbiec filozofii antropocentryzmu</i>	<i>307</i>
Jan ŁASZCZYK	
<i>Filozofia poszukująca prawdy o człowieku.</i>	<i>315</i>
Stefan M. KWIATKOWSKI	
<i>Edukacyjny kontekst wyzwań cywilizacyjnych</i>	<i>321</i>
Ryszard BERA	
<i>Refleksja nad człowiekiem.</i>	<i>325</i>
Danuta URYGA	
<i>Dokąd prowadzą nas Autorzy.....</i>	<i>329</i>



Wasyl G. KREMIENI



Włodimir W. ILJIN

OD REDAKTORÓW POLSKIEGO WYDANIA

W 2021 roku Ukraina obchodziła 30-lecie uzyskania swojej niepodległości oraz 25-lecie uchwalenia Konstytucji. Jednocześnie rok ten dla polskich i ukraińskich pedagogów, był podsumowaniem intensywnej, trwającej od ponad ćwierćwiecza, współpracy tych środowisk naukowych. Jednym z najważniejszych efektów owej współpracy są tłumaczenia polskich monografii na język ukraiński (np. Cz. Kupisiewicza: *Wybrane problemy teorii i praktyki pedagogicznej na progu XXI wieku*; T. Nowackiego: *Praca ludzka – analiza pojęcia oraz Tworząca ręka*; B. Śliwerskiego: *Filozofia kordialna ukraińskiej pedagogiki serca Wasyla Suchomlińskiego i innych*), a także książek ukraińskich na język polski (np. W. Kremień: *Filozofia edukacji*; także *Filozofia antropocentryzmu w edukacyjnej przestrzeni*; I. Zjazun: *Mistrzostwo pedagogiczne i inne*).

Publikacja, którą obecnie oddajemy do rąk polskiego Czytelnika ma szczególne znaczenie i wręcz symboliczną wymowę i to z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, iż rozmowy dotyczące wydania w Polsce tego dzieła zostały sfinalizowane nieprzypadkowo w momencie, kiedy nasi Sąsiedzi cieszyli się z kolejnej, trzeciej już dekady istnienia własnego, niepodległego państwa. Ukazanie się tej książki, której Autorzy nadali tytuł: *Człowiek wobec wyzwań cywilizacji: Od przeszłości do przyszłości*, miało stanowić jeden z akcentów 30-lecia niezależności Ukrainy, potwierdzający niezwykle efektywne kontakty naukowe pedagogów obydwu krajów. Po drugie w treści tej ze wszechmiar humanistycznej pozycji, podkreślającej wiarę w człowieka i jego pozytywną rolę w kształtowaniu nowych warunków cywilizacyjno-kulturowych współczesnego świata, Autorzy zawarli wiele ostrzeżeń, które tak trafnie odnoszą się dzisiaj do niektórych sytuacji na świecie, a przede wszystkim do sytuacji, w jakiej znalazła się obecnie Ukraina. Jednym z takich ostrzeżeń jest stwierdzenie, że [...] **ludzkość ma co najmniej trzech wrogów: wojnę nuklearną, zmiany klimatyczne i przełom technologiczny. Jeśli ludzkość, ignorując te wspólne zagrożenia, wybierze swoje specyficzne interesy jako priorytet nad innymi, wynik może być gorszy niż w pierwszej i drugiej wojnie światowej.** Bardzo duży niepokój Autorzy wykazują także przy omawianiu wartości duchowych człowieka, twierdząc, że właśnie one na skutek różnych charakterystyk dla współczesności zjawisk (np. globalizacji) nie tylko się nie osłabiają, ale są wręcz majoryzowane i niszczone przez kult wartości materialnych i masowych. Trzecim, niewątpliwie bardzo przykrym,

powodem świadczącym o niezwyklej wymowie książki W. Kremienia i W. Iljina jest fakt, że optymizm i wiara Autorów w człowieka i ludzkość w ogóle została tak brutalnie zweryfikowana w ich ojczystym kraju przez rosyjskiego agresora.

Spoglądając na całość problematyki poruszonej w dziele W. Kremienia i W. Iljina, należy mocno podkreślić, że pozycja ta zawiera niezwykle interesującą propozycję w postaci antropocentryzmu jako kierunku rozważań filozoficznych, wyznaczającego obszar zainteresowań samej filozofii. Antropocentryzm Autorzy rozumieją nie tylko jako teorię filozoficzną, ale przede wszystkim jako przekształcanie rozważań filozoficznych i humanistycznych w nowy rozwój metafizologii i światopoglądu, odnoszących się do wyższych sensów bytu, oddziałujących poprzez życie i żywe myślenie. Wydaje się to przekonujące z zastrzeżeniem, że człowieka trzeba ujmować wraz z jego związkami kulturowymi. Książkę tę można również odczytać jako subiektywną interpretację miejsca i roli człowieka w przemianach cywilizacyjno-kulturowych, scharakteryzowaną w niezwykle oryginalny i zarazem głęboko refleksyjny sposób. Ale można ją także uznać jako dobrze uargumentowaną przestrożę przed odczłowieczeniem człowieka, kiedy to sztuczna inteligencja najpierw zacznie przewyższać ludzi w realizacji tych zadań, które wymagają „intuicji”, a w następnym etapie przejmie prawa do rządzenia światem ludzi, rzeczy i idei. W analizie tych zagadnień Autorzy posługują się znakomicie dialektyczną analizą tych zjawisk, ukazując przy ich interpretacjach zarówno pozytywne, jak i negatywne oblicza.

W dziele zatytułowanym *Człowiek wobec wyzwań cywilizacji: Od przeszłości do przyszłości*, zaskakuje możliwość i łatwość znalezienia „niezliczonych” wyrażań o charakterze „złotych myśli” i to, że książka jest oparta na znakomitej i różnorodnej literaturze, co podkreśla jej wartość i wkład do współczesnej filozofii. Rozległość problemów podjętych przez Autorów sprawia, że jest ona swoistym rodzajem encyklopedii współczesnych zagadnień filozoficznych przekazanych w niezwykle przystępny sposób.

Wiele z przesłań i twierdzeń zawartych w książce ma charakter uniwersalny, ogólnoludzki i stanowi wartość dla każdego człowieka, niezależnie od jego miejsca zamieszkania i kontekstu kulturowego, który towarzyszy jego rozwojowi. Wszystko to zachęca do sięgnięcia po tę pozycję, jako że jest ona egemplifikacją ważnego nurtu filozofii, a zatem może prowokować do dyskusji i inspirować do nowych badań i studiów antropologicznych. Książka W. Kremienia i W. Iljina jest napisana przystępnym językiem, stąd krąg adresatów nie ogranicza się tylko do szeroko rozumianego środowiska antropologów. Jej treść może poruszyć każdego myślącego człowieka.

Prace nad redakcją polskiego wydania tak wartościowego opracowania należały, mówiąc z ręką na sercu, do przyjemności. Bywały momenty, że treść

książki na tyle nas pochłonęła, iż zapomnieliśmy o swojej podstawowej roli, jaką była redakcja naukowa pozycji. Stąd w niniejszym tekście mniej artykułujemy problemy redakcyjne, a w dużym stopniu odnosimy się do merytorycznej wymowy książki i jej symboliki, zważywszy na okoliczności, w których znajdują się obecnie Autorzy i ich Ojczyzna.

Norbert Pikula
Franciszek Szlosek



SŁOWO WSTĘPNE



Kolejna monografia naukowa powstawała w okresie pokoju, zaś przekład jej maszynopisu dotarł do mnie w drugim tygodniu wojny rozpętanej przez armię Federacji Rosyjskiej przeciwko Ukrainie. Jakże trudno jest czytać książkę tak głęboko osadzoną w kulturze humanizmu, kiedy trwa inwazja na suwerenne państwo, w wyniku której ginie ludność cywilna. W największych miastach tego państwa zrównano niemalże z ziemią domy i infrastrukturę gospodarczą, instytucje publiczne, w tym m.in. szpitale, szkoły, przedszkola, ośrodki pomocy społecznej, uczelnie akademickie, placówki kulturalne, wyznaniowe, tabor transportu publicznego itp. W sposób szczególny doświadczam egzystencjalnych dramatów mieszkańców Ukrainy, dla których tysiące Polaków otworzyło własne domy, przyjmując uchodźców, głównie matki z dziećmi, by ich mężowie i bracia mogli walczyć w obronie ojczyzny. Jakże dramatycznie brzmi w tym kontekście rozdział otwierający namysł Autorów – **WSZYSTKO NA ZIEMI ZACZYNA SIĘ OD CZŁOWIEKA**.

Otóż to. Ludzkość wciąż doświadcza dehumanizacji w wyniku konfliktów zbrojnych, której źródłem powstania nie jest świat zwierząt, pozaludzkich istot, ale tkwi ona w człowieku, rzekomo rozumnej istoty. W drugiej dekadzie XXI wieku wiemy już bardzo dużo na temat tego, dlaczego „siła i słabość, mądrość i lekkomyślność ludzi” nie tylko przyciągają uwagę filozofów, psychologów, poetów i innych artystów, ale jest zarazem przejawem ich postaw, działań, które zaprzeczają dziedzictwu naukowej myśli. Uświadamiany nam w wyniku globalnej komunikacji proces niszczenia ludzkości w różnych miejscach świata nie jest już przedmiotem jedynie metafizycznej refleksji, ale zaczyna przenikać do wszystkich zakątków naszych myśli, porusza emocje i pobudza do działań pomocowych, ratowniczych, obronnych lub kontestacyjnych.

Antropocentryczna filozofia Wasyla G. Kremienia i Włodimira W. Iljina być może jest już jednym z ostatnich sygnałów i apeli o przywrócenie na świecie pokoju, gdyż (...) „nie wystarczą tylko wezwania do kierowania się zasadami humanizmu. Potrzebne są nowe koncepcje, nowe teorie, nowe rozumienie człowieka”. Te jednak nie powinny być orientowane przede wszystkim na rozwój nowych technologii (technosferę), sztucznej inteligencji (humanoidy), infosferę, biotechnologiczne innowacje w służbie kolejnych etapów postępu w ochronie zdrowia, gospodarczego itp., ale powinny zadbać o zrównoważony poziom rozwoju ludzkości na kuli ziemskiej. „W epoce bezgranicznych technologicznych

możliwości, które stale rozwijają się, pojawiają się „pola”, „poligony” różnych bio-, techno- i nanoprojektów i innych pomysłów dotyczących różnych konstrukcji społecznych. Stąd pojawiają się pytania o wartość moralną i światopoglądową tych badań, a odpowiedź na nie nabiera dzisiaj szczególnego znaczenia”.

Rozprawa jest powrotem do źródeł wiedzy na temat *humanum* pomimo zachodzących zmian na świecie transformacji. Autorzy jakby przeczuwali, że dojdzie na świecie do głębokich przemian, pisząc: „Fascynacja antropologii filozoficznej ideałami utopijnymi doprowadziła do oddzielenia aktywności intelektualnej od specyficznych społeczno-politycznych okoliczności współczesnego życia. W efekcie może to po części prowadzić do stworzenia warunków sprzyjających dojściu do władzy np. sił antydemokratycznych”. Tak też się stało nie tylko na Ukrainie, ale także w krajach postsocjalistycznych, które od ponad trzydziestu lat nie są w stanie wyzwolić się od syndromu „homo sovieticus”. Studium Kremienia i Iljina niesie zatem w swej filozoficznej narracji uniwersalne przesłanie. Do czego bowiem świat powinien powracać po ustaniu potworności wojennych w tym czy innym regionie świata, jak nie do korzeni antropocenu, do nieuświadamianych przez ludzi archetypów ludzkiej wspólnoty? Mimo iż nauki humanistyczne i społeczne zorientowane były w XX wieku na człowieka, to wiek XXI odsłonił ich częściową bezradność wobec pojawiających się dramatów ludzkości w wyniku m.in. wojen, pandemii, braku dostępu do wody i żywności, a więc czynników rzutujących na wzrost emigracji, uchodźstwa w poszukiwaniu lepszego świata. Niestety, ale supertechnologie służą nie tylko dobrostanowi życia człowieka, ale i pozbawianiu go w nadal prowadzonych wojnach.

Znakomita logika narracji, bogactwo źródeł zakorzenionych we współczesnej filozofii zachodnioeuropejskiej, ale także udostępnienie polskiemu czytelnikowi ukraińskiej myśli humanistycznej staje się znaczącym dowodem na to, jak głęboko zakorzeniona jest ukraińska nauka w kulturze chrześcijańskiej Europy. Autorzy wielokrotnie odwołują się do znaczenia religii w codziennym życiu człowieka jako sfery sacrum, która konstituuje jego moralność. „Pojawienie się wartości, wyższych wzorców, świętości zapewniało człowiekowi informacje o tym, że oprócz rzeczy rzeczywistych istnieją na świecie sensy duchowe, które można wykorzystać do wyjaśnienia ukrytych energii i sił otaczającego świata”.

Kremień i Iljin nie ukrywają, że są ludźmi wiary, wyrażając tym samym przekonanie, że „proces niszczenia (...) tradycyjnych form wiary w Boga pokazuje jedynie przewartościowanie wartości”. Destrukcja moralna dotyka jednak ludzi bez względu na poziom ich religijności czy świeckości, skoro codziennie dowiadujemy się z mediów o tym, jak licznie zabijani są niewinni Ukraińcy przez rosyjskich żołnierzy, których działania usprawiedliwił m.in. Patriarcha Moskwy Cyryl I. Poparł on inwazję W. Putina, tłumacząc, że Rosja musi się bronić przed

neoliberalnym Zachodem. W tej sytuacji „Duchowni Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego wystosowali apel do patriarchy Cyryla i metropolity Anufrego z prośbą o poruszenie kwestii wystąpienia Cerkwi z Patriarchatu Moskiewskiego w związku z milczeniem jej hierarchów w sprawie wojny na Ukrainie. Prawosławni księża uważają, że hierarchowie swoją postawą przyzwalają na piekło ludzi”¹. Z drugiej strony doświadczamy w Polsce heroicznej wprost aktywności pomocowej, wolontariackiej na rzecz ofiar tej wojny ze strony osób świeckich, jak i wierzących. Ci ostatni potwierdzają swoim zaangażowaniem tezę ukraińskiego filozofa, w świetle której: „Jedną rzeczą jest chodzić do kościoła, mieć nadzieję na pomoc Bożą we wszystkich sprawach świeckich, nawet na wojnie, która jest największym moralnym zakazem chrześcijaństwa (przykazanie „nie zabijaj!”). Wiara to inna sprawa. Nie jest dostępna dla wszystkich. Tak jak prawdę w nauce osiąga się w procesie długich poszukiwań, refleksji, eksperymentów itp., tak prawda w religii – objawienie – jest osiągnięciem nielicznych. Przede wszystkim objawienia dokonuje człowiek szczerze wierzący, zdolny do cierpliwości, altruizmu, miłosierdzia, miłości bliźniego, szacunku dla innych, zrozumienia swojego miejsca w świecie”.

Monografia może stać się dla polskich uczonych nie tylko jeszcze jedną recepcją, interpretacją dziejów filozoficznej myśli, naszego kontynentu, ale także znakomitą odsłoną uwarunkowań wielokulturowej, wielowyznaniowej Europy, do których istotny wkład wnoszą także nauka sąsiedniego dla nas państwa. „Budowanie i utwierdzenie państwa Ukraina w paradygmacie europejskiego wyboru cywilizacyjnego aktualizuje problem ukraińskiego człowieka. Integracja z europejską rodziną narodów będzie aktywna i skuteczna tylko wtedy, gdy zrozumimy motyw, psychologię, mentalność, cechy narodowe i kulturowe tych ludzi, od których działań zależy osiągnięcie przez państwo określonego celu”. Dzięki niniejszej rozprawie lepiej zrozumiemy przybyłych do Polski uchodźców w ich podejściu do świata, do życia, do bycia częścią europejskiej wspólnoty, ich tęsknoty i marzenia, aspiracje i pragnienia.

Jak piszą Kremitien i Iljin: „Triumf dobra nad złem jest wynikiem wysiłków człowieka i wysiłku jego woli. W tej sytuacji to nie myślenie, ale wiedza tworzy głębokie fundamenty ludzkiej natury. A wolność, która kiedyś była przyczyną grzechu, teraz musi być kierowana przez każdego na to, aby uzyskać odkupienie przez uczciwe życie oddane Bogu”. Jakże bliskie są polskiemu romantyzmowi ukraińska wiara i duchowość, niezwykła gościnność i otwartość na drugiego człowieka bez względu na to, kim jest i jakim jest, skoro w ciągu całego życia kształtuje własne człowieczeństwo.

¹ Wojna z milczącym przyzwoleniem Cerkwi prawosławnej, <https://kresy24.pl/wojna-z-milczacym-przyzwoleniem-cerkwi-prawoslawnej/> (dostęp: 12.03.2022).

Czytając tę książkę, zdamy sobie sprawę z tego, jak ona jest ważną dla polskiego czytelnika, który może dzięki niej zrozumieć, kim jest ten INNY przybysz do naszego kraju i w czym przejawia się jego kultura, mentalność. Szybko okaże się, że wcale nie jest tak bardzo odmienna od naszej, że więcej nas łączy, niż dzieli. Przywołane tu poglądy *I. Mirczuka*, *M. Szlemkewycza*, *D. Czyżewskyjego* i *O. Kulczyckijego* wskazują przecież na to, że „(...) dla Ukraińców priorytetem jest stosunek do ziemi jako „Ojczyzny-matki”, do wartości swojej kultury, tolerancja dla innych kultur, religii, umiłowanie wolności, przewaga zmysłowości nad racjonalnością. Tak więc mentalność ukraińską charakteryzuje dominacja emocji i uczuć nad wolą i intelektem oraz osobistym, indywidualistycznym kodeksem wartości”. Czyż w sytuacjach pogranicza, przełomu, społecznych dramatów nie ujawnia się ta strona ludzkiej natury także w polskiej mentalności i kulturze? Czyż ideał polskiego rycerstwa nie jest bliski ideałowi rycersko-kozackiemu na Ukrainie, skoro dla obu nadrzędne są wartości honoru, wolności i wiary, a zatem i gotowości podjęcia heroicznej formy obrony kraju i jego mieszkańców?

To, co zawsze budziło mój najwyższy szacunek w rozprawach Prezydenta Narodowej Akademii Nauk Pedagogicznych Ukrainy, to zwracanie uwagi na to, by w pedagogice praktycznej nie zapominać o jej aksjologicznych podstawach. Powołana do życia trzydzieści lat temu Akademia stanowi dla nas modelowe, bo bazujące na podstawach naukowych, podejście do polityki oświatowej państwa. Rozwijana w jednym z jej nurtów badawczych idea kształcenia kordialnego łączy się z naszą myślą pedagogiczną określaną mianem pedagogiki homo amans Marii Łopatkowej i pedagogii wychowania humanistycznego Janusza Korczaka². Kiedy debatowaliśmy w listopadzie 2019 roku na ósmym już Forum Naukowym Ukraińsko-Polskim/Polsko-Ukraińskim na Państwowym Uniwersytecie Pedagogicznym Perejasław-Chmielnickim im. Hryhorija Skoworody, jego tematyka była skoncentrowana na kwestii „Edukacji dla Pokoju”.

² Zob.: M. Łopatkowa, *Pedagogika serca*, Warszawa: WSiP 1992; M. Łopatkowa, *Dziecko a polityka, czyli walka o miłość*, Warszawa: Wydawnictwo APS 2001; M. Łopatkowa, *Pedagogika serca w dobie globalizacji*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej 2006; *Pedagogika serca. Wychowanie emocjonalne w XXI wieku*, red. E. Lewandowska-Tarasiuk, J. Łaszczyk, B. Śliwerski, wyd. II uzupełnione i rozszerzone, Warszawa: Difin SA 2020; *Pedagogika homo amans*, red. E. Lewandowska-Tarasiuk, J. Łaszczyk, B. Śliwerski, Warszawa: Wydawnictwo Difin SA 2022 (w druku); B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 1998; tenże, *Filozofia kordialna ukraińskiej pedagogiki serca Wasyla Suchomlińskiego/Кордіальна філософія української педагогіки серця Василя Сухомлинського*, Kijów: ТОВ «Видавництво» «Знання України» 2019; tenże, *The reflection paedagogy of Vasyl Sukhomlynsky and Janusz Korczak, Interdisciplinary Contexts of Special Pedagogy* no. 27, Poznań 2019, pp. 99–115.

Dzisiaj po raz kolejny wydaniem niniejszej rozprawy przekraczamy granice wąsko narodowych problemów ze świadomością dramatu ukraińskiego narodu, który ponownie został napadnięty przez rosyjskie siły wojskowe. Jest to także dla Polaków szczególnie bolesne doświadczenie, bowiem zamiast mówić o doświadczeniach w zakresie wychowania do pokoju, będziemy dzielić się nimi w wyniku odrabiania „lekcji” pokoju w warunkach wojny. Imperialna polityka Rosji staje się zagrożeniem już nie tylko dla byłych państw socjalistycznych z tzw. postradzieckiej strefy wpływów do 1989 r., ale także dla całego świata. Jak zatem wychowywać dla pokoju w czasach ustawicznych wojen, aneksji ukraińskich terytoriów, która jest prowadzona z zastosowaniem postnowoczesnej technologii zbrojeniowej, w tym także w przestrzeni informacji publicznej.

Siła i potęga w stosunkach międzynarodowych ma charakter rozproszony, policentryczny, a ostatnio także hybrydowy. Jako pedagodzy nie rozstrzygamy tych dylematów, gdyż nie mamy na nie bezpośredniego wpływu, ale musimy pomóc społeczeństwu, rodzicom dzieci i młodzieży, także osobom starszym, by WOJNA jako przeciwieństwo POKOJU była minimalizowana nie tylko w relacjach międzynarodowych, ale przede wszystkim w każdym z nas, w życiu osób dorosłych. Erich Fromm trafnie określił ten syndrom mianem – „wojny w człowieku”, od której zaczyna się ZŁO. Żyjemy w społeczeństwie, które w coraz mniejszym stopniu pozwala ludziom zrozumieć swoje środowisko życia, poddawać je własnej kontroli czy kształtować na własną rękę. Równocześnie jednak człowiek coraz bardziej pragnie poszerzenia zakresu swoich doświadczeń i świadomości. Naczelną istotą wychowania staje się zatem polityczne zadanie zagwarantowania jednostkom ludzkim społecznych, konwivialnych warunków do życia. Jest to zadanie profilaktyczne i terapeutyczne, bowiem sprowadza się do wspierania osób w ich wewnętrznym rozwoju, nabywaniu samoświadomości oraz wzmacnianiu ich w samodzielności i uniezależnianiu się od społecznej, zewnętrznej troski czy opieki.

Punktem wyjścia dla IX Forum Polska/Ukraina – Ukraina/Polska w Lublinie może stać się teza Ericha Fromma, w świetle której (...) stosowanie przemocy wynika najczęściej z niemożności rozwiązania przez ludzi podstawowych problemów swojego życia, z niemożności kochania innych, nieumiejętności zrealizowania własnych możliwości³. Stan wojenny zaczyna się w człowieku, który nie potrafi kochać innych, nie dostrzega w nich człowieczeństwa, toteż sięga po różne formy okrucieństwa w życiu codziennym, w tym także niewidoczne dla jego ofiar. To osoby o orientacji nekrofilnej doświadczają przyjemności z czynienia ZŁA, destrukcji, niszczenia innych. Przejawiają jedne z dwóch rodzajów

³ E. Fromm, *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty destrukcyjności*, Warszawa: Jacek Santorski i Co., 1994, s. 7.

wrogości – reakcyjną, która jest pochodną zagrożenia życia, godności, własności itd. i wrogość rekompensacyjną wynikającą z głębokiego poczucia bezradności, bezsilności, a pozwalającą im na odzyskanie – w wyniku stosowanej przemocy wobec innych – poczucia własnej siły. Jako pedagodzy znajdujemy się ponownie na pierwszej linii frontu obrony cywilizacji przed jej totalnym zniszczeniem. Idea wychowania dla pokoju nie może być dalej pedagogiczną utopią, ale realizować się w warunkach odzyskiwanego pokoju i jego utrwalania. Rozprawa W. Kremienia i Włodimira W. Iljina jest znakomitą źródłem wiedzy na temat powodów, dla których trzeba i można tak czynić. „Czynnikiem decydującym o konsolidacji społeczeństwa nie są abstrakcyjne, racjonalistyczne idee sprawiedliwości, wolności i humanizmu, ale konkretna kultura”. Tą kulturą musi być kultura pokoju, a nie wojny, współpracy zamiast antagonistycznej rywalizacji, dialogu i polilogu a nie tyranii, dyktatu i monologu. Jak pięknie piszą o tym autorzy książki: „(...) dla nas w rzeczywistości istnieje tylko „obojętny” na zło i dobro świat faktów, a wszystko inne – wolność, szczęście, przeznaczenie, dobrobyt leży w rękach człowieka”. Czyż nie jest to tym, co określił w 2020 roku mianem jedenastego przykazania Marian Turski, historyk, dziennikarz i działacz społeczny, były więzień obozu Auschwitz-Birkenau i KL Buchenwald, żebyśmy nigdy nie byli obojętni na ZŁO?

Łódź, 12.03.2022 r.

Bogusław Śliwerski



I.

WSZYSTKO NA ZIEMI ZACZYNA SIĘ OD CZŁOWIEKA



Wprowadzenie

Kim jest człowiek? Jaka jest jego natura, istota, cel jego życia i cechy jego wnętrza? Jaki jest cel, wartość i sens ludzkiej egzystencji?

Na część tych pytań jeszcze nie ma przekonujących odpowiedzi, na niektóre z nich mamy refleksje subiektywne, uwarunkowane kulturowo, nasycone ideologicznie, emocjonalnie.

Siła i słabość, mądrość i lekkomyślność ludzi zawsze przyciągały uwagę filozofów, psychologów, poetów i innych artystów, traktując te przymioty ludzkie jako nierozwiązane lub mało rozpoznane tajemnice.

Niezależnie od spojrzeń (i zróżnicowanych interpretacji) na istotę i sens ludzkiego istnienia człowiek był i pozostaje w centrum przyrodniczego środowiska, ale także w centrum wszystkich problemów, o których społeczeństwo, państwo i świat decydują. Zwłaszcza teraz – w dobie narastającej urbanizacji, technologizacji, a przede wszystkim, niezwykle szybko rozprzestrzeniającej się sztucznej inteligencji. Zjawiska te radykalnie zmieniają tradycyjne ukształtowane więzi religijne, polityczne, społeczne oraz powszechnie uznawane wartości. Globalizacja, informatyzacja, a także rewolucja migracyjna, przekształciły i „zatarły” granice między krajami, narodami i grupami społecznymi. Coraz bardziej staje się widoczna tendencja do niwelowania tożsamości kultur, zmierzająca do przyjmowania wspólnych, w wymiarze masowym, standardów i szablonów dotyczących postaw, zachowań i wartości.

To są realia współczesnego życia, które przybrały charakter planetarny i powszechny. A zatem pojawia się zasadnicze pytanie o rolę i miejsce człowieka w warunkach tak zmienionej i zmienianej się w ogromnym tempie rzeczywistości, człowieka, który zawsze był ceniony za swoją wyjątkowość, indywidualność i oryginalność.



Rozwiązanie tego problemu nie polega na abstrakcyjnym myśleniu o ludziach w kategoriach kryzysu antropologicznego i duchowego, ale w rozumieniu człowieka jako osobowości. I dlatego warunkiem przystosowania się do zmieniającej się współczesności jest konieczność zrozumienia nowych znaczeń naszej epoki – zmienionej świadomości miejsca w przyrodzie, pierwszeństwa informacji nad wiedzą i umiejętnościami, dominacji „człowieka masowego” nad jednostką, poznania nad twórczością. Adaptacja do nowych warunków życia wymaga także uświadomienia sobie zmian rozmieszczania akcentów historycznych i historycznej pamięci oraz reorientacji spojrzeń z obiektywnej na subiektywną. Oznacza to większy dystans do wartości społeczno-kulturowych i do ich znaczenia dla ludzkiego życia.

W jakimś sensie pomocna w stawianiu czoła tym wyzwaniom współczesności może okazać się teoria antropocentryzmu, priorytetowa koncepcja wśród współczesnych nauk społecznych, będąca swoistym centrum praktyk humanistycznych, edukacyjnych i kulturalnych (autor koncepcji antropocentryzmu: *Wasył G. Kremień* – podkreślenie F.S.).

Główny nacisk w tej teorii kładziony jest na indywidualnych systemach wartości i wynikających z nich celach życiowych jednostki oraz sposobach i możliwościach ich realizacji.

Antropocentryzm w dużym stopniu aktualizuje (pokazuje, opisuje, uzasadnia) wartości humanistyczne we współczesnym świecie, odchodzi od swoich wcześniej eksponowanych imperatywów. Nie jest tajemnicą, że w wielu przypadkach obserwujemy racjonalizację stosunków społecznych, co znalazło realny oddźwięk w światopoglądzie i orientacjach społecznych młodzieży, studentów i całej populacji młodych. Stare formy, nierzadko istotne wartości, straciły znaczenie i wpływ na postawy i zachowania życiowe ludzi. W tej sytuacji nie wystarczą tylko wezwania do kierowania się zasadami humanizmu. Potrzebne są nowe koncepcje, nowe teorie, nowe rozumienie człowieka.

Jak wiadomo, wyzwania współczesnego, informacyjnego świata wymagają od człowieka kreatywności, dużej aktywności i myślenia. Antropocentryzm analizuje i ocenia dotychczasowe dokonania i potrzeby w kategoriach wartości światopoglądowych i ich jakości. Pod tym względem wchodzi w interakcje z filozofią, której celem jest rozpoznanie głębokich fundamentów ludzkiego życia, jego wyższych znaczeń determinujących sens życia jednostki i społeczeństw.

Człowiek to nie tylko jedność ciała i ducha, ale także wyjątkowy wytwór natury. Mając pewien potencjał, wznosi się ponad materię, co stanowiło zawsze centrum uwagi filozofii, religii, kulturoznawstwa i innych dyscyplin humanistycznych, a które starały się adekwatnie do przedmiotu swoich zainteresowań charakteryzować istotę człowieczeństwa i samego człowieka.



Obecnie konieczne jest poszerzenie wiedzy z tego zakresu i jej przełożenia na kontekst nowoczesności, która opiera się na nowych podstawach teoretycznych i naukowych, charakteryzujących rzeczywisty (a nie deklaracyjny) postęp i stanowi nowy fundament do ludzkiego poznania.

Energia nowej rzeczywistości, jaką stanowią: infosfera, technosfera, transkultura, sztuczna inteligencja, modyfikacje liberalnego społeczeństwa skutecznie wpływa na rozwój współczesnej cywilizacji i jednoznacznie kształtuje jej oblicze.

Według prognoz, współczesna cywilizacja do połowy XXI wieku przeniesie się na inny poziom, który otworzy nowe, nieoczekiwane wzorce życia. To, co dziś postrzegane jako istotne, jutro będzie miało podobne znaczenie, jak obecnie arytmetyka uprawiana przy pomocy liczydła, co działo się tak niedawno, bo zaledwie pół wieku temu w szkole. I nikt nie przewidział, że za jakieś kilkadziesiąt lat pojawi się cud – komputer.

Jednak im bardziej drastycznie zmienia się rzeczywistość, tym więcej uwagi poświęca się człowiekowi. I to nie tylko ze względu na jego wyjątkową metafizyczną, moralną istotę, a głównie z punktu widzenia możliwości przemiany natury ludzkiej. W epoce bezgranicznych technologicznych możliwości, które stale rozwijają się, pojawiają się „pola”, „poligony” różnych bio-, techno- i nanoprojektów i innych pomysłów dotyczących różnych konstrukcji społecznych. Stąd pojawiają się pytania o wartość moralną i światopoglądową tych badań, a odpowiedź na nie nabiera dzisiaj szczególnego znaczenia.

Nie mniej ważne jest badanie problemu człowieka w kontekście jego historii, kierunków rozwoju społecznego z uwzględnieniem ewolucji wiedzy i systemu wartości. Tego rodzaju badania umożliwiają ukazanie polifonii człowieka i jego wszechstronności. A te problemy właśnie stanowią przedmiot zainteresowań i poznania naukowego antropocentryzmu, co oznacza możliwość scharakteryzowania człowieka w całej jego różnorodności.

I. Antropocentryzm: prologomena

Człowiek jest jedną z najważniejszych zagadek dla filozofii i innych nauk. Każdy myśliciel od starożytności do dnia dzisiejszego starał się wyjaśnić naturę i istotę człowieka, ale stale pojawiały się nowe aktualne problemy dotyczące życia ludzkiego w społeczeństwie, jego obcowania z naturą, sposobu poznawania świata i siebie. Z upływem czasu antropologia staje się dziedziną wiedzy coraz bardziej rozległą, co uświadomiło badaczom konieczność nowego podejścia do znalezienia odpowiedzi na pytanie: „Kim jest człowiek?”



Wagę tego zagadnienia dobrze urzeczywistnia choćby pojawienie się intensywnych badań nad stworzeniem sztucznej inteligencji w ramach projektu „Człowiek – mózg”, na realizację którego Unia Europejska przeznaczyła w 2013 roku 1 mld euro¹. Autorzy tego projektu mają nadzieję, że za 15–20 lat, przy odpowiednim dofinansowaniu, mogą stworzyć sztuczny mózg, który jest w stanie reagować, jak mózg człowieka. Jeśli projekt się powiedzie, będzie to oznaczać wyjście życia ludzkiego poza związki organiczne w przestrzeń nieorganiczną o niewyobrażalnych formach – uważa badacz współczesnych problemów ludzkości *J.N. Harari*².

Oczywiście dobrze jest żyć w zwykłym „ciepłym” świecie. Musimy jednak wziąć pod uwagę ukrytą rewolucję cywilizacyjną – stworzenie urządzeń i systemów analogicznych do ludzkiego umysłu, na wzór najdoskonalszego programu komputerowego, jakim jest właśnie ludzki mózg. W takiej sytuacji wzrasta waga człowieka w kontekście jego **możliwości konkurencyjnych** w przyszłości.

1.1. Człowiek – jako stworzenie natury biologicznej i społecznej

*Natura ludzka oderwana
od kultury nie istnieje*

K. Girtz

Na pytanie „kim jest człowiek?” – musisz poszukać odpowiedzi w charakterystyce ludzkiej natury. W świecie judeochrześcijańskim, głównym źródle prawdziwej natury człowieka i jednocześnie będącym aktem świadczącym o boskim stworzeniu człowieka. „I bóg stworzył człowieka, stworzył go na swój obraz, na obraz Boga stworzony został mężczyzna i kobieta. I bóg im błogosławił i rzekł do nich: rozradzajcie się i rozmnażajcie i napęlniajcie ziemię i panujcie nad nią, panujcie nad rybami morskimi i nad ptactwem, i nad wszelkim bydłem, i nad całą ziemią, i nad wszystkimi zwierzętami, które istnieją na ziemi.” (Roz 1:27-28). Tak w Starym Testamencie opisano pochodzenie człowieka.

Chrześcijanie kojarzą te wyobrażenia z Jezusem Chrystusem, który przybrał postać człowieka i żył wśród ludzi. Zarówno prawosławni, jak i katolicy wierzą w obecność u każdego z nich duszy danej przez Boga. Stąd powstała psychologia jako nauka o duszy. Słynny psychoanalityk *K.G. Jung* na swój sposób zinterpretował

¹ Режим доступа: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8164060.stm>

² *Харарі Ю. Н.* Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / Ю. Н. Харарі. – Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2019. – С. 512 (544 с.).



tezę o obecności duszy w człowieku, twierdząc że jej natura ma naprawdę istotne podstawy. Są to archetypy istniejące w „nieświadomości zbiorowej”³.

W przeciwieństwie do K.G. Junga wielu reprezentantów nauk przyrodniczych za naukową podstawę przyjmuje teorię ewolucji, zgodnie z którą istota ludzka jest wynikiem ewolucji ziemskiej natury, a nie boskiego stworzenia i pochodzi od „wspólnego przodka”⁴ – co jest zbieżne z chrześcijaństwem, które ma również wspólnego przodka, pierwszego mężczyznę – Adama.

Za teorią ewolucji przemawia koncepcja „ekspansji życia”, której główne założenie sprowadza się do sugestii, iż najbardziej charakterystyczną właściwością żywej istoty jest ta, którą ona najsilniej potrzebuje. Jej rozwój przebiega – od prostej do coraz bardziej złożonej formy, od systemu o niższej harmonii do systemów o coraz wyższej harmonii⁵. Taki przebieg rozwoju życia prowadzi do zwiększonej odporności na wzrost entropii we wszechświecie. Zdaniem współczesnych fizyków, wzrost ten prowadzi do śmierci wszechświata⁶.

Jednak w naturze istnieje życie, które przeciwstawia się tej tendencji, jest nim inteligentny człowiek, czyli stworzenie powstałe w wyniku oporu wobec „głupiej” natury (Lorenz).

Ważne jest, aby natura wpływała na człowieka wbrew jego interesom. Natomiast człowiek na ogół racjonalny w swych działaniach reaguje nie zawsze racjonalnie na działania natury. Na przykład ekonomiczne potrzeby zmuszają jednostkę do dążenia do materialnej samorealizacji będącej rodzajem aspiracji życiowej, w której nie ma już „biologizacji”, czyli zachowania równowagi pomiędzy człowiekiem i naturą⁷. „Porządek biologiczny” sprytnie maskowany w działaniach gospodarczych człowieka usypia ludzką czujność, zmuszając ją do aktywności, która wychodzi poza biologiczny zwierzęcy świat i dąży do dominacji na drodze podboju, którego celem jest uległość otoczenia⁸.

*Istoty ludzkie rodzą się zwierzętami
i stają się myślicielami.*

J. McDowell

Świadomość tego celu, zrodzona w ludzkim umyśle, prowadzi do użycia, gdy znajdzie taka potrzeba, odpowiedniego narzędzia. W zaistniałej sytuacji wartość

³ Смит Р. Быть человеком: человеческое знание и сотворение человеческой природы / Р. Смит. – М. : Канон+, 2014. – С. 46–47.

⁴ Там само. – С. 48.

⁵ Каштанов А. Миф об эгоизме / А. Каштанов // Дружба народов. – 2002. – № 8. – С. 174.

⁶ Там само.

⁷ Там само. – С. 177.

⁸ Там само. – С. 178.

takich kategorii, jak *ekspansja*, *eliminacja konkurentów* wyraźnie wzrasta i staje się zjawiskiem pożądanym.

Jednak powoli następuje w człowieku przemiana wewnętrzna (metamorfoza?) i nagromadzona agresja skierowana na innych przeradza się w poświęcenie dla nich. Potwierdzenie tego można znaleźć w fikcji literackiej, gdzie Wertet zastrzelił się, Madame Bowary wzięła truciznę, Anna Karenina wpadła pod pociąg, a ukraińskie kobiety z determinacją wspierały swych obrońców – mężczyzn kozaków⁹.

1.2. Antropologia filozoficzna

Umysł określa człowieka.

M. Foucault

Badania biologiczne, fizjologiczne, genetyczne, anatomiczne, a także badania prowadzone w obrębie innych nauk, próbujące potwierdzić słuszność teorii ewolucji¹⁰, pozostawiają wiele niewyjaśnionych pytań. Częściowo rozwiązuje je antropologia filozoficzna, która stawia sobie za zadanie zdefiniowanie istotnego „rdzenia”, treści „ludzkiego” w ogóle, a człowieka w szczególności. Jak już wspomniano, na pytanie postawione przez *I. Kanta* „Kim jest człowiek?” odpowiada antropologia. Pojęcie *antropologia* jest używane przez tego filozofa w sensie ogólnym do badania wszystkich ludzkich doświadczeń, w tym poznania, moralności i religii. Później *Kant* użył tego terminu w węższym znaczeniu – na określenie „antropologii pragmatycznej jako takiego poznania, które ma na celu indywidualny charakter, jego zarządzanie sobą i doskonalenie się”¹¹.

Analizując człowieka, *I. Kant* obdarza go „duszą”, która w swej naturze zawiera trzy zdolności: poznania, odczuwania przyjemności i bólu, pożądania. Poznanie tych zdolności przez umysł prowadzi do uporządkowania świata, czyli sposobu, w jaki ludzie konstytuują w sobie to, co jest naprawdę ludzkie. Rozwijając problemy poznania, w jego centrum umieścił działalność ludzką, co stało się podstawą dla uzasadnienia samej antropologii filozoficznej jako dyscypliny.

Projekt *I. Kanta* był próbą pogodzenia naszej wiedzy jako naturalnej konieczności z wolnością ludzkiego działania, jako dwóch różnych form poznania

⁹ Там само. – С. 179–180.

¹⁰ *Смут Р.* Быть человеком: человеческое знание и сотворение человеческой природы... – С. 48–49.

¹¹ *Смут Р.* Быть человеком: человеческое знание и сотворение человеческой природы... – С. 59.

nadmysłowej (duchowo-transcendentalnej) rzeczywistości. Stało się to zadaniem priorytetowym dla antropologii filozoficznej: połączenie tego, co jest znane z doświadczenia i nauk przyrodniczych o człowieku jako „bycie biologicznym”, z tym, co jest racjonalnym warunkiem wszelkiego poznania. Sytuację tę można zdefiniować jako stosunek wzajemny między wiedzą zdobytą poprzez cielesną percepcję a wiedzą zdobytą dzięki umiejętności myślenia, namysłu¹².

W antropologicznych rozważaniach *I. Kanta* „być człowiekiem” oznacza działać *celowo*. Autorzy pokolenia postkantowskiego nazwali ten proces „Bildung”, czyli „autoformacją”. We współczesnej filozofii pojęcie to jest używane w dwóch aspektach: po pierwsze celem procesu jest wyłonienie się niezależnej, krytycznie myślącej, racjonalnej osobowości; po drugie jest to proces edukacyjny, którego efektem są ludzie inteligentni, którzy potrafią myśleć i działać w sposób racjonalny i celowy. Połączenie tych dwóch znaczeń przyczynia się do formowania „Ja” zdolnego do uczestniczenia w „działaniach autoformacji”¹³.

Cechą charakterystyczną prac z zakresu antropologii filozoficznej, która formułuje wartości ludzkie tkwiące w naturze człowieka, pozostaje nacisk na kształcenie celowe. Jednak aż do XX w. termin „antropologia filozoficzna” nie był rozpowszechniony. Większość filozofów zwróciła się ku wiedzy o człowieku „w ogóle”, choć w rzeczywistości jest ona filozoficzna i antropologiczna. To było charakterystyczne nawet dla *M. Webera*, w celu zademonstrowania, że „realizacja przez człowieczeństwo w trakcie jego kulturowego i materialnego rozwoju własnych wartości jest ludzką naturą”¹⁴.

Dla *M. Webera* dążenie jednostek i społeczeństwa jako całości do racjonalnego uporządkowania świata społecznego jest procesem naturalnym. Jednak dzieje się to kosztem utraty organicznego związku między wiedzą a ideami piękna, dobra i sprawiedliwości, które w całokształcie zapewniały wartość rzeczywistego porządku życia. Obecny porządek, zdaniem *M. Webera*, to pogoń za zyskiem, która nabiera „nieokiełznanej pasji”. I nikt nie wie, do czego to doprowadzi: „albo na końcu tej wielkiej ewolucji pojawią się zupełnie nowe prorocze idee, albo dawne idee i ideały odrodzą się z bezprecedensową mocą, albo jeśli ani pierwsze, ani drugie się nie spełni, nadejdzie wiek mechanicznego kostnienia, pełen nerwowych prób ludzi uwierzyć w swoje znaczenie”¹⁵.

Pesymistyczny wniosek *M. Webera* powstał prawdopodobnie w wyniku porównania istniejących w jego czasach idealnych wyobrażeń o człowieku z jego realnym przejawem w gospodarce rynkowej, a także kolosalnymi osiągnięciami

¹² Там само. – С. 62.

¹³ Бекхерт Д. Формирование разума... – С. 35.

¹⁴ Смит Р. Быть человеком: человеческое знание и сотворение человеческой природы... – С. 71.

¹⁵ Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – С. 207.

w dziedzinie nauk przyrodniczych i postępu technicznego. Jednak osiągnięcia ekonomii i nauki nie zapewniały wystarczających możliwości rozwoju sfery duchowej i etycznej.

Człowiek jest wiecznym Faustem, który zawsze będzie starał się poszerzać granice swojej obecnej egzystencji i otaczającego go świata, w tym rzeczywistości własnego Ja.

M. Scheler

Antropologia filozoficzna zyskała swój przedmiotowy rozwój dzięki aktywności w pierwszej połowie ubiegłego wieku przedstawicieli nowej myśli filozoficznej M. Schelera i H. Plessnera. Według M. Schelera problematyczność człowieka jest związana z jego istotą biopsychologiczną (dotyczy to również wszystkich żywych istot), ponieważ wszystkie żywe istoty charakteryzują się „zmysłowym pożądaniem” jako irracjonalną siłą życiową. Jest to także właściwość samego człowieka, jak np. skłonności czy afekty; a także instynkty, które zapewniają celowość działania zarówno ludziom, jak i zwierzętom. Wyższe formy mentalnej egzystencji wiążą się z indywidualizacją, która wyraża się pewnymi nawykami i racjonalnym zachowaniem. Zachowanie oparte na nawykach opiera się na pamięci skojarzeniowej, która zawiera praktyczną inteligencję, a także zdolność wyboru. Działanie inteligencji praktycznej potwierdza produktywnie myślenie. Prawdziwą istotę człowieka zapewnia „duch”, który stanowi jego „centrum osobowości”. Dzięki „duchowi” człowiek „odkrywa świat”, staje się „otwarty na świat” i kształtuje samoświadomość – „Ja”. „Duch” i „pożądanie zmysłowe” – to dwie „autonomiczne siły kosmiczne”, które determinują jego aktywność i impulsy życiowe. Świadomość świata, samoświadomość i chęć zrozumienia Boga stanowią „nierozzerwalną strukturalną jedność człowieka”¹⁶ – powiedział M. Scheler.

Według H. Plessnera antropologia filozoficzna powinna badać człowieka jako przedmiot i podmiot swojego życia, jako integralność własnego życia. Czyli jako „podmiot-przedmiot przyrody” (ze względu na jego naturalną pozycję w świecie jako organizmu) oraz jako „przedmiot-podmiot kultury”, jego duchowości, twórczości, odpowiedzialności moralnej i wiary religijnej. Główną ideą antropologii filozoficznej H. Plessnera jest szczegółna pozycja człowieka w świecie ze względu na jego „ekscentryczną istotę”. Oznacza to, że duchowa esencja wznosi człowieka ponad jego naturę, przewyższa go i nie może wywodzić się z organicznego rozwoju. Dwoiste istnienie człowieka między „duszą” i „ciałem” łączy się w osobowości. H. Plessner nazywa „osobistą istotę” osobistym „ekscentrum”

¹⁶ П предмет і проблематика філософії / за заг. ред. М. А. С кринника, З. Е. С кринник. – Львів : ЛБІ НБУ, 2001. – С. 390–395.

lub „Ja”. To właśnie to „ekscentrum” umożliwia człowiekowi poznanie świata, rzeczy, swojego ciała i duszy, ukształtowanie swojego zewnętrznego i wewnętrznego obrazu życia jako immanentnej świadomości. Ekscentryczność to stosunek człowieka do otaczającego go świata. Jako istota ekscentryczna osiąga on równowagę poprzez swoje działania kulturalne, do których nieustannie się zwraca. Człowieka należy postrzegać jako „permanentną twórczość” i „autotwórczość”, a także „źródło i ośrodek tej twórczości”¹⁷.

Człowiek doświadcza bezpośredniego początku swoich działań, radykalnego autorstwa swojej żywej egzystencji, swojego wyboru, poznaje siebie jako wolnego.

H. Plessner

Zarówno *M. Scheler*, jak i *H. Plessner*, a później ich zwolennik *A. Gehlen*, próbowali odkryć „fundamentalne struktury ludzkości”, opisując fakty i wartości odnoszące się do ludzkiego życia. Ich antropologia była projektem „empirycznej nauki o człowieku, której cele są interpretacyjne, sensowne i ukierunkowane na zachowanie ludzkiej tożsamości”¹⁸. Przedstawiciele antropologii filozoficznej wcale nie sprzeciwiali się nauce, ale krytykowali humanistykę za brak „prawdziwego empiryzmu”. To znaczy nie brali pod uwagę znaczeń i wiedzy, jakie otrzymują w wyniku doświadczeń życiowych i obserwacji, wierząc, że istota człowieka jest mu bezpośrednio dana w „idealnych osiągnięciach kultury”¹⁹.

W XX wieku wszystkie nauki filozoficzne są zorientowane na człowieka. Jednak sami przedstawiciele antropologii filozoficznej skupili swoje zainteresowanie na odkryciu „struktury ludzkości”, radykalnie odcinając się od danych przyrodniczych, w szczególności osiągnięć biologii. Tak *J. Ortega y Gasset* dystansuje się od wszelkich możliwych opisów natury ludzkiej. „Człowiek nie ma natury – mówi filozof. – Człowiek to psychika, świadomość lub duch, które też są rzeczą. Człowiek nie jest rzeczą, ale dramatem, jakim jest jego życie, wydarzeniem uniwersalnym, które przydarza się każdemu z nas, a w tym dramacie człowiek jest tylko wydarzeniem”²⁰.

Z punktu widzenia słynnego filozofa *E. Cassirera* sposób kształtowania wiedzy o człowieku ma odpowiadać swojemu przedmiotowi, który posiada zdolność tworzenia „form symbolicznych”. Dało mu to możliwość stworzenia własnej wersji antropologii filozoficznej, która odpowiada na pytanie o istotę człowieka.

¹⁷ Там само. – С. 397–401.

¹⁸ *Смут Р.* Быть человеком: человеческое знание и сотворение человеческой природы... – С. 75.

¹⁹ Там само. – С. 75.

²⁰ *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды / Х. О ртега-и-Гассет. – М. : ИНФРА-М; Весь мир, 2000. – С. 451.

„Wybitną charakterystyką człowieka, – mówi *E. Cassirer* – jego cechą wyróżniającą nie jest jego metafizyczna czy fizyczna natura, ale jego własna aktywność”. To system ludzkiej działalności wyznacza i zamyka krąg „człowieczeństwa”, mający swoje formy symboliczne w języku, nauce, sztuce i instytucjach ludzkich”²¹ (w kulturze – W.K.). Innymi słowy, człowiek jest istotą symboliczną. Tylko on ma zdolność konstruowania różnych systemów symbolicznych jako zestawu „narzędzi” do życia na tym świecie. „Ludzie, podobnie jak zwierzęta, działają w świecie instrumentalnie, ale refleksyjność wiedzy stwarza możliwość do powstawania różnych systemów symbolicznych w nauce, sztuce, moralności – systemów, które służą różnym celom”²². Jednocześnie *E. Cassirer* starał się przedstawić ludzkie zdolności jako ewolucyjne pojawianie się nowych funkcji w istniejących strukturach życia.

W drugiej połowie ubiegłego wieku zmienił się nieco nacisk w antropologii filozoficznej. Druga wojna światowa „skompromitowała” ludzkość swoimi okrucieństwami, oderwała od prawdziwego życia. Historyk *F. Ringer* powiązał retorykę prawdziwych wartości, sensu życia i poszukiwania ludzkiej natury z istnieniem w środowisku naukowym tych, którzy odeszli od rzeczywistości, starając się zawrzeć w niej marzenia o idealnym człowieku. Wynikało to z różnicy między przyrodniczymi wyjaśnieniami istoty człowieka a jej wyjaśnieniami w naukach humanistycznych. Fascynacja antropologii filozoficznej ideałami utopijnymi doprowadziła do oddzielenia aktywności intelektualnej od specyficznych społeczno-politycznych okoliczności współczesnego życia. W efekcie może to po części prowadzić do stworzenia warunków sprzyjających dojściu do władzy np. sił antydemokratycznych²³.

Jednak zwolennicy antropologii filozoficznej, mimo jej krytyki, powrócili do poruszanego przez nią tematu, w szczególności dotyczącego moralnej i politycznej krytyki społeczno-gospodarczych warunków życia. Wykorzystali filozofię ludzkiej egzystencji jako „most” między wiedzą biologiczną a wyobrażeniami o aktywności społecznej. „Tak jak ta subdyscyplina, (podobnie i biologia) nie może ustalić fundamentalnych cech człowieka, które są centralnymi kategoriami nauk społecznych i kulturoznawstwa, tak filozofia nie może bezpośrednio poznawczo uchwycić „istoty” człowieka poprzez abstrakcyjne definicje”²⁴ – twierdzą przedstawiciele filozofii społecznej *A. Honneth* i *H. Joas*.

Zagadnienia filozoficzne i antropologiczne wyrażone zostały w pracach *J. Habermasa*. Jego idea „interesów składających się na wiedzę” była w tamtym

²¹ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М. : Гардарики, 1998. – С. 15–16.

²² Смит Р. Быть человеком: человеческое знание и сотворение человеческой природы... – С. 77–78.

²³ Там само. – С. 80.

²⁴ Там само. – С. 81.

czasie konstruktywnym krokiem naprzód – do rozważenia idealnego celu i człowieczeństwa jako wytworu historii. Stało się to podstawą nowego podejścia do zagadnień antropologicznych. Tak więc przedstawiciel kierunku filozoficzno-biologicznego *A. Gehlen* uważa, że człowiek ucieleśniał unikalny projekt natury, który pozwolił mu stać się „istotą duchową”. A istota tego bytu tkwi w obiektywnej celowości działania, która tworzy jego świat życia kulturalnego. *E. Rothacker*, przedstawiciel nurtu kulturowo-filozoficznego, kładzie nacisk na „przekształcenie otaczającego środowiska naturalnego i społecznego we własny świat życia człowieka o nadanych znaczeniach. W nim istnienie człowieka jawi się jako styl jego życia, który obejmuje zarówno biologiczne, jak i egzystencjalnie zainteresowane doświadczenie oraz ludzki stosunek do rzeczywistości”²⁵. Wiąże się z tym stanowisko *A. Honnetha* i *H. Joasa*, dla których antropologia jawiła się jako humanizacja przyrody, integracja wiedzy o przyrodzie z wiedzą moralną o kulturze ludzkiej.

Dziś, w pierwszych dekadach XXI wieku, dla wielu stało się jasne, że spełnienie wymagań i zaleceń antropologii filozoficznej, zwłaszcza w zaistniałych sformułowaniach, jest niezwykle trudne. Oczywiście nie chodzi tu o nostalgię za „prawdziwymi wartościami”, ale wyjaśnienie ich naturalnej zmiany w rzeczywistości przemian społeczno-technologicznych, które zmuszają nas do nieustannego powracania do zagadnień filozoficznych i antropologicznych.

1.3. Antropologia ekonomiczna

Totalny rynek – jest taką samą utopią, jak jego brak dla nowoczesnych krajów uprzemysłowionych i rozwiniętych gospodarczo.

P. Rosanvallon

Ekspansja sfery działalności człowieka włączyła w proces jej badania nauki ekonomiczne, które zajmują główne pozycje w określaniu podstawowych parametrów i kierunków współczesnego życia. Wynikiem analizy jej różnych sfer była antropologia ekonomiczna, jeden z najbardziej rozwiniętych obszarów badawczych antropologii społeczno-kulturowej XX wieku. Interdyscyplinarne studia antropologii ekonomicznej rozpoczęły się w latach 20. XX wieku w pracach *B. Malinowskiego*, *A. Radcliffe-Browna* i *M. Maussa*. Niektóre aspekty antropologii ekonomicznej były badane przez uczonych także w poprzedniej epoce. Jej głównym zadaniem było doprecyzowanie specyfiki życia gospodarczego

²⁵ П предмет і проблематика філософії... – С. 411.

w tradycyjnych społecznościach myśliwych, rolników, rybaków i pasterzy we wczesnych fazach ich rozwoju. Głównym problemem teoretycznym antropologii ekonomicznej jest umiejętność opisu działalności gospodarczej w społeczeństwach tradycyjnych za pomocą schematów i koncepcji ekonomii. Istotą problemu jest to, że większość antropologów nie akceptuje aspiracji teorii ekonomii do uniwersalności. Uważają oni, że w społeczeństwach tradycyjnych działalność gospodarcza prowadzona jest na innych zasadach niż te deklarowane przez ekonomię konwencjonalną²⁶.

Jest to próba przeniesienia pojęć i kategorii współczesnej ekonomii takich, jak własność, bogactwo, korzyści, zysk, rynek, dobra itp. do systemu stosunków gospodarczych społeczeństw tradycyjnych. Z nielicznymi wyjątkami antropologowie przestrzegają zasad o jakościowej wyjątkowości działalności gospodarczej w tradycyjnym (rolniczym, przedindustrialnym) społeczeństwie. Ich zdaniem nie ma w nim szczególnej sfery stosunków gospodarczych, wszelka działalność gospodarcza jest regulowana nieokreślonymi zasadami ekonomicznymi, ale także zasadami ogólnokulturowymi (rytuałami, obrzędami, więziami rodzinnymi itp.)²⁷. Innymi słowy, działalność gospodarcza jest „osadzona” („rozpuszczona”) w systemie kultury i nie posiada samodzielnego systemu regulacyjnego. Dlatego też zasady i regulacje gospodarki rynkowej nie mogą być wykorzystywane do analizy gospodarki tego okresu.

Główne miejsce w antropologii ekonomicznej zajmuje problem motywów, bodźców działalności gospodarczej, roli zysku, a także priorytetów w dystrybucji dóbr materialnych i ich akumulacji. Istotne informacje na temat stosunków gospodarczych, wymiany, bogactwa i konsumpcji zawiera zbiór opracowań amerykańskiego antropologa *M. Sahlinsa* „Ekonomia epoki kamienia” (1972). Przede wszystkim naukowiec obala mit o niezwykle „trudnym” życiu prymitywnych łowców i zbieraczy, którzy zdawali się żyć na granicy fizycznych możliwości, pracowali od rana do nocy, ale nieustannie głodowali. Wykorzystując dane na temat warunków życia ludów znajdujących się obecnie w skrajnie ekstremalnych warunkach w głębi Australii, Buszmenów, Indian Ameryki Południowej itd., antropolog twierdzi, że regularnie zaopatrują się w różnorodne pożywienie, przy czym dość wysokokaloryczne. Ponadto mają czas na wypoczynek. „Ten wyrok – „żyć ciężką pracą” – padł tylko na nas. Brak środków to coś w rodzaju orzeczenia sądu wydanego przez naszą gospodarkę”²⁸ – konkluduje autor.

²⁶ Белик А. А. Человек в экономической антропологии / А. А. Белик. – М. : Издательство Ипполитова, 2013. – С. 9.

²⁷ Там само. – С. 9–10.

²⁸ Салинз М. Экономика каменного века / М. Салинз. – М. : ОГИ, 1999. – С. 22.

Różnica między tradycyjnym a naszym, ekonomicznym, społeczeństwem polega na różnicach w sposobie, stylu życia i celach działalności gospodarczej. W ekonomicznym (naszym) społeczeństwie cel życia jest dość prosty – „maksymalizacja zysków”, następnie maksymalizacja „maksymalizowanych zysków” i tak dalej. W tradycyjnym społeczeństwie celem działalności gospodarczej jest zaspokojenie potrzeb życiowych plemienia i społeczności. „To nie znaczy, że myśliwi i zbieracze poskromili swoje materialne impulsy; po prostu nie uczynili z nich instytucji”²⁹, twierdzi *M. Sahlins*. W całym badaniu naukowiec wskazuje na to, że łowcy-zbieracze posiadali szczególny stosunek do świata. Nie nawołuje do „powrotu do natury”, ale racjonalnie analizuje życie aborygenów jako szczególną formę organizacji społeczeństwa, jego pozytywne elementy i prawo do istnienia wraz z innymi formami życia społecznego.

W tradycyjnym społeczeństwie w kontekście relacji i form wymiany nieprzewidziane jest otrzymywanie zysków cudzym kosztem.

M. Sahlins

Kolejny problem, który rozważany jest w pracy *M. Sahlinsa*, dotyczy obecności/braku czasu wolnego we wczesnych fazach życia człowieka. Dowód naukowca na istnienie znacznej ilości wolnego czasu u prymitywnych ludzi obala darwinowskie wyobrażenie o półzwierzęciu, półczłowieku, przygnębionym ciągłym poszukiwaniem pożywienia. Dotyczy to również antropologa żyjącego w XIX wieku *E. Tylora*, według którego prymitywny człowiek obserwował świat, starał się go wyjaśnić. *M. Sahlins* udowadnia, że miał on czas na przemyslenie i porównywanie jednego zjawiska z innym. Aby przetrwać, trzeba było być zdolnym myśliwym i dobrze znać rośliny. A zebrana wiedza o otaczającej przyrodzie była przekazywana z pokolenia na pokolenie. Czas wolny wykorzystywano także na obcowanie, wychowywanie dzieci i odprawianie rytuałów. Obcowanie-komunikacja, jak zauważa autor, jest główną wartością tradycyjnego społeczeństwa³⁰, ponieważ stanowi podstawę dalszego rozwoju nie tylko kultury, ale także wymiany.

Według *M. Sahlinsa*, postęp technologiczny nie powinien być uważany za główny warunek pomyślnego rozwiązania problemów stojących przed społeczeństwem, a rozwój cywilizacyjny za bezwarunkowe dobro dla ludzi. Ubóstwo i głód są wytworem rozwoju struktur społecznych i postępu technologicznego „człowieka gospodarczego”. Krytykując „społeczeństwo konsumpcyjne”, *M. Sahlins* proponuje swoją formułę: „Potrzeby można „łatwo zaspokoić” albo

²⁹ Там само. – С. 30.

³⁰ Белик А.А. Человек в экономической антропологии... – С. 103–104.

dużo produkując, albo mało chcąc”³¹. Choć we współczesnym społeczeństwie jest to niezwykle trudny problem, bo „osiągnęło ono szczyt swoich materialnych osiągnięć i zbudowało świątynię Nieosiągalnego: nieskończonych potrzeb”³².

Większość przedstawicieli antropologii ekonomicznej, podkreślając istotne różnice między ekonomią społeczeństwa tradycyjnego a przemysłowego, podkreśla znaczenie czynników społeczno-kulturowych dla działalności gospodarczej. Nie istnieje ona osobno, ale jest „wpleciona” w sieć społecznych interakcji, tworząc w procesie wymiany stosunki partnerskie. Jednostki w tradycyjnych społeczeństwach nie dążą do maksymalizacji zysków, nie mają chciwości, skąpstwa i chęci wzbogacenia się cudzym kosztem, prawie nie mają rozwiniętego poczucia własności. Odprawianie rytuałów, przestrzeganie obrzędów i obcowanie prowadzi do tworzenia tożsamości kulturowej. Główną cechą zachowań gospodarczych w tym okresie jest „hojność”³³.

Dominacja „hojności” wynika z faktu, że w tradycyjnym społeczeństwie rozpowszechnione zachowania są przeciwstawne do modelu zachowań społeczeństwa industrialnego w sferze ekonomicznej. Badanie sposobu życia w społeczeństwach prymitywnych wskazuje albo na brak „samolubnych zmysłów”, albo są one zdominowane przez zbiorowe wymagania względem „osobistej dumy jednostki”. „Bogactwo to nie tyle posiadanie, co dawanie i oddawanie, nieustanny podział lub obieg wartości od człowieka do człowieka. Skoro dążenie do aktywnego podziału wywodzi się ze społecznego poczucia godności osobistej i prestiżu, oznacza to, że życie gospodarcze nie jest napędzane prostymi, ilościowo wymiernymi korzyściami. Ten rodzaj wymiany charakteryzuje zapewne etykieta i formalizm”³⁴.

Antropolog angielski *B. Malinowski* w swojej pracy „Argonauci z Zachodniego Pacyfiku” wprowadza dodatkowe cechy do zbioru osobliwości istniejącego w świadomości ekonomicznej tradycyjnego społeczeństwa. Przede wszystkim „wyróżnia się tutaj emocjonalne, psychologiczne i estetyczne aspekty pracy i wymiany; podkreśla prestiżowy status pracy i ogólnie działalności gospodarczej; podkreśla dominację hojności jako zasady postępowania ekonomicznego i normy dla tradycyjnego społeczeństwa, gdyż skąpstwo i chciwość są patologią; wskazuje się na priorytet współpracy, na wagę więzi społecznych między aborygenami w porównaniu z egoistycznym indywidualizmem. Na podstawie sposobu życia (aborygenów – W.K.) zaprzeczono równoważności rozsądku i racjonalnie obliczonego działania jako opłacalnego, ponieważ rozsądna i opłacalna jest tutaj

³¹ Салинз М. Экономика каменного века... – С. 19.

³² Там само. – С. 52.

³³ Базилевич В.Д. Экономико-философская мысль современного мира / В. Д. Базилевич, В. В. Ильин. – К. : Знання, 2015. – С. 288–289.

³⁴ Там само. – С. 389.

hojność ... Głównym zadaniem wymiany między społecznościami jest nawiązanie komunikacji; główna treść świadomości ekonomicznej związana jest z kulturową interpretacją znaczenia pracy i wymiany”³⁵.

Manifestujemy motywy życia i działania znane do dziś wielu społecznościom i klasom: radość z publicznego dawania; przyjemność wydawania w artystyczny i hojny sposób; przyjemność przyjmowania gości i uczestniczenia w uroczystościach osobistych i społecznych.

M. Mauss

Problem „wymiany darów” szczegółowo omawia francuski antropolog *M. Mauss* w swoim „Eseju o darze”. W „wymianie darów” autor stawia na pierwszym miejscu „znaki uwagi”, czyli pewne formy przyjaznej komunikacji. Wszelkie formy darowania i wymiany opierają się na zbiorowej interakcji społeczności, której najważniejszym celem jest proces komunikacji i nawiązywania przyjaznych więzi. Na podstawie danych dotyczących obrzędów wzajemnych darów *M. Mauss* wnioskuję, że obieg rzeczy odbywa się jednocześnie z obiegiem praw i osobowości. Czynniki magiczno-religijny odgrywał znaczącą rolę dla osób zaangażowanych w wymiany. Magiczne wyobrażenia o związku przedmiotu z jego właścicielem zajmują znaczące miejsce w świadomości ludowej oraz w interpretacji procesów zachodzących podczas „wymiany darów”. W „Eseju o darze” nieustannie mówi się o szczególnych właściwościach wymienianych rzeczy („moc”, „dusza”, „duch” rzeczy itp.). *M. Mauss* przedstawia cały złożony zestaw relacji odpowiadających prawom i obowiązkom darowania, przyjmowania darów i kompensowania jako interakcje „duchowych połączeń” między rzeczami a jednostkami lub całymi społecznościami, które postrzegają siebie po części jako „rzeczy”. Innymi słowy, proces ten jawi się jako wymiana „materii duchowej” zawartej w ludziach i rzeczach³⁶.

Zagadnienia „wymiany” i „daru” analizuje antropolog *M. Godelier* w swojej książce „Tajemnica daru”³⁷ (1996). Dostrzegając różnicę między światem nowoczesnym a tradycyjnym, naukowiec pokazuje, że nie całe współczesne społeczeństwo jest interesowne. Porównując oba typy społeczeństw, *M. Godelier* nieustannie wyraża ideę humanizacji systemu prawnego w krajach uprzemysłowionych, podkreślając potrzebę większej troski o jednostkę, jej życie, zdrowie, edukację, rodzinę. Główną iluzją współczesnego społeczeństwa jest stanowisko, że cała różnorodność stosunków społecznych sprowadza się do wymiany (handlu), która jest celem rozwoju społecznego. Według *M. Godeliera* procesy

³⁵ Там само. – С. 391.

³⁶ Белик А.А. Человек в экономической антропологии... – С. 135, 137, 139.

³⁷ Гodelье М. Загадка дара / М. Гodelье. – М. : Восточная литература, 2007. – 295 с.

wymiany nie wyczerpują całej różnorodności relacji międzyludzkich, ponieważ wymiana jest tylko środkiem, a nie celem. „Pierwszy związek między ludźmi nie jest przedmiotem umowy... Nie sposób sobie wyobrazić, by dziecko zawierało ze swoimi rodzicami umowę o urodzenie”³⁸.

W XXI wieku w ekonomii i naukach politycznych, w filozofii społecznej pojawiła się tendencja do badania znaczenia kultury i religii dla funkcjonowania gospodarki. Największe zainteresowanie budzą kraje zdominowane przez buddyzm i konfucjanizm. Charakteryzują się zupełnie innym rozumieniem działalności człowieka niż w krajach zachodnich. Pomimo wszystkich dzielących ich różnic obie religie podzielają odrzucenie doktryny zatowiszowanych, niezależnych jednostek z ich egoistycznymi i samolubnymi interesami. Proponuje się odejście od modelu „nadkonsumpcji”, który istnieje w krajach rozwiniętych i stał się już nie ekonomiczną, lecz kulturową formą prowadzenia życia³⁹.

Tak więc analiza zapisów antropologii ekonomicznej pokazuje, że obecnie pilnym zadaniem jest przeorientowanie systemu wartości cywilizacji ekonomicznej z egoistycznego zysku na realnego człowieka, aby zaspokoić jego potrzeby i rozwijać umiejętności. Człowiek musi stać się centrum światopoglądu, a to zrozumienie musi stanowić istotę życia i stosunek do społeczeństwa. Oczywiście należy zmienić symbole wiary z liberalnego monetaryzmu na antropocentryzm.

1.4. Antropologia polityczna

Znaczenie badania kontaktów kulturowych zostało dostrzeżone przez większość krajów, które borykały się z problemem zarządzania koloniami, co doprowadziło do rozwoju tam antropologii.

B. Malinowski

Historia powstania antropologii politycznej wywodzi się z rozwoju badań nad życiem ludzkim w związku z rozwojem terytoriów zamieszkałych przez nowe ludy. Kształtowanie się antropologii politycznej jako względnie niezależnej subdyscypliny nastąpiło w procesie badania „społeczeństw pierwotnych”. Na Zachodzie antropologia polityczna ma długą tradycję naukową i znajduje się na liście przedmiotów obowiązkowych, które studiują studenci wydziałów humanistycznych.

Antropologia polityczna sięga czasów *Platona* i *Arystotelesa*, a jako gałąź nauk antropologicznych powstała około pierwszej połowy ubiegłego wieku.

³⁸ Там само. – С. 256.

³⁹ Базилиевич В. Д. Экономико-философская мысль современного мира... – С. 293–294.

Powodem jej powstania były badania antropologów, którzy wykazali istnienie w „prymitywnych” społeczeństwach dokładnych reguł i przepisów, których ściśle przestrzegali ich członkowie. Co więcej, utrzymywanie takiego ładu odbywało się przy braku specjalnych instytucji przymusu (państwa), mających gwarantować te ustroje, jak to było realizowane w krajach cywilizowanych⁴⁰.

Badania *L. Morgana*, *G. Maine'a* i innych uczonych (koniec XIX w.), poświęcone analizie systemów społeczno-regulacyjnych znajdujących się we wczesnej fazie rozwoju (Indianie amerykańscy, Australijczycy, Papuasi itp.), koncentrowały się na odkryciu „uniwersalnych praw”. Prawa te determinowały powstanie i rozwój „prymitywnych” instytucji społeczno-politycznych, ustanowienie ich „genetycznego związku” z nowoczesnymi instytucjami. W pracach tych poruszanych jest wiele podstawowych problemów: plemię, ród, rodzina, państwo; zgodność rodzaju społeczno-politycznej organizacji społeczeństwa z dominującymi formami działalności gospodarczej; formy własności, ich interakcja z systemem zarządzania oraz inne⁴¹.

Społeczno-historyczne i ekonomiczne warunki powstania antropologii politycznej były czysto polityczne, głównie związane z organizacją zarządzania narodami zniewolonymi podczas kolonizacji. W Afryce, Ameryce, Australii i Azji na podbitych terenach sfera polityczna jako wyspecjalizowana dziedzina działalności była reprezentowana przez inną odrębną formę lub w ogóle nie istniała. Z tego powodu antropologia polityczna spełniała praktyczne potrzeby badania struktur rządzących kolonizowanej ludności, ponieważ tradycyjne nauki w owym czasie nie były w stanie dostarczyć odpowiedniej wiedzy.

Należy pamiętać, że kolonizacja nastawiona była przede wszystkim na zysk, dlatego „zdobywcy” dążyli do jak najbardziej efektywnego, z ekonomicznego punktu widzenia, organizowania zarządzania okupowanymi terytoriami. Jednak skrajnie niski poziom rozwoju społeczno-gospodarczego tych ludów, ich brak własności prywatnej i świadczenia pracy najemnej nie pozwalały na otrzymywanie zysków za pomocą dźwigni gospodarczych. W tej sytuacji narzędziem do uzyskania zysku mógłby być system zarządzania społeczno-politycznego, który przyczyniłby się do maksymalizacji zysków przy minimalnych kosztach. Wymagało to „utrzymania uporządkowanej kontroli nad ludźmi, którzy nie mogli zrozumieć, co leży w ich prawdziwym interesie, i którzy pozostawieni w spokoju nie byliby w stanie wytworzyć niczego poza anarchią, chamstwem i niesprawiedliwością”⁴².

⁴⁰ Бочаров В. В. Политическая антропология / В. В. Бочаров // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2011. – Том IV, № 4. – С. 37.

⁴¹ Там само. – С. 38.

⁴² Бетелл Т. Собственность и процветание / Т. Бетелл. – М. : ИРИСЭН, 2008. – С. 419.

Na początku XX wieku istniało duże naukowe zainteresowanie zarządzaniem jako stosunkowo samodzielnym rodzajem działalności człowieka. Dlatego kolonizacji europejskiej w XX wieku towarzyszyło aktywne myślenie teoretyczne, które zaowocowało pojawieniem się antropologii politycznej jako samodzielnej dyscypliny naukowej. Jej struktura obejmowała teorie zarządzania „bezpośredniego” i „stycznego”. Według teorii zarządzania „bezpośredniego” tradycyjne struktury miały być zniszczone, a na ich miejscu miały powstać nowe. Przy zarządzaniu „stycznym” zachowana zostawała tradycyjna (przedkolonialna) struktura władz. Wybór takiej czy innej koncepcji rządzenia zależał w dużej mierze od kultury politycznej metropolii. I tak, Francuzi, którzy odrzucili monarchię jako formę rządzenia, przenieśli swoje doświadczenia polityczne i kulturowe do kolonii, podczas gdy Brytyjczycy przeciwnie, skupili się na wykorzystaniu w swojej polityce instytucji już istniejących w koloniach. Jednak, jak pokazało ich doświadczenie, mieli wiele podobnych cech. W szczególności podobieństwo to było motywowane względami ekonomicznymi: „Zarządzanie koloniami było nieopłacalne ze względu na dużą liczbę zaangażowanych urzędników europejskich, którym trzeba było płacić znacznie więcej niż znacznie mniejszej liczbie pracowników najemnych z grona lokalnej ludności”⁴³.

Nie powinniśmy zapominać, że w wielu miejscach ustroj państwa nie jest demokratyczny ze względu na lokalne prawo, ale ze względu na panujące zwyczaje i cały ustroj życia. Z kolei w innych państwach występuje zjawisko odwrotne; zgodnie z prawem system jest raczej demokratyczny, ale zgodnie ze stylem życia i panującymi tradycjami jest raczej oligarchiczny.

Arystoteles

W tej sytuacji angielska polityka nie tylko wykorzystywała swoje doświadczenia polityczne i kulturowe, ale także wypracowane schematy działań praktycznych. Naukowy nacisk położono na stanowisko przyjmujące zasadę, że tradycyjne instytucje władzy można wykorzystać jako odpowiednie doświadczenie w kształtowaniu fundamentalnie różnych stosunków społeczno-politycznych i gospodarczych. Znaczenie badania kontaktów kulturowych i zmian kulturowych, jakie te kontakty powodują, było dostrzegane przez większość krajów⁴⁴.

Dziś, w związku z pojawieniem się nowych paradygmatów naukowych w zachodnich naukach społecznych, w tym antropologicznych, sytuacja bardzo się zmieniła. O ile wcześniej w nauce, zwłaszcza w antropologii, dominował *ewolucjonizm*, to teraz ustąpił miejsca *funkcjonalizmowi*, badającemu schematy funkcjonowania pewnych zjawisk w kulturze. Z punktu widzenia

⁴³ Бочаров В. В. Политическая антропология... – С. 40.

⁴⁴ Малиновский Б. Избранное. Динамика культуры / Б. Малиновский. – М. : РОССПЭН, 2004. – 959 с.

funkcjonalistów społeczeństwo (kultura) to instytucje, czyli pewien sposób zorganizowanych form ludzkiej aktywności. W sferze polityki rządzenia zakładano świadomy, celowy wpływ na funkcje tradycyjnych instytucji, aby mogły działać na rzecz realizacji swoich celów. Głównym znaczeniem funkcjonalizmu z kolei jest przeniesienie nacisku na badanie społeczeństwa z perspektywy historycznej na współczesność. Ponadto wiele zjawisk, obyczajów i wierzeń zaczęto postrzegać w świadomości społecznej nie jako „relikwie”, „dzikość”, „niekulturalność” itp., ale jako żywotne elementy kultury, które pełnią określone funkcje. Uznanie tradycyjnych instytucji władzy zmusiło polityków do próby dostosowania ich do swoich celów. Traktowanie takich instytucji jako „relikwii” skłaniało do ich zaprzeczenia, co miało ułatwić przebieg procesu przyrodniczo-historycznego. **Na przykład walka rządu sowieckiego z tradycyjnymi instytucjami narodów w swoim kraju. Obecnie instytucje, o czym świadczy postsowiecka rzeczywistość, szybko odrodziły się zaraz po zniesieniu zakazów⁴⁵.** W szczególności wymownie dowodzą tego doświadczenia krajów postsowieckich.

Wraz z funkcjonalizmem kształtują się idee funkcjonalizmu strukturalnego, który wprowadza pojęcie „równowagi społecznej” potrzebnej do rozwiązywania konfliktów społecznych, zapewnienia stabilności społecznej i funkcjonowania struktury społecznej. Rozwijana jest również koncepcja interakcji indywidualnych i zbiorowych norm i wartości, które aktywizują proces podejmowania przez człowieka decyzji w sytuacjach kryzysowych. Jeśli dla funkcjonalisty normą było istnienie społeczeństwa w stanie społecznej jedności, to współczesne badania zachowań politycznych uznają za normę obecność konfliktu. Intensywne badanie indywidualnych sytuacji dało początek koncepcji „areny politycznej”, na której polityczni liderzy i grupy walczą o polityczne przywództwo⁴⁶.

Amerykański naukowiec *R. Adams*, który zapoczątkował „kierunek energetyczny”, przedstawił swoją interesującą wizję antropologii politycznej. W nim rozwój społeczno-polityczny jest rozpatrywany z punktu widzenia jego proporcjonalności z podstawowymi prawami termodynamiki. Według tej koncepcji, w warunkach zewnętrznych, które uniemożliwiają systemowi osiągnięcie równowagi, jego stan stacjonarny jest proporcjonalny do minimalnej produkcji entropii. Takie podejście wyjaśnia pojawienie się „wodzostwa” jako formy wczesnej organizacji politycznej o dość dużej koncentracji władzy. Większa koncentracja władzy, zdaniem *R. Adamsa*, wymaga kontroli nad większym przepływem energii i jej przemianą. Wymaga to „autokatalizatorów”, które zapewniłyby utrzymanie energii w kilku rękach. Takimi katalizatorami są transfer bogactwa przez dziedziczenie, sakralizacja władcy (wodza), dziedziczenie przez krew i tak dalej.

⁴⁵ Бочаров В. В. Политическая антропология... – С. 42.

⁴⁶ Там само. – С. 43–44.

I te zjawiska powstały i działały jeszcze przed pojawieniem się „wodzostwa”. Czasem „wodzostwo” było wymyślane w inny sposób i z różnymi „autokatalizatorami”⁴⁷. O tym ostatnim świadczą doświadczenia XX wieku, w których nawet cywilizowane, rozwinięte kulturowo kraje demonstrowały różne typy „wodzostwa”, które ucieleśniali „swoi” wodzowie.

Zainteresowanie współczesnej zachodniej antropologii politycznej koncentruje się po pierwsze na tradycyjnych stosunkach władzy, jej instytucjach i systemach; ich zadaniach, formacjach, strukturze i funkcjonowaniu; analizie porównawczej tych relacji, instytucji i procesów, ich klasyfikacji, typologii, głównie w społeczeństwach przedindustrialnych. Po drugie zainteresowanie to ma na celu zbadanie procesu adaptacji i/lub włączania tradycyjnych struktur władzy do nowych, powstających instytucji administracyjnych i politycznych, przede wszystkim w rozwijających się krajach. Po trzecie, biorąc pod uwagę obecną sytuację, antropologia polityczna przeniosła swoje zainteresowanie na badanie zmian zachodzących w tradycyjnych systemach władzy pod wpływem polityki własnych elit politycznych. Zrozumienie procesów politycznych w krajach rozwijających się wymaga znajomości tradycyjnych kultur politycznych narodów tych krajów, co jest powszechnym przedmiotem badań antropologii politycznej⁴⁸.

Ostatnio pojawiły się prace, które kształtują antropologiczne spojrzenie na współczesną politykę. Badania amerykańskiego naukowca *J. Weatherforda* pokazały na przykładzie Kongresu USA, że archaiczne modele zachowań aktywnie regulują relacje między ludźmi w dziedzinie polityki. W szczególności autor odkrył nieformalną hierarchię opartą na zasadzie wiekowej (tj. społeczno-wiekowej), która jest bardzo podobna do systemu „klas wiekowych” charakterystycznych dla społeczeństw archaicznych. Autor podaje również dość obszerną listę klanów rodowych, których członkowie są stale wybierani do Kongresu. W ten sposób ustala się obecność innej archaicznej zasady: „Przekazanie władzy zgodnie z rodzinnymi więzami krwi”⁴⁹.

Jeśli wiedza umożliwia przewidywanie wydarzeń, a przewidywanie oznacza władzę, nie ma sensu upierać się przy tym, by wyniki naukowe nie były wykorzystywane przez rządzących.

B. Malinowski

W ten sposób, z punktu widzenia współczesnej antropologii politycznej, społeczeństwo zachowuje typy relacji nieodłącznie związane z początkowymi etapami socjogenezy. Można przypuszczać, że takie relacje, które pojawiły się w pewnym okresie, nie zanikły w wyniku postępu historycznego, stały się mniej

⁴⁷ Там само. – С. 44–45.

⁴⁸ Там само. – С. 46, 50.

⁴⁹ *Weatherford J. Tribes on the Hill / J. Weatherford. – New York : Rawson, Wade, 1981.*

widoczne w obliczu rosnących informacji i zmieniających się imperatywów wartości. Jednak w pewnych trybach funkcjonowania i interakcji między ludźmi mogą one stać się istotne, spychać na dalszy plan nowsze typy relacji. Prowadzi to do archaizacji życia społeczno-kulturalnego i politycznego.

Dziś jesteśmy świadkami „odrodzenia” znachorów, uzdrowicieli, proroków, magików i astrologów. To samo dotyczy przywódców politycznych, którzy obiecują „cudownie” podnieść poziom życia, emerytury, zbudować gospodarkę i nie tylko. Wszystko to jest pozostałością archaicznej wiary w świętą moc przywódcy. Jednak to przekonanie jest coraz bardziej archaiczne. Jest to przecież coraz bardziej charakterystyczne dla reżimów totalitarnych, w których aktualizują się archaiczne formy organizacji władzy (jej sakralizacja, przerost roli symboli i rytuałów politycznych, którym przypisuje się funkcje magiczne itp.). Archaiczne modele zachowań władzy są szeroko reprezentowane na „peryferiach” industrialnego, postindustrialnego społeczeństwa, w środowisku, w którym dynamika procesów społeczno-gospodarczych jest niższa niż we współczesnych krajach. Analiza życia politycznego nowoczesnych krajów postsowieckich świadczy o determinacji kultury politycznej przez archaiczne zasady organizacji stosunków władzy. Oczywiście przedmiotem badań antropologii politycznej jest tradycyjna kultura polityczna społeczeństwa. Jej treść stanowią naturalne formy relacji władzy i rządów, tradycyjnie przekazywane z pokolenia na pokolenie. Tradycyjna kultura polityczna jest wszechogarniającym regulatorem stosunków społecznych w społeczeństwach tradycyjnych. Jednak wraz z polityczną genezą proces polityczny przybiera formy racjonalno-biurokratyczne, spychając na peryferie apolityczne typy relacji władzy i rządów⁵⁰, w tym problemy poszczególnych ludzi.

Tradycyjną kulturę polityczną antropologia polityczna bada pod kątem analizy mechanizmów reprodukcji jej elementów w kulturze politycznej konkretnego społeczeństwa. Badanie tradycyjnej kultury politycznej jest niemożliwe bez metody historyczno-psychologicznej. Wraz z rozwojem społeczeństwa zmienia się myślenie człowieka w stronę większej racjonalizacji. Jednocześnie psychika ludzka zachowuje archaiczne warstwy powielające tradycyjne stereotypy zachowań politycznych, oparte na irracjonalnych koncepcjach władzy. Niewątpliwie podejście polityczno-antropologiczne, skoncentrowane na badaniu tradycyjnej kultury politycznej obywateli, powinno uzupełniać wiedzę niezbędną do zrozumienia działań władzy politycznej na Ukrainie. Zadanie antropologii politycznej uwidacznia się w badaniu wyobrażeń każdej osoby na temat władzy, relacji władzy, identyfikowaniu głównych determinant zachowań politycznych obiektów i podmiotów władzy, a także wzorców ich interakcji i rozwoju. Głównym zadaniem antropologii politycznej jest większe skupienie się na zagadnieniu człowieka.

⁵⁰ Бочаров В. В. Политическая антропология... – С. 52–53.



1.5. Humanologia

*Czym jest małpa w porównaniu z człowiekiem? Ośmieszeniem lub hańbą.
A zatem czym jest człowiek dla nadczłowieka? Ośmieszeniem lub ciężką hańbą.*

F. Nietzsche

Codziennie dowiadujemy się o nowych postępach w nauce, rozwoju technologii informacyjno-komputerowych i innych. Kto jeszcze dziesięć lat temu mógł wiedzieć o pojawieniu się smartfonów, z których można uzyskać informacje tekstowe i wizualne w każdej sytuacji przestrzennej i lokalizacji? Że powstanie Uber? Że informacje mogą być przechowywane i przekazywane w dowolnej ilości? Że powstanie „wirtualna rzeczywistość”, która otworzy nowe możliwości dla twórczości, a niebo zapełnią „ręczne” drony? Nasze życie coraz więcej wypełniają systemy elektroniczne – roboty, które z powodzeniem zastępują ludzi. Są to nie tylko autopiloty, „inteligentne” maszyny, sprzątacze w kawiarniach, ale także lekarze-roboty chirurgiczne Da Vinci stosowane w wielu klinikach na całym świecie. Roboty nie tylko wykonują pracę lepiej i szybciej niż człowiek, ale są również zdolne do aktualizacji i uczenia się. Naukowcy już „odczytują” impulsy nerwowe w mózgu i pomagają ludziom wchodzić w interakcję z otaczającym ich światem. Podobna, ale zaawansowana technologia w końcu pozwoli człowiekowi na wykorzystanie zasobów maszyn (komputerów) jako uzupełnienia swojego mózgu. Rozwiązanie problemu integracji człowieka ze światem cyfrowym umożliwi wysyłanie poleceń do maszyn i urządzeń bezpośrednio z mózgu.

W tej perspektywie następuje nie tylko przemiana podstawowych wartości naszego świata, ale także zastąpienie człowieka „umysłem o pochodzeniu technologicznym”. Pojawiła się nowa antropologia – *humanologia*, gdzie rzeczy są utożsamiane z człowiekiem, a człowiek z rzeczami, a następnie zastępowane relacją „człowiek–sieć”. Nie można zakazać pragnienia części ludzkości, aby rozwiązać wszystkie problemy, stosując zasadę „Deus ex computator” („Bóg z komputera”), stopniowo samym wchodząc do maszyny, traktując to jako nieśmiertelność. Towarzyszy temu „transhumanizm” („przejście do innego”), który proponuje rozszerzenie nauki o człowieku do nauki o żywych i sztucznych formach umysłu⁵¹.

Na gruncie transhumanizmu powstaje *humanologia* – doktryna przemiany człowieka w procesie równoległego rozwoju techniki i technologii. Wszak nie powinniśmy już mówić o człowieku, ale o „humanoidach”, różnych formach

⁵¹ *Кремень В. Г.* Світ знання: людина, наука, освіта / В. Г. Кремень. – К. : Знання України, 2016. – С. 42–43.

i typach „humanoidalnego życia”, wśród których tradycyjny człowiek jest tylko jednym z gatunków, a do tego – na skraju wyginięcia. Jeśli antropologia badała człowieka jako „część biosfery, jako najwyższą i ostatnią formę jego ewolucji, to humanologia bada człowieka jako część „technosfery”, w której zanikają zwykłe formy ludzkiego życia”⁵². Jakie są teoretyczne i praktyczne przesłanki kształtowania się humanologii, jakie mogą być perspektywy jej dalszego rozwoju?

Człowiek zawsze dążył do pełni egzystencji, do realizacji planów życiowych. Identyfikacja kulturowa i komunikacja ujawniają głęboką istotę człowieka, warunki jego samorealizacji. Otwiera to perspektywy dotarcia do poziomu tych wartości, które dają człowiekowi możliwość aktywnego uczestnictwa w społeczno-kulturowych procesach życiowych, określenia sensu własnej egzystencji. W dzisiejszych czasach, w warunkach świata informacyjnego, problemem jest określenie parametrów ludzkiej egzystencji nie tylko w teraźniejszości, ale i w przeszłości.

Badania człowieka, biorąc pod uwagę paradygmat informacyjno-komputerowy, wykorzystują nowoczesną kontrolę instrumentalną pozyskiwanych danych, wiedzę analityczną o funkcjonowaniu procesów komunikacyjnych. To wymiar strategii dla wszystkich działań. Jaki zatem obraz człowieka jawi się w takiej sytuacji? Kwestię tę należy rozpatrywać w kontekście projektów poprawy życia publicznego, co zawsze wiąże się z problematyką poprawy natury ludzkiej. Pojęcie „natury ludzkiej” wskazuje na uwarunkowania społeczno-kulturowych cech osobowości przez jej organizację biologiczną. Wiadomo, że właściwości te kształtują się na podstawie czynników genetycznych i są modyfikowane pod wpływem warunków zewnętrznych (fizycznych i społecznych). Można to potraktować jako „stałe” stanowisko na temat biospołecznej natury człowieka. W tym przypadku istnieje pewność, że „naturę biologiczną” można poprawić, przekształcić. To zaufanie było zakorzenione jeszcze w Oświeceniu. Dziś idea ta, oparta na osiągnięciach biotechnologii, nabrała nowego, bardziej radykalnego brzmienia⁵³.

Istotą problemu jest zmiana negatywnych cech człowieka: agresja, zbyt egoistyczne pragnienia, nadmierna konsumpcja, słabość ciała, uzależnienie od nieuleczalnych chorób doprowadzają go do kryzysu. Liczne badania, meganaukowe projekty i antyutopie pokazują, że zapobieżenie katastrofie czy degradacji ludzkości wymaga dostępu do jakościowo nowego etapu rozwoju ludzkiej egzystencji. Zaproponowano dwie możliwości: „albo zmienić biologiczną naturę człowieka poprzez rekonstrukcje w jego genomie w celu zmiany psychiki, potrzeb i sposobów życia, albo podążać ścieżką przeobrażeń antropotechnologicznych,

⁵² Там само. – С. 43.

⁵³ Там само. – С. 25–26.



ewolucyjnego transhumanizmu. Jest to kwestia przejścia do nowego, innego humanizmu⁵⁴, a więc do nowego człowieka.

Bóg przyjął człowieka jako stworzenie o nieokreślonym obrazie i umieszczając go w centrum świata, powiedział: „...Możesz zamienić się na niższe, głupie istoty, ale możesz się przerodzić na rozkaz swojej duszy także na wyższe boskie”.

Pico della Mirandola

Przyszłość z punktu widzenia nowej doktryny człowieka (humanologii) rozpatrywana jest z pesymistycznego i optymistycznego punktu widzenia. Ten pierwszy przedstawiony został w pracy *O. Zinowjewa*, który uważa, że wiek XX, mimo swojej „dramatyczności, był wciąż wiekiem ludzkich namiętności i doświadczeń, nadziei i rozpaczy, złudzenia i olśnienia, radości i smutku, miłości i nienawiści. Zastępuje go nagromadzenie wieków nadludzkiej lub postludzkiej historii, historii bez nadziei i rozpaczy, bez złudzeń i bez olśnienia, bez nadziei i bez rozczarowań, bez radości i smutku, bez miłości i nienawiści”⁵⁵. Nadchodzi era nowej rzeczywistości – stworzonej przez człowieka, w której połączenie różnych technik i technologii zastąpi ludzkie funkcje i ludzkie cechy. Te rozważania wskazują na tworzenie przez autora antyutopii pochodzącej z technologii.

Bardziej umiarkowane stanowisko zajmuje *W. Lukianec*, który zamiast totalności „technologii” wprowadza pojęcie „supertechnologii”, które już teraz spychają „praktykę stosowania tradycyjnych technologii na peryferie i uzyskały status podstawowych, gwarantując postindustrialnemu planetarnemu megaspółczeństwu przetrwanie. Zastosowanie „supertechnologii” we wszystkich sferach ludzkiego życia inicjuje powstawanie szeregu wielkich naukowych, technologicznych i społecznych megaprojektów, które radykalnie zmieniają naturę Ziemi, w tym społeczno-kulturowe środowisko istnienia człowieka, jego genom, kod genowy, genotyp”⁵⁶. Te megaprojekty to wielki, wielowymiarowy proces na dużą skalę, w którego praktyczną realizację zaangażowane są wszystkie kraje rozwinięte.

Obie opcje mogą być możliwe. Coraz bardziej popularna staje się jednak idea „sztucznej superinteligencji”, która prześcignie potęgę ludzkiego umysłu, co według naukowców *R. Kurzweila*, *W. Windma* i innych będzie miało miejsce w nadchodzących dziesięcioleciach. W związku z tym rozwój cywilizacji planetarnej może odbywać się w aspekcie czterech scenariuszy ewolucyjnych: pierwszy – tworzenie coraz potężniejszych nośników „sztucznej superinteligencji”,

⁵⁴ Там само. – С. 27.

⁵⁵ *Зиновьев А. А.* Глобальный человек / А. А. Зиновьев. – М. : Эксмо, 2006. – С. 10.

⁵⁶ *Лук'янець В.* Фундаментальна наука і науковий світогляд у перспективі XXI сторіччя / В. Лук'янець // *Філософська думка*. – 2006. – № 3. – С. 15.

która będzie o miliardy razy większa niż możliwości współczesnego człowieka; drugi to stopniowe ulepszanie planetarnej „komputerowej sieci medialnej”, która w integracji z jej użytkownikami może w końcu zrealizować się jako „superinteligentna istota”; trzeci to udoskonalenie „interfejsu maszyna-człowiek”, które zapewni niezwykle ścisłą interakcję między organizmem biologicznym a systemem „sztucznej superinteligencji”, zamieni użytkowników tego interfejsu w „nadludzi”; a czwarty to wykorzystanie najnowszych osiągnięć w „genetyce, nanoelektronice, nanoinformatyce i informatyce kwantowej, które już tworzą potężny arsenał narzędzi do stopniowego ulepszania ludzkiego genotypu”⁵⁷.

Rewolucja supertechnologii, która otworzyła dostęp do fundamentalnych podstaw ludzkiego życia (antropii), umożliwia coraz bardziej aktywne przekształcanie tych fundamentów. Praktykę takiej transformacji nazywamy „upgrade’em genetycznym”, którego strategia jest rodzajem naukowej i technologicznej ekspansji, której konsekwencje nie są do końca jasne. We współczesnym dyskursie filozoficznym problem ten można zdefiniować następująco: skoro geny determinują aktywność człowieka, skłonność do dobra i zła, to czy nie można sztucznie modyfikować jego genomu, ulepszać natury ludzkiej, używając potężniejszych supertechnologii?⁵⁸

Problem „upgrade’u genetycznego” był przedmiotem zainteresowania słynnego brytyjskiego naukowca *S. Hawkinga* i futurysty *D. Martina*. Z punktu widzenia *S. Hawkinga* „sztuczna inteligencja” w ciągu najbliższych dwóch lub trzech dekad doprowadzi do pojawienia się „sztucznej superinteligencji”, której moc wielokrotnie przewyższy potencjał naturalnego umysłu ludzkiego. Ta okoliczność może spowodować „niewolnictwo maszyn”. **Jeśli ludzie chcą w przyszłości zachować konkurencyjność względem stworzonych przez siebie maszyn, nie mogą obejść się bez inżynierii genetycznej** (podkreślenie – F.S.). Aby uniknąć „niewolnictwa maszyn”, konieczne jest albo opracowanie praktyk poprawiających ludzkie geny, albo stworzenie potężnych technologii integracji komputerów i ludzkiego mózgu. Jeśli ludzkość chce nadal przewyższać „maszyny elektroniczne”, to „musi podążać tą ścieżką”⁵⁹. *D. Martin* zajmuje podobne stanowisko: „Nastąpi bliskie synergiczne partnerstwo między ludźmi a maszynami, w którym komputery będą robić to, co właśnie one robią najlepiej, a ludzie również będą robić to, co potrafią lepiej”⁶⁰.

⁵⁷ Там само. – С. 18.

⁵⁸ Там само. – С. 19.

⁵⁹ Хокинг С. Наука в следующем тысячелетии / С. Хокинг // Наука и религия. – 1998. – № 12. – С. 38.

⁶⁰ Martin J. After the Internet: Alien Intelligence / J. Martin. – New York : Viking. – 2000. – P. 78.

*Potencjał umysłu w podłożu maszynowym jest znacznie większy niż w biologicznym.
Maszyny mają fundamentalne zalety, które dają im decydującą przewagę.*

N. Boström

Problemy humanologii, zrodzone przez strategię genetycznego upgrade'u, rodzą szereg pytań, w tym następujące podstawowe pytanie: „W jakim stopniu taka praktyka może zagrażać człowiekowi jako gatunkowi w globalnej ewolucji homo sapiens?”. Już nikt nie wątpi, że strategię genetycznego upgrade'u (humanologii) określą w niedalekiej przyszłości najważniejsze parametry intelektualnej, wartościowej, egzystencjalnej atmosfery ludzkiego życia. „Dzisiaj – mówi izraelski naukowiec *J.N. Harari* – „tworzymy udomowionych ludzi, którzy wytwarzają ogromne ilości informacji i działają jako wysoce wydajne chipy w dużym mechanizmie przetwarzania danych, ale jest mało prawdopodobne, aby należało maksymalizować ludzki potencjał. Tak naprawdę nie rozumiemy, czym jest pełny potencjał ludzki, bo o ludzkim umyśle wiemy bardzo mało... Jeśli nie będziemy ostrożni, staniami się ludźmi zdegradowanymi, którzy nieefektywnie posługują się zaawansowanymi komputerami i sięją spustoszenie w sobie i na całym świecie”⁶¹.

Przy wszystkich istniejących i niebezpiecznych zastrzeżeniach co do perspektyw rozwoju humanologii, upgrade'u genetycznego należy uwzględnić regularność ich powstawania ze względu na przejście człowieka do nowej, „aktywno-ewolucyjnej”, „sztuczno-technicznej” fazy rozwoju. „Człowiek pozostaje w przeszłości jako biogatunek – mówi *M. Epstein* – i przechodzi w przyszłość jako technogatunek, cyberorganizm, wolna fantazja genetyczna i/lub technologiczna”⁶². Według przewidywań *R. Kurzweila* już do końca XXI wieku świat będzie zaludniony głównie przez „sztuczną inteligencję” w postaci programów informacyjnych przesyłanych za pośrednictwem sieci elektronicznych.

Programy te będą mogły zamanifestować się w świecie fizycznym jako rodzaj robotów, a także jednocześnie sterować wieloma swoimi zaprogramowanymi ciałami. W takim przypadku indywidualne świadomości będą stale łączone i dzielone, także niemożliwe będzie określenie, ilu „ludzi” czy „inteligentnych istot” żyje na Ziemi. Nowa „plastyczność” świadomości i zdolność przepływu od intelektu do intelektu poważnie zmienią charakter tożsamości osobowej. Kontakty fizyczne i technologiczne między ludźmi w realnym świecie staną się bardzo rzadkie. Podmiot „rozpłynie się” w „przepływach informacji” i „sieciach elektronicznych”⁶³.

⁶¹ Харари Ю. Н. 21 урок для 21 століття... – С. 104–105.

⁶² Энштейн М. От знания – к творчеству... – С. 130.

⁶³ Там само. – С. 118.

Taka jest pozycja obrońców i propagandystów humanologii, technohumanistyki, sztucznej inteligencji, genetycznych ulepszeń. Technohumanistyka bada człowieka jako część technosfery, którą tworzą ludzie, ale która stopniowo „obejmując” wypycha ich. Człowiek jawi się jako twórca nie tylko przestrzeni społeczno-kulturowej, ale także „samowystarczalnych” form umysłu. W ich szeregach demonstruje się jako twórca wśród swoich dzieł. Technohumanistyka uprzedmiotowiona w humanistyce bada specyficzne cechy człowieka wśród istot myślących, inteligentnych maszyn, komputerów, nanotechnologii i androidów.

Analizując tę sytuację, *A. Jermolenko* zauważa: „Dzisiejsza nauka powoli traci swoją integralność, stając się coraz bardziej kalejdoskopem różnych dyscyplin zaangażowanych w konstruowanie nowej rzeczywistości, nanoświatów, niemal niewspółmiernych do ludzkiego świata, a także do ludzkiego środowiska związanego z ludzkim ciałem. Dlatego pragnieniu totalnej ekspansji na świat i kontroli nad nim towarzyszy wzrost kontyngentowości świata społecznego, co zmniejsza zdolność do jego kontrolowania przez człowieka, zwiększając ryzyko i zagrożenia dla człowieka i społeczeństwa”⁶⁴.

Przedmiotem technohumanistyki jest człowiek, który wrasta w stworzoną przez siebie technikę. Przyszłość pokaże, jak bardzo zmieni to naturę, zdolności człowieka, czy pozostanie on właśnie człowiekiem. I to bardzo szybko.

⁶⁴ *Єрмоленко А.* Світоглядний підхід у системі парадигмальних координат / *А. Єрмоленко* // *Філософська думка*. – 2015. – № 3. – С. 66.



II.

WIZERUNKI CZŁOWIEKA

2.1. Homo sapiens

Proces poznawania człowieka jest interesujący, ale niezwykle złożony. Wynika to z niejednoznaczności człowieka jako przedmiotu badań, przynależnego do kilku światów: przyrodniczego, społecznego i kulturowego. Każdy z nich wyróżnia „sвій” aspekt rozumienia osoby, który jest zdeterminowany jego sposobem życia i takim czy innym rodzajem działalności. Człowiek nie tylko dostosowuje się do świata przyrody i życia społecznego, ale przekształca go, jednocześnie kreując nową rzeczywistość i samego siebie. W ten sposób powstają różne typy i wizerunki człowieka. Pozwalają skonkretyzować wiedzę o człowieku, przedstawić całościowy obraz jego egzystencji oraz zidentyfikować cechy „zamknięte” na codzienne doświadczenie.

W dzisiejszych czasach musimy stale pamiętać, że człowiek różni się od zwierzęcia właśnie tym, że myśli inteligentnie.

G. Hegel

Rozpoczynając swoje wykłady z logiki, wybitny filozof niemiecki *I. Kant* nakreślił główne zadania filozofii: „1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem zrobić? 3. Na co mogę liczyć? 4. Kim jest człowiek?”

Na pierwsze pytanie odpowiada metafizyka, na drugie moralność, na trzecie religia, a na czwarte antropologia¹. Tak naprawdę jednak to wszystko dotyczy antropologii, bo pierwsze trzy zadania dotyczą tego ostatniego, czyli zagadnienia człowieka. Filozof następnie wskazuje na potrzebę racjonalnego badania istoty człowieka, która oprócz naturalnego składnika polega na umiejętności analizowania, oceniania i rozumowania. Na ich podstawie opiera się możliwość poznania i zrozumienia natury, społeczeństwa, sztuki, wolności i moralności. Poznanie, które organizuje otaczający nas świat, jest sposobem, w jaki człowiek odkrywa to, co jest w nim prawdziwie ludzkie.

¹ *Kant I.* Logika. Пособие к лекциям 1800 / И. Кант // Собр. соч. в 8 т. – Т. 8. – М. : Издво «Чоро», 1994. – С. 280.

Dla *I. Kanta*, myślącego w duchu europejskiej metafizyki, głównym warunkiem stworzenia samego człowieka jest jego umysł, umiejętność poznania. Inteligencja rozwija się z biegiem czasu nie w jednostce, w poszczególnym człowieku, ale poprzez historyczne osiągnięcia kultury i cywilizowanego społeczeństwa. Jednocześnie człowiek ma możliwość i zdolność porządkowania swojej wiedzy o otaczającym go świecie, gdy kieruje poznanie na siebie, na uświadomienie swojej natury. Na tym polega właśnie istota Człowieka rozumnego, czyli *Homo sapiens*, – poznawać nie tylko świat, ale i samego siebie. A co to w istocie oznacza?

Na frontonie w świątyni starożytnej greckiej wyroczni w Delfach napisano: „Poznaj samego siebie!”. A poznanie siebie oznacza wzniesienie się do nieba, pozostając na twardym gruncie, a więc człowiek „rozszczepia się” na podmiot i przedmiot. „My sami – pisał szkocki filozof *D. Hume* – jesteśmy nie tylko istotami myślącymi, ale także jednym z obiektów, o których myślimy”². Pytanie o poznanie przez człowieka swojej natury jest zarówno poznawcze, jak i egzystencjalne: nie tylko podążać ścieżką samopoznania, ale także nadać jej sens. W swojej jakości poznawczej pytanie to leży u podstaw nauki o ludziach i o tym, co robią. „Jakikolwiek słowo użyjemy, aby opisać ludzi w ogóle – mówi słynny naukowiec *R. Smith* – istoty ludzkie, ludzie, *Homo sapiens*, rasa ludzka, natura ludzka, nacie małpy, człowiek, dzieci Boże – to słowo reprezentuje tylko jakiś jeden z punktów widzenia tego, na czym polega „ludzkie”³.

Jednak istoty problemu „ludzkiego” nie da się określić tylko z jednego punktu widzenia. Niektórzy naukowcy uważają, że aby poznać człowieka, konieczne jest zbadanie przede wszystkim jego stanu naturalnego i tych działań, które są dostępne do obserwacji (podobnie jak badanie zjawisk naturalnych). Inni są przekonani, że takie stanowisko nie pozwala zrozumieć, w jaki sposób ludzki mózg, świadomość, język itp. dokonują tej obserwacji.

*Człowiek jest tak wieloaspektowy, że można z nim czynić wszystko,
odwołując się do umysłu lub różnych zmysłów.*

G. Hegel

Bardziej produktywnie jest podejście historyczne, które polega na wykroczeniu poza empirycznie określony opis człowieka. Historia jako warunek teorii warunkuje lepsze zrozumienie problemu człowieka. Należy jednak pamiętać, że dla

² Юм Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм // История философии в памятниках. – В 4-х т. – Т. 2. – М. : Канон+, 2009. – С. 55.

³ Смит Р. Быть человеком: человеческое знание и сотворение человеческой природы / Р. Смит. – М. : Канон+, 2014. – С. 16.

każdego stwierdzenia o istocie człowieka było też inne, czasem wręcz przeciwne, co wskazuje na różnice między poszczególnymi jednostkami i ich odmienność. „Wszystko jest jedno, wszystko jest różnorodne – pisał *B. Pascal*. – Ileż jest różnych istot w jednej ludzkiej naturze!”⁴.

Charakterystyki różnic indywidualnych ludzi wskazują, że dzieli ich sposób działania, przynależność do grupy, a także posiadają osobliwości psychologiczne, antropologiczne, umysłowe, kulturowe i inne. Powstają one w procesie historii, każdy okres której uwydatnia pewne specyficzne cechy natury ludzkiej. Samo słowo *ludzkie* ma swoją historię, dlatego historia poznania „ludzkiego” jest poznaniem natury ludzkiej. Wszakże, aby zidentyfikować źródła i implikacje charakterystyk istoty ludzkiej, konieczne jest posiadanie pewnego naukowego, historycznego i filozoficznego zrozumienia. Konieczne jest „włączenie” naszego sposobu myślenia „w ten kontekst historyczny, w którym ten czy inny aspekt »ludzkiego« powstał jako przedmiot poznania. Zrozumienie tego kontekstu umożliwia zrozumienie samego siebie”⁵.

Pytanie *I. Kanta* „Czym jest człowiek?” należy traktować jako materiał nie tylko do analizy społeczno-kulturowej, ale także do analizy historycznej. Ludzie są twórcami wiedzy, sami tworząc siebie razem z wiedzą. Przez cały rozwój historyczny realizowali się takimi, jakimi są, co stanowi produktywne podejście do definiowania natury ludzkiej. Podstawą tej realizacji (dokonania) jest ukształtowana w procesie ewolucji zdolność człowieka do myślenia. Myślenie oznacza posiadanie umysłu – najwyższego daru natury. To umysł generuje myślenie, poznanie, rozumowanie i paletę zmysłowości. To Człowiek rozumny – *Homo sapiens* – zapoczątkował naszą cywilizację. Jej wczesne teksty, od biblijnej *Księgi Rodzaju* do *Iliady*, opisują obrazy „cywilizowanych, inteligentnych, myślących istot zdolnych do ludzkich uczuć i doświadczeń”. Wieki później Grecy „epoki przedsokratejskiej dokonali rewolucji intelektualnej, tworząc prawdziwe myślenie naukowe i prawdziwy racjonalizm”⁶, – zauważa francuska badaczka humanizmu *M. Tyson-Brown*.

W procesie dalszego rozwoju, w epoce *Peryklesa*, „złoty wiek Aten”, bogini, która symbolizuje Umysł, pokonuje „siły ciemności”, a kilka wieków później ukształtowała się koncepcja „umysłu klasycznego”. Doszła do nas w dwojaki sposób: jako poznanie świata „w kontekście naukowym”, jako „rozumowanie o istocie człowieka, jego możliwościach i cechach”⁷. Prowadzi to do uświadomienia własnego „Ja”, które jest deklaracją priorytetu Człowieka rozumnego.

⁴ *Паскаль Б. Мысли* / Б. Паскаль. – М.: Аванта+Астрель, 2009. – С. 22.

⁵ *Смит Р. Быть человеком: человеческое знание и сотворение человеческой природы...* – С. 22.

⁶ *Тизон-Браун М. Завещание гуманиста* / М. Тизон-Браун // *Звезда*. – 2001. – № 12. – С. 184.

⁷ Там само. – С. 185.

I choć historia Homo sapiens zaczyna się znacznie wcześniej, lecz to mianowicie z epoki starożytności możemy mówić o rozwoju umysłu. A wraz z nim – Człowieka rozumnego, Człowieka myślącego.

Aby wyjść poza abstrakcyjną definicję Homo sapiens, należy wziąć pod uwagę obecność rozumu tylko w człowieku. To właśnie dzięki rozumowi tylko on może „wzniesić się *ponad siebie* jako istota żywa i wychodząc z jednego centrum, jakby po drugiej stronie świata czasoprzestrzeni, uczynić przedmiotem swojej wiedzy *wszystko*, łącznie z samym sobą... Człowiek jest istotą, która *przewyższa siebie i świat*”⁸. Żadne inne stworzenie nie może tego zrobić.

To, co jest potrzebne człowiekowi, to coś, co wykracza poza jego świadomość. Możemy to nazwać i pojąć, ale nie uświadomić.

I. Kant

Ludzki umysł nie tylko kieruje tworzeniem tego, co pozytywne, ale także zawiera ogromny potencjał afektywności lub negatywności. Antropologia tradycyjna, jak słusznie zauważa *E. Moren*, zaniedbała zjawiska, które manifestują zasadniczą osobliwość „sapiens'a”: „jego afektywność nie maleje, ustępując miejsca inteligencji, lecz wzrasta, staje się wulkaniczna. Homo sapiens jest znacznie bardziej skłonny do ekscesów niż jego poprzednicy”⁹. Oczywiście kultura i społeczeństwo zawierają zasady uporządkowania, dlatego „rozprogramowanie genetyczne” łączy się z „programowaniem społeczno-kulturowym”, systemem „norm i reguł społeczeństwa”, które „uspokajają chaos i identyfikują bezpieczne obszary, w których można puścić mu wodze”¹⁰. Na przykład dni świąteczne, sport, różne feerie, festiwale, defilady itp.

Rozważania antropologiczne i humanistyczne pozwalają na stwierdzenie, że człowiek jest istotą inteligentną, ale obdarzoną „intensywną” i „niestabilną afektywnością”, skłoną do „ekstazy, zmysłowości”, „podlegającą własnym urojeniom”; istotą, która „wie o śmierci, ale nie może w nią uwierzyć; istotą, która rodzi mity i magię; istotą nasyconą duchami i bóstwami, iluzjami i chimerami; istotą subiektywną, której stosunek do świata obiektywnego jest zawsze zawodny, która ciągle się myli i błądzi, a w swojej arogancji tworzy chaos”¹¹. Według *E. Morena*, wedle tych wszystkich cech, Homo sapiens jest jednocześnie

⁸ Гарин И. И. Что такое философия? Запад и Восток. Что такое истина? / И. И. Гарин. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. – С. 122.

⁹ Колізії антропологічного розмислу / В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко, А. М. Дондюк, Н. В. Хамітов та ін. – К. : ПАРАПАН, 2002. – С. 18.

¹⁰ Там само. – С. 19.

¹¹ Там само.

człowiekiem nierozumnym¹². Innymi słowy, człowiek jest tak rozumny, że pozwala sobie na bycie nierozumnym.

Z tych pozycji *Homo sapiens* to nie tylko człowiek „działający” czy „bawiący się”, ale człowiek „pragnący”. Oderwanie go od woli, pragnień, „irracjonalnych impulsów”, namiętności szkodzi egzystencji. Zachowanie człowieka nie jest „rozsądne i sensowne”, jak uważali racjoniści, ale jest wieloaspektowe, spontaniczne, pełne zbiegów okoliczności. „Zewnętrznie” człowiek buduje swoje życie według praw „rozumu i miłości”, ale „wewnętrznie”, głębokie życie w wielu przypadkach jest „popędowe i irracjonalne”. Rozumna jest tylko „górna warstwa” świadomej egzystencji, wiedza jest tylko jedną z form ludzkiej egzystencji. „Człowiek rozumny nie potrzebowałby Boga, Boga potrzebuje człowiek prawdziwy – dla zrównoważenia strachu i niepokoju, cierpienia psychicznego, zwycięstwa nad sobą”¹³. A rzeczywistość, wszechstronna wiedza na jej temat – to tajemnica, „rzecz sama w sobie”.

Należy zauważyć, że *Homo sapiens* – *Człowiek rozumny* – to bardziej projekt niż stwierdzenie pewnego faktu. Jednym z głównych zadań filozofii jest niezwykle potrzebne i w pełni uzasadnione stawanie na przeszkodzie procesowi dehumanizacji człowieka. To znaczy sprzeciwianie się racjonalizacji, umasowieniu, niwelowaniu, przemocy, fanatyzmowi, ekstremizmowi, nihilizmowi, ksenofobii, podważaniu „przywiązania człowieka do życia jako wyższego daru”¹⁴.

Człowieka rozumnego charakteryzuje jego osobowość. Nie jest to z natury „materiał stały”, ale zebrany z zestawu odmiennych elementów, zasad, segmentów wziętych w różnych proporcjach. Antropologiczna refleksja nad filozofią Zachodu często sięgała do tego pola semantycznego. Tak więc wielki myśliciel renesansu *M. de Montaigne*, rozważając przewagę istoty ludzkiej względem jej wad, uważał, że jest ona skazana na niestabilność, niepewność połączoną z pragnieniami, ambicją, cierpieniem, zawiścią i innymi cechami dalekimi od zasad moralnych. Z jego punktu widzenia, ludzkość drogo płaci za ten umysł, z którego jest tak dumna, za „wiedzę i zdolność osądu”, jeśli otrzymała je „dzięki wielu namiętnościom”, od których stale zależy. Jednocześnie zadaje pytanie: jeśli człowiek uważa się za „władcę świata”, to ten „przywilej” rozciąga się tylko na „mądrych” czy też „dotyczy wszystkich innych”? To znaczy nie tylko tych, którzy mają „pozytywną” esencję, ale także „negatywną”¹⁵. Ponadto warto rozważyć sytuacje, w których cechy moralne zamieniają się na swoje przeciwieństwo, a także odwrotnie.

¹² Морен Э. Утраченная парадигма: Природа человека / Э. Морен. – К. : Кармэ-Синто, 1995. – С. 105–106.

¹³ Гарин И. И. Что такое философия? Запад и Восток. Что такое истина? ... – С. 128.

¹⁴ Там само.

¹⁵ Монтень М. Опыты. Кн. 1–2. / М. Монтень. – М. : Наука, 1979. – С. 432, 391.

Z powyższych rozważań wynika, że umysł, inteligentna aktywność, zdolność myślenia decydują o charakterystyce istoty człowieka. To poprzez umysł realizuje się i stwierdza swoje „ja”. Ale Homo sapiens to niezwykle wielowymiarowa koncepcja, którą należy „odszyfrować” w innych aspektach, w innych przejawach. A przede wszystkim w działaniu.

2.2. Człowiek aktywny

Natura określiła człowieka do wolności, czyli do aktywności. Nie wiedza, ale aktywność odpowiadająca jego wiedzy jest powołaniem człowieka.

J. Fichte

W jednej z polis starożytnej Grecji ogłoszono konkurs na najlepszego architekta, który będzie mógł zbudować świątynię dla najważniejszego boga Olimpu – Zeusa. Po procedurze selekcyjnej komisja konkursowa skupiła się na dwóch kandydatach, z których każdy musiał udowodnić swoją wyższość. Pierwszy z nich obszernie opowiadał o wielkości świątyni, kolumnach, posągach, sposobie jej zdobienia oraz materiale, z którego zostanie zbudowana. Komisja była zachwycona, wydawało się, że drugi kandydat nie ma szans. Drugi pretendent powiedział tylko kilka słów: „To, co powiedział ten człowiek, ja zrobię”. I komisja go wybrała. Tak logika pięknych i poprawnych słów ustąpiła miejsca logice czynów i działań.

Zaletą człowieka rozumnego jest określenie przez niego celu życia, który nadaje mu sens. Rózsądne działanie człowieka jest zawsze właściwe, ma cel, a jego osiągnięcie wymaga działania. A im bardziej człowiek poznaje siebie, tym bardziej odpowiednie staje się jego działanie. Ponieważ ludzie żyją w historii i społeczeństwie, mają wspólne cele, które przybierają formę instytucji, zwyczajów i języków. Połączenie tych zjawisk można nazwać jednym słowem – „kultura”. Zadaniem nauki, filozofii i socjologii jest wyjaśnienie „kultury” i sposobu jej „realizacji w planach i celach człowieka w procesie działania. Wyjaśnienie celu działania to wyjaśnienie wyboru i wskazanie kryteriów racjonalnego zachowania”¹⁶.

Właściwa działalność to przede wszystkim działalność produkcyjna mająca na celu zapewnienie produktywności życia. Według *L. Wittgensteina* działalność ludzka, w tym kultura, posługiwanie się językiem, polega na przestrzeganiu reguł

¹⁶ *Смун Р.* Быть человеком: человеческое знание и сотворение человеческой природы ... – С. 140.



odpowiadających określonymu sposobowi życia, którego częścią jest ta aktywność. Jej realizacja wiąże się z rozwiązaniem problemu sensu życia¹⁷.

Konsekwentne stanowisko zajmuje *J.G. Fichte*, dla którego aktywność jest nie tylko konieczna, ale i decydująca dla życia człowieka. W procesie działania następuje samookreślenie osobowości, która demonstrując siebie jako istotę wolną i inteligentną, tworzy siebie jako taką. „Natura określiła ludzi do wolności, czyli do aktywności¹⁸ – stwierdza filozof. – Nie wiedza, ale aktywność odpowiadająca swojej wiedzy jest twoim powołaniem – kontynuuje *J.G. Fichte*. – „Nie dla pustej samokontemplacji i refleksji nad sobą i nie dla radości z własnych cnotliwych uczuć, nie dla aktywności istniejesz, a Twoja aktywność i tylko ona sama decyduje o Twojej wartości”¹⁹.

M. Weber opowiada się za bardziej konsekwentnym stanowiskiem w określaniu roli aktywności w kształtowaniu społeczeństwa i człowieka w jego kontekście. Z jego punktu widzenia człowiek w procesie osiągania swojego celu wykonuje przede wszystkim działalność gospodarczą. Dzieli się ona na przedsiębiorczą, rzemieślniczą, finansową, produkcyjną, służbową, pracowniczą, a także naukową, literacką, polityczną. Działalność gospodarcza i pracownicza to główne formy życia. Wszystkie zdefiniowane czynności stale oddziałują na siebie w zależności od czasu i sytuacji. W szczególności działalność przedsiębiorcza istnieje od czasu pojawienia się i nawiązania więzi i relacji gospodarczych. A najpełniej pokazała ona swoją konieczność i możliwości w okresie narodzin i rozwoju gospodarki rynkowej (kapitalistycznej). Ponadto działalność gospodarcza (ekonomiczna) powinna być nie tylko „racjonalna, ale celowo-racjonalna”²⁰, czyli mieć określony cel i właściwy kierunek.

Wskazując na znaczenie „racjonalnego zarządzania”, *M. Weber* zauważa, że może ono tak się nazywać „w zależności od tego, w jakim stopniu zasadnicze dla każdej racjonalnej gospodarki »zabezpieczenie« może być wyrażone i zostaje wyrażone za pomocą cyfrowych, »obliczeniowych« rozważań (początkowo zupełnie niezależnie od tego, jak technicznie te obliczenia są wykonywane, czy są przeprowadzane w gotówce czy w naturze)”²¹. Efektem tego typu działalności jest człowiek rynkowego, liberalno-gospodarczego społeczeństwa. W istocie jest to „człowiek ekonomiczny”, który musi się potwierdzać, tworzyć siebie w ciągłej walce konkurencyjnej.

¹⁷ Витгенштейн Л. Философские исследования.

¹⁸ Таранов П. С. 106 философів: життя, судьба, учення / П. С. Таранов. В 2-х т. – Т. 2. – Симферополь : Таврія, 1995. – С. 437.

¹⁹ Там само.

²⁰ Вебер М. Господарство і суспільство / М. Вебер. – К. : Вид. дім «Всесвіт», 2012. – С. 80–81.

²¹ Там само. – С. 83.

Żadne działanie, które powinno trwać długo, a nawet stać się powołaniem i sposobem na życie, nie powinno zaczynać się od celebracji... Najpierw była działalność.

J.W. Goethe

Pojęcie „człowiek” lub „podmiot działalności” jest pierwotne w stosunku do pojęcia „działalność”. Człowiek, jednostka to ten, kto działa i myśli, a od niego wywodzi się działanie. Natura jest zorganizowana, przekształcona i „uczłowieczona” poprzez celowe działanie. Świat człowieka jest pełen fizycznych (naturalnych) bytów, które nabrały sensu i znaczenia poprzez aktywność.

Rozumne istoty tworzą świat idealnej i subiektywnej rzeczywistości. „Uzasadnione jest stwierdzenie – mówi *M. Slusarewskyj* – że w idealnym przypadku ludzie mogą być tak samo produktem rozwoju sytuacji, jak sytuacja jest produktem ich społecznej (idealnej – *W.K.*) twórczości. Jednak taka możliwość w istotny sposób zależy od praktycznych działań ludzi, a także od ich subiektywnej interpretacji sytuacji, od określenia jej subiektywnej skali”²².

Działalność człowieka wnosi do świata realnego (przyrody nieożywionej) rzeczywistość społeczną (kulturową), która jawi się jednostce jako część otaczającego ją świata. „Przekształcone i zmienione poprzez aktywność nasze środowisko jest pełne znaczenia; dzięki niemu człowiek działa, zmieniając świat, nadając mu nowy sens i określając potrzebę dalszej zmiany. W tym procesie człowiek musi nieustannie dostosowywać się do zmieniającego się otoczenia, znajdować i wynajdywać nowe umiejętności i zdolności niezbędne do orientowania się w sytuacji ciągłych zmian”²³ – uważa współczesny kanadyjski filozof *D. Beckhurst*. Wszystko to jest działaniem w różnorodności jego przejawów.

Przypomnijmy, że Księga Rodzaju, również w Biblii podkreślane jest znaczenie działania. Bóg jest w rzeczywistości „podmiotem działania”, który stwarza Ziemię, niebo, wodę, światło i ostatecznie człowieka. Innymi słowy, gdy tylko człowiek zaczął uświadamiać siebie poprzez mit i religię, włączył on do sakralnego procesu czynnik działania. W tym kontekście działanie należy rozumieć niejednoznacznie: z jednej strony jest praktyczne, bo przemienia, przeobraża obiektywny świat, a z drugiej – myśl, idea, myślenie, słowo, czyli zjawiska będące zupełnie niematerialne, które, jak się okazuje, mają również aktywną, skuteczną siłę. Tak więc myślenie zawsze oznacza działanie, tworzenie nowego świata. „Wiara bez uczynków jest martwa” – mówi Jezus Chrystus.

²² *Слюсаревський М. М.* Несходимі терени Психеї: маршрути наукового пізнання: Вибрані праці / *М. М. Слюсаревський*. – К. : Талком, 2019. – С. 210.

²³ *Бэкхерст Д.* Философия деятельности / *Д. Бэкхерст* // Вопросы философии. – 1996. – № 5. – С. 73–74.

Moc twórcza i proces twórczy, aktywny, destrukcyjny i aktywny, to istota filozofii (a także nauki, sztuki, polityki, edukacji, ekonomii). Jednocześnie „stanowią własną istotę samego człowieka, co stanowi o jego godności i wyższości nad naturą”²⁴. W związku z tym filozofia jako sposób, forma aktywności duchowej i kulturalnej tworzy człowieka. Przy czym jako istotę twórczą, aktywną, czynną.

B. Pascal jest autorem słynnego stwierdzenia, że człowiek jest „myślącą trzcina”. Trzcina to roślina odporna na działanie żywiołów wody, wiatru, słońca i pogody. Oczywiście, to mianowicie dlatego *B. Pascal* porównuje do niej człowieka. Myślenie można tu rozumieć jako zdolność do życia w „pewnym środowisku”. Jednocześnie człowiek myślący może kształtować swoje działania za pomocą kulturowych, idealnych form, które pojawiły się w historii i są naszym „środowiskiem ludzkim”. Myślenie w tym kontekście definiowane jest jako specyficzny „rodzaj aktywności, jako możliwość i zdolność do postrzegania i manipulowania znaczeniami, które kształtują się w procesie rozwoju życia społecznego”²⁵. Aktywność myślenia stworzyła kulturę aktywności umysłu ludzkiego, ukształtowała prawa i reguły poznania, wyznaczyła tryb przejścia od zjawisk pierwszego rzędu do drugiego, od „chaosu do porządku” (*I. Prigogine*).

Wybitny francuski filozof, twórca nurtu personalizmu *E. Mounier* zauważył: nikt nie wątpi w „duchowy cel ludzkiego losu”, ale jeszcze bardziej oczywiste jest to, że człowiek może wzbogacić świat wspaniałymi rezultatami swoich działań, ponieważ nie wyczerpał jeszcze zasobów swojej nie do końca urzeczywistnionej i zbadanej natury, a historia posiada więcej niż jeden-jedyny obraz, bez względu na to, jakie realia i granice zostały dla niej wyznaczone”²⁶. W konsekwencji duchowość jako taka może być wzbogacana przez aktywność.

Proces działania jest wynikiem energii duchowej człowieka, wynikiem jego autoafirmacji. W ludzkim działaniu, zmierzającym do stworzenia czegoś nowego, innego, znajduje swój wyraz – wśród wielu innych motywów i przyczyn pobudzających – głęboko ukryta w jego naturze chęć wykazania się, „pokazania” siebie. To znaczy „sformalizowania” swojej siły, utwierdzenia się w swoich zdolnościach panowania nad żywiołami, przekonania się o swoich umiejętnościach jako fachowcy, specjalisty i artysty. W działaniu człowiek nieuchronnie ujawnia swoją energię i swoją esencję, które zostają utrwalone w stworzonym przez niego świecie społeczno-kulturowym, ponieważ wszystko uczynił sam. Stwierdzenie tej aktywnej energii działania i możliwość jej realizacji jest kwestią „zdrowia moralnego i psychologicznego oraz statusu społeczno-kulturowego człowieka”.

²⁴ Гарин И. И. Что такое философия? Запад и Восток. Что такое истина? ... – С. 91.

²⁵ Бэджерст Д. Философия деятельности... – С. 74.

²⁶ Мунье Э. Манифест персонализма / Э. Мунье. – М. : Республика, 1999. – С. 273.

Samo znaczenie takich działań wiąże się bezpośrednio z rozwiązaniem kwestii powołania człowieka i jego kosmicznego, duchowego celu²⁷.

*Człowiek zmuszony jest zmagać się z koniecznością ustanowioną przez naturę.
Jego moralnym obowiązkiem jest zdobycie niezależności poprzez swoje działania i rozum.*

G. Hegel

Oczywiście energię działania generuje sama natura. Zapewnia niezbędną rezerwę energii do istnienia i rozwoju nie tylko wszystkich żywych istot na Ziemi, ale także zawiera jej „nadwyżkę” na aktywną autoafirmację samego człowieka w stworzonych przez niego przestrzeniach społecznych i kulturowych. Wszystkie żywe istoty – fauna i flora – poprzez swój proces życiowy wpływają na własne środowisko, porządkują je i strukturyzują. Człowiek jako istota żywa ma podobną możliwość: budując swój świat, w procesie swoich uporządkowanych działań stworzył on społeczeństwo i kulturę jako „manifestację woli” do „ludzkiego porządku” w świecie. Kultura jest „najwyższą formą organizacji autoafirmacji, nie tylko indywidualną, ale także społeczną”²⁸.

Ważnym aspektem zrozumienia energii działania jest to, że jako istota inteligentna i świadoma człowiek może kontrolować jej „nadmiar”. Realizuje się w specyficznej formie autoekspresji – twórczości skierowanej do różnych sfer życia społecznego i bezpośrednio – życia człowieka. Ta „nadwyżka” pobudziła człowieka do zbudowania Wieży Babel i egipskich piramid, poszukiwania przyczyn przez starożytnych greckich filozofów, odkrywania nowych kontynentów, penetrowania tajemnic mikroświata. „Ziemia jest kolebką umysłu, ale nie można wiecznie żyć w kolebce” – powiedział K. Ciołkowski. Dlatego człowiek kieruje energię działania do wyjścia w kosmos, szukając drogi w przyszłość. Ukraiński myśliciel H. Skovoroda miał wszelkie możliwości dla materialnego dobrobytu i należytego miejsca w hierarchii cerkiewnej, ale stał się wędrownym filozofem i wszedł w historię wolności jako ideał ludzkiego życia dzięki słynnej tezie: „Świat łapał mnie, ale nie złapał”. I tak można kontynuować tego rodzaju rozważania w nieskończoność.

Działalność człowieka wnosi do jego życia harmonię, nadaje mu egzystencjalną równowagę. Dopiero w procesie działania może stać się właśnie człowiekiem, pokonując wszystkie instynkty „zwierzęce” (H. Skovoroda), może osiągnąć odpowiedni poziom życia w noosferze.

²⁷ Самохвалова В. И. Творчество и энергия самоутверждения / В. И. Самохвалова // Вопросы философии. – 2006. – № 5. – С. 34–46.

²⁸ Там само. – С. 73.



2.3. Człowiek społeczny

*Praca jest warunkiem komunikacji międzyludzkiej i instrumentem wychowania
– jest warunkiem budowania prawdziwie ludzkiego społeczeństwa, społeczeństwa osobowości.*

E. Mounier

Człowiek jest wytworem kultury, cywilizacji i życia społecznego.

M. Weber

Słynny starożytny grecki filozof *Arystoteles* kiedyś na pytanie ucznia „Czym jest człowiek?” odpowiedział: „Dwunożnym zwierzęciem”. Przyniesiono mu kurczaka, także dwunożnego stwora. Wtedy filozof powiedział: „Człowiek jest dwunożnym zwierzęciem bez piór”. Kiedy kurczak został oskubany i przyniesiony z powrotem do *Arystoteles*a, filozof powiedział: „Człowiek jest zwierzęciem”. Przypomnijmy, że pojęcie „polityka” pochodzi od „polis” – miasta-państwa, unikalnego zjawiska, które powstało w starożytnej Grecji. W Polis wolni obywatele mogli angażować się w działalność społeczną, co stało się warunkiem powstania niewolniczej, ale jednak demokracji. Faktycznie Polis to wspólnota ludzi bezpośrednio od siebie niezależnych, żyjących z własnej inicjatywy, zajmujących się handlem lub rzemiosłem²⁹. W Polis nastąpiła socjalizacja wolnego człowieka, ukształtowało się pojęcie „wolności”. W istocie, w rozumieniu *Arystoteles*a, który napisał słynne dzieło „Polityka”, „człowiek polityczny” oznacza „człowieka społecznego”, bo polis jest systemem stosunków społecznych: politycznych, gospodarczych i kulturowych. W takiej sytuacji pojawia się pytanie o społeczną lub socjalną istotę człowieka.

Z punktu widzenia determinizmu społecznego człowiek jest istotą społeczną, ponieważ kształtuje się przede wszystkim pod wpływem stosunków kulturowych, umysłowych, politycznych, ekonomicznych i innych istniejących w społeczeństwie. Należy wziąć pod uwagę, że człowieka, jak wszystkie żywe istoty, determinuje środowisko. Jednak natura, z której wyłonił się człowiek w procesie ewolucji, pozostawiała mu znaczną przestrzeń do swobodnego rozwoju. Koncentruje wszystko, co jest treścią człowieka i jego szczególną zdolnością – samoświadomość, refleksję nad własną istotą i istotą otaczającego go świata, moralność. To znaczy myślenie o tym, jak żyć w społeczeństwie, które w porównaniu z naturą otworzyło przed człowiekiem nowe możliwości: stał się inny, zdolny do

²⁹ Волков Г. У колыбели науки / Г. Волков. – М. : Молодая гвардия, 1971. – С. 173–174.



myślenia. A myślenie jest warunkiem rozwoju człowieka w warunkach wieloaspektowej rzeczywistości społecznej³⁰. Jest to szczególnie ważne dzisiaj, kiedy zmieniło się społeczeństwo „skrojone” według ludzkich standardów, gdzie każdy zna swoją rolę, znaczenie i cel. Żyjemy dziś w cywilizacji stworzonej przez człowieka, w której coraz mniej miejsca pozostawia się tradycyjnemu człowiekowi. Ale czy to oznacza zmianę jego statusu społecznego?

Oczywiście, jest za wcześnie, by ten złożony problem konstatować. Społeczeństwo to wyjątkowo złożony system, który kształtuje człowieka przygotowanego do funkcjonowania w nim. Cywilizacja zaczyna się tam i wtedy, gdy powstaje system miast, w których właśnie formowany jest człowiek społeczny. Miasto to centrum państwa, w którym skupione są wszelkie środki rządzenia nim. Wraz ze zniknięciem miasta jako ośrodka społeczeństwa znika państwo. Tak było w V w. n.e., kiedy Rzym, stolica wielkiego imperium, oraz inne miasta zostały zdobyte i zniszczone przez barbarzyńców i państwo przestało istnieć. „Państwo przestaje istnieć, a wraz z nim znika wielka historia, uważa *O. Spengler*. Człowiek znów staje się rośliną, która przyłgnęła do ziemi, jest tępa i powolna. Na pierwszy plan wysuwa się wieczna wieś, „wieczny” chłop, który płodzi dzieci i sadi zboże w matce ziemi”³¹.

Przede wszystkim do społecznej (polisowej) istoty człowieka odwołują się myśliciele starożytni. Tak więc dla *Sokratesa* najważniejszą cechą człowieka jest bycie obywatelem państwa i przestrzeganie jego praw. Najlepsi są ci władcy państwa, którzy tworzą najlepsze prawo. Państwo, w którym obywatele przestrzegają prawa, jest szczęśliwe w czasie pokoju i niezłomne w czasie wojny. Najważniejsze jest zrozumienie przez człowieka swojej przynależności do polis-państwa jako środowiska społecznego, w którym dorastał i kształtował się, czyli rozumienie swojej istoty społecznej.

Państwa giną, gdy nie mogą już odróżnić dobrych ludzi od złych.

Antystenes

Sokrates zademonstrował swoją pozycję społeczną w praktyce: jako obywatel polis Aten brał udział w trzech kampaniach wojny peloponeskiej, gdzie okazał się odważnym i wytrwałym wojownikiem, wyniósł z pola bitwy раннего wojownika-bohatera Alcybiadesa³². Jako praworządny obywatel *Sokrates* uczciwie

³⁰ *Степин В. С.* Философия и эпоха цивилизационных перемен / В. С. Степин // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 16–26.

³¹ *Шпенглер О.* Закат Европы / О. Шпенглер. – Минск : Харвест; М. : АСТ, 2000. – С. 1244.

³² *Платон.* Пир / Платон // Древнегреческая философия. От Платона до Аристотеля. – М. : АСТ; Харьков : Фолио, 1999. – С. 36–90.

wykonywał swoje obywatelskie obowiązki na urzędzie z wyboru. Skazany na śmierć, odmówił ucieczki, ponieważ musiał przestrzegać prawa. Do historii przeszły jego słynne słowa w sądzie: „Ale czas stąd wyjść: mnie, aby umrzeć, a wam – by żyć i nikt poza Bogiem nie wie, co jest lepsze”³³.

Uczeń *Sokratesa*, filozof *Platon* w swoim słynnym dziele „Państwo” (we współczesnych przekładach „Republika”) zwraca uwagę na problem relacji między społeczeństwem a człowiekiem. Dla niego człowiek wznosi się ponad „świat rzeczy” przede wszystkim dzięki umiejętności poznania i myślenia. Ta umiejętność jest *ideą dobra* – przyczyną poznania i zrozumienia prawdy. Dlatego państwo jako środowisko życia społecznego człowieka może prosperować dobrze, a nim może skutecznie kierować jedynie władca, który zna prawdę. Jest to filozof, który niczym doświadczony kapitan statku musi brać pod uwagę wszystko, co dotyczy jego umiejętności, jeśli naprawdę chce sterować statkiem niezależnie od tego, czy spełnia on czyjeś życzenia, czy nie. Państwo rządzone przez inteligentnego, znającego się na rzeczy władcę jest warunkiem ukształtowania się człowieka jako prawdziwego obywatela, praworządnego członka społeczeństwa³⁴. Oznacza to, że państwo będzie wtedy pełnił swoje funkcje rządzenia i właściwego wychowania obywateli, kiedy będzie rządzone przez filozofów – ludzi wykształconych, zdolnych i mądrych – przez osobowości. Wyłania się więc następujący schemat: mądry władca – państwo idealne – rozsądnie zorganizowane stosunki społeczne – człowiek, wytwór tych stosunków.

Idea *Platona*, że sukces państwa i społeczeństwa przynosi władca-filozof, przekonywała macedońskiego króla Filipa. Zaprosił on jako wychowawcę i nauczyciela dla swego syna Aleksandra, największego filozofa tamtych czasów – *Arystotelesa*, dla którego człowiek był przede wszystkim istotą polityczną lub społeczną. Ale jego godność zależy od formy rządu w państwie. Myśliciel argumentował, że bez otaczającego nas społeczeństwa nie możemy być prawdziwymi ludźmi. Według *Arystotelesa* rodzina i mieszkanie zaspokajają podstawowe, „niższe” potrzeby egzystencji takie, jak: jedzenie, opieka nad bliskimi, zakładanie rodziny, wychowywanie dzieci. Jednak tylko państwo odpowiada najwyższej formie wspólnoty ludzkiej, która opiera się na sprawiedliwości.

Życie człowieka zgodne z systemem państwowym wyzwala go z niewoli, jest zbawieniem. Zdaniem *Arystotelesa*, w „Polityce” nikt nie może „wątpić, że ustawodawca musi mieć wielki szacunek dla wychowania młodzieży. W krajach,

³³ Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 240 с.

³⁴ Платон. Государство / Платон // Древнегреческая философия. От Платона до Аристотеля. – М. : АСТ; Харьков : Фолио, 1999. – С. 91–349.

w których tak nie jest, sam ustrój państwowy ponosi straty”³⁵. Wychowanie musi odpowiadać każdemu ustrojowi państwowemu – demokracji, oligarchii, monarchii itd. Podejście to leży w interesie ogólnym, ponieważ „wszyscy obywatele należą do państwa, a więc każdy z nich jest częścią państwa”³⁶, czyli częścią społeczeństwa, podstawą ustroju państwowego.

Filozofia powraca do problemów natury społecznej człowieka w epoce nowożytności. Filozof angielski XVII w. *T. Hobbes* w swojej słynnej książce „Lewiatan” określa podstawowe zasady działalności państwa. Lewiatan to opisany w Biblii ogromny potwór, który żyje w wodzie i pochłania wszystko, co zobaczy na swojej drodze. Państwo jawi się jako Lewiatan, reprezentujący potęgę jednego władcy. Dla *T. Hobbesa* prawdziwą integralną osobowością – a taki powinien być suwerenny władca – jest harmonijne połączenie wielu osobowości. Oznacza to, że władca reprezentuje ludzi żyjących w państwie. Państwo jest jedynym organem odpowiedzialnym za działania wielu ludzi, którzy utworzyli je poprzez wspólne (społeczne) porozumienie. Tylko w państwie istnieje uniwersalna skala do mierzenia dobrych i złych intencji ludzi. Aby poznać cechy państwa i społeczeństwa jako całości, trzeba najpierw przestudiować skłonności, emocje i zachowania człowieka. To pokazuje zależność człowieka od społeczeństwa. Ludzie myślą o innych ludziach, biorąc pod uwagę warunki ich życia społecznego³⁷.

Społeczną naturę i istotę człowieka analizuje filozoficzna, ekonomiczna i polityczna teoria marksizmu. Jego wpływ jest najbardziej odczuwalny na poziomie społecznym. Postulaty marksizmu – materializm, ateizm, kult wiedzy pozytywnej, prymat ekonomii nad kulturą, usprawiedliwienie stosownej przemocy, konstruktywizm społeczny, społecznie zdeterminowane rozumienie winy i odpowiedzialności – generalnie afirmują stanowisko determinizmu społecznego. Według niego istotą człowieka jest *całokształt wszelkich relacji społecznych*. Ale w niej znika sam człowiek, stając się „śrubką” systemu. W tej sytuacji marksizm jawi się jako „doprowadzony do absurdu” „dogmatyczny racjonalizm”. Jeśli dotychczasowa filozofia szukała sensu istniejącego, próbowała zrozumieć społeczną egzystencję i miejsce w niej człowieka, to marksizm stał się „wprowadzeniem na siłę” zadanego znaczenia do świadomości ludzkiej. Nie jest to już wyjaśnienie, ale „przemoc wobec świata”, zgodnie ze „z góry ustalonym znaczeniem – determinizmem społecznym”³⁸.

³⁵ *Аристотель. Политика / Аристотель // Древнегреческая философия. От Платона до Аристотеля.* – М. : АСТ; Харьков : Фолио, 1999. – С. 683.

³⁶ Там само.

³⁷ *Кремень В. Г., Ильин В. В. Філософія: Логос, Софія, Розум.* – С. 160.

³⁸ *Гарин И. И. Что такое философия? Запад и Восток. Что такое истина? ...* – С. 306.

Istotą umowy społecznej jest to, że każdy z nas oddaje swoją osobowość i swoją władzę pod najwyższe kierownictwo wspólnej woli i razem postrzegamy każdego członka jako niepodzielną część całości.

J.J. Rousseau

W kontekście tego podejścia na całe życie człowieka, zdeterminowane określonym kontekstem społecznym, na jego aktywność (właściwą i niewłaściwą) wpływa środowisko społeczne, a nie człowiek. Każde działanie, czyn człowieka – moralny lub niemoralny, prawny lub przestępczy – jest zdeterminowany *praktyką społeczną*, stosunkami społecznymi. Są „instrumentem” danego społeczeństwa, więc zadaniem jest wyeliminowanie „niewłaściwie zorganizowanego społeczeństwa”. Gdy tylko zbuduje się „właściwe społeczeństwo”, w jego środowisku wyrośnie „właściwy”, „harmonijny”, „duchowy” człowiek, czyli człowiek pozytywny. Jednak w rzeczywistości wszystko jest odwrotnie: egzystencja społeczna podlega świadomości społecznej i świadomości człowieka. A zasada „obiektywności” stała się zasadą „partyjności”, która wymaga, aby człowiek widział w otaczającym go świecie społecznym „nie to, kim jest, ale kim powinien być”³⁹.

Nie powinniśmy rezygnować z faktu, że pod pewnymi względami człowiek jest rzeczywiście „sumą stosunków społecznych”, ale nie powinniśmy uważać „stosunków społecznych” za coś surrealistycznego, istniejącego poza człowiekiem i bez niego. Należy wziąć pod uwagę fakt, że relacje społeczne tworzą ludzi. A instytucjonalnie, w aspekcie określonych technologii społecznych, relacje społeczne składają się z ludzi, którzy sami są „sumą relacji społecznych”. Ponadto na byt społeczny człowieka i jego wychowanie społeczne wpływają: mentalność, cechy narodowe i indywidualne związane ze strukturami życia duchowego, genezą kultury, osobliwościami psychiki konkretnego człowieka.

W zglobalizowanym świecie problem ludzkiej egzystencji społecznej jest pogłębiany przez komplikację samej społeczności. Według *A. Halczynskiego* system industrialny stworzył odpowiednie warunki materialne, społeczne i kulturowe dla powstania i efektywnego rozwoju gospodarki rynkowej lub społeczeństwa liberalnego, które obecnie aktywnie przekształca się ze społeczeństwa postindustrialnego w świat informacyjny. W jego „fundamentach” wyłaniają się i nabierają coraz „większej wagi” zasadniczo nowe struktury, które zachowując cechy industrializmu, jednocześnie odtwarzają „specyfikę innego ustroju”. Chodzi o to, że rozwój systemu kapitalistycznego w jego klasycznych definicjach, w warunkach nowoczesnych przemian naukowych i technologicznych, przede

³⁹ Там само.

wszystkim informacyjnych, zdobywania dominacji nowych wartości – stopniowo traci swoje perspektywy⁴⁰.

Innymi słowy, pojawia się nowa przestrzeń społeczna, nowy system relacji społecznych, które dynamicznie się zmieniają. Wszystko to jawi się jako nowe uspołecznione środowisko, w którym formuje się nowy człowiek. Otwarte pozostaje jednak pytanie, o ile ten człowiek jest „nowy”. Istnieje przecież biofizjologiczna natura człowieka, jego twórczość, pragnienia, racjonalne i irracjonalne motywy działania, ambicja i pokora, altruizm i egoizm.

2.4. Człowiek moralny: wczoraj i dziś

*Dwie rzeczy napędlają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czią,
im częściej i trwalej się nad nimi zastanawiamy: niebo gwiaździste nade mną
i prawo moralne we mnie.*

I. Kant

Moralność jest „odwiecznym” problemem ludzkości, nie należy do samego świata, ale do jego warunków. Dążenie do życia w dobrych intencjach jako cel etyki i moralności jest zgodne z tradycją ustanowioną przez *Arystotelesa*. Uważał on, że w etyce nie chodzi o poznanie tego, co jest dobre, ale o stanie się dobrym człowiekiem. *I. Kant* uważał, że na pytanie „Co mam zrobić?” odpowiedź brzmi: być moralnym. Rozwiązując problemy życia moralnego człowieka, niemiecki myśliciel sformułował swój słynny „imperatyw kategoryczny”: „Działaj tak, abyś zawsze traktował człowieka jako cel i nigdy nie traktował go jako środek”⁴¹.

Komentując słowa *I. Kanta*, przedstawiciel „filozofii życia” *A. Schopenhauera* powiedział: „Moralność opiera się na godności, a godność – na moralności. Ale poza tym wydaje mi się, że mówienie o godności takiej istoty, jaką jest człowiek – istoty o tak grzesznej woli, o tak ograniczonym duchu, o tak łatwo wrażliwym ciełe – jest możliwe tylko w sensie ironicznym. Aby nie wzmacniać w sobie nienawiści i podejrzliwości względem człowieka, nie należy doszukiwać się w nim tak zwanej „godności”, lecz przeciwnie, patrzeć na niego tylko ze współczuciem”⁴².

Jeśli stanowisko *I. Kanta* nie budzi zastrzeżeń, argumenty *A. Schopenhauera* skłaniają do wyjaśnienia roli moralności w strukturach życia społeczeństwa

⁴⁰ Гальчинський А. Політична нооекономіка: начала оновленої парадигми економічних знань / Анатолій Гальчинський. – К. : Либідь, 2013. – С. 101.

⁴¹ Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М. : Эксмо, 2006. – 736 с.

⁴² Шопенгауэр А. Афоризмы и истины: Сочинения / А. Шопенгауэр. – М. : Эксмо-Пресс; Харьков : Фолио, 2000. – С. 650.

i konkretnego człowieka. Historia społeczeństwa pokazuje, że moralność jako szczególna forma świadomości i zarazem normatywna regulacja ludzkiej egzystencji jest podstawowym sposobem rozwiązywania życiowych problemów człowieka i społeczeństwa. Rozwiązując problemy dobra i zła, godności, podłości, oszustwa i sprawiedliwości, altruizmu i egoizmu, zaspokajają potrzeby natury ludzkiej w wyższych ideałach i wartościach duchowych. Jako środek zapewniający dobrobyt osobisty i społeczny, moralność uczy praktycznej mądrości, umiejętności adekwatnej do oceny swoich działań i czynów. W moralności chrześcijańskiej istnieje przypowieść o krzyżu przeznaczonym dla każdego człowieka, który musi nieść go w swoim życiu. Jeden człowiek uważał, że jego krzyż jest zbyt ciężki i poprosił Boga, aby zastąpił go innym. Bóg zaprowadził człowieka na miejsce, gdzie trzymano krzyże i powiedział: „Wybierz sobie”. Przez długi czas ten człowiek chodził wśród dużych, średnich, małych, ciężkich i lekkich krzyży, aż wreszcie znalazł najmniejszy, najlżejszy krzyż. Poprosił Boga, aby go zabrał. „Weź sobie – pozwolił Bóg – to właśnie jest twój własny krzyż”⁴³. Morał tej przypowieści polega na tym, żeby nie szukać łatwego przeznaczenia, ale pracować nad ułatwieniem obecnego życia.

Z moralnością zawsze wiązano duże nadzieje w odniesieniu do naprawy ludzkich wad i przezwyciężenia zła, które w mniejszym lub większym stopniu zawsze istnieje w życiu. W tym aspekcie moralność jest szczególnym sposobem pokonywania przeszkód, które bardzo często towarzyszą każdemu człowiekowi, niezależnie od jego statusu społecznego. Osiągnięcie określonego celu wiąże się z walką, trudnościami, cierpieniem. Majestatyczne, dostojne, godne powołanie człowieka, jak również dobro, nigdy nie przychodziło na świat w towarzystwie okazałych marszów i uroczystości, ale zawsze pojawiało się w procesie działania, przez przeszkody i cierpienie. A majestat jest zwykle wyśmiewany przez ignorantów. Zdając sobie sprawę z własnej znikomości, zazdroszczą utalentowanym, odważnym i aktywnym osobowościom, które odniosły sukces, jednocześnie uznając swoją pozycję za moralną i sprawiedliwą.

Moralność to dziedzina życia związana ze sprawami człowieka. Moralność powstaje w procesie działania, ponieważ to właśnie praca jest warunkiem jej powstania. W ten sposób etyka i moralność protestantyzmu, skoncentrowana na działaniu, sprawie, pracy, zdeterminowała kształtowanie się „ducha kapitalizmu” (*M. Weber*). „W całej historii – powiedział *N. Ferguson* – ludzie pracowali głównie po to, aby żyć. Protestanci żyli, aby pracować”⁴⁴. Człowiek tworzy moralność także wtedy, gdy wpływa na działania i uczynki innych ludzi; tutaj praktyka

⁴³ П р и т и ч и ч е л о в е ч е с к и е / С о с т. В. В. Л о в с к и й. – М н. : Ч П «Л о т а ц ь», 1998. – С. 198.

⁴⁴ *Фергюсон Н.* Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира / Н. Фергюсон. – М. : АСТ; CORPUS, 2014. – С. 351.

wyprzedza teorię. Dlatego kodeks jednoznacznych norm i wytycznych moralnych nigdy nie osiąga swojego celu: pierwotna spontaniczność i prymat życia burzą wszelkie bariery tworzone przez ludzi oderwanych od życia. Dlatego obecność każdego człowieka na granicy „chaosu” i „porządku” zamienia jego życie w poszukiwanie, wybór pozycji moralnej zgodnej ze swoją pozycją i własnym zrozumieniem⁴⁵.

*Wiedza, oddzielona od sprawiedliwości i innych czynników moralnych
staje się oszustwem, a nie mądrością.*

Sokrates

Od niepamiętnych czasów moralność była obciążona odpowiedzialnością za ludzkie działania mające na celu poprawę życia osobistego i społecznego. Już w starożytnej filozofii zaczęto rozwijać koncepcję *człowieka moralnego*. Dla *Sokratesa* „mądry jest dobry”. Wierzył, że dobroć pozwala uniknąć „zła” i „zepsucia”. Nie jest tak trudno uniknąć śmierci, ale o wiele trudniej uniknąć zepsucia: przychodzi do człowieka znacznie wcześniej niż śmierć. Ostatnią prośbą *Sokratesa* przed śmiercią było „opiekowanie się jego synami, aby nie zabiegali o pieniądze, ale o bogactwo duchowe, aby nie myśleli o sobie więcej i lepiej niż są w rzeczywistości”⁴⁶.

Rozumowanie *Sokratesa* na temat mądrości i cnót moralnych zrodziło u jego ucznia *Platona* następujące pytanie-problem: „Jakie powinno być społeczeństwo moralne?” W ten sposób powstała pierwsza na świecie utopia „sprawiedliwego porządku społecznego” uzasadniona w jego dziele „Państwo”. Ale moralna „sprawiedliwość” nie ma realnej „mocy” w związku z „różnorodnością moralności w życiu”, zwłaszcza w życiu społecznym, a także brakiem kryteriów „słuszności” w samej moralności. To, co jest „sprawiedliwe dla niektórych”, jest „naruszeniem dla innych”. Żaden „zdrowy rozsądek” nie może rozwiązać konfliktu między „bogatymi i zdrowymi” a „biednymi i chorymi”. Moralność jest potrzebna, ale „nie wydaje się być środkiem do rozwiązywania problemów społecznych, politycznych i społeczno-historycznych”⁴⁷. Całkiem słuszny wydaje się pogląd, że gdyby świat był tylko moralny, życie mogłoby całkowicie przestać istnieć.

Teoria moralności zaczyna swój rozwój od dzieła *Arystotelesa* „Etyka nikomachejska”, nazwanego tak według jednej wersji na cześć jego syna Nikomacha, który redagował traktat ojca. Dla *Arystotelesa* ideałem moralnym jest aktywne

⁴⁵ Гарин И. И. Что такое этика, культура, религия? / И. И. Гарин. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2002. – С. 6.

⁴⁶ Волков Г. У колыбели науки / Г. Волков. – М. : Молодая гвардия, 1971. – С. 190.

⁴⁷ Гарин И. И. Что такое этика, культура, религия? ... – С. 31.

życie (energia), a działanie, aktywność jest samym życiem. Wszystkie pozytywne cechy moralne człowieka mogą się zmanifestować (lub niezamianifestować) w zależności od jego aktywności (lub bezczynności). *Arystoteles* przytacza analogię: „Tak jak na igrzyskach olimpijskich wieńce otrzymują nie najpiękniejsi i najsilniejsi, ale ci, którzy biorą udział w zawodach (bo wśród nich są zwycięzcy), tak w życiu osiągają sukces ci, którzy czynią słuszne uczynki⁴⁸.”

Dla *Arystotelesa* czynnik moralny i etyczny ma kluczowe znaczenie dla określenia zasług człowieka dla społeczeństwa. To właśnie człowiek moralny, jego zdaniem, powinien otrzymywać dobra od państwa. Celem człowieka jest szczęśliwe życie, w osiągnięciu którego należy trzymać się „złotego środka”. Nie należy być tchórzliwym ani lekkomyślnie odważnym, ale należy być mężnym. Za mało odwagi prowadzi do tchórzostwa, za dużo do „bezmyślności”. W ten sam sposób nie można być chciwym ani marnotrawnym, trzeba być „hojnym”. „Niewystarczająca hojność czyni człowieka skąpym, przesadna – zamienia go w marnotrawnego rozrzutnika”⁴⁹.

Według *Arystotelesa* obywatel polis musi być „prawidłowy”, czyli „moralny”, „cnotliwy”. Ogólną orientację wyznacza rozum teoretyczny, a mądrość i roztropność życiowa determinuje głównie działania praktyczne. Aby stać się osobą moralną i cnotliwą, oprócz wiedzy, czym jest dobro i zło, potrzeba czasu na kultywowanie charakteru. Stwierdza on moc człowieka do kroczenia ścieżką dobroci i sprawiedliwości.

Najpełniejszy wizerunek *człowieka moralnego* opracował *I. Kant*. Z jego punktu widzenia każdy człowiek posiada „umysł praktyczny”, który w każdym konkretnym przypadku sugeruje, *co* jest słuszne z punktu widzenia moralności, a *co nie*. Ponieważ wszyscy ludzie mają jednakowe formy świadomości, każdy ma dostęp do uniwersalnego *prawa moralnego*. To prawo jest nie mniej absolutne niż fizyczne prawa natury. Prawo moralne dotyczy wszystkich ludzi żyjących w każdym społeczeństwie, w dowolnej epoce. *I. Kant* nazywa to *kategorycznym imperatywem*, postulując, że to prawo dotyczy wszystkich przypadków: „rządzi”, jest obowiązkowe, nie dopuszcza odchyleń. Imperatyw kategoryczny głosi, że *człowieka należy zawsze traktować jako cel, a nigdy jako środek*. Prawo przypomina „złotą zasadę”: zachowuj się wobec innych tak, jak chciałbyś, żeby oni cię traktowali.

⁴⁸ *Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Сочинения: В 4-х т. – Т. 4. – М. : Мысль, 1983. – С. 67.*

⁴⁹ Там само. – С. 123.

*Relacji międzyludzkich nie należy oceniać takimi, jakimi one miały lub mogłyby być,
ale takimi, jakimi są w rzeczywistości.*

N. Machiavelli

Mimo całej pedanterii racjonalnego rozumowania etyka kantowska jest pełna wiary w człowieka, jest „ludzka” właśnie dzięki tej wierze: tylko człowiek wolny, kierujący się pobudkami moralnymi, spełniający obowiązek, może stopniowo stać się panem swoich namiętności. Kantowskie koncepcje człowieka moralnego, postępu kulturowego, imperatywu kategorycznego świadczą o głębokim szacunku dla człowieka takiego, jakim jest, i wierze w takiego, jakim może się stać.

Moralność, jak pokazuje historia społeczna, jest fenomenem świadomości i kultury. Człowiek moralny potrafi kierować się wartościami, działać w interesie innych ludzi, wybierać motywację. Osoba skupiona na moralności pogłębia swoją świadomość, wzbogaca duchowość, wzmacnia wolność. **Ucisk, upokorzenie i moralność są nie do pogodzenia** (podkreślenie – F.S.). Ucisk moralny prowadzi do utraty godności, która tworzy „moralność niewolnika”.

„Zdrowe” społeczeństwo to społeczeństwo moralne. A moralne uzdrowienie społeczeństwa jest możliwe tylko dzięki wolności. Wszelkiego rodzaju ucisk duchowy wpływa przede wszystkim na poziom moralny ludzi. Wandalizm, destrukcyjny stosunek do pamięci historycznej, obojętność, cynizm mają jeden korzeń – odwieczny „syndrom ucisku”. Moralność jest niemożliwa bez wolności. Człowiek dąży do „światła” przez „ciemność”, ale bez wolności „ciemność” nigdy się nie skończy. „Kultura moralna to działalność mająca na celu kształtowanie wolnej osobowości, dająca jej możliwość samorealizacji i zapewniająca rywalizację wartości”⁵⁰. W swojej ewolucji człowiek musi przejść próbę wszystkich możliwości, aby doświadczyć dobra i zła. A samo zło może być nieoczekiwanym czynnikiem motywującym dobro. Można też mówić o złu jako „twórczym instynkcie świata”, bodźcu do dobrych uczynków: w szczególności zachęca ono dobro do samoobrony i samorealizacji. A jeśli „dobro” i „zło” się uzupełniają, to nie znaczy, że są sobie równe. Nie darmo przecież odróżniają tych, których zachowanie jest „po ludzku” sensowne, od tych, którzy zachowują się obrzydliwie⁵¹.

Istnienie człowieka moralnego jest jednym z wielu przejawów życia społecznego, które specyficznie określa i ocenia ludzkie działania. Jak jeden z wielu, on – człowiek moralny, nie może pretendować do absolutności ani uniwersalności. Świadomość moralna może mieć niezwykle dalekowzroczność, siłę przyciągania, głębię. Ale Bóg jest szerszy niż dobro, więc na świecie jest to, co jest – zło i różne niemoralne jego przejawy. „W domu Pana – głosi jedna z sentencji

⁵⁰ Гарин И. И. Что такое этика, культура, религия? ... – С. 49.

⁵¹ Там само. – С. 68.

moralnych – jest wystarczająco miejsca zarówno dla sprawiedliwego, jak i dla grzesznika, ponieważ moralność dla człowieka jest jednocześnie nieunikniona i niemożliwa”⁵², zauważył I. Harin.

Świat duchowy, o którego powstanie i rozwój walczy człowiek moralny, jest wielowymiarowy, ilość wymiarów („bytów”) w nim jest ogromna i bez tych wymiarów życie przestałoby istnieć. Moralność to tylko jeden z przejawów wielowymiarowych cech życia. Gdyby wszyscy zostali „świętymi”, życie przestałoby istnieć. Za każdym razem, gdy próbujemy redukować przejawy zła poprzez „świętość”, nasze złudzenia czy utopie – otrzymujemy odwrotny skutek: człowiek przestaje być moralny. Dlatego „człowiek moralny” stanowi jeden z najważniejszych celów w procesie ewolucji człowieka jako istoty społeczno-kulturowej, ale nie jest to ostateczny krok, bo życie jest znacznie bogatsze. Obowiązkiem człowieka moralnego nie jest mówienie o moralności i dobru, ale samodzielne jej nieustanne tworzenie.

2.5. Metafizyczne podstawy ludzkiego życia

Człowiek jest nieśmiertelny dzięki wiedzy. Myślenie, poznawanie i osiąganie wielkich celów to podstawa jego życia, jego nieśmiertelności.

G. Hegel

Jak wiadomo, „Metafizyka” to tytuł głównego dzieła wielkiego myśliciela starożytnego świata *Arystotelesa*. Sam jednak nigdy nie nazwał swojej filozofii „metafizyką”. W tamtych czasach nie było takiego słowa. Ten neologizm przypadkowo „wymyślił” w I w. p.n.e. grecki uczony z Rodos *Andronikos*, który postanowił uporządkować, poprawić i przepisać dzieła *Arystotelesa*. Porządkując jego rękopisy, *Andronikos* umieścił najpierw księgi, które dotyczyły traktowania przyrody (gr. *φύσις*), a następnie traktaty (gr. *μετά*), poruszające problematykę egzystencji i poznania. Nazwał je „to, co ponad przyrodą” lub „metafizyka”. Z czasem termin „metafizyka” zaczął odnosić się do wszelkich nauk filozoficznych o istocie rzeczy i zasadach poznania. Jako „metafizyczne” zaczęto nazywać poznanie, które posługuje się nie kontemplacją zmysłową, lecz intelektualną. Oto to, co umysł „widzi” w rzeczach jako ich „istotę”⁵³. Do obiektów metafizyki należy Bóg, duch, dusza, wolność itp., których poznania nie osiąga się poprzez doświadczenie, można je jedynie przemyśleć.

⁵² Там само. – С. 84.

⁵³ *Аристотель. Метафизика* / Аристотель // Сочинения: В 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 5.

W tym kontekście „człowiek metafizyczny” poznaje umysłem istotę rzeczy, kontempluje ich istotę, głębokie podstawy. W starożytnej Grecji, jeszcze zanim *Arystoteles* zaczął kształtować obraz człowieka, którego główne zadanie polega na *inteligentnej działalności*, o jego intensywności decydował rozwój filozofii, która stała się wówczas sztuką dialektyki, którą opanowali „miłośnicy mądrości”. Celem dyskusji dialektycznych jest osiągnięcie prawdy. Według legendy, gdy król perski Dariusz zaprosił *Heraklita*, aby przyjechał do niego i zapoznał go z grecką mądrością, filozof z dumą odpowiedział: „Wszyscy śmiertelnicy żyjący na ziemi, obcy prawdzie i sprawiedliwości, cenią nadmiarowość i puste myśli, pozostając w swoim złym nierozumieniu. Ja, osiągnąwszy zapomnienie wszelkiego zła i unikając arogancji wielkich tego świata, nie pojadę do Persji, zadowolając się małym i żyjąc po swojemu”⁵⁴. Dla *Heraklita* najważniejsze jest nie „dużo wiedzieć”, nie żyć w „nadmiarze”, ale „być rozumnym”, co oznacza nie tylko umiejętność myślenia, ale także umiejętność „widzenia” ukrytej istoty rzeczy poprzez Logos – Słowo mistyczne, ale Słowo rozumne.

Od czasów *Sokratesa* filozof jest nie tylko miłośnikiem mądrości, ale jej badaczem. A może nim być ten, kto będzie w stanie wyróżnić jedną ideę, która wszędzie przenika mnóstwo wiedzy, wtedy będzie w stanie odróżnić od siebie różne idee, a następnie wnikać w ich treść i istotę. Filozof to więc ten, kto potrafi myśleć. To człowiek, który według *Heraklita* „zapala światło w nocy”, zagłębia się w siebie, w swoje myśli, doświadczenia, chce samoświadomością oświecić swój wewnętrzny świat, mając nadzieję ujrzeć w nim cały Kosmos, zrozumieć swoim sposobem myślenia układ świata – naturalnego i społecznego. Kosmos dla Greków jawi się jako zorganizowany, obdarzony duchową mocą twór (демиург). To tworzenie Wszechświata jest nie tylko „boskie”, doskonałe, ale także „rozumne”⁵⁵. Dzięki intelektualnej kontemplacji można wnikać w istotę boskiego Kosmosu, poznać jego moc.

Człowieka, który nie przejął się filozofią, nie mogą z nią spokrewnić ani dobre zdolności, ani pamięć, ponieważ nie zakorzenia się w obcych do siebie duszach.

Platon

Dla *Sokratesa* bycie filozofem oznacza słuchanie w sobie „boskiego głosu”. Podobnie jak Chrystus twierdził, że przemawia w imieniu wyższej mocy. Ten głos pojawia się za każdym razem, zachęca do ważnych działań, które mogą służyć dobru publicznemu. Ten sokratejski „boski głos” (*daimonion*) świadczył

⁵⁴ Волков Г. У колыбели науки... – С. 64.

⁵⁵ Ферри Л. Краткая история мысли. Трактат по философии для подрастающего поколения / Л. Ферри. – М. : Ад Маргинем Пресс, 2018. – С. 32.

o szczególnych, „wewnętrznych” właściwościach człowieka, który odczuwa pragnienie filozofii, mądrości, wiedzy. Ten „głos wewnętrzny”, wezwanie do poznania bytu, mówi o człowieku jako jedynej istocie, która doświadcza wyższych znaczeń ukrytych przed innymi istotami. Oczywiście mówimy o człowieku, który poznaje, myśli, chce osiągnąć te wyższe sensy życia, myśli nie o rzeczach i ciele, ale przede wszystkim o duszy.

A dusza należy do pytań, które *I. Kant* nazwał metafizycznymi: czy człowiek ma duszę nieśmiertelną; czy Bóg istnieje; czy człowiek ma wolną wolę; czy przestrzeń świata jest skończona lub nieskończona. Z punktu widzenia myśliciela człowiek nie może mieć wiarygodnej wiedzy na temat tych problemów. Tutaj umysł może działać poza ludzkimi możliwościami. Innymi słowy, materializmu nigdy nie można używać jako zasady wyjaśniającej naturę naszej duszy, umysłu, energii duchowej i tak dalej. Jednocześnie w ludzkiej naturze (w świadomości) występuje nieprzewidywalna skłonność do zadawania takich pytań. Idea metafizyki jako nauki specjalnej nigdy nie powstałaby, gdyby umysł nie zawierał zainteresowania, które wykracza poza otaczający go świat. Poprzez metafizykę człowiek chce wyjść poza możliwe doświadczenie, aby poznać to, co nie może być przedmiotem doświadczenia⁵⁶. To w istocie świadczy o metafizycznej istocie człowieka.

Metafizyczny stosunek do świata zakłada świadomość nadświata, nieskończonego i absolutnego istnienia. Człowiek to nie tylko oddzielona od natury część świata, ale świadomość świata, jego samoświadomość, świadomość Boga. On jest pierwotnym sensem, Który realizuje Siebie w człowieku, w tym aspekcie, w którym człowiek widzi siebie w Nim zakorzenionym. Dyskusja o naturze Boga jest bezsensowna, bo nikt nie ma o Nim takiej wiedzy, która pozwalałaby krytykować innych lub domagać się wyjątkowej poprawności własnej interpretacji. Człowiek jest „koroną stworzenia” i „garścią prochu”, jak powiedział Hamlet, wyrażając istotę chrześcijańskiego, średniowiecznego rozumienia człowieka. Niewątpliwie wielkość *W. Szekspira* polega na tym, że jest on swego rodzaju „prorokiem”, „posłańcem Boga”, aby przekazać nam tajemnicę człowieka, tajemnicę jego duszy. Najważniejsze w człowieku jest osobiste pochodzenie, duchowość. W tym kontekście jest to „duch świata”, a duch to „przeznaczenie” (*M. Heidegger*). Życie jest przede wszystkim „procesem duchowym”, a człowiek jest uwikłany w „tradycję duchową”, ma więc zdolność „uduchowiania świata”, ukazania „obecności Boga w sobie i w innych”⁵⁷.

Duch, duchowość – to byty, które również należą do zagadnień metafizycznych. *G. Hegel*, wielki idealista, określił ducha jako „prawdę duszy

⁵⁶ Таранов П. С. 106 философов... – С. 388.

⁵⁷ Гарин И. И. Что такое философия? Запад и Восток. Что такое истина? ... – С. 115.

i świadomości”: duszy – jako prostej, bezpośredniej „całości”, świadomości – jako „wiedzy”. Duch jest w swojej zasadzie umysłem, który pojawia się w „czystej” formie, „nieskończonej wiedzy”. Zadaniem ducha jest wzniesienie się ponad naturę i „uwarunkowania naturalne”⁵⁸.

Według *G. Hegla* człowiek rodzi się dwukrotnie: raz fizycznie, a drugi raz duchowo. Poprzez duchowość urzeczywistnia się jego metafizyczna esencja. Przejawia się to w tym, że człowiek jest jedyną żywą istotą, która zadaje pytanie „dlaczego?” i szuka na nie odpowiedzi. Człowiek chce zrozumieć swoje powołanie, określić swoje miejsce w świecie, wśród innych ludzi, uświadomić sobie, co ma z nimi wspólnego, co nadaje sens ludzkiemu życiu. Metafizycznym powołaniem człowieka jest zrozumienie siebie, świata i Boga, co obejmuje „światło i ciemność”, „duch” i „energię impulsu” (*M. Scheler*). Metafizyka w tym kontekście determinuje los człowieka, ponieważ odnajduje w nim nie tylko duchowość, ale i zmysłowość na wyższym, noosferowym podłożu.

Człowiek nie jest przedmiotem, ale dramatem idei, napiętym ukierunkowaniem, tragicznym antagonizmem wewnętrznego i zewnętrznego, nieustannym spontanicznym pociąganiem do wyższego celu. To czyni go osobowością, która gloryfikuje siebie jako żywą istotę, czyni przedmiotem swojego poznania wszystko, łącznie z samym sobą. Z tego powodu człowiek staje się ponad światem, ponad sobą. Jego cechą wyróżniającą jest umiejętność tworzenia „rzeczywistości wewnętrznej”, w której przyszłość łączy się z przeszłością, fantazja graniczy z rzeczywistością, a możliwe współlistnieje z mitycznym. Refleksje metafizyczne odsłaniają przed człowiekiem „inne światy”, które nie podlegają racjonalnym prawom i prowadzą w głąb życia duchowego. Tajemnica ducha przejawia się nie tylko poprzez wyobraźnię, twórczość, ale także poprzez nadświadomość, nadzmysłowość, ponadracjonalność (irracjonalność), dzięki czemu człowiek przystępuje do „odwiecznego”, „głębokości” świata⁵⁹.

*Dziedzicę twórczą moc Boga; jestem z Nim zjednoczony; staję się nie tylko
Jego narzędziem, ale żywą kontynuacją.*

T. de Chardin

Metafizyka zakłada w człowieku potężny, wysoki zryw i nastrój. Jest zatem całkiem jasne, że człowiek dopiero w procesie swojego rozwoju i wzrastającego samopoznania uświadamia sobie swój współudział w powstaniu tego, co nadmysłowe, „boskie”. Tylko w osobistym samopoświęceniu, w zanurzeniu się w siebie

⁵⁸ Гегель Г. В. Ф. *Философия духа* / Г. В. Ф. Гегель // *Энциклопедия философских наук*. – Т. 3. – М. : Мысль, 1977. – С. 251.

⁵⁹ Гарин И. И. *Что такое философия?* ... – С. 136.



można „poznać” świat poprzez zrozumienie swojej istoty. Człowiek ma nie tylko ogromny świat wewnętrzny, ale potrafi też zwrócić się ku pierwotnym, głębokim pokładom „Ja”, samoświadomości. Tylko w człowieku istnieje „wieczność” ze „swoimi światami”, tylko w nim „żyje przeszłość, teraźniejszość i przyszłość”⁶⁰.

Wyobraźnia, fantazja, samozrozumienie, chęć poznania tajemnic życia otwierają dla człowieka „inne światy”, które nie są podporządkowane logice i racjonalnym prawom i prowadzą w głąb życia duchowego. Wyodrębniając się od świata rzeczy, człowiek rozumie, że nie można go poznać poprzez naukę. Ścisłe metody poznania nadają się do wymiaru naukowego i społecznego, ale są niewystarczające do zrozumienia „ludzkich paradoksów”, „intuicji”. „Duch”, „dusza” i „wola” nie są mierzalne. Należy pamiętać, że nauka bada świat, który istnieje nie tylko poza człowiekiem, ale także jakby bez człowieka. Dlatego człowiek poprzez swoją metafizyczność przeciwstawia swój projekt stworzenia swojego świata naukowej pewności świata. *Człowiek jest „jedyną istotą”, która nie chce „być tym, kim jest”*. To nie prawa natury, nie siły kosmiczne, ale sam człowiek określa duchowy obraz siebie i świata. W efekcie tylko on jest odpowiedzialny za własny świat i jego tworzenie. Dlatego prawda jest wynikiem „wolnego wyboru” człowieka, jego nieustannej weryfikacji i „korekty”, brania odpowiedzialności i „możliwości samooszukiwania się”, „tworzenia złudzeń”. W tym kontekście *życie człowieka jest zawsze „projektem”, jest „nieustanną przebudową”, nieustanną „troską” o swoją „teraźniejszość i przyszłość”*⁶¹.

Głównym wyrazem metafizycznej zasady człowieka jest jego osobowość będąca jedyną formą istnienia ducha, wynikającą z jego istoty. Życie osobiste jest główną cechą ludzkiej egzystencji, „metafizycznym skokiem” żywej natury, drogą wznoszenia się do wyższych sensów. Według doświadczeń społeczno-kulturowych osobowość nie powstaje od razu, jest wynikiem rozwoju i samodoskonalenia. Osobowa zasada w człowieku jest podstawą jego metafizyczności, która realizuje tkwiące w nim możliwości ducha. To właśnie energia ducha przenosi człowieka poza codzienność, do najwyższych wartości życiowych – wolności, wiedzy, samorealizacji, godności, do utwierdzenia swojego „Ja” w realiach świata.

Powstaje jednak pytanie, na ile „człowiek metafizyczny” wpisuje się we współczesny pragmatyczny, zdeterminowany interesami ekonomicznymi i materialnymi świat. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że nie. Ale czy można żyć bez duszy, bez duchowości, bez Boga? A czym zatem może być Bóg dla człowieka?

⁶⁰ Там само. – С. 135.

⁶¹ Там само. – С. 137.



2.6. Człowiek religijny

*Problem religijności nie jest problemem Boga,
ale problemem człowieka.*

E. Fromm

Wiara w Boga jest najważniejszą kwestią, która znajduje się w centrum uwagi ludzkości, odkąd zaczęła uświadamiać sobie swoją rolę i miejsce w przyrodzie. Z reguły zawsze decydowano na korzyść rzeczywistości Boga, ale wraz z rozwojem nauki zaczęły pojawiać się wątpliwości, co do jego istnienia. I nie tylko wśród naukowców, ale też wśród filozofów. W nowożytności do dyskusji włączył się francuski filozof i uczony *B. Pascal*, który zaproponował swoje rozwiązanie problemu znane jako „zakład Pascala”. Jego istota: mamy pytanie: albo Bóg istnieje, albo nie istnieje („reszka” i „orzeł”). Jeśli postawimy na „orła” – nie ma Boga, wtedy możemy stracić dwie rzeczy – „prawdę i dobro”, a dwie rzeczy mogą być postawione na kartę: nasz „umysł i wola, wiedza i błogość”, a dwóch rzeczy wystrzega się nasza natura: „złudzenia i nieszczęścia”. Ale ponieważ koniecznie należy coś wybrać, dla naszego umysłu mimo dokonanego wyboru „strata będzie taka sama”. Jeśli postawimy na „reszkę”, czyli na istnienie Boga, to perspektywy są dwie: jeśli wygramy, „dostaniemy wszystko”, a jeśli nie wygramy, to „nic nie tracimy”. Wręcz przeciwnie, będziemy uczciwym, skromnym, wdzięcznym, wiernym, życzliwym, szczerym i niezawodnym przyjaciele. Niewątpliwie stracimy prymitywne przyjemności, sławę, rozkosze, ale „czy nie będziemy mieć innych”? Z każdym krokiem będziemy się przekonywać o „słusznym wyborze” i „znikomości” tego, co zaryzykowaliśmy, i wreszcie zdamy sobie sprawę, że „jesteśmy na dobrej drodze, do nieskończoności i nic za to nie oddaliśmy”⁶².

B. Pascal sformułował swój „zakład” w pierwszej połowie XVII wieku, kiedy wolnomyślicielstwo i idea sekularyzacji zaczęły pojawiać się w Europie pod wpływem osiągnięć naukowych. Jako człowiek głęboko religijny, jak wielu ludzi, wybrał religię nie tylko w przeszłości, ale i w jego teraźniejszości. Autorytet i wpływ religii można wytłumaczyć wieloma przyczynami. W szczególności jego związkiem ze świadomością moralną. Tradycyjnie uważa się, że działalność człowieka moralnego jest zawsze związana z religią. Kiedy mówimy o człowieku religijnym, wierzącym, wydaje się jasne, że jest on moralny. Jednak moralność ma na celu rozwiązywanie problemów realnego życia, należy, z punktu widzenia *I. Kanta*, do sfery „rozumu praktycznego”. A religia, wiara religijna należą

⁶² *Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль. – М. : Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – С. 187–188.*



do sakralnej, świętej, „transcendentnej”, duchowej sfery ludzkiej egzystencji, do „miasta Boga” (*Augustyn Aureliusz*). Na tym polega zasadnicza różnica między religią a sferą praktyczną.

Jednak religia jest stale obecna w praktycznym życiu człowieka. Jak pokazuje historia, to monastyczny (klasztorny) tryb i sposób życia szerzyły zwyczaj ustanawiania codziennej rutyny. Przecież mnisi (z gr. *monos* – sam jeden, samotny) odprawiają regularne zbiorowe modlitwy w dniu i w nocy – osiem godzin klasztornych. Mnisi także spowodowali uwagę chrześcijan dotyczącą diety. Posty mnichów i wiernych świeckich to nie tylko zwyczaj religijny związany z pokutą, ale także sposób na zachowanie dobrego zdrowia. Dzięki mnichom, którzy przestrzegali w klasztorze surowych reguł, wśród wszystkich ludzi szerzy się pewien rytm życia, w którym praca i rozrywka, modlitwa i odpoczynek wzajemnie się zmieniają. Wpływ chrześcijaństwa widoczny jest także w dziedzinie pomiaru czasu. Przede wszystkim jest to rytm życia, który wyznaczają tygodnie. Analogia z Księgi Rodzaju Starego Testamentu: od momentu stworzenia świata rytm siedmiodniowy nabiera szczególnego statusu: sześć dni pracy, potem dzień odpoczynku. W procesie dalszego rozwoju przyczyniło się to do „ukształtowania się racjonalnego porządku europejskiego, który stanowił podwaliny cywilizacji chrześcijańskiej”⁶³.

Musi istnieć życie pozagrobowe, aby móc wytrzymać ciężar życia w tym świecie.

M. Heidegger

W procesie dalszego rozwoju w średniowieczu dochodzi do utwierdzenia człowieka religijnego, który musiał żyć według ustalonego przez Boga porządku na Ziemi. Dla człowieka religijnego, zwłaszcza chrześcijanina, uczucia religijne, potrzeby religijne tkwią w najgłębszych warstwach tajemnicy nieświadomości: dążenie do udowodnienia ich wiarygodności lub mylności za pomocą rozumu stanowi przejaw ludzkiego niezrozumienia. To tak, jakby mierzyć głębokość ludzkiej psychiki w metrach lub kilometrach.

Dla wierzącego religia jest sposobem traktowania życia, jego interpretacją, określeniem jego sensu, celu i wartości. Nie mając bezpośredniego związku z istnieniem „granicznych (ostatecznych) podstaw”, człowiek w uzupełnienie do „doświadczenia życia” zmuszony był zwrócić się (i zwraca się) ku „wyższym porządkom”, ku całościowej wizji bytu. Podobnie jak wiedza naukowa, religijność była formą porządkowania wyobrażeń o świecie. Pojawienie się wartości, wyższych wzorców, świętości zapewniało człowiekowi informacje o tym, że

⁶³ *Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Ж. Ле Гофф. – СПб. : Александрия, 2008. – 398 с.*



oprócz rzeczy rzeczywistych istnieją na świecie sensory duchowe, które można wykorzystać do wyjaśnienia ukrytych energii i sił otaczającego świata. Religia „rozszerzyła” ludzki świat, „wzbogaciła” świadomość, zjednoczyła świat „zewnątrzny” i „wewnętrzny”. To religia „dała” człowiekowi „wstępne wyjaśnienie rzeczy wokół niego i jego samego”⁶⁴.

Człowiek religijny jest „włączony” w rozwój społeczno-kulturowy, jest jego koniecznym uzupełnieniem. Jest nosicielem wiary religijnej – głębokiego składnika duchowości człowieka. Ze swej natury religia jest głębokim i „niezrozumiałym źródłem”, które daje początek wierzeniom, mitom, świętym tekstom, wartościom, olśnieniu, moralności, objawieniom, ogólnie – „impulsom” i „biorytmom” wyższego życia. Historia pokazała, że szczucie i prześladowanie wierzących prowadziły do ograniczoności, degradacji moralnej i duchowej, do „niwelacji” osobowości. W efekcie doprowadzało to do chaosu, zniszczenia, niemoralności, dewaluacji samego człowieka, utraty przez niego swojej godności. Jako nosiciel wiary „człowiek religijny” istniał we wszystkich epokach kulturowych i we wszystkich czasach. W końcu wiara religijna jest potrzebą duszy ludzkiej. Głównym „faktem” wiary jest duchowość, której tajemnicza energia „rozlewa się” w świat i wykracza poza niego. Tak jak nie może być „kryzysu kultury”, ale jest jej przemiana, tak nie ma kryzysu wiary religijnej. Zniszczenie tradycyjnych form wiary w Boga pokazuje jedynie przewartościowanie wartości. Cała historia religii pokazuje, że nawet jej najbardziej konserwatywne elementy ulegają ciągłym modyfikacjom. W procesie ewolucji religii zmienia się również typ osoby religijnej. Przekształca się w takie formy, typy i obrazy, które pozwalają na uzyskanie „maksymalnej korzyści” z nowego „systemu wartości” i ciągle wzbogacanie „duchowej palety życia”⁶⁵.

Człowiek religijny, czyli wierzący, jest nosicielem „duchowego wsparcia” w świecie materialnym. Pomaga innym odnaleźć swoje miejsce w świecie, zachęca do miłosierdzia i dobroci, ratuje od nadmiernych pragnień i zewnętrznej presji. Podobnie jak religia, człowiek religijny jest niezbędny, ponieważ rozszerza sferę wyjścia moralnego i duchowego poza zakres świadomości. Jest to szczególnie ważne w dzisiejszym świecie globalnej racjonalności ekonomicznej i finansowej, która pomija nie tylko sferę duchowości, ale także samą religię. Im silniejszy jest „nacisk cywilizacji” i nauki na człowieka, tym bardziej potrzebuje on siły ochronnej, którą tradycyjnie może być religia. Jest to przecież „historia ludzkiego sumienia”, główna rzecz, która odróżnia człowieka od innych istot.

⁶⁴ Гарин И. И. Что такое этика, культура, религия? ... – С. 695.

⁶⁵ Там само. – С. 677.



Nosicielem „instytucji sumienia” jest religia, która „organizuje i ukierunkowuje ducha ludzkiego w humanistycznym kierunku kultury”⁶⁶.

W naszej rzeczywistości musimy pamiętać, że osoba religijna nie jest zjawiskiem masowym. Jedną rzeczą jest chodzić do kościoła, mieć nadzieję na pomoc Bożą we wszystkich sprawach świeckich, nawet na wojnie, która jest największym moralnym zakazem chrześcijaństwa (przykazanie „nie zabijaj!”). Wiara to inna sprawa. Nie jest dostępna dla wszystkich. Tak jak prawdę w nauce osiąga się w procesie długich poszukiwań, refleksji, eksperymentów itp., tak prawda w religii – objawienie – jest osiągnięciem nielicznych. Przede wszystkim objawienia dokonuje człowiek szczerze wierzący, zdolny do cierpliwości, altruizmu, miłosierdzia, miłości bliźniego, szacunku dla innych, zrozumienia swojego miejsca w świecie. Czy jest dzisiaj wielu takich ludzi?

Zastanawiając się nad „zdolnym do życia” obrazem przyszłości, współczesny izraelski uczony *J.N. Harari* zauważa, że próby wydobycia go z głębi ludzkich tradycji religijnych wywołają kpiny lub ostrożność wśród niewierzących. Święte księgi – Biblia, Koran, Wedy – mogły mieć znaczenie w średniowieczu, ale czy mogą prowadzić nas w epokę sztucznej inteligencji, bioinżynierii, globalnego ocieplenia i cyberwojen? Jednak mimo wszystko „niewierzący są mniejszością”⁶⁷. Miliardy ludzi nadal bardziej wierzą w Boga niż w „teorię ewolucji”, ruchy religijne kształtują politykę „zupełnie różnych krajów”, a sprzeczności religijne „podsycają konflikty polityczne”⁶⁸.

*Wiedza i wiara nie istnieją po to, by się nawzajem niszczyć,
ale by uzupełniać i współdziałać.*

J.W. Goethe

Osobliwością człowieka religijnego jest to, że jak nikt inny może przebaczyć i przebacza przewinienia i grzechy. Każdy człowiek, podobnie jak każda religia, ma swój „ciemny”, a nawet nieprzyjemny aspekt historii życia. I choć czasami człowiek, podobnie jak religia, czyni dobro bezinteresownie, to jednak w większości przypadków za przeszłość trzeba „zapłacić” albo od razu, albo z czasem. Chodzi przecież o to, co najważniejsze – o wartość ludzkiego życia. Były też okresy w historii, kiedy w imię idei chrześcijańskiej formował się fanatyzm religijny, co prowadziło do krwawych wojen, waśni i konfliktów. Świadczą o tym wyprawy krzyżowe, wojny muzułmańskiego Imperium Osmańskiego i arabskiego kalifatu z chrześcijańską Europą, wojny i konflikty między katolikami a protestantami

⁶⁶ Там само. – С. 678.

⁶⁷ Харарі Н. Ю. 21 урок для 21 століття / Н. Ю. Харарі. – К. : Форс Україна, 2018. – С. 167.

⁶⁸ Там само.

i tak dalej. Stwarzało to problemy dla kultury, humanizmu i społeczeństwa, podważało fundamenty wiary i ostatecznie okaleczało samego człowieka.

Człowiek religijny jest człowiekiem wiary. A wiara zaspokaja jego najskrytsze, najgłębsze potrzeby, które go poruszają. Dzięki temu człowiek „wznosi się” ponad naturę i samego siebie, łącząc się z początkami życia. Człowiek religijny uosabia przekonanie, że nie można żyć bez wiary, bo to ona angażuje człowieka w realne życie, w świat, w Boga – „najwyższy autorytet”, czyli „sens, mądrość i nadzieję”. Człowieczeństwo religii jest nie tyle w „wynalezieniu” pojęcia „grzechu”, ile w „odkryciu skruchy”, „spowiedzi”. Różnica między religią a ideologiami i utopiami polega na tym, że dotyczy rzeczywistej osoby, a nie fikcyjnej. Poza tym religia jest miłosierna dla człowieka. Jako ważny składnik kultury jest niezbędna do „stabilizacji duszy”, życia duchowego. Religia nie czyni człowieka szczęśliwszym, bardziej moralnym czy silniejszym – czyni go bardziej „chronionym” i „bogatszym”. Nie umniejszając jej znaczenia, w przeciwieństwie do nauki nie rości sobie prawa do jej miejsca w świecie: nie odbiera najpierw centralnego miejsca we wszechświecie (*M. Kopernik*), potem boskiego pochodzenia (*Ch. Darwin*) i wreszcie wolności wyrażenia własnego „Ja” (*Z. Freud*)⁶⁹.

Centralną funkcją religii, wraz z innymi formami egzystencji kulturowej, jest wspieranie ludzkości, regulowanie duchowości oraz równoważenie idei i motywów działań. Bez religii człowiek nie jest jeszcze w pełni człowiekiem, a jakoś tego człowieczeństwa określa to, w co wierzy i jaki jest jego Bóg. Bóg osobowy jest źródłem bogactwa moralnego i duchowego człowieka. Od niego czerpie on swoją energię twórczą i nadzieję. Religia uczy świętości. Każdy człowiek ma wierzyć w coś „świętego”, nieść je w sobie. A bez tego życie traci sens.

2.7. Homo economicus

Jeśli chcesz, by zawsze ci dogadzano, dbaj o siebie sam.

B. Franklin

Studiowanie filozofii otwiera człowiekowi drogi do prawdy; nauka tworzy obraz świata i wskazuje miejsce w nim człowieka; przestrzeganie moralności daje nadzieję na osiągnięcie sprawiedliwości; w religii człowiek szuka Boga nie tylko w zaświatach, świecie transcendentnym, ale także w sobie. Te niekończące się poszukiwania były faktycznie prowadzone w dziedzinie kultury duchowej. Jednak stale był kształtowany i utrwalał się świat społeczny, świat

⁶⁹ Гарин И. И. Что такое этика, культура, религия? ... – С. 682, 698, 699.



życia gospodarczego, w którym człowiek rozwiązywał problemy swego realnego, żywotnego zaopatrzenia. Ten świat jest „ziemski” lub ekonomiczny. Tworzy on nowy system relacji społecznych, nowy system wartości i nowego człowieka.

Francuski historyk mediewista *J. Le Goff* zauważa, że „świat-gospodarka” jest „zorganizowaną przestrzenią”, w której nawiązane są regularne „wymiany gospodarcze”, które wpływają na sfery polityki i kultury. Od „świata-gospodarki” rozpoczyna się epoka globalizacji stosunków gospodarczych i jednocześnie – „pogłębiania nierówności społecznej i politycznej”⁷⁰. Świat gospodarczy jest rzeczywistością, a dla każdego świata, każdego społeczeństwa właściwy jest taki lub inny model człowieka. Dla Sparty jest to wojownik, dla Aten mędrzec i polityk, dla Rzymu – bohater, dla średniowiecznej Europy – człowiek religijny – nie tylko mnich, ale także rycerz-krzyżowiec. W okresie renesansu i wczesnego modernizmu „bohaterem” staje się kupiec, marynarz, negocjant. Są prekursorami nowego człowieka ekonomicznego, rezultatem ewolucji systemu społeczno-gospodarczego i politycznego, jego przejścia od feudalnych reguł prowadzenia gospodarki do kształtowania się stosunków rynkowych w Europie. To, czy społeczeństwo jest kapitalistyczne – zależy od tego, jaki człowiek staje się głównym motorem (aktorem) jego rozwoju.

W antropologii politycznej w okresie przejścia do nowego ustroju społeczno-gospodarczego można wyróżnić trzy podejścia: pesymistyczne, optymistyczne i realistyczne. *Podejście pesymistyczne* opiera się na tezie, że „człowiek człowiekowi wilkiem”, wszyscy ludzie to „bestie”, a więc powstaje koncepcja państwa jako „zoo” kierowanego przez „dyrektora” – dyktatora. W *koncepcji optymistycznej* człowiek nie jest osobą agresywną, lecz „istotą współpracującą”, która może albo cieszyć się wolnością, albo dobrowolnie poddać się wspólnej woli ludzi o podobnych poglądach („zbiorowa autonomia”). Na optymistycznym obrazie człowieka opierają się „wszystkie teorie anarchizmu, marksizmu i wiele nurtów socjalistycznych”⁷¹. *Realistyczne podejście* do człowieka polega na tym, że ma on dwulicową (Janusową) naturę. Człowiek jest półbestią, półaniołem (*Pico della Mirandola*); częściowo istotą stadną, częściowo istotą inteligentną (*Platon*); półegoistą i półaltruistą (*D. Hume*). Człowiek ten jest zdolny zarówno do komunikacji, aktywności intelektualnej, jak i współpracy w działalności pracowniczej, ale w obu przypadkach szuka korzyści dla siebie. Człowiek jest wolny, ale ta wola (wolność) „jest nie tylko dla dobra, ale także dla zła” (*I. Kant*)⁷².

Myśl polityczna przeciwstawia podwójnej naturze człowieka ideę państwa prawa. Państwo nie jest więzieniem, ale także nie jest polem dla anarchistycznych

⁷⁰ *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы... – С. 270–271.

⁷¹ *Баллестрем К. Г.* Номо оекономичес? Образы человека в классическом либерализме / К. Г. Баллестрем // Вопросы философии. – 1999. – № 4. – С. 42–43.

⁷² Там само. – С. 43.

gier; jest to system reguł i instytucji, w ramach których prowadzona jest ludzka działalność. W państwie prawa rządy są sprawowane według prawa i ustawodawstwa. Rządzący sami przestrzegają prawa i w trakcie pełnienia swoich funkcji wzajemnie się kontrolują. Gwarantowana jest wolność obywateli, nadużywanie wolności jest karane. Poprzez system bodźców i kar państwo prawa „wzmacnia dobro i osłabia zło”⁷³.

*Ślusznie potępia się egoizm, ale nie polega on na miłości do siebie,
lecz na miłości większej niż powinna; to samo dotyczy samolubstwa;
pierwsze i drugie uczucie jest właściwe dla wszystkich ludzi.*

Arystoteles

W drugiej połowie XVII w. kształtowała się opinia, że bez indywidualnej wolności niemożliwe jest właściwe uporządkowanie wszystkich sfer życia społecznego. Zwolennicy tego poglądu coraz bardziej natęczywie uzasadniali, że to nie wzmocnienie regulacji, ale zwiększenie gwarantowanej przez prawo wolności jest niezbędnym warunkiem wstępnym pokoju i dobrobytu. Pojęcie „wolności” staje się przedmiotem rozważań filozoficznych i politycznych.

Ten sposób myślenia pod koniec XVIII w. dał początek programom politycznym, a w XIX w. – ruchom politycznym, które później otrzymały definicję *liberalizmu*. Istotną rolę odegrał w tym obraz człowieka, który był traktowany jako podstawa myśli liberalnej. Jest to obraz „człowieka ekonomicznego”, którego koncepcję zaproponował twórca „teorii liberalizmu ekonomicznego” *A. Smith*. Chodzi o indywidualizm, egoizm, atomizację ludzkiego życia. Zakłada się, że jednostki jako „racjonalne”, „egoistyczne istoty”, pod warunkiem przyznania im wolności handlu i zawierania umów między sobą zapewnią „powszechną harmonię interesów”. Dzięki „mechanizmom rynku” za pomocą jego „niewidzialnej ręki” (*A. Smith*) „same sobie ustanowią dobrobyt, pokój i porządek”⁷⁴.

Zgodnie z tym poglądem następuje przejście od altruizmu, który powinien generować uczucie wzajemnej sympatii (empatii), do *egoizmu*. Uważa się, że w konstruktywnym połączeniu z procesami społecznymi jest on bardziej przydatny niż altruizm, oczekiwanie na pomoc z góry i tak dalej. Egoizm stanowi sedno koncepcji człowieka ekonomicznego.

W swojej istocie egoizm, jak pokazało doświadczenie, jest produktywny. Każdy uczestnik działalności społeczno-gospodarczej jawi się jako egoista, prowadzi własne kalkulacje, własne działania, orientując się na taki sam egoizm innych. Właściciel towaru (przedsiębiorca, biznesmen) zwraca się do innej osoby

⁷³ Там само.

⁷⁴ Там само. – С. 44.

z pewnością, że może jej zaoferować coś, czego potrzebuje, i odwrotnie. Każdy dba o siebie najlepiej, jak potrafi, nie oczekując miłosierdzia od innych, i to jest jego obowiązek. Jednocześnie stara się prześcignąć innych, co też jest normalne⁷⁵. W tym kontekście godność ludzka, zdaniem *A. Smitha*, oznacza umiejętność doceniania siebie i wzbudzania zainteresowania innych.

Pojęcie „człowieka ekonomicznego” lub „kompetentnego egoisty”, działającego we własnym interesie, zostało dalej rozwinięte w teoriach ekonomicznych i filozoficznych. Według ekonomisty i filozofa *J.S. Milla* oraz przedstawiciela etyki użytecznej (pragmatycznej) *I. Benthama* przedsiębiorca jawi się nie jako osoba aktywna, oszczędna, ale jako ta, która ma zniechęcenie do pracy, a więc pracuje dla „przyjemności” i „maksymalnego szczęścia”. Dla niemieckiej „historycznej szkoły w ekonomii” człowiek ekonomiczny jest egoistą, który uszlachetnia tę cechę poczuciem „solidarności” i „sprawiedliwości”. Opierając się na idei społecznej natury człowieka, *K. Marks* odrzuca „człowieka ekonomicznego”, ponieważ jest on sprzeczny z humanistyczną i twórczą naturą człowieka. Zgodnie z teorią marginalizmu (*K. Menger*, *W.S. Jevons*) człowiek ekonomiczny to ten, która „racjonalizuje konsumpcję” rozumianą jako „wymiana towarów poprzez ekwiwalent pieniężny”⁷⁶.

To nie od dobrego nastawienia rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy, że dostaniemy nasz obiad, ale od ich przestrzegania własnych interesów. Nie odwołujemy się do ich człowieczeństwa, ale do ich egoizmu, i nigdy nie mówimy o naszych potrzebach, ale o ich korzyściach. Nikt oprócz żebraka nie chce być zależny od przychylności swoich współobywateli.

A. Smith

Dla wybitnego angielskiego ekonomisty XX w. *J.M. Keynesa* człowiek ekonomiczny to jednostka, która poszukuje niezbędnej pomocy ze strony państwa w realizacji swoich potrzeb materialnych i konsumpcyjnych. W modelu austriackiego ekonomisty *F. von Hajeka* człowiek ekonomiczny jest „prawdziwym indywidualistą”, wnosi on swój wkład do wspólnej skarbnicy wiedzy ludzi zaangażowanych w działalność rynkową. Ten „prawdziwy indywidualista” rodzi się ze „spontanicznej pracy” instytucji społecznych w ich samoorganizacji, która obejmuje dużą liczbę ludzi i nie jest zdominowana przez z góry ustalony plan. Ten model „człowieka ekonomicznego” pełni produktywną rolę (funkcję) dla społeczeństwa. Z kolei „fałszywy indywidualista” jest rezultatem zbędnych opracowań teoretycznych, które postulują wszechmoc i wszechwiedzę człowieka. Ten

⁷⁵ Там само. – С. 50.

⁷⁶ *Базилевич В. Д., Ильин В. В. Экономико-философская мысль современного мира / В. Д. Базилевич, В. В. Ильин. – К. : Знання, 2015. – С. 295–296.*

typ osobowości wyłania się jako produkt „ustalonego porządku” i dlatego „nie przyczynia się pozytywnie do rozwoju społeczeństwa”⁷⁷.

„Człowiek ekonomiczny” działa w przestrzeni pragmatycznych oczekiwań, wypełniając wolny czas konsumpcją. W ten sposób działalność człowieka jest ukierunkowana na „etykę sukcesu”, a nie etykę pracy (czynów) i odpowiedzialności. To ostatnie stanowi podstawę klasycznego liberalizmu ekonomicznego. We wczesnym okresie „dzikiego kapitalizmu” (jego odrodzenia w okresie post-socjalistycznym) człowiek ekonomiczny (racjonalny) często działa jako człowiek chciwy, niekulturalny, niepohamowany w konsumowaniu. Jego niekompetencja, prymitywne rozumienie praw rynkowych rodzi nihilizm, korupcję i ostatecznie destabilizację społeczeństwa⁷⁸.

Należy pamiętać, że „człowiek ekonomiczny” jest przede wszystkim nastawiony na „maksymalizację dóbr materialnych”, a więc istnieje głównie w „masie konsumpcyjnej”, a nie w gospodarce. W odróżnieniu od człowieka ekonomicznego *człowiek instytucjonalny* koncentruje swoje działania na umacnianiu swojej pozycji społecznej w społeczeństwie, ale on również, uczestnicząc w działaniach społecznych, może stać się ekonomicznym, jeśli pracując dla zysku żyje dla niego. Skupiając się na maksymalnej konsumpcji, w tym prestiżowej, żyje dla tej konsumpcji. Oczywiście pojawienie się „społeczeństwa konsumpcyjnego” jest dobrem, jednym z kamieni węgielnych cywilizacji europejskiej. Sprawa polega na tym, by konsumpcja nie stała się celem samym w sobie, co jest cechą definiującą „człowieka ekonomicznego”. Jednocześnie „człowiek ekonomiczny” jest realnym wytworem liberalnej i neoliberalnej polityki oraz jej technologii społecznych. W pełni realizując się w sferze materialnej i sferze rynkowej ogranicza przy tym nie tylko siebie, ale i te sfery. Również odosobnienie środowiska gospodarczego jest sprzeczne z celami jego własnego rozwoju. *Jednak pracując dla zysku, można nie żyć dla zysku, tak samo jak pracując za pieniądze, można nie żyć dla pieniędzy*⁷⁹.

We współczesnej filozofii ekonomii rozważane są możliwości przekształcenia modelu „człowieka ekonomicznego”. W szczególności wprowadzane są uzupełnienia dotyczące roli idealnych czynników w rozwoju gospodarczym. Po pierwsze maksymalizacja użyteczności i osiągania zysku zostaje zastąpiona osiągnięciem pożądanego dla wszystkich uczestników rynku rezultatu. Po drugie opracowywany jest model wzajemnego zapewniania norm i interesów zarówno w gospodarce, jak i w społeczeństwie. Po trzecie „człowiek ekonomiczny”, zgodnie z teorią neoliberalną, jest całkowicie „oczyszczony” z cech

⁷⁷ Там само. – С. 296.

⁷⁸ Там само. – С. 296–297.

⁷⁹ Там само. – С. 298.

społeczno-kulturowych i politycznych, z imperatywów moralnych i jest w istocie uproszczoną „maszyną ekonomiczną” nastawioną na sukces ekonomiczny⁸⁰.

Współczesna „ekonomiczna skrajność” dąży do sprowadzenia wszystkiego do samolubstwa, kalkulacji i zysku. Pretendując do roli antropologii ekonomicznej naszych czasów, trend ten jest gotowy dostrzegać egoizm także w miłości macierzyńskiej, w związkach partnerskich i innych sferach emocjonalnych. Uważa się, że moralność osobista nie jest kluczowa, ponieważ rynek mimo wszystko „przetopi” indywidualne wady dla dobra wspólnego, a zatem nic nie zależy od moralności (lub niemoralności) człowieka ekonomicznego⁸¹.

„Człowiek ekonomiczny” nie stał się jednak apogeum współczesnego rozwoju gospodarczego. Model „człowieka ekonomicznego”, biorąc pod uwagę pluralizm współczesnej wiedzy naukowej i strategii myślenia, nie może rościć sobie prawa do uniwersalności. Większość ludzi w życiu codziennym dąży nie tylko do zysku i pożytku, ale także do pełni życia kulturalnego, przyjemności estetycznej, pełni duchowej i zadowolenia zainteresowania poznawczego, osiągnięć twórczych. Większość ludzi prowadzi osobistą samorealizację nie na wzór „człowieka ekonomicznego”, ale w oparciu o te alternatywy, jakie zapewnia polifonia życia społeczno-kulturalnego. A wybór tutaj nie ma dzisiaj żadnych ograniczeń.

2.8. Postczłowiek

Tu stoję, ale mogę stać, gdzie chcę.

J.F. Lyotard

Opisując zarysy cywilizacji przyszłości („trzeciej fali”), amerykański filozof, ekonomista i socjolog *E. Toffler* wskazuje na pojawienie się nowego człowieka. Przecież radykalna zmiana w głębinowych strukturach współczesnego społeczeństwa zmienia także jego. „Nowy człowiek” (fr. *homme nouveau*), jak zauważa badacz, pod koniec XVIII w. był reprezentowany przez „amerykańskiego Adama” – człowieka nowo powstałych Stanów Zjednoczonych Ameryki, bez wad i niedociągnięć Europejczyków. W nazistowskich Niemczech „nowy człowiek” – „zdrowy Aryjczyk” – miał być częściowo chłopem, częściowo wojownikiem, częściowo Bogiem. W ZSRR „nowy człowiek” powstał jako „człowiek socjalistyczny”, harmonijnie rozwinięta osobowość – silna, mądra i emocjonalna. Jednak reżimy, które „świadomie” usiłowały uformować „nowego człowieka”,

⁸⁰ Там само. – С. 300-301.

⁸¹ *Льїн В. В.* Етюди про багатство. Легенди. Люди. Життя. / В. В. Льїн. – К. : ІУД НАПН України, 2018. – С. 327.

z reguły „niosły ze sobą totalitarną pustkę”⁸². To pojęcie zakłada prototyp, jedyny idealny model, którego usiłowały przestrzegać wszystkie społeczeństwa.

Jednak w cywilizacji „trzeciej fali” – postindustrialnej, informacyjnej, która gwałtownie zmierza w kierunku „masowej dezintegracji”, chyba nie jest to możliwe. Człowiek nie jest tu tworzony jako pewien „idealny superman”, rodzaj bohatera, ale radykalnie zmienia cechy charakteru tkwiące w społeczeństwie jako całości. Nie tworzy się nowy człowiek, ale nowy charakter społeczny. Raz ukształtowane te „ogólne cechy charakteru wpływają na gospodarczy i społeczny rozwój społeczeństwa”⁸³.

Refleksje E. Tofflera, wraz z innymi teoretycznymi prognozami, składają się na koncepcję „postczłowieka”. Jego pojawienie się w ostatnich dekadach XX wieku wynikało z poczucia skończoności i wyczerpania wszelkich form kulturowych: pozostaje tylko „bawić się” nimi, łączyć w nowe sposoby, powtarzać to, co już zostało powiedziane przez innych. Określeniem dla tych form był przedrostek „post-” (*po*), a więc obok *postczłowieka* pojawiają się *postindustrializm*, *postmodernizm*, *posthumanizm*, *poststrukturalizm* itd. Przewodni staje się temat końca: historii, postępu, racjonalizmu, obiektywizmu, prawdy itp. Uświadomienie tego końca epoki można nazwać „wyczerpaniem”, „zużyciem” wszystkich dotychczasowych form. W ich miejsce pojawiły się parodia, eklektyzm, słowo, symbol, dyskurs, symulakr, estetyka cielesności. Pozycja moralna postczłowieka („tu stoję, ale mogę, jak sobie chcę”) ukształtowała się w przestrzeni epoki „post”. Istota tej epoki wyraża się przede wszystkim w filozofii postmodernizmu, która interpretuje rzeczywistość w nowy sposób: *zamiast bytu rzeczy – byt relacji, wiedzy, znaczeń*. Powodują one wrażenie „technologiczności” i „mistrzostwa”, ponieważ na pierwszy plan wysuwa się „stylistyczna gra” znaczeń i interpretacji. Okoliczność ta zakłada zarówno „ogólną erudycję”, jak i pewne „opanowanie słowa”. Uświadomienie zjawiska jako „dzieła”, obowiązkowa dekonstrukcja wszelkich możliwych motywacji i technik ucieleśniania pomysłu dają filozofii i literaturze nie tylko „rodzaj analityki”, ale także „teorii i metodologii twórczości”, budowania pewnej „nowej rzeczywistości”⁸⁴.

W kontekście znaczeń epoki „post” francuski filozof-postmodernista M. Foucault rozwija koncepcję „archeologii wiedzy”, która powinna zastąpić „archeologię rzeczy”. Przekonuje do konieczności zastąpienia praktyki społecznej i emocjonalnej sfery życia *dyskursem*. Dyskurs to tekst, *czysta* wypowiedź. Miliony ludzi w rozmowie i piśmie tworzą dyskursy, przy czym także określają ich los. Przecież działalność przedmiotowa, praca ręczna ustępuje miejsca

⁸² Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М. : АСТ, 2002. – С. 600–601.

⁸³ Там само. – С. 602–603.

⁸⁴ Тульчинский Г. Л. Слово и тело постмодернизма / Г. Л. Тульчинский // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 35–36.

językowi, mowie, praktykom myślenia. Człowiek realizuje się przede wszystkim w praktyce językowej – dyskursie, uzbrojonym obecnie w technologiczne środki masowego przekazu. Przyspieszają one proces „przymierzania” nowych obrazów człowieka i jego „ruch do nich”, pozwalają za pomocą elektroniki „zademonstrować te obrazy światu”⁸⁵.

Przyzwolenie na mówienie wszystkiego i o wszystkim w sposób paradoksalny zdejmując z autora odpowiedzialność wobec kogokolwiek, nawet wobec samego siebie, za to, co mówią i robią bohaterowie lub protagoniści jego dzieł, czyli za to, co autor sam pozwolił sobie napisać.

J. Derrida

Główne zarysy postmodernistycznego projektu filozoficznego polegają na *totalnej krytyce* klasycznego racjonalizmu, obiektywności prawdy. Prowadzi to do przejścia do lingwistycznego paradygmatu filozofii, opartego na relatywizmie, względności wiedzy, subiektywizmie. Jak zaznaczono, istota epoki „post” kryje się przede wszystkim w uznaniu prymatu wiedzy, myślenia w porównaniu z rzeczami, cielesnością, percepcją zmysłową. Z tym, co historycznie określa się w filozofii jako „byt”. Wiedza wyrażona w języku staje się „bazą”, „materią” nowego świata. Jest rzeczywistością i „tworzy rzeczywistość”. W wyniku przemyślenia w szczególności ludzkiej egzystencji wchodzimy w nowe konteksty. „Zrozumienie czegoś oznacza wyjście poza jego granice, do jego kontekstu. A jaki jest kontekst życia? Kres ludzkiej egzystencji to koniec cielesnej egzystencji, śmierć”⁸⁶.

Koncepcja „postczłowieka” wyrażana jest w wielu kontekstach. Najpełniej jednak obraz „postczłowieka” ukazuje filozofia postmodernizmu. Rzeczywistością „postczłowieka” stała się jednostka ludzka w oryginalności swego samowolnego, emocjonalnego „Ja”. Każda społeczność niereprezentowana przez taką (samowolną) jednostkę, każda zbiorowa norma i reguła stanowią wobec niej przemoc, represje, których należy się jak najszybciej pozbyć. Na poziomie teoretycznym tymi „siłami” są *logika* i *racjonalność*. Samoświadomość jednostki, stany nieuchwytnie, kultura codzienności – oto obraz postczłowieka. W nim interesujące jest tylko to, co jest niepowtarzalne, indywidualne, niespełnione, nieukształtowane. Przecież osobowość, człowiek, jego świadomość „nie jest statyczną strukturą, ale zawsze procesem, działaniem, czynem, a dlatego czyn jest procesem ujawniania pełni i integralności powiązań i relacji życiowych”⁸⁷. Czyn określa zaangażowanie w tę integralność.

⁸⁵ Тоффлер Э. Третья волна... – С. 616.

⁸⁶ Тульчинский Г. Л. Слово и тело постмодернизма... – С. 38.

⁸⁷ Кремень В. Г. Світ знання: людина, наука, освіта / В. Г. Кремень. – К. : Знання України, 2016. – С. 37.

Wolność postczłowieka to wolność komunikacji, dyskursu tekstu, interpretacji. Do tego prowadzi *pluralizm wartości*. To, co jest „prawdziwe dla Zachodu, nie jest prawdziwe dla Wschodu”. Stąd „nieograniczony pluralizm, totalny liberalizm w rozwoju dyskursów z nastawieniem na oryginalność, wolność, nowość – *wolność jednostki, wolność bycia sobą*”. Wolność jest sposobem na „inne istnienie w harmonijnej integralności świata. Źródło różnorodności jednolitego świata (jednolitego w swej różnorodności i różnorodnego w swej jedności) tkwi w duszy każdej niepowtarzalnej jednostki”⁸⁸. Z tych stanowisk otwierają się nowe możliwości zrozumienia obecnej sytuacji człowieka jako „postczłowieka”.

Postczłowiek jest amorficzny (mnogi); nie ma określonego systemu wartości. Człowiek ten ma tylko jeden wektor – *grę i ruch obrazów*. Postczłowiek, na którego ukierunkowany jest postmodernizm, jest kosmopolitą wolnym od dogmatów, tradycji i norm, rozumiejącym ich zmienność i warunkowość. Tak naprawdę mówimy o podwalinach nowej antropologii, jakie położył nowoczesny styl życia podyktowany osiągnięciami czwartej rewolucji przemysłowej. Między innymi zintensyfikowała ona „dynamikę przemieszczeń w obrębie powierzchni Ziemi i w bliskim Kosmosie do tego stopnia, że zdolność do natychmiastowej orientacji i przełączania kodów percepcji i zachowania stała się głównym czynnikiem nie tyle powodzenia i sukcesu, co warunkiem kompetencji życiowych, jeśli nie cnotą”⁸⁹.

Postczłowiek szczerze podchodzi do swoich naturalnych instynktów, ponad wszystko ceni sobie konsumpcję. To intelektualista, który akceptuje zasady i normy tej lub owej „gry językowej” i bez problemu się ich pozbywa. Do tego można dodać ogólną „cielesno-wizualną orientację kultury końca wieku (XX – W.K.), która wyraża się w konsumpcji (konsumpcjonizmie), kulcie zdrowia, akcentowaniu seksualnym, tworzeniu i promocji atrakcyjnych wizerunków w reklamie, polityce, sztuce, a nawet religii i nauce, roli nowej obrazowości w wirtualnej rzeczywistości technologii informatycznych”⁹⁰.

Przecież jest oczywiste, że w akcie spersonalizowanej konsumpcji podmiot, od którego wymaga się bycia podmiotem, jedynie produkuje sam siebie jako przedmiot popytu ekonomicznego.

J. Baudrillard

Zasadnicza podstawa filozofii – świadomość – u postczłowieka zmienia się na „wiarę w świadomość”, a istota człowieka – na językowe zachowania

⁸⁸ Тульчинский Г. Л. Новая антропология: личность в перспективе постчеловечности / Г. Л. Тульчинский // Вопросы философии. – 2009. – № 4. – С. 47.

⁸⁹ Там само. – С. 53.

⁹⁰ Тульчинский Г. Л. Слово и тело постмодернизма... – С. 38.

„organizmów, którym przypisuje się świadomość”. Obraz świadomości jawi się jako zintegrowany system stanów psychologicznych jednostki, w których każdy element jest ze sobą skorelowany. Postczłowiek jest wynikiem przejścia od *Słowa* (Logosu) do *Ciała*. To znaczy od duchowości do materialności, od werbalności do obrazu wizualnego, a w centrum mentalności i dyskursu pojawia się cielesność. Słowo przestaje dominować, jego miejsce zajmuje Ciało (cielesność). Kultura przestaje być *logocentryczna*, a staje się *ciałocentryczna*. W doświadczeniu postmodernistycznym „cielesność” i „mentalność” zdają się zamieniać miejscami: ciało staje się „wewnętrznym”, a „mentalność” – zewnętrznym planem treści „czytanych”. Przejście w podstawowych „zmysłach poznawczych od wzroku i słuchu do tylności, dotyku. Odrodzenie na podstawie zainteresowania nienaukową i przednaukową formą rozumienia rzeczywistości stało się inspiracją do uznania intuicji, drogą do poszukiwań naukowych i tworzenia argumentacji”⁹¹. W szczególności drogą do zrozumieniu istoty postczłowieka.

Przeniesienie rozumienia ludzkiej egzystencji na ciało (cielesność) wprowadza je w kontekst *istnienia*. Zrozumieć cokolwiek oznacza wyjść poza jego ramy, do jego „kontekstu”. Tak więc znaczenie słowa można zrozumieć tylko z kontekstu frazy jego użycia, sens frazy – z kontekstu tekstu itp. Sens życia jest poza „samym życiem”, czyli końcem cielesnej egzystencji – śmiercią. Postczłowiek koncentruje się na „kulturze dzisiejszości”, najpełniej wyrażającej się w „konsumpcji, kulcie zdrowia, akcentowaniu seksualnym, tworzeniu i promocji atrakcyjnych wizerunków w reklamie, polityce, sztuce, a nawet religii i nauce, roli nowej obrazowości w wirtualnej rzeczywistości technologii informatycznych”⁹².

Postczłowiek z jego perspektywy, z punktu widzenia tradycyjnych pojęć, nie jest atrakcyjny. Refleksje postmodernistyczne nie tworzą ani nie odtwarzają harmonii. Jak zauważa słynny amerykański filozof *F. Fukuyama*, „upadek życia społecznego zakłada, że w przyszłości ryzykujemy, że staniemy się beztroskimi i zadowolonymi z siebie ostatnimi ludźmi, pozbawionymi duchowych dążeń do wyższych celów i poszukującymi jedynie osobistego komfortu. Ale jest też odwrotne niebezpieczeństwo, że znów będziemy pierwotnymi ludźmi, którzy angażują się w krwawe i bezsensowne wojny o prestiż, tylko tym razem z użyciem nowoczesnej broni”⁹³. Jednak człowiek ma umysł, który jest mu dany, aby uświadamiać sobie wszystkie sprzeczności życia. Tak jak zło wskazuje na potrzebę poszukiwania drogi ku dobru, tak postczłowiek w swoich przejawach stawia za zadanie poszukiwania wariantów atrakcyjniejszego wizerunku.

⁹¹ Там само. – С. 37.

⁹² Там само. – С. 38.

⁹³ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. – М. : АСТ: ЕРМАК, 2005. – С. 489.

2.9. Protocząłowiek

*Po znalezieniu się w trudnej sytuacji materia ulega dziwnym przemianom,
nabiera różnych obrazów, przechodząc od jednej zmiany do drugiej.*

F. Bacon

Początki pojęcia „protocząłowiek” sięgają terminu „proteizm”, który odnosi się do postaci Proteusza w starożytnej mitologii greckiej – syna boga morza Posejdona. Proteusz może przybierać postać różnych zwierząt (lwa, byka, węża, ptaka, małpy), zamienić się w ogień, wodę, drewno i nie tylko. Filozofowie-stoicy dopatrywali się w Proteuszu alegorii materii, która w wyniku boskiej interwencji przybiera odpowiednią formę. Jednocześnie grecki wyraz *protos* – „pierwszy”, „początkowy”, „wczesny”, „poprzedni” – to uświadomienie sobie tego, że żyjemy na początku nowej, faktycznie nieznanej cywilizacji, nieznanych źródeł siły, energii, wiedzy, które mogą zasadniczo „przekroić” społeczeństwo i człowieka, a ostatecznie nawet zniszczyć „wszystko” i „wszystkich”. Wystarczy wspomnieć sensacyjne odkrycia astrofizyki we Wszechświecie, dokonane na podstawie eksperymentów przeprowadzonych z Wielkim Zderzaczem Hadronów (LHC). Według brytyjskiego astrofizyka *M. Reesa*, który opublikował książkę „O przyszłości: perspektywy dla ludzkości”, Wielki Zderzacz Hadronów może sprawić wiele kłopotów. Jaki powinien być człowiek w tej sytuacji?

Koncepcja „protocząłowieka” wiąże się z koniecznością przejścia od rozczarowania obrazem „postczłowieka”, który sytuuje się na końcu wszystkiego: po awangardzie i realizmie, po industrializmie i kapitalizmie, po socjalizmie i totalitaryzmie, po ideologiach i dyskursach autorytarnych, kolonializmie i imperiaлизmie. „Śmierć Boga”, ogłoszona przez *F. Nietzschego* pod koniec XIX w. doprowadziła ludzkość, wbrew przekonaniom materialistów i ateistów o potęgę nauki, do bezprecedensowych tragicznych prób wywołanych przez dwie wojny światowe. „Dramatem XX wieku – pisał francuski pisarz i myśliciel *A. Malraux* – nie jest to, że Bóg umarł, ale że człowiek umarł”⁹⁴. W postmodernizmie wyraża się to serią śmierci: „śmierć autora”, „śmierć rzeczywistości”, „śmierć prawdy” itd.⁹⁵

Jednak ukończenie nie oznacza ostatecznego końca. Wraz z „finałem” pojawia się poczucie „debiutu” nowej epoki, czyli jej początku. Oznacza to koniec epoki „post” i początek epoki „proto”, co jest całkiem naturalne, bo każda epoka wraz z nastawieniem umysłu na koniec („finał”) zawiera w sobie ducha

⁹⁴ *Эпштейн М.* От пост- к прото-. Манифест нового века / М. Эпштейн // Знамя. – 2001. – № 5. – С. 195–207.

⁹⁵ *Тизон-Браун М.* Завещание гуманиста... – С. 186.

„początków”, „odkryć”, „proroctw”, „przepowiedni”. Tak więc na początku XX w. *dekadencja* (upadek) zostaje zastąpiona *awangardą* – klimatem zdecydowanego zerwania z przeszłością i szybkiego ruchu w przyszłość. Dziś mamy decydujące wejście w nasze życie technologii informatycznych i nanotechnologii, na podstawie których obecność przy nas sztucznej inteligencji staje się coraz bardziej powszechna. Już w połowie lat 90. XX w., mimo rozmów w kręgach humanitarnych i rozważań o postmodernizmie, inicjatywa intelektualna zaczęła przechodzić do nowego pokolenia – nowatorów i odkrywców *wirtualnych światów*, drogę do których otworzyło społeczeństwo informacyjne. Pokolenie Internetu przestało interesować się współczesną filozofią, dekonstrukcją, ciałowocentryzmem, językiem itp., a przeszło do nowych protowirtualnych obiektów, które samo mogło i zaczęło konstruować⁹⁶.

Nadchodząca era pozwala nam cieszyć się owocami dwóch tysięcy lat rozwoju nauki.

M. Kaku

Wszystko, co poprzednie pokolenie odbierało pod znakiem „post”, w swoim kolejnym historycznym postępie okazuje się „proto” – nie zakończeniem, ale pierwszym szkicem nowej ery. Jej główną treścią jest fuzja mózgu i Wszechświata, techniki i substancji organicznych, tworzenie myślących maszyn, pracujących atomów i kwantów, pól fizycznych przewodzących zmysły, doprowadzenie wszystkich procesów życiowych do szybkości myśli. To nie jest koniec rzeczywistości, o której mówili postmoderniści, ale początek *ery wirtualnej*. Oznacza to dalsze wejście w wirtualny świat, stworzenie trójwymiarowego środowiska istnienia oddziałującego na wszystkie zmysły⁹⁷. „W czasach starożytnych, – mówi J.N. Harari – największą wartością na świecie była ziemia, polityka została zredukowana do kontroli nad nią... Jednak w XXI w. dane informacyjne przewyższą zarówno grunty, jak i mechanizmy, stając się najważniejszym zasobem”⁹⁸. Dane informacyjne są wytwarzane i gromadzone w wirtualnej przestrzeni takich gigantów jak „Google”, „Facebook”, „Baidu” i „Tencent”.

Dynamika rozwoju technologii informacyjno-komputerowych pokazuje, że już w XXI wieku w różnych częściach globu pojawiają się *surreale*. Te fragmenty innobytu (innego bytu), części *hiperprzestrzeni*, których wielkość obejmuje najpierw pudełko, potem pokój, dom, salę kinową (salę wirtualną), stadion, miasto i w końcu cały kraj (*virtoland*), rządzą się nieco innymi prawami przejawu. Innobyty (nowa rzeczywistość XXI i XXII wieku) jest psychofizycznie autentyczny,

⁹⁶ Энштейн М. От пост- к прото-. Манифест нового века... – С. 196.

⁹⁷ Там само. – С. 196–197.

⁹⁸ Харари Ю. Н. 21 урок для 21 століття... – С. 110.



a zarazem sterowalny: zmniejszenie-powiększenie obiektu, kontakt zmysłowy lub wirtualny, wejście do środka innej istoty itp. Surreal można nie tylko oglądać, można w nim się znajdować, jak w filmie trójwymiarowym, który od wewnątrz nie różni się od rzeczywistości. Różnica polega na tym, że serial filmowy (lub surreal) można włączać i wyłączać, wchodzić i wychodzić, podczas gdy świata naturalnego nie da się „wyłączyć”⁹⁹.

Cywilizacja przyszłości będzie prawdopodobnie „proteiczna”, ponieważ będzie się składać ze strumieni energii i informacji. Zgodnie ze swoją naturą mogą one z łatwością zmieniać swoją formę materialną w określonych warunkach swojego przechodzenia przez określone środowisko – społeczne, antropiczne, techniczne itd. W świecie trójwymiarowym taki *impuls energetyczny*, czyli *sygnał informacyjny* staje się trójwymiarowy, w dziesięciowymiarowym – dziesięciowymiarowy. Terminy „energia”, „informacja” mogą nie być już całkiem trafne dla przyszłych technologii i te przepływy, „migotania”, „przeloty” będą nazywane inaczej. W każdym razie nad światem materialnym zapanuje zasada transformacji, zmienności, czyli proteizmu. Faktem staje się przemiana człowieka, choć proces ten przebiega na różne sposoby. Można próbować przekształcić go za pomocą nowoczesnych technologii nano-, bio-, informacyjno-komputerowych, otwierając drogę do przekształcenia się w „protoczłowieka”, a można uświadomić sobie ten fakt, że rozwój kultury masowej będzie stanowić realną przestrzeń dla „samotransformacji człowieka”¹⁰⁰. Innymi słowy, będzie to rozwój nowych pojęć wartości i innego sposobu ludzkiej egzystencji, teraz już w świecie „surreali”.

„Śmierć człowieka” głoszona przez postmodernistów w ślad za *M. Foucaultem* w sytuacji proteizmu oznacza wyjście poza swój biogatunek poprzez podłączenie się do dziesiątków przyrządów, wszczepianie układów scalonych i mikroczipów. Wszystko, co człowiek wokół siebie stworzył, teraz integruje się z nim w nowy sposób, stając się częścią jego natury. Chodzi o to, że obecny poziom rozwoju nauki i technologii stwarza odpowiednie warunki i otwiera możliwości do rozwiązywania różnych problemów i osiągania przez ludzkość jakościowo nowego poziomu rozwoju. Technologie informacyjne i komputerowe otworzyły „podejście transdyscyplinarne, które obejmuje integracyjne objęcie całej różnorodności współczesnej wiedzy naukowej, od fizyki po dyscypliny społeczno-humanistyczne”¹⁰¹.

W filozoficznych rozważaniach *F. Dostojewskiego* człowiek w wyniku przemiany staje się „wszechczłowiekiem”, który łączy w sobie dobro i zło, święte

⁹⁹ Эпштейн М. От пост- к прото-. Манифест нового века... – С. 193.

¹⁰⁰ Кремень В. Г. Світ знання: людина, наука, освіта... – С. 55.

¹⁰¹ Там само. – С. 56–57.

i grzeszne, anielskie i zwierzęce, wszystkie biegunowości natury ludzkiej i to, co między nimi leży. Ale wraz z rozwojem technologii komputerowych, biotechnologii i nanotechnologii pojęcie „wszechczłowiek” nabiera nowego znaczenia: **jest to teraz cała naturalno-sztuczna istota, który łączy w sobie właściwości uniwersalnej maszyny z właściwościami jednostki ludzkiej** (poodkreślenie – F.S.). Już dzisiaj ludzie w coraz większym stopniu polegają na sieci komputerowej we wszystkich swoich decyzjach, nawet w kwestii ochrony zdrowia i fizycznego przetrwania. W przyszłości ludzie i maszyny (komputery) „będą połączone w taki sposób, że ludzie w ogóle nie będą w stanie przetrwać, jeśli zostaną odłączeni od sieci. Będą podłączane jeszcze w łonie matki, a jeśli ktoś z nich później zdecyduje się na odłączenie, firmy ubezpieczeniowe mogą odmówić im wypłaty ubezpieczenia, pracodawcy ich nie zatrudnią, a służby medyczne nie będą się nimi opiekować... Jeszcze więcej danych zostanie przekazanych od ludzkiego mózgu do inteligentnych maszyn poprzez czujniki biometryczne.”¹⁰² – uważa *J.N. Harari*.

W tej sytuacji proces komputeryzacji nie jawi się jako przeniesienie funkcji człowieka na maszynę (robota), ale jako humanizacja maszyny aż do pojawienia się robota podobnego do człowieka i myślącego. To podobny proces do ewolucji humanizacji organizmu żywego, od ameby do małpy, pitekantropa, Szekspira. Im więcej funkcji ludzkich zostaje przekazanych maszynie, tym bardziej staje się ona człowiekiem. W związku z tym człowiek nie znika, ale „wychodzi z siebie”, „wychodzi poza swój biogatunek”, „świadomie przekształcając świat w tych zakresach, do których dotychczas mogły przeniknąć tylko urządzenia, technika (mikroskop, kamera wideo itp.)”¹⁰³.

Im więcej danych jest przesyłanych z Twojego mózgu do inteligentnych maszyn za pomocą czujników biometrycznych, tym łatwiej będzie korporacjom i agencjom rządowym poznać Ciebie, manipulować Tobą i podejmować decyzje za Ciebie.

J.N. Harari

Po wszystkich osiągnięciach elektroniki, informatyki, genetyki, biotechnologii, nanotechnologii staje się jasne, że żyjemy na początku ogromnej epoki historycznej. Informacja – zgromadzona wiedza – jest tylko wstępną, prymitywną formą wymiany intelektualnej. Relacja między „martwą” wiedzą a „żywym” myśleniem szybko zmienia się na korzyść „żywego”, jak również relacja między „przesłłą” (uprzedmiotowioną w maszynach, przyrządach) a „żywą” pracą. Powstaje nowa nauka – technohumanistyka, która według *M. Epsteina*

¹⁰² Харари Ю. Н. 21 урок для 21 століття... – С. 112.

¹⁰³ Эштитейн М. От пост- к прото-. Манифест нового века... – С. 193–194.

„jest lustrzanie symetryczna do antropologii, gdyż obie te dyscypliny zwracają się ku badaniu człowieka w środowisku naturalnym i technicznym. Przedmiotem antropologii jest ludzkość, która *wyrasta z natury*; przedmiotem technohumanistyki jest ludzkość, która *wrasta* w technikę, którą sama tworzy”¹⁰⁴. Epoka informacyjna toruje drogę do epoki transformacyjnej, którą staje się XXI wiek.

Dziś człowiek jest potencjalnie nosicielem *protointeligencji*, która będzie łącznikiem między wieloma systemami informacyjnymi, genetycznymi, elektronicznymi, molekularnymi i siłami interakcji. Każda część człowieka (neuron, komórka, gen itp.) będzie uczestniczyć w różnych interakcjach, które będzie on kontrolował i które będą kontrolowane przez takie systemy. Człowiek będzie połączony swoimi zmysłami i zakończeniami nerwowymi z systemami komunikacyjnymi i od nich zależny. W rezultacie „człowiek pozostaje w przeszłości jako biogatunek – mówi *M. Epstein* – i przechodzi w przyszłość jako technogatunek, cyberorganizm, wolna fantazja genetyczna i/lub technologiczna. Człowiek jest istotą biologicznie i intelektualnie ograniczoną...”¹⁰⁵. W przyszłości możliwe są bardziej udane formy jej życia. Przekraczając granice swego gatunku, człowiek nie jest „pięknem i celem stworzenia”, „szczytem ewolucji”, a jedynie punktem przejścia „od ery organicznej do technicznej”, gdzie pojawiają się coraz bardziej niezależne od niego „samoistne systemy umysłowe”. Człowiek „przewyższa samego siebie w swoich nadludzkich twórcach”¹⁰⁶. Innymi słowy „wyczerpuje się” jako gatunek, a jednocześnie przekracza swoje biologiczne granice.

Protocząłowiek to ciągła zmiana, płynność, przejście z jednego stanu do innego; biorąc pod uwagę możliwości, jakie dają technologie, sztuczna inteligencja, on nieustannie zmienia swoje obrazy bez powrotu do żadnego z nich. Protocząłowiek jest ciągle nowy, inny. Jeśli w końcu zatrzyma się na swoim dawnym wizerunku, to wypadnie z epoki, przestanie spełniać wymagania dnia dzisiejszego. Jednak ukierunkowanie „czujników biometrycznych” i bezpośrednich interfejsów „mózg – komputer” na zacieranie granic między „elektronicznymi maszynami” a „organicznymi ciałami”¹⁰⁷ może doprowadzić do sytuacji, w której ludzie będą tęsknić za starymi dobrymi czasami, kiedy byli szczytem ewolucji i dziełem Boga.

¹⁰⁴ *Эпштейн М. Н.* От знания к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменить мир / М. Н. Эпштейн. – М. : СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 126.

¹⁰⁵ Там само. – С. 130.

¹⁰⁶ Там само.

¹⁰⁷ *Харпін Ю. Н.* 21 урок для 21 століття... – С. 125.



* * *

Człowiek przeszedł trudną drogę swojej formacji. *Protagoras* przekonywał, że miarą wszystkiego jest człowiek, tylko on niesie prawdę. Rodzi to niebezpieczną polemikę: myśl filozofa można interpretować jako lekcję skromności i tolerancji (każda filozofia ma ludzkie, a nie boskie pochodzenie) lub jako bodziec do ludzkiej arogancji (tylko my jesteśmy stróżami sensu). *Sokrates* i *Platon* zrozumieli to niebezpieczeństwo i postawili moralność ponad wszystko inne. Wraz z metafizyką, ekonomia i technologie informacyjne są atrakcyjne do odkrywania prawdziwej istoty człowieka.

Dziś należy zrozumieć, że przyszłość należy nie do wielkich osobowości, nie do mas pracujących, ale do pracowników umysłowych, myślących jednostek, które będą w stanie zintegrować się z potężniejszymi, superpersonalnymi systemami sztucznej inteligencji. Jest mało prawdopodobne, aby pojedynczy człowiek był w stanie przewodzić ludzkości, której siła intelektualna wzrośnie wykładniczo dzięki inteligentnym maszynom. Nie rozwiązuje to jednak problemu człowieka jako osoby twórczej, niezależnie od tego, jak jest nazywany: proto-, post- czy wirtualny człowiek.

III.

CZŁOWIEK W HISTORII CYWILIZACJI

3.1. Narodziny człowieka: od mitu do magii

Formowanie się człowieka jest procesem jego socjalizacji, który przejawia się w racjonalnym działaniu i staje się warunkiem uświadomienia swojej siły życiowej. Samoświadomość jest jednocześnie samozrozumieniem człowieka, częścią stworzonego przez niego fundamentalnego obrazu świata. Samozrozumienie można ujawnić tylko w środku tego obrazu. Realizacja tego zadania polega na zidentyfikowaniu głównych cech i charakterystyk człowieka w głównych typach kultur w historii, w ich istnieniu i kolejności czasowej. Realizacja tego zadania ukazuje nam również historię rozwoju człowieka w różnych typach życia społecznego i kulturalnego, co pozwala zrozumieć jego miejsce w ogólnym obrazie świata. Historia kultury pod tym względem jest przestrzenią aktualizacji ludzkich sił i rozumu, przewyciężenia dominacji natury zewnętrznej i wewnętrznej nad osobowością. Aby zrozumieć istotę człowieka kulturowego, trzeba zagłębić się w jego historię i historię cywilizacji.

Mit to coś, czego w całości nigdy nie było, nie będzie, ale zawsze jest.

J. Campbell

W procesie swojego rozwoju człowiek i społeczeństwo przechodzą przez szereg podstawowych, ustalonych stanów: epok historycznych (badanie przez aspekt czasu) czy cywilizacji (przestrzenna analiza systemu). Należą do nich: Protohistoria (stan amorficzny, archaiczny); Świat Starożytny (proces integracji systemu); Wielkie Imperia (układy zamknięte); Świat Średniowiecza (kryzysowy stan indywidualizacji); epoka Nowożytności (tworzenie systemu otwartego); Nowy Świat – nowy porządek (istnienie społeczeństwa jako stabilnej, ale nierównoważonej, dyssypatywnej struktury)¹.

W epoce Protohistorii mówienie o człowieku jako osobowości nie ma żadnego naukowego sensu. Człowiek w tym okresie jest myśliwym i zbieraczem, zależnym od otaczającego go świata. Jako myśliwy człowiek tworzy nową wizję

¹ Неклесса А. И. Трансмутация истории / А. И. Неклесса // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – С. 61.

przestrzeni, opanowuje powierzchnię ziemi, przechodzi do otwartego zamieszkiwania, czuje się „zaangażowany w niebo”. To zaangażowanie daje człowiekowi możliwość „doświadczenia tajemniczych połączeń świata, łączy go ze światem nieorganicznym, pociągającym w swej tajemnicy życiem Kosmosu”².

Okres ten wiąże się ze stosowaniem magii w procesie życia człowieka. Tylko w ten sposób można zrozumieć działania sił bezosobowych (wyższych) i połączyć się z nimi. W kontekście magii świat to ogromna sieć powiązań i relacji, która obejmuje wszystko, co jest ważne – poszczególne przedmioty, ziemię, wodę, powietrze, rośliny, zwierzęta, ludzi. A także duchy, które później staną się bogami. Wszyscy oni „pochodzą z Pierwotnej Materii, która wszystko rodzi, i podlegają wszechogarniającej wielkiej światowej konieczności”³.

Archaiczna magia poznania wykorzystywała przekonanie, że porządek świata można utrzymać poprzez regularne ofiary. Ścisłe przestrzeganie rytuału zapewnia zachowanie równowagi sił w niewidzialnym, nadludzkim świecie, a także w zaświatach. Angielski antropolog i teolog *J. Frazer* uważał, że dla magii i maga procesy naturalne są „sztywne” i „niezmienne” w swoim przebiegu, więc pozostaje tylko „wejście”, „wpasowanie się” w „wielki porządek wszechświata”, w żaden sposób „nie naruszając” go i „wspierając w każdy możliwy sposób”⁴.

Magia jako forma poznania świata jest jednym ze składników mitologii i religii. Dzięki magii człowiek zamieszkuje świat z „duchami”, dzięki czemu on ożywa i nabywa umiejętności interakcji i rozumienia.

Adaptacja do natury to jej animacja, asymilacja z żywymi istotami. Człowiekowi objawia się wielowymiarowy świat, a magiczne i indywidualno-animistyczne pierwiastki zaczynają się różnić. Człowiek bardziej niż wcześniej „zrasta się” z obszarem, który zamieszkuje, i jego cechami. W miarę jak on wnika w „świat ziemi”, przejmuje jego lokalne cechy – wyłaniające się kultury leśne, rzeczne, nadmorskie, stepowe i pasterskie. W pewnym momencie zaczyna się ruch odwrotny: duchy „wyrывают się z ziemi, stają się bogami posiadającymi magiczne moce. Pojawienie się bogów zmienia Wszechświat i samego człowieka. Teraz jego miejsce znajduje się pośrodku – między niebem bogów a magiczną ziemią”⁵. Rolą bogów jest połączenie pierwiastka osobistego i magicznej władzy.

² Янков В. А. Эскиз экзистенциальной истории / В. А. Янков // Вопросы философии. – 1998. – № 6. – С. 5.

³ Василенко Л. И. Магия: старое зло или новое благо? / Л. И. Василенко // Вопросы философии. – 1994. – № 2. – С. 27.

⁴ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии / Дж. Дж. Фрэзер. – М. : Политиздат, 1980. – С. 66.

⁵ Янков В. А. Эскиз экзистенциальной истории... – С. 5.

*Zacierają się granice między historią nauki, jej filozofią a samą nauką,
a także między nauką a nienauką... Dopuszczalne jest wszystko.*

P. Feyerabend

Centrum powrotu ludzkiego pierwiastka duchowego do nieba stał się mit umierającego lub zmartwychwstałego człowieka lub boga. Zmartwychwstanie to powrót z niewoli cudzych sił do własnej natury. Historycznie mit ten symbolizuje przezwyciężenie magii i ustanowienie mocy bogów na ziemi. Na przykład w Mezopotamii bogowie odrywają się od magicznych sił, przeciwstawiają się im i osiągają zwycięstwo. Człowiek rozumie siebie jako stworzenie bogów i dlatego musi im służyć. Jego magiczne połączenie z ziemią zostaje zerwane, nieśmiertelność pozostaje z bogami. W „Eposie o Gilgameszu”, napisanym w Mezopotamii ponad cztery tysiące lat temu, „naturalny stan rzeczy jest niedoskonały i ukrywa zło. Naturalna istota musi być ucywilizowana, uszlachetniona. Przez pryzmat eposu możemy na to wszystko spojrzeć następująco: nasza natura jest niedoskonała, zła i dobra (ludzka), staje się po wyzwoleniu z natury (naturalności) w procesie wychowania. Człowieczeństwo jest integralną cechą cywilizacji”⁶ – mówi *T. Sedláček*.

Wychowanie osoby od dzieciństwa odbywa się poprzez zaangażowanie w boskość. Gilgamesz w swoich poszukiwaniach nie osiąga, jak bogowie, nieśmiertelności. Po tym, jak wydobył z dna morza roślinę, która może mu dać wieczną młodość, zmęczony Gilgamesz zasypia. „Pokonany przez sen, brata śmierci, Gilgamesz nigdy nie osiąga nieśmiertelności, która pozostaje z bogami”⁷. Faktycznie człowiek pozostaje człowiekiem.

Nieco inaczej sytuacja wygląda w starożytnym Egipcie. Na jej kształtowanie wpłynęła „kultura megalityczna” kamiennych obelisków, płyt i grobowców. Według dawnych wierzeń kamień należy do wieczności i samoidentyfikacja z nim ratuje człowieka przed zagładą w ziemskiej naturze. Dlatego faraonowie, podobnie jak inni władcy świata, wyznaczali miejsce swojego pochówku na kamienne budowle. W starożytnym Egipcie boski pierwiastek nie jest oderwany od człowieka, ale „wnika” w niego. Śmierć jest uznawana, ale bóstwo króluje również w śmierci, która przedłuża życie. Magia megalitu (kamienia) zapewnia wieczny byt w śmierci. Życie chroni magia żywego boga – króla Horusa, który umierając staje się Ozyrysem. Powstaje „utopijne wieczne królestwo, w którym człowiek uczestniczy w syntezie ziemskiego i niebieskiego, gdzie śmierć i życie

⁶ *Седлачек Т. Экономика добра и зла. В поисках смысла экономики от Гильгамеша до Уолл-стрит / Т. Седлачек. – М. : Маргинем-Пресс, 2016. – С. 62–63.*

⁷ Там само. – С. 76.

są zjednoczone przez wieczne żywioły, gdzie życie jest pełne, a jednak uciskane przez pragnienie uwiecznienia się za pomocą magicznych środków”⁸.

W wyniku tych magicznych wydarzeń, które mają miejsce w dwóch wielkich cywilizacjach starożytnego świata, wyłania się nowy światopogląd: zbliżają się bóg i człowiek, powstaje nowa relacja – „opieka i oddanie”. Chociaż bogowie stoją ponad człowiekiem, lecz nie porzucili go ani nie uczynili z niego swojego „bezwartościowego niewolnika”; a człowiek, który pogodził się ze śmiercią i uznał nieśmiertelność bogów, ma w swoim życiu „sakralną oporę, która uświęca to życie”⁹ – zaznacza *W. Jankow*.

Naiwnością byłoby sądzić, że kwestie ekonomiczne mogą powstać dla ludzi dopiero wraz z nadejściem epoki nauki. Wcześniej oni wyjaśniali świat za pomocą mitów i religii; dziś rolę interpretatora rzeczywistości pełni nauka. Aby zrozumieć poglądy ekonomiczne naszych przodków, musimy zrozumieć ich legendy i opanować ich filozofię.

T. Sedláček

Jednocześnie pojawia się nowy typ człowieka, którego wpływ na stare cywilizacje powoduje ich zmianę. Wpływ ten przejawia się w dążeniu do monoteizmu. Przede wszystkim znalazło to odzwierciedlenie w reformach faraona Echnatona. Jednak doznał on klęski, a porażka podkopała żywe siły człowieka, który, podobnie jak w Mezopotamii, zdał sobie sprawę z własnej małości w porównaniu z bogami. Nastąpiło więc zniszczenie ludzkiego pragnienia przebóstwienia. Powstała więc pustka w człowieku wymagająca nowej jakościowej odnowy, którą zaczyna spełniać wymóg wyłącznego oddania się jednemu-jedynemu Bogu. To „wyjątkowe oddanie spełnia swoją misję w Izraelu, gdzie Jahwe wymaga niezwykłego oddania się Sobie”¹⁰.

W przeciwieństwie do bogów babilońskich i egipskich, Jahwe jest bezcielesnym bogiem-duchem. Oddanie się temu Bogu odrzuca pokusy innych bogów i innych narodów. A ponieważ inni bogowie są cielesni, przejście do Jahwe jest także drogą do wyzwolenia z kajdan cielesnych i ziemskich. Wypieranie się wszystkiego obcego staje się uniwersalną manifestacją powszechnej mocy Jahwe. Jednego i jedyne Boga, który tę moc udziela człowiekowi, przedstawicielowi Swojego ludu.

To stanowisko ma głęboki moralny podtekst. „Religia Jahwe – judaizm – intensywnie głosi moralność dobra i zła. Świat został stworzony przez dobrego Boga, zło w nim manifestuje się w wyniku niemoralnych działań ludzi. W ten sposób zło jest generowane przez samego człowieka. Bieg historii wyznacza

⁸ Янков В. А. Эскиз экзистенциальной истории... – С. 6.

⁹ Там само. – С. 7.

¹⁰ Там само.

moralne zachowanie ludzi, którzy ją tworzą”¹¹ – mówi *T. Sedláček*. W szczególności przyczyną globalnej powodzi jest moralny upadek ludzkości i wzrost zła.

Podstawą moralnego postępowania są prawa dane przez Boga. Jeśli Egipcjanie mieli kochać swoich władców, to Żydzi mieli kochać Pana i Jego prawa. Wszystko, co Bóg dał, jest doskonałe, On jest źródłem wszystkich wartości. W okolicznych kulturach panowały bóstwa, a wśród Żydów dominowało prawo. Jeśli „obowiązki nałożone na człowieka przez Boga były sprzeczne z prawami ustanowionymi przez człowieka, jednostka była osobiście odpowiedzialna za rozwiązanie takiego konfliktu: Żyd nie może po prostu dołączyć do większości, nawet jeśli prawo na to pozwala. Etyka, pojęcie dobra – są zawsze nadrzędne wobec wszelkich lokalnych praw, reguł i zwyczajów”¹². Ta postawa wskazywała drogę do moralności chrześcijańskiej i człowieka moralnego.

W ten sposób ewolucja człowieka od epoki archaicznej, od stanu myśliwych, zbieraczy, pasterzy stopniowo uformowała w nim pragnienie wyjścia z pola grawitacji ziemi do nieba, do wartości duchowych. Personifikacja bogów prowadzi do powstania w człowieku pierwiastka osobowego. Prowadzi do przebóstwienia samego siebie, a następnie do uświadomienia sobie odpowiedzialności moralnej – przestrzegania praw Boga. Odpowiedzialność moralna nieuchronnie prowadzi do uświadomienia sobie potrzeby wolności – zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej.

3.2. Hellas: człowiek polis

*Starożytność, mimo swej niewolniczej natury,
po raz pierwszy zapaliła pochodnię wolnej osobowości.*

A. Łosiew

Problem człowieka jest problemem humanizmu. W swoim słynnym dziele „Testament humanisty” francuska badaczka *M. Tyson-Brown* zauważa, że humanizm nie jest ani metafizyką, ani religią, ani moralnością, ani polityką. Humanizm to „współczucie” dla człowieka, rozsądna wiara w niego, troska o jego wolność, godność, szczęście. Uświadomienie sobie tych znanych nam prawd nie następuje od razu, chociaż wczesne teksty naszej cywilizacji, od „Eposu o Gildgameszu”, „Księgi Rodzaju” po „Odyseję”, przedstawiają obrazy istot kulturowych. Mija kilka stuleci i dochodzi do „rewolucji intelektualnej” w starożytnej

¹¹ *Седлачек Т.* Экономика добра и зла. В поисках смысла экономики от Гильгамеша до Уолл-стрит... – С. 109.

¹² Там само. – С. 129.

Grecji, jeszcze w epoce przedsokratejskiej. W procesie tworzenia „naukowego myślenia i racjonalnej analizy filozof *Protagoras* przekonuje, że miarą wszystkiego jest człowiek, tylko on niesie prawdę”¹³.

Redukcję prawdy do wymiaru ludzkiego *Protagoras* rozpatruje w opozycji do „boskiej obiektywności”, jawiącej się jako „subiektywizm i relatywizm”. Była to jednak „wielka prawda” *Protagorasa*, która wymusiła postawienie pytania o prawdę jako pytanie o ludzką naturę. Jeśli w ludzkiej naturze nie ma „nic ludzkiego”, to *Protagoras* ma rację: nie ma prawdy poza „subiektywną wyobraźnią”. Aby ocalić obiektywną prawdę, filozofia została zmuszona do „dodania do natury ludzkiej nadludzkiej, czyli boskiej natury nieśmiertelnej duszy”¹⁴ – podkreśla *T. Wasyliewa*.

Rozwiązania tego problemu dokonał *Platon*, dla którego „poznanie siebie” znaczy zajrzenie „w głąb swojej duszy i uświadomienie sobie w niej obecności mądrości – *Sofii*, zrozumienia sprawiedliwości i dobra. Człowiek jest tylko symbolem swojej istoty. Dusza ludzka jest także symbolem boskiej mądrości. Sam człowiek to człowiek, który poznaje, symbolem takiego człowieka jest Sokrates, który dąży do własnej doskonałości. Teza *Sokratesa*: „Wiem, że nic nie wiem” stanowi jego eidos (ideę). Eidos człowieka, sam człowiek jest jego duszą. Jeśli ciało ludzkie należy do natury, to dusza ludzka jest areną walki między tym, co cielsene i duchowe”¹⁵. Sprowadza ona cielesność do triumfu życia i sił jedności, co prowadzi wszystko do jednego-jedynego – do umysłu. On jest jedynym kryterium prawdy. Kwestia natury duszy – boskiej czy ludzkiej – stanowi stałe zagadnienie całej starożytnej kultury.

Ale nie tylko filozofia determinuje ludzką naturę. Dla przedstawiciela niemieckiej filozofii klasycznej *G. Hegla* jest ona uwarunkowana wolnością, która ma zasadniczy związek z naturą. Wolność dla Greka zmienia impuls działania: z naturalnego na duchowy. Punktem wyjścia dla „ducha greckiego” jest „przeżycie i zdumienie”, co następnie prowadzi do ustalenia sensu. „Naturalnym elementem człowieka jest serce, skłonność, pasja, temperament; wtedy ta naturalna strona duchowo rozwija się w wolną indywidualność”¹⁶.

Afirmacja indywidualności, która pojawia się w filozofii greckiej, rozpoczyna proces formowania człowieka. Ukształtowanie się człowieka wymaga przede wszystkim odpowiednich warunków – swobody działania, swobody wyboru celu, celowości, gwarancji prawnych, a także infrastruktury bytowej. Każda cywilizacja starała się je tworzyć, ale najpełniej – jak na tamte czasy – było to możliwe

¹³ Тизон-Браун М. Завещание гуманиста / М. Тизон-Браун // Звезда. – 2001. – № 12. – С. 184.

¹⁴ Васильева Т. В. Поэтика античной философии / Т. В. Васильева. – М. : Академический проект; Трикта, 2008. – С. 460.

¹⁵ Там само. – С. 238.

¹⁶ Гегель Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 2000. – С. 266.

w ustroju społeczno-politycznym (systemie polis) starożytnej Grecji. To właśnie ten ustrój tworzy szczególne miejsce i rolę w nim człowieka.

Cywilizacja starożytnej Grecji różniła się od kultur Bliskiego Wschodu (Mezopotamia, Starożytny Egipt), choć zaakceptowała ich osiągnięcia w rolnictwie, hodowli zwierząt, budownictwie, nauce. Ale one pasowały do innego wzorca życia. Człowiek w starożytnej Grecji potrafił zachować swobodę poruszania się i wolność. Potwierdza to nie tylko indywidualny charakter człowieka, ale także żywe i naturalne charaktery bogów podobnych do człowieka. Tutaj człowiek uzyskał podstawy egzystencji „w generowaniu i rozpoznawaniu obrazów”, zbudowanych przez realizację swoich „wewnętrznych potencjałów”, stał się prawdziwym „homo ludens”. Od starożytnego Egiptu mogło szerzyć się poczucie bezpieczeństwa człowieka, jego uświęcenia boskimi promieniami. A w starożytnej Grecji zamiast magii „odwiecznych żywiołów”, zamiast zależności życia od boga-faraona, obserwowane są ciągle „święta-misteria”, które odbywają się w świętych grach. Człowiek jest tu obdarzony „swobodą poruszania się” i rozwoju we wszystkich dziedzinach związanych ze spontanicznością, wolnością, przypadkiem. Świat jest „wypełniony bóstwami, poczucie życia tworzy swobodna gra”¹⁷. Oczywiście to właśnie ta wolność stała się podstawą starożytnej greckiej demokracji.

*Niewolnictwo przestaje istnieć tylko wtedy,
gdy prawo jest traktowane jak należące do wolnego człowieka,
a człowiek jest wolny na podstawie swej ogólnej natury jako obdarzony rozumem.*

G. Hegel

Demokracja najpełniej realizowała się w handlowych miastach-polis, położonych głównie na wybrzeżu (Ionia, Attyka, Południowe Włochy). W porównaniu z despotyzmem państw azjatyckich i „ascezą koszarową” Sparty, gdzie człowiek nie istniał jako osobowość, a funkcjonował jedynie jako podwładny, jako „ogniwo” w systemie „militarno-biurokratycznym” i „hierarchii religijno-kastowej”, ustrój społeczny miast-polis stanowił jakościowy kontrast. Były one przede wszystkim wzorem „demokracji niewolniczej”¹⁸.

Według analizy historycznej starożytna grecka polis wyrosła ze wspólnoty rodowej. Ona „nie zna” indywidualności, nie zna osobowości. Człowiek w nim jest tylko częścią jednego niezróżnicowanego organizmu społecznego, który spełnia swoje funkcje. Człowiek nie oddziela się jeszcze od natury czy społeczeństwa. Dalszy postęp był możliwy w dwóch kierunkach. Pierwszym z nich jest

¹⁷ Янков В. А. Эскиз экзистенциальной истории... – С. 9.

¹⁸ Волков Г. У колыбели науки / Г. Волков. – М. : Молодая гвардия, 1971. – С. 42.

zjednoczenie wspólnot poprzez wojny lub traktaty w wielkie konglomeraty zdolne do gromadzenia dodatkowego produktu dla przywódców i władz. W rezultacie człowiek znalazł się pod uciskiem więzi wspólnotowych i struktur władz. W ten sposób rozwijała się państwowość azjatycka, w tym Sparta. W drugim kierunku społeczność rozwija się w oparciu o już intensywne stosunki handlowe pomiędzy sąsiednimi potężnymi despotami. Dlatego w przeciwieństwie do pokrewnych członków plemienia, powstaje tutaj „wspólnota niezależnych od siebie ludzi, którzy z własnej inicjatywy żyją w przedsiębiorczości handlowo-pieniężnej lub rzemieślniczej”¹⁹. W takiej sytuacji człowiek staje się aktywny, inicjatywny, zdolny do podejmowania decyzji i dokonywania własnych wyborów.

Starożytny grecki historyk *Tukidydes* cytuje wybitnego męża stanu Aten V w. p.n.e. *Peryklesa*. Według niego system państwowy Aten nazywany jest „demokracją”, ponieważ odpowiada interesom większości obywateli. „Zgodnie z prawem każdy ma takie same prawa w sprawach prywatnych; jeśli chodzi o szacunek, to w sprawach publicznych pierwszeństwo przyznaje się w zależności od stopnia, w jakim każdy staje się sławny w określonej sprawie – nie dzięki wsparciu jakiegokolwiek partii, ale dzięki umiejętnościom. Również człowiek, który jest w stanie przynieść pożytek dla państwa, nigdy nie jest pozbawiony możliwości wykazania się swoimi zdolnościami z powodu ubóstwa, ze względu na swoją nieistotną pozycję”²⁰. Zatem przede wszystkim zdolności, umiejętności, inicjatywa są cechami definiującymi człowieka w warunkach demokratycznego społeczeństwa Hellas.

Jednak oddając hołd starożytnej greckiej demokracji, skupiającej się na aktywnym, wolnym człowieku, należy wziąć pod uwagę specyfikę tej epoki, której główną cechą jest niewolnictwo. Sam proces tworzenia miast-państw odbywał się wokół targowisk, na których człowiek mógł m.in. kupić ziemię, a także ją sprzedać lub wydzierżawić. Idąc z duchem czasu, starożytni Grecy właściciele ziemscy i rzemieślnicy aktywnie wykorzystywali pracę niewolników, a ich rola stale rosła. Niewolnictwo, według *G. Hegla*, było „koniecznym warunkiem demokracji, w której każdy obywatel miał prawo i obowiązek głoszenia i słuchania na placu przemówień o zarządzaniu państwem, uczestniczenia w ćwiczeniach gimnastycznych i misteriach. To wymaga, aby był wolny od spraw przemysłowych, a codzienną pracę, którą w naszym kraju wykonują wolni obywatele, wykonywali niewolnicy”²¹. Dopiero równość obywateli doprowadziła do wykluczenia niewolników i ich pracy.

¹⁹ Там само. – С. 43

²⁰ Фукидид. История : Т. II. / пер. с греч. Ф. Г. Мищенко и С. А. Жебелёва. – СПб. : Наука, 1999. – С. 37.

²¹ Гегель Г. В. Ф. Философия истории... – С. 281.

W warunkach demokracji niewolnictwo przybiera inny charakter niż w azjatyckich despotiach, gdzie niewolnicy byli zaangażowani jako „bydło pracujące” w na wpół patriarchalne życie państwa. W miastach-polis niewolnik jest przede wszystkim towarem, własnością tej lub owej osoby. Jest całkowicie w mocy jednostki, a nie społeczności, zespołu. Niewolnik należy do wolnego obywatela i służy jako „kontynuacja” i „wzmocnienie” jego organów działania. Wszyscy niewolnicy nie służą państwu, lecz panu. Wszystkie ich „zdolności, wszystkie cechy indywidualne »rozpuszczają się« w jego osobowości. Im więcej pan ma niewolników, tym więcej ma możliwości, by utwierdzić się jak wolny człowiek. Niewolnicy czynią swojego pana bogatym, silnym i niezależnym. Można zmienić sferę zainteresowań, możliwości i umiejętności, sprzedając i kupując jednych niewolników zamiast innych. Praca niewolników nie tylko zapewnia wszystko, co niezbędne, ale także daje możliwość wolnego spędzania czasu”²².

Czas wolny staje się przestrzenią rozwoju osobowości właściciela niewolników. Jego godność jako wolnego człowieka wynika z posiadania niewolników. Z tego punktu widzenia można argumentować, że dzięki instytucji niewolnictwa starożytność potrafiła ukształtować, stworzyć wolną osobowość. Taka osobowość potrafi myśleć, tworzyć filozofię, politykę i sztukę.

*Przed wszystkim wyjaśnij temu, kto się dziwi,
dlaczego filozofowie nie są szanowani w państwie,
i spróbuj go przekonać, że byłoby jeszcze dziwniej, gdyby byli tam szanowani.*

Platon

Do kształtowania osobowości w warunkach polis obok handlu i rzemiosła przyczyniła się aktywna działalność polityczna i kulturalna wolnych obywateli. Sprawia ona, że życie polityczne jest niezwykle niestabilne, pełne zacieklých walk między arystokracją a demokracją, różnymi grupami politycznymi, odbywa się w ciągłych debatach, dyskusjach, w szybkiej zmianie władców i mężów stanu, często za pomocą siły. W sferze politycznej pojawiają się i znikają błyskotliwe postacie przywódców wojskowych, strategów, tyranów, prawodawców, mówców i oligarchów. Ich działania i zmagania są przykładem tego, jaki powinien być człowiek. Należą do nich *Solon, Perykles, Tukidydes, Sokrates, Platon*, u których „odnotowujemy aktywną działalność, rozwój indywidualności w dziedzinie moralności” – pisał *G. Hegel*. Byli oni „kompetentni w sprawach dotyczących istniejącego ustroju państwowego, odpowiedzialni za sprawy publiczne i uważani za wielkich przywódców tego państwa (Aten – W.K.)”²³.

²² Волков Г. У колыбели науки... – С. 44.

²³ Гегель Г. В. Ф. Философия истории... – С. 286.

W Atenach jako centrum Grecji – otwartej i bogatej polis-państwie, gromadzili się utalentowani ludzie z innych krajów: rzeźbiarze, malarze, poeci, architekci, filozofowie, dramaturdzy. Wolność i otwartość dały każdemu talentowi możliwość realizacji. Na stałe lub czasowo w Atenach mieszkali rzeźbiarze *Fidiasz* i *Myron*, historyk *Herodot*, poeta *Pindar*, dramaturdzy *Sofokles*, *Ajschylos*, *Eurypides*, komik *Arystofanes*, filozofowie *Anaksagoras*, *Protagoras*, *Sokrates*, *Platon*, *Demokryt* i *Gorgiasz*. Każdy z nich miał swój punkt widzenia, krytykował przeciwników, walczył o realizację swoich koncepcji, projektów życia społecznego i idei. Dla każdego naukowca, badacza, filozofa nadal są aktualne słynne słowa *Arystotelesa*: „Platon przyjacielem, lecz większą przyjaciółką prawda”.

Idealem człowieka, wolnego obywatela w starożytnej Grecji jest osoba mądra, inteligentna, moralna. „Ten, kto jest inteligentny, jest dobry” – powiedział *Sokrates*. Oczywiście, tak wcześniej, jak i dziś można znaleźć mocne argumenty, które podważą tę tezę. Jednak dla epoki starożytności, w której powstały koncepty „państwa idealnego” (*Platon*), Logosu – Słowa, ale Słowa rozumnego (*Heraklit*), wolności absolutnej (*Diogenes*) itd., pozycja sokratejska jest całkiem naturalna.

Ważną cechą idealnej osobowości starożytnej Grecji było wykształcenie odwagi, która zakłada wysoką odpowiedzialność moralną. Odwagi w obronie Ojczyzny, w obronie swojej prawdy i w odwadze wobec śmierci. „Śmierć nie istnieje, – powiedział filozof *Epikur*, – ponieważ nas nie dotyczy, ponieważ dopóki istniejemy, śmierci jeszcze nie ma; kiedy nadejdzie, już nie istniejemy”²⁴. Szereg innych wymagań stawianych człowiekowi od każdego filozofa, polityka i artysty świadczy o wysokim statusie idei człowieka i jego wizerunku, którym powinni kierować się obywatele nie tylko polis-państwa, ale i innych krajów.

3.3. Rzym: patrycjusze i plebejusze

Wolny jest tylko ten człowiek, z którym dzieje się tak, jak on sobie chce. Ale czy to oznacza, że koniecznie przydarzy się jemu wszystko, o czym pomyśli?

Epiktet

Rzymski historyk *Tytus Liwiusz* opowiadał, jak w 390 p.n.e. Galowie, przodkowie współczesnych Francuzów, najechali Rzym i potajemnie udali się nocą na Kapitol, gdzie pozostali obrońcy miasta. Ale ich zbliżanie usłyszały gęsi, które

²⁴ Таранов П. С. 106 философов: жизнь, судьба, учение / П. С. Таранов. – Симферополь : ТАВРИЯ, 1995. – С. 308–309.

uważano za święte i które znajdowały się w świątyni bogini Junony, żony boga Jowisza. Zaczęły głośno gęgać, obudziły wszystkich i Galowie musieli się wycofać. Rozpoczęły się negocjacje między obrońcami a najeźdźcami, podczas których uzgodniono, że Rzymianie odkupią się złotem, a Galowie odejdą. Jednak Galowie przywieźli fałszywe odważniki, a kiedy Rzymianie zaczęli się oburzać, przywódca Galów rzucił miecz na wagę i wykrzyknął: „Biada zwyciężonym!”. Ale właśnie wtedy zbliżył się rzymski generał Marek Kamillus ze swoimi legionami. „Nie złotem, lecz mieczem Rzym wykupuje swobodę” – powiedział. W wyniku bitwy Galowie zostali pokonani.

Podstawą tej pięknej legendy jest wizerunek odważnego i uczciwego Rzymianina, który znajduje siłę i środki do obrony swojego kraju – Wielkiego Rzymu. A jaki naprawdę był człowiek w Rzymie i jakie miejsce zajmował w społecznej strukturze państwa?

Współczesna Europa jest pod wieloma względami następczynią starożytnego Rzymu, którego historia ma trzy okresy: Królestwo rzymskie (VIII–VI wiek p.n.e.); Republika rzymska (lata 510–531 p.n.e.); Cesarstwo rzymskie (31 p.n.e.–476 n.e.). Powszechnie przyjmuje się, że cywilizacja rzymska stała się fundamentem współczesnego Zachodu, gdyż chrześcijaństwo, technika, prawa człowieka, infrastruktura miejska, struktury władzy i wiele innych rzeczy wywodzą się z osiągnięć Rzymu.

„A dlaczego nie Grecy? – pyta francuski historyk *Paul Veyne*. Ponieważ kontynuowali swoją egzystencję w Rzymie. Grecy są samą esencją tego, co uważa się za Rzym... Cywilizacja rzymska, jej kultura, literatura, sztuka, a nawet religia dzięki wpływom greckim przez pięćset lat prawie całkowicie pochodzą od Greków”²⁵.

Kolosalne osiągnięcia cywilizacji rzymskiej to nie tylko majestatyczne Koloseum w Rzymie i prawie takie samo w Weronie. Należy zwrócić uwagę na niewątpliwy sukces rządzenia, który tłumaczy się jasno określonymi celami: dla rządu – rozwiązywanie sporów, dla wojska – obrona przed „wrogami zewnętrznymi” i zapewnienie bezpieczeństwa wewnętrznego. Rząd wspierał autorytet lokalnych i regionalnych elit, „umiejętnie łączył” wielką ostrożność w stosunku do „ingerencji” państwa w ustanowione prawa i przywileje oraz wykazywał „skrajną bezwzględność” w obronie „uprawnionej władzy”²⁶.

Władzę naczelną sprawowały *Senatus, Populus Romanus* – senat i naród rzymski. Rzymska kultura polityczna wyznaczała realne istnienie instytucji, które ulegały zmianom i rozwojowi. Za czasów Republiki konsensus był zawsze

²⁵ И история частной жизни. – Т. 1: От Римской империи до начала второго тысячелетия / под ред. П. Вейна. – М. : Новое литературное обозрение, 2014. – С. 12.

²⁶ Дейвіс Н. Європа. Історія / Н. Дейвіс. – К. : Основи, 2001. – С. 187.

osiągany przez *consilium*, radę. W okresie Cesarstwa była to tylko kwestia pokory obywateli i niewolników, przestrzegania przez nich praw i instrukcji. Największym i „najdłużej trwającym” wkładem do historii świata jest prawo rzymskie. Jego rozwój rozpoczyna się od „Prawa dwunastu tablic”, przyjętego w latach 451–450 p.n.e. Od tego czasu uważa się je za źródło „równego prawa”, idei, które są jednakowo wiążące dla wszystkich obywateli. Prawo rzymskie zostało podzielone na dwa główne komponenty: *jus civile* (prawo regulujące stosunki między obywatelami) oraz *jus gentium* (prawo międzynarodowe). Na przestrzeni lat każdy artykuł prawny podlegał przeglądowi, rozszerzeniu i nowelizacji. Złożoność i „starożytność” praktyki prawniczej przyczyniły się do „rozwoju juryspruden-
cji”²⁷. I to nie tylko w Rzymie, ale także w późniejszej historii Europy.

Baza ustawodawcza stanowiła podstawę kształtowania i wychowania obywateli. Podobnie jak w Grecji, społeczeństwo rzymskie posługiwało się zasadniczą różnicą między „obywatelami” a „nieobywatelami”, a wśród „nieobywateli” – różnicą między wolnymi ludźmi a niewolnikami. Najważniejszy podział istniał między „patrycjuszami” i „plebejuszami” ze względu na system stosunków dziedzicznych. W czasach wczesnej Republiki patrycjusze (*patres* – ojcowie miasta) wywalczyli sobie prawo do przeciwstawiania się plebejuszom (*plebs* – pospólstwo). Klany patrycjuszowskie dominowały zarówno w życiu politycznym, jak i gospodarczym, gdyż posiadały ziemię i prawo do jej rozdysponowania²⁸.

Jednym z aspektów patrycjanzmu jest dysponowanie mieniem. Testament ojca (*patres*) był zarówno instrumentem, jak i symbolem władzy rodziny i statusu społecznego ojca rodziny. Stanowił swoisty rodzaj „religii”, w której *patres* mógł realizować się jako „człowiek społeczny”, tworzący pewną opinię o sobie w społeczeństwie. Ponadto syn nie mógł robić kariery bez zgody ojca. Można „przebić się” do senatorów i rady miejskiej (senatu miejskiego), ale jak pokryć znaczne wydatki, których wymaga wysoka pozycja?²⁹ Przecież ojciec był właścicielem pieniędzy i majątku.

W okresie późnej Republiki doszło do podziału w samej oligarchii patrycjuszowskiej. Najstarsze i najbardziej szanowane klany – szanowani ludzie (*gentes maiores*) – tworzyli arystokrację wśród patrycjuszy. Nobilowie (*nobiles*) stanowili szerszą, ale wciąż senatorską grupę osób, które mogły ubiegać się o różne stanowiska, w tym konsula. Nobilowie mieli prestiżowe prawo wystawiania woskowych portretów swoich przodków. Ekwici (*equites*) byli „zamożną klasą

²⁷ Там само. – С. 188.

²⁸ Там само. – С. 180–181.

²⁹ И история частной жизни. – Т. 1: От Римской империи до начала второго тысячелетия. – С. 46, 48.

podsenatorską”, która miała środki, by należeć do kawalerii, prestiżowej armii. W teatrze siedzieli oni w pierwszych czternastu rzędach, tuż za senatorami³⁰.

Szersza warstwa społeczeństwa rzymskiego – plebejusze, czyli „zwykli ludzie” nie byli członkami społeczności rzymskiej, byli uważani za prawnie wolnych, ale nie mieli praw obywatelskich (jak metojkowie w starożytnej Grecji). Plebejusze uprawiali małe działki ziemi, zajmowali się handlem i rzemiosłem, nie wpływając na procesy zróżnicowania społecznego. Wszystkich plebejuszy łączyło pragnienie równości z patrycjuszami. Przede wszystkim wiązało się to z dopuszczeniem do posiadania działek na gruntach publicznych (gruntach wspólnoty), które uważano za własność miasta (państwa) i które znajdowały się pod kontrolą patrycjuszy. Patrycjusze, zajmując ziemie należące do wspólnoty, płacili za nie niewielki czynsz³¹.

Ta okoliczność doprowadziła do długiej walki między patrycjuszami i plebejuszami. W III w. p.n.e. plebejusze zostali zrównani w swoich prawach z patrycjuszami i przyjęci do kolegium patrycjuszy. W 287 r. p.n.e. ustawa dyktatora Hortensjusza przyznała uchwałom zgromadzeń plebejskich moc ustaw obowiązujących wszystkich obywateli, a plebs stał się pełnoprawną częścią narodu rzymskiego.

Relację między patrycjuszami a plebejuszami należy rozumieć w ten sposób, że biedni, a więc i słabi, zmuszeni są łączyć się z bogatymi i szanowanymi osobami i zabiegać o ich patrocinium (protekcję).

G. Hegel

Wymienieni przedstawiciele społeczeństwa rzymskiego pełnoprawnie pretendowali do bycia ludźmi, ponieważ będąc wolnymi obywatelami, należeli do *Populus Romanus* (narodu rzymskiego). A jednocześnie istniała duża część społeczeństwa – niewolnicy, których oficjalnie nie uważano za ludzi. „Niewolnictwo, mówi *N. Davis*, jest najczęstszą cechą społeczeństwa rzymskiego, a według niektórych szacunków także główną instytucją gospodarczą. Niewolnictwo dostarczało siły roboczej dla rolnictwa i przemysłu, było podstawą ludności miejskiej. Niewolnictwo oznaczało bezwzględne fizyczne, ekonomiczne i seksualne wykorzystywanie niewolników i ich dzieci. Niewolnictwo napędzały wojny republikańskie, które dawały miliony jeńców, a później systematyczne kampanie skierowane na pozyskiwanie i handel niewolnikami”³².

³⁰ Дейвіс Н. Європа. Історія... – С. 181.

³¹ И история мировой экономики / под ред. Г. Б. Поляка, А. И. Марковой. – М. : ЮНИТИДАНА, 2007. – С. 108.

³² Дейвіс Н. Європа. Історія... – С. 182.

Jednak niewolnika nie uważano za rzecz, ale za człowieka. Nawet „zli panowie”, którzy traktowali go „nieludzko”, byli przekonani, że obowiązkiem niewolnika jest być „dobrym niewolnikiem” oddanym swemu panu. Niewolnik nie był traktowany jako zwierzę gospodarskie ani mechanizm podręczny. Ale ta istota ludzka była własnością pana; w tamtych czasach istniały dwa rodzaje przedmiotów, które można było posiadać: rzeczy i ludzie. Uważano, że niewolnik, podobnie jak koń czy wół, jest mieniem materialnym i strata kogoś jednego z nich była traktowana jednakowo. Ponieważ niewolnik jest „mieniem”, to jest on „istotą niższą i podporządkowaną”³³.

Kiedy jedna osoba jest całkowicie posłuszna innej, swojemu właścicielowi, właściciel staje się jej pełnoprawnym gospodarzem, patronem, nauczycielem. Co więcej, taki porządek określają prawa natury: niewolnik jest człowiekiem drugiego gatunku z woli losu, a nie z przypadku. Pan posiada niewolnika jako żywe narzędzie, jego władza nad nim nie jest niczym regulowana, jest nieograniczona i skupiona na nim osobiście, więc niewolnik nie może być zwykłym pracownikiem (robotnikiem) najemnym, sumiennym i punktualnym. Staje się człowiekiem szczerze oddanym i posłusznym panu, nie z konieczności służbowej, ale z woli własnej duszy. Relacja między niewolnikiem a panem jest zarówno „nierówna, jak i interpersonalna”; pan „kocha swojego niewolnika, ale jaki pan nie kocha swojego psa, jaki właściciel nie kocha swoich wiernych robotników, jaki kolonista – swoich wiernych tubylców”³⁴.

Starożytne niewolnictwo było dziwnym rodzajem stosunków prawnych spowodowanych świadomością podporządkowania i osobistej władzy. Relacje te, choć psychologicznie spokrewnione z rasizmem, są emocjonalne i w pewnym sensie osobiste. W Cesarstwie Rzymskim niewolnicy stanowiący znaczną część wiejskiej siły roboczej, znajdujący się w stanie skrajnego ubóstwa, stanowili najliczniejszą część hierarchii społecznej. Czynnikiem jednoczącym niewolnictwo było to, że do niewolników zwracano się tonem i słowami, którymi przemawiano do dzieci lub niższych istot. Niewolnik jest niższym człowiekiem, kimkolwiek jest i cokolwiek robi, ponieważ z prawnego punktu widzenia jest on niepełnowartościowy. Bariera nie do pokonania, która oddzielała ludzi wolnych od ludzi drugiego gatunku (niewolników), nie mogła być w żaden sposób kwestionowana. Niewolnik był i pozostawał człowiekiem, którego w każdej chwili można sprzedać lub, jeśli pan sobie tego życzy, stracić. Co prawda, pan będzie musiał zapłacić za usługi kata. Niewolnictwo nie budziło żadnych wątpliwości: humanizm nie polegał na wyzwoleniu niewolników, ale na zostaniu dla nich dobrymi

³³ И история частной жизни. – Т. 1: От Римской империи до начала второго тысячелетия. – С. 70.

³⁴ Там само. – С. 90.

panami. Rzymianie (patrycjusze i wolni plebejusze) byli tak pewni swojej wyższości, że postrzegali swoich niewolników jako wielkie dzieci. Wszak niewolnicy byli uważani za „marne istoty”, bez żadnego statusu społecznego, nie mieli rodziny, ponieważ ich miłość i potomstwo były postrzegane przez pana tak samo, jak miłość i potomstwo bydła. „Jeśli niewolnicy powstają, wpadają w najgorsze czeluście piekielne”³⁵.

Odrębną warstwę społeczną ludzi społeczeństwa rzymskiego stanowili „wyzwolenicy” – niewolnicy uwolnieni przez swoich panów. Powody mogły być różne – finansowe, bytowe, moralne, rodzinne. Wyzwolenicy nie mieszkali w domu swego pana, chociaż go odwiedzali. Prowadzili swój „interes”: zostawiali rzemieślnikami, kupcami lub sprzedawcami. I choć było ich niewielu w całej populacji, to stanowili znaczącą część społecznej struktury społeczeństwa i odgrywali znaczącą rolę w gospodarce. Ta kategoria ludzi znajdowała się w podwójnej sytuacji: posiadali oni zarówno wyższą, jak i niższą pozycję, niż większość innych Rzymian. Chcąc pozostać wśród swoich, wypracowali własne obyczaje i tradycje. Wyzwolenicy nie stawali się jednak pełnoprawnymi ludźmi, ponieważ zachowywali swoje symboliczne miejsce w otoczeniu domowym byłego pana, a który teraz jest ich „patronem”³⁶.

Powiedzą mi: „Przecież są niewolnikami”. Tak, ale są twoimi towarzyszami w niewoli, jeśli się zastanowić, to oni i my jesteśmy w równym stopniu w mocy losu.

Seneka

W ten sposób człowiek w społeczeństwie rzymskim pojawiał się pod różnymi postaciami. „Bycie człowiekiem” było trudne, głównie zależało to od jego statusu społecznego. Można powiedzieć, że celem nie było dążenie do zostania człowiekiem, ale osiągnięcie odpowiedniej pozycji, znalezienie swojego „patrona”, zajęcie miejsca „pod słońcem” w istniejącej hierarchii społecznej.

Inny był stosunek do wolnych obywateli. Państwo rzymskie kształciło młodsze pokolenie na wzór swoich odważnych bohaterów, którzy przede wszystkim starali się wypełniać swój obywatelski obowiązek. Na przykład Juliusz Brutus, założyciel Republiki, pierwszy konsul, skazał na śmierć swoich synów zamieszanych w spisek na rzecz wygnanego króla Tarquiliusa. Albo Mucjusz Scewola, który udał się do obozu króla etruskiego Porsenny, którego armia otoczyła Rzym, aby go zabić. Scewola został schwytany i na znak pogardy dla wrogów i odwagi rzymskiej młodzieży spalił rękę w ogniu. Słynny dowódca Cyncynat, który będąc w stanie spoczynku, własnoręcznie orał własne pole, został ponownie

³⁵ Там само. – С. 76–77.

³⁶ Там само. – С. 103–104.

mianowany dowódcą wojska w sytuacji zagrożenia. Po pokonaniu wroga wrócił do pług. Konsul Decjusz Mus dobrowolnie poświęcił swoje życie w walce, ponieważ miał proroczy sen, że wygra wojsko, którego dowódca zostanie zabity. Dowódca Manius Curius Dentatus, zwycięzca króla Pyrrusa, zrezygnował z bogatych darów i swojego udziału w trofeach, zadowolony z niewielką działką ziemi, którą zaczął uprawiać własnymi rękami. Obywatel Curtius dobrowolnie rzucił się w otchłań, która otworzyła się na forum, aby zgodnie z ostrzeżeniem wyroczni odwrócić gniew bogów od Rzymu. Przykłady działań odważnych Rzymian wychowywały człowieka wolnego i oddanego swojemu państwu.

Filozofia i kultura Rzymu na ogół nie rozwiązała problemu człowieka. Ale otworzyła ona drogę do kształtowania i rozwoju człowieka-obywatela. Długa ewolucja niewolnictwa jako ustroju społeczno-gospodarczego wraz z rozwojem instytucji kulturalnych i politycznych doprowadziła do przekonania o jego nieadekwatności dla statusu chrześcijanina, choć instytucja niewolnictwa była „cechą europejskiego życia”³⁷ jeszcze przez długie wieki po upadku Cesarstwa Rzymskiego. A dziś, choć głównie w wymiarze etycznym, nadal istnieje, aktualizując kwestię człowieka.

3.4. Świt Europy: kapłan, rycerz, rzemieślnik

Kiedy ludzie myślą o Bogu, Którego nie mogą pojąć, w rzeczywistości myślą o sobie, a nie o Nim; porównują nie Jego, ale samych siebie, i nie z Nim, ale z samymi sobą.

Augustyn z Hippony

Kształtowanie się chrześcijaństwa oznaczało nie tylko pojawienie się nowej sytuacji duchowej i kulturowej, ale także nowego człowieka. Losy chrześcijaństwa zdeterminowała synteza, która najpełniej zaspokoiła dążenia jego współczesnych, zwłaszcza niewolników Cesarstwa Rzymskiego. Dlatego chrześcijaństwo zawładnęło ich myślami i duszami. Obraz Jezusa Chrystusa, syna wielkiego wszechmogącego Boga, syna cieśli, który przyjął okrutną śmierć, aby zadośćuczynić za grzechy ludzkości i za jego zbawienie, stał się ideałem dla chrześcijan. W przeciwieństwie do innych religii, chrześcijaństwo zaszczerpiło nadzieję na osobistą nieśmiertelność i usprawiedliwiało ideę braterstwa ludzi równych w grzechu i odkupieniu, upoważniając tym samym do ostatecznego zerwania wiernych z oficjalnym kultem pogańskich bogów i kultem cesarza. Pojawiają się

³⁷ Дејвіс Н. Европа. Историја... – С. 182.



nowe ideały – męczenników, świętych, aktywnych obrońców nie tylko wiary, ale także człowieka.

W tym kontekście upowszechnia się praktyka pustelnicza, która miała kilka następujących po sobie etapów. Wśród ludzi wczesnego Średniowiecza, opartego na brutalnej przemocy, byli tacy, którzy izolowali się w ostępach europejskich lasów i stawali się „ludźmi lasu”. Była to próba poszukiwania osobistego kontaktu z Bogiem. Następnie Pan posyła człowieka pełnego miłości, aby podbił świat. Stopniowo zasiedlane są niezamieszkane tereny wokół siedzib pustelników, rozwijają się klasztory i wkrótce rozrastają się miasta. Chociaż ci ludzie nie do końca pasowali do struktur kościelnych, cieszyli się powszechną miłością i ucieleśniali przeciwieństwo istniejącego niesprawiedliwego społeczeństwa. Wyrzekając się „nienasyconego pragnienia posiadania własności, pustelnik był w istocie ucieleśnieniem antyspołeczeństwa, alternatywnym modelem ludzkiego życia”³⁸.

Asceza była „normą” nie tylko dla pustelnika, ale także dla każdego chrześcijanina – od chłopca po przedstawiciela władz czy elity duchownej (kościelnej). Wielki filozof chrześcijański wczesnego Średniowiecza *Augustyn Aureliusz (Błogosławiony)*, który został biskupem Hippony (Afryka Północna), był bardzo skromny w życiu codziennym. Starając się być godnym swojej godności, nie komunikował się z kobietami, nie dopuszczał ich do siebie. Nie było wyjątku też dla jego siostry, zakonniczki, której również nie wolno było wchodzić do jego domu. Jednocześnie nie zapominał o człowieku, o czym świadczą jego słowa: „A teraz ludzie patrzą ze zdumieniem na wysokie góry i odległe morze, na burzliwe strumienie, ocean i ciała niebieskie, ale jednocześnie zapominają o samych sobie”³⁹.

Mimo aktywnej chrystianizacji konglomerat subiektywnych wierzeń pozostałych po pogańskiej sakralności nie został całkowicie zniszczony. Wiedza codzienna (dologiczna) skupiona była wokół problemów „życiowych” – miłości, śmierci i życia pozagrobowego. Wysiłki chrystianizacji miały na celu pozbycie się lęku przed „siłami zła”, który został przeniesiony na „diabła”, aby wyzwolić osobistą świadomość człowieka. Ale to powolne przejście od człowieka nastawionego na „zewnątrzne” do człowieka o wewnętrznej, bardziej osobistej świadomości pozostało niedokończone. Rozwój „świata wewnętrznego” poprzez modlitwę, odosobnienie i milczenie był jedynym sposobem na dalszą desakralizację subiektywnego stosunku do Boga. Asceza ciała i serca poprzez pracę umysłową (duchową) i fizyczną, post i modlitwę miała zbliżyć człowieka do Boga. W tej sytuacji wzrasta „prestż modlitw mnichów w połączeniu z ich ogólną aureolą

³⁸ И история частной жизни. – Т. 1: От Римской империи до начала второго тысячелетия. – С. 516.

³⁹ Таранов П. С. 106 философов: жизнь, судьба, учение... – С. 438.

świętości. Mnich lub kapłan staje się »magicznym narzędziem« do osiągnięcia raju⁴⁰.

Mnisi i kapłani byli uważani za szczególną kastę ludzi – orędowników, którzy ze względu na osobiste więzi z bóstwem mogą być bardzo przydatni tak w życiu codziennym, jak i pozagrobowym.

M. Rusz

Kapłan i mnich byli głównymi typami ludzi reprezentującymi Europę w Średniowieczu. Cesarska idea przekazana w spadku przez Rzym została mimo wszystko urzeczywistniona w średniowieczu. Ale na czele imperium stał nie „świecki władca”, ale duchowy, Papież, a ono samo było raczej duchowe, chociaż „materiałne ślady” jego istnienia są w każdym kraju europejskim. W średniowieczu Kościół katolicki ucieleśniał „zasadę uniwersalistyczną”, która jest uważana za podstawę każdego imperium. „Jedyny Bóg”, jedyny „symbol wiary”, jedyna organizacja kościelna, jedyna liturgia w jednym języku – wszystko to „jednoczyło Europę”⁴¹. We wszystkich zakątkach Europy ciągle mówiono tym samym językiem – łaciną, językiem Kościoła katolickiego. „Do roku 1200 terytorium »zeuropeizowanej Europy« znacznie rozszerzyło się we wszystkich kierunkach, zniknęło zagrożenie dla istnienia katolickiego świata, a prawie wszyscy z 800 papieskich biskupów czuli się pewnie na czele swoich wiernych. Duża część »europeizacji Europy« miała miejsce w ciągu tych 300 lat. Ksiądz katolicki jest jednym z głównych bohaterów tej epopei”⁴².

Jednak kapłan i mnich to nie jedyni przedstawiciele średniowiecznej Europy. Razem z nimi był rycerz, rzemieślnik, kupiec, chłop. Ciężko uzbrojony rycerz na koniu zakutym w zbroję był z pewnością najczęstszym „symbolem” europejskiego średniowiecza. Ponadto „wojujący rycerz” jest pierwszym znakiem, wyznacznikiem uniwersalnej, katolickiej, kosmopolitycznej Europy, przez który została rozpoznawalna i dzięki któremu rozpoznała siebie... Rycerz europejski walczył prostym mieczem o rękojeści w postaci krzyża. Miecz przeciw szablom (*islandzkiej* – W.K.), krzyż przeciw półksiężycu – tak zrodziła się najbardziej aktualna fabuła w historii świata, tak aktualna, że wciąż krwawi”⁴³.

Rycerstwo stało się podstawą do powstania mitu o nim, w szczególności w legendach i eposach. Dwie cechy rycerza – waleczność wojskowa i oddanie, ucieleśnione zostały w bohaterach, w szczególności w „Pieśni o Rolandzie”.

⁴⁰ И история частной жизни / под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. – Т. 2: Европа от феодализма до Ренессанса. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – С. 643, 644.

⁴¹ Кобрин К. Восход Европы / К. Кобрин // Звезда. – 2000. – № 9. – С. 165–166.

⁴² Там само. – С. 166.

⁴³ Там само. – С. 168.

Rycerze opisani są w niej jako sławni słudzy królów, obdarzeni odwagą oddaną w służbę seniorowi (królowi, margrabiemu, księciu). Rycerzy z eposów zastąpili bohaterowie powieści przygodowych, a następnie „wędrowni rycerze”. Rycerstwo kojarzy się z taką cechą czasów feudalnych, jak *kurtuazja*. Zakładała posiadanie „dobrych obyczajów” i była stałym elementem zachowań na dworach królewskich (majątkach władców) (franc. *cour* – dwór). Jej przedstawicielami mogły być także kobiety, i jeśli świat rycerskości jest światem mężczyzn, to kurtuazja jest „wszechświatem”, w którym „kobiety są wszędzie obecne”⁴⁴.

Jeśli mówimy o chłopie jako typie człowieka, znajdował się on na najniższych szczeblach hierarchii społecznej. Wynikało to z podejścia do pracy, która miała stanowić źródło utrzymania. Praca ta nie miała na celu postępu gospodarczego i „stworzenia” człowieka. Przewidywała przede wszystkim aspiracje religijne i moralne, takie jak „unikanie lenistwa, które prowadzi wprost do diabła”; „odkupienie grzechu pierworodnego, pracując w pocie czoła”, „upokorzenie ciała”. Po drugie wyznaczyła cel „bezpośredni” (z naszego punktu widzenia) – „zapewnienie zarówno własnej egzystencji, jak i wsparcia tych biednych, którzy nie są w stanie o siebie zadbać”⁴⁵.

Chłop nie był człowiekiem we współczesnym znaczeniu tego słowa, ale jego praca i działalność doprowadzały w końcu do zagospodarowania ziemi nadającej się do siewu i uprawy nowych roślin, a także do wynalezienia nowych technologicznych środków uprawy ziemi.

Kształtowanie się człowieka w Średniowieczu w sytuacji narastających nierówności w społeczeństwie miejskim przejawiało się najbardziej w zrzeszeniach rzemieślniczych. Rzemieślnik był bardziej szanowanym typem człowieka. Należał do tego czy innego cechu (dosłownie „sztuki”, bo łacińskie słowo *ars* oznaczało też „rzemiosło”, „cech”). Były cechy „starsze” i „młodsze”, które łączyły rzemieślników. Choć bogaci i sławni kupcy (negocjanci) zdominowali średniowieczne miasta, to głównym źródłem bogactwa średniowiecznych miast była produkcja realizowana przez rzemieślników, a nie kupców. To właśnie produkcja stanowiła podstawę zmian demograficznych, które przyczyniły się do rozwoju miast i ich mieszkańców. Reprezentowali oni nowy typ człowieka – *mieszkańca miasta*.

Miasto jest gęsto zaludnionym światem, w którym istnieją formy komunikacji nieznane mieszkańcom wsi. Przede wszystkim jest to szczególnie sposób życia, codzienne korzystanie z pieniędzy, „otwartość” na otaczający świat. Mieszkaniec miasta to osoba, która ucieleśniała cały system łączący „różne centra, człowieka otwartego na świat zewnętrzny, wrażliwego na trendy, które przychodzą do niego

⁴⁴ Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Ж. Ле Гофф. – СПб. : Александрия, 2008. – С. 80–81.

⁴⁵ Кобрин К. Восход Европы... – С. 169–170.

z różnych miast – przez wszystkie drogi prowadzące do miasta, człowieka, który dzięki tej otwartości i nieustannemu wpływowi nowego tworzy lub w mniejszym stopniu rozwija, wzbogaca swoje funkcje psychologiczne i w pewnym sensie dzięki ciągłym spotkaniom ze światem staje się bardziej świadomy siebie”⁴⁶. Ponadto mieszkaniec miasta ewoluje jako osobowość. „Samo miasto jest osobowością ukształtowaną z osobowości mieszkańców miasta, na których odciska swój ślad. Odnosi się to w dużej mierze również do dzisiejszej miejskiej Europy”⁴⁷, zauważył J. Le Goff.

Innym typem człowieka są kupcy. Wraz z arystokratami, którzy tradycyjnie zajmowali uprzywilejowaną pozycję w średniowiecznym społeczeństwie, kupcy odgrywali ważną rolę. Pojawienie się tego stanu ludzi jest spowodowane procesem, który można nazwać „rewolucją handlową”. Człowiek-kupiec wywodzi się od średniowiecznego europejskiego handlowca wędrownego. Przeszkadzają mu kiepskie drogi, niedoskonałe środki transportu, brak bezpieczeństwa, a także podatki, różnego rodzaju opłaty, których żądają liczni seniorowie, miasta i gminy na przeprawach przez mosty, w brody lub za przejazd przez ich ziemie. Później doprowadziło to do rozwoju środków transportu, poprawy dróg i zmiany struktury gospodarczej.

Europa pod koniec XV wieku to epoka cennego czasu, całkowicie należącego do jednostek i wspólnot ludzkich, które właśnie decydowały o przyszłości Europy.

J. Le Goff

Chodzi o stworzenie „Europy kupieckiej”. Podróżujący handlowcy są coraz częściej zastępowani przez „osiadłych”, zaczynają oni prowadzić swoją działalność za pośrednictwem agentów, przedstawicieli, urzędników lub komisjonerów. Dołączają do nich lichwiarze, maklerzy, którzy urozmaicają działalność kupiecką. „Świat kupiecki” jest głównie miejski. Później kupiec zamienia się w „człowieka interesu”. To „dominacja ludzi interesu ustanowiła podział na klasy”⁴⁸. Stopniowo ten typ człowieka zajmuje coraz ważniejszą pozycję, choć nie odgrywa (jeszcze) znaczącej roli w życiu publicznym.

Decydującym czynnikiem kształtowania się człowieka i jego „ja” stały się uniwersytety. Wywodziły się z „biskupich” szkół miejskich, gdzie uczyli prawa i teologii. Uniwersytety natychmiast stały się „międzynarodowymi centrami edukacji” i były „korporacjami” wykładowców i studentów, charakteryzującymi

⁴⁶ *Ле Гофф Ж. Рождение Европы...* – С. 172–173.

⁴⁷ Там само. – С. 174.

⁴⁸ Там само. – С. 178.

się tym, że w jednych (na przykład w Bolonii) sprawami kierowali studenci, a w innych (na przykład w Paryżu) – wykładowcy⁴⁹. Uniwersytety, których liczba ciągle wzrastała, tworzyły konkurencyjne i intelektualne środowisko, w którym kształtował się człowiek rodzącej się Europy. Człowiek w średniowieczu był zdeterminowany swoją religijnością i wiarą. Cała kultura, w tym materialna, została „wbudowana” w strukturę uczuć religijnych. Ale stopniowo wraz z rozwojem miast, handlu, rzemiosła, stosunków monetarnych, edukacji religijność zmienia swoje akcenty. Opatrzność Boża i fortuna coraz częściej ustępują miejsca pragnieniom indywidualnej woli człowieka, która staje na drodze kształtowania człowieka europejskiego we współczesnym znaczeniu.

3.5. Odrodzenie: kształtowanie się indywiduum

*Coś samo z siebie nie jest w stanie zaspokoić potrzeb naszego życia
i różnorodności ludzkich skłonności.*

L. Medyceusz

Głównym źródłem wiedzy i mądrości w Średniowieczu była Biblia, ale w niej poprzez wytyczne światopoglądu religijnego, religijno-moralne idee i zasady „zarysowuje się” jako artystycznie pojmowana codzienność życia człowieka. Przejawia się to także w tragicznej kolizji zamordowania przez Kaina jego brata Abła, w opowiadaniu o relacjach Noego i jego synów, w historii wyczynu Samsona, w namiętnie podnieconym poemacie lirycznym „Pieśń nad pieśniami” króla Salomona i wielu innych przypowieściach, księgach, legendach, które w istocie opowiadają o ziemskim, „grzesznym” życiu człowieka.

Chrześcijaństwo, które stwierdza się w Nowym Testamencie, „humanizuje” Boga aż do przyjęcia na siebie Jego cierpienia i śmierci. W rzeczywistości oznacza to „ruch miłości od Boga do człowieka. Z tej miłości rodzi się zarówno miłość przeciwna, jak i miłość ludzka do innych, jako powszechne uczestnictwo we wszystkim, co istnieje, a przede wszystkim w innej istocie ludzkiej”⁵⁰. Tworzy się nowa jedność i nowe pokrewieństwo całej ludzkości, co doprowadziło do pojawienia się nowego typu relacji – antropocentryzmu, nowej epoki – Odrodzenia i nowego człowieka.

⁴⁹ Кобрин К. Восход Европы... – С. 167–168.

⁵⁰ Янков В. А. Эскиз экзистенциальной истории / В. А. Янков // Вопросы философии. – 1998. – № 6. – С. 16.

Średniowiecze, mimo gotyckich katedr, dobroci św. *Franciszka* i rycerskich powieści, nie stało się epoką humanizmu, bo troszcząc się o zbawienie duszy w życiu po śmierci, ignorowało lub potępiało ziemskie życie człowieka. Aspiracje ludzkie wymagają jednak odnowy, która następuje dzięki starożytnym ideom („zaczynowi”) utrwalonym w filozofii, kulturze w ogóle. Mądrość *Erazma z Rotterdamu*, pragnienie ludzkiej godności *Pico della Mirandoli*, pogodna ironia *Rabelaisa* wraz z odkryciami *M. Kopernika* świadczyły o pojawieniu się nowego ducha, który przez trzy stulecia będzie głosił humanizm. Pragnienie wiedzy ogarnie kraje Europy – pragnienie poznania świata, człowieka⁵¹. Przy czym dzieje się tak w kontekście ideałów piękna, bo sztuka to także poznanie człowieka.

Bliskość świadomości religijnej i estetycznej polega na tym, że one (religia i sztuka) najpełniej dążą do tworzenia idealnych konstrukcji ludzkiego życia. Dotyczy to zwłaszcza malarstwa, w którym *Botticelli*, *Rafael*, *Michał Anioł* i inni w obrazach o tematyce religijnej ukazują prawdziwego, ziemskiego człowieka. U *Botticello* na kolanach Madonny leży bardzo smutne dziecko, jakby widzące swoje przyszłe cierpienie. Twarz Madonny-matki też jest smutna: nie może pogodzić się z przyszłym losem swojego dziecka. To bezpośrednie połączenie człowieka z prawdziwym życiem, pełnym tragicznych kolizji.

Portretowe, mitologiczne, biblijne, nowotestamentowe, historyczne malarstwo Renesansu przełożyło przedstawione wątki na plan idei humanistycznych, czyli na plan człowieka i jego konkretnego życia. Powstałe obrazy nie ukazywały skutków znajomości tego lub owego zdarzenia czy sytuacji, ale energię, siłę, moc człowieka. Estetyka, rozumienie piękna zależy od intensywności poszukiwania prawdy. Niezależnie od treści każde arcydzieło malarstwa było żywą ilustracją traktatu *Pico della Mirandoli* „O godności człowieka” czy każdej innej „humanistycznej deklaracji” niezależności ludzkiego umysłu. Aby filozoficzno-przyrodnicze idee Renesansu stały się wartościowymi ideami humanizmu, aby możliwość racjonalnego poznania świata stała się analogią myślącego człowieka, musiały stać się obrazami. Artyści tworzyli wizerunki ludzi pełnych myśli, woli, siły i działania⁵².

Epoka Renesansu (Odrodzenia) wprowadziła konstelację wybitnych myślicieli humanistycznych. Znajomość ich idei pokazuje, że środek uwagi w ich wyobrażeniach o świecie przenosi się na ideę człowieka. Już pierwsze pokolenie humanistów nie ograniczało się tylko do odrodzenia kultury antycznej. Wraz z biegiem czasu humanizm coraz bardziej rozważał „apoteozę człowieka, apoteozę ludzkich wartości, ludzkich potencjałów, ludzkich możliwości, czyli połączonych «wiedzą zmysłową i logiczną» wyobrażeń o świecie. Takiemu poszerzeniu

⁵¹ Тизон-Браун М. Завещание гуманиста / М. Тизон-Браун // Звезда. – 2001. – № 12. – С. 185.

⁵² Кузнецов Б. Г. Идеи и образы Возрождения / Б. Г. Кузнецов. – М. : Наука, 1979. – С. 179.

sensu humanizmu towarzyszyło jego rozprzestrzenienie się geograficzne i w czasie. To właśnie przekształciło humanizm w kategorię historyczną, przedmiot nieodwracalnej przemiany zachowującej pewien identyczny sobie podmiot⁵³.

*Człowiek chce znaleźć się wszędzie. Mierzy ziemię i niebo, bada ponure otchłanie Tartaru.
Żadne granice go nie satysfakcjonują. Stara się wszędzie rządzić,
wszędzie być wyjątkowy, usiłuje być wszędzie, jak Bóg.*

M. Ficino

W oparciu o tę logikę powstaje osoba o wysokim potencjale indywidualnych myśli i pasji. Artyści Renesansu odrzucają „religijną kompozycję” postaci i elementów, które niwelują ich indywidualność. Kompozycja renesansowa to kompozycja postaci, osobowości, z których każda ma swoją wartość, swoją skuteczność i wyraża swoją ideę. Jednostka Renesansu jest daleka od człowieka średniowiecznego, ograniczonego przede wszystkim wiarą religijną, abstrakcjami „uniwersaliów” i bardzo daleka od „człowieka schematycznego”, obciążonego fikcjami utopijnych ideałów. Wartość, wyjątkowość, władza i autonomia jednostki Renesansu „jest proporcjonalna do intensywności jej powiązań ze środowiskiem, społeczeństwem i intensywnością poznania i przekształcania świata”⁵⁴. To ostatnie wymaga wzrostu złożoności i wielowymiarowości inteligencji, co zwiększa wielowymiarowość, niepowtarzalność, różnorodność życia emocjonalnego i wolicjonalnego człowieka.

W filozofii Renesansu następuje przejście od ogólnego do szczególnego jako cechy definiującej człowieka. W szczególności *L. Medyceusz* w swoich rozważaniach o „szczęściu” mówi o złożoności jego definicji i nie mniej trudnym do zrozumienia sposobie jego osiągnięcia, ponieważ ludzie „szukają” szczęścia na różne sposoby. Na tym polega ważny sens „szczęścia”, ponieważ różne ścieżki do niego odpowiadają „różnorodności” ludzkiej działalności. Każdy człowiek wybiera drogę zgodnie ze swoimi gustami, upodobaniami i swoją „naturą”. Te indywidualne ścieżki do „szczęścia” są sposobem na „ulepszenie” świata. Centrum „ciążenia” ze średniowiecznej dyskusji na temat relacji między szczęściem „niebiańskim” a „ziemskim” zostaje przesunięte na różnice i realne sposoby na szczęście. Mówi się, że Bóg specjalnie uczynił drogę do doskonałości „ciemną” na rzecz różnorodności. Niech każdy szuka szczęścia „niektórzy w ten sposób, inni w inny”⁵⁵. A bez tego świat byłby mniej harmonijny i piękny.

⁵³ Там само. – С. 153.

⁵⁴ Там само. – С. 192–193.

⁵⁵ Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности / Л. М. Баткин. – М. : Наука, 1989. – С. 118–119.

Idea „różnorodności” przejawia się w dwóch znaczeniach: po pierwsze każdy człowiek ma z „natury”, „nieba” lub „szczęścia” swoje skłonności, moce, zdolności. Dlatego musi „zmierzyć siebie” i „znaleźć swoje miejsce”. To jest różnica „między jednostkami”. Po drugie każdy człowiek powinien dążyć do rozwoju w sobie i zdobywania wszechstronnej „wiedzy”, „umiejętności”, „zainteresowań”, zdolności „wnioskowania” o wszystkim na świecie, czyli stawania się „człowiekiem uniwersalnym”. To jest różnica „wewnątrz jednostki”⁵⁶. W kulturze Renesansu są stale obecne obydwa znaczenia, co w różny sposób prowadzi do pojęcia „osobowości”, uzupełniając się wzajemnie, tworząc harmonijny obraz człowieka.

Cechą jednostki renesansowej jest „męstwo” na drodze do „osobowości”, do kształtowania się „ja”, o czym najbardziej wyraziście świadczy rozumowanie *N. Machiavellego*. Uważa za kryterium „heroicznego” indywiduum zdolność do skutecznego działania w świecie zewnętrznym, w zmieniającej się historii, w różnych i z reguły „wrogich” okolicznościach. Każdej osobie towarzyszy „fortuna”, a jej „wyrok” pokonuje (lub nie pokonuje) męstwo (*virtu*). W swoim traktacie „Monarcha” *N. Machiavelli* bada cechy jednostki, która jest mężem stanu. Ze swej natury musi działać rozważnie, ostrożnie lub szybko, dynamicznie, bez „zastanowienia”. A najlepiej, jeśli będzie zachowywać się na dwa sposoby, czyli w zależności od okoliczności będzie wybierać styl i rodzaj zachowania. Oznacza to, że człowiek wychodzi „poza swoją naturę”, aby być gotowym do „stworzenia siebie”⁵⁷. Tylko taki człowiek miał zostać wybitnym politykiem i odnieść sukces.

Rozwiązując problem, od którego zależy działalność człowieka, filozof zauważa: „I wiem, że wielu wyznało i wyznaje pogląd, według którego sprawami świata rządzi los i Bóg, a ludzie ze swoją przezornością nie mogą w nie ingerować i nawet nie mogą sobie w niczym pomóc. Można więc dojść do wniosku, że nie warto próbować, a raczej pogodzić się z własnym losem. Myśląc o tym sam czasami częściowo skłaniam się do tej opinii. A jednak, aby wolność woli nie zanikała, sądzę, że jest prawdopodobne, że los w połowie rządzi naszymi działaniami, a w drugiej połowie, lub prawie w takim samym stopniu, pozwala nam decydować za siebie”⁵⁸.

Człowiek, który całkowicie polega na losie, może doznać klęski w życiu, a władca może stracić władzę. Próbując osiągnąć cel – bogactwo, sławę, szczęście, każdy człowiek działa na swój sposób: jeden działa ostrożnie, cierpliwie; inny – presją, siłą. I każdy człowiek na różne sposoby może osiągnąć rezultaty, a w innych sytuacjach ponieść porażkę. To zależy od osobliwości czasu. „Myślę

⁵⁶ Там само. – С. 134

⁵⁷ *Макиавелли Н. Государь* / Н. Макиавелли. – М. : Эксмо-Пресс; Харьков : Фолио, 2001. – С. 116.

⁵⁸ Там само. – С. 116–117.

– pisał *N. Machiavelli* – że ten, którego aktywność odpowiada osobliwościom czasu, ma szczęście, a ten, którego aktywność mu nie odpowiada, doznaje klęski”⁵⁹. Jeśli chodzi o władcę, który dąży do dobra państwa i ludu, to musi być „centaurem”, używać wszelkich środków. Jego mądrość polega na osiągnięciu celu, który usprawiedliwia środki. Co więcej, musi w razie potrzeby stosować przemoc, podstęp, przebiegłość, a jeśli okazuje miłosierdzie, jest to tylko wyrażona akcja polityczna, a nie wyraz indywidualnego zachowania.

Osobowość władcy jest środkiem, bez względu na to, jak się manifestuje. Najważniejsze jest to, że władca musi mieć swobodę wyboru w rozwiązywaniu problemu. W końcu człowiek staje się osobowością, gdy „ma zdolność podejmowania decyzji, przyjmowania pełnej odpowiedzialności. Osobowość to ciągła, nieprzerwana indywidualna decyzja, ciągły wybór. Osobowość deklaruje się poprzez działanie i jest taką, jak czyni. Pod tym względem osobowość jest działaniem”⁶⁰. Człowiek jest zatem swoistym wynikiem swojej działalności.

*Fortuna nie jest stała, ale człowiek jest natarczywy w swoim sposobie działania,
więc dopóki istnieje między nimi zgoda, człowiek znajduje się w dostatku,
ale gdy dochodzi do niezgody, jego dobrobyt się kończy...
Fortuna, jak kobieta – jest przyjaciółką młodych, ponieważ są mniej ostrożni,
bardziej odważni i z większą odwagą ją osławiają.*

N. Machiavelli

Kształtowanie się jednostki odbywa się w życiu prywatnym, którego zasięg w epoce Renesansu jest już większy niż w Średniowieczu. „Jednostka otoczona niby kokonem światem prywatnym, ze wszystkimi jego barierami ochronnymi, które gromadzą się jeden na drugim, stanowi kontrast z całym światem, wyróżnia się na wszystkich poziomach życia społecznego: z grupy rodzinnej, ze wspólnoty tradycyjnej, z całości podmiotów podlegających pewnym prawom. Samoświadomość zrodzona z poczucia oporu wobec kolektywizmu może doprowadzić jednostkę do całkowitego zaprzeczenia istniejącego porządku”⁶¹ – zaznaczają francuscy badacze *J. Duby* i *P. Braunstein*.

Jednocześnie humanizm epoki Renesansu kultywuje idee dobra publicznego, które przewiduje dobro wspólne jako środek osiągania wygody dla poszczególnych ludzi. To wielki zaszczyt być uczestnikiem życia publicznego, a sławę zyskują te jednostki, które realizują się w służbie społeczeństwu. Indywidualna potrzeba zdefiniowania swojego odosobnienia, wyjątkowości w stosunku do

⁵⁹ Там само. – С. 117.

⁶⁰ Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности... – С. 215, 239.

⁶¹ И история частной жизни / под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. – Т. 2: Европа от феодализма до Ренессанса. – М. : Новое литературное обозрение, 2015. – С. 643.

innych „przejawia się w słowie, które wieńczy udaną karierę lub udane zarządzanie domem handlowym prowadzonym przez tę lub inną ważną osobę zgodnie z ideą o *res privata*”⁶² (prywatny interes – W.K.). Jedyne miejsce, w którym człowiek interesu, ojciec rodziny, humanista pozwala sobie na uwolnienie od rządzenia, publiczności, jest jego gabinet w swoim domu.

Tak więc kształtowanie się indywiduum następuje w działaniach na rzecz dobrobytu zespołu i własnego dobra. Te zadania, których wykonanie jest ważne dla każdego świadomego swojej odpowiedzialności człowieka: owocne przemyslenia i działania w interesie grupy lub społeczeństwa, w oczach całego środowiska, pozostawiają niewiele miejsca na prywatność. Jeśli spędzasz czas w życiu prywatnym, przed społeczeństwem wydajesz się samolubny. Sferę prywatną uważano za coś „niskiego”; reputację można było zdobyć tylko w życiu publicznym – *fama est non fama si non est publicum*”⁶³ („chwała nie jest chwałą, jeśli nie jest publiczna” – W.K.).

Należy pamiętać, że kształtowanie się jednostki w tym okresie jest wynikiem działalności komercyjnej, która staje się coraz bardziej widoczna i wymaga człowieka aktywnego, pragmatycznego, odważnego, zdolnego do podejmowania ryzykownych decyzji. Katolicki dogmat „zapasu dobrych uczynków” przeradza się w „logikę działania”⁶⁴. Na pierwszy plan wysuwa się nowy typ człowieka, o którego indywidualności decyduje aktywna działalność gospodarcza.

⁶² Там само. – С. 645.

⁶³ Там само. – С. 646.

⁶⁴ Ільїн В. В. Етюди про багатство: Легенди. Міфи. Життя / В. В. Ільїн. – К. : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2018. – С. 231.

3.6. Reformacja: człowiek „logiki działania”

*Ascetyczny protestantyzm był nosicielem etosu
racjonalnej przedsiębiorczości burżuazyjnej
i racjonalnej organizacji pracy.*

M. Weber

Epoka Renesansu, a wraz z nią człowiek na przełomie XV i XVI wieku przechodzą w epokę Reformacji. Jest to niezwykle znamienna granica w cywilizacji europejskiej. Historyczny XV wiek jest naznaczony w 1453 r. upadkiem Konstantynopola, stolicy tysiącletniego Cesarstwa Bizantyjskiego. W 1492 r. zakończyła się Rekonkwista: ostatnia hiszpańska posiadłość Maurów-muzułmanów, Granada, została podbita przez armie królowej *Izabeli Kastylijskiej* i *Ferdynanda Aragońskiego*. W tym samym roku zorganizowali oni wyprawę *K. Kolumba* w poszukiwaniu nowej drogi do Indii, która doprowadziła do odkrycia Ameryki. Ten wiek wyznacza początek Reformacji – próby przemiany wewnątrz samego Kościoła katolickiego.

Reformacja powraca do początków wiary chrześcijańskiej i religii chrześcijańskiej w celu przywrócenia wczesnego chrześcijaństwa w jego stanie pierwotnym. Przywódcy reformacji apelowali o kierowanie się Pismem Świętym, osobliwościami nauczania *Augustyna z Hippony*, który skupiał się na grzeszności człowieka. „Powrót do Chrystusa” – teza *Erazma z Rotterdamu*. Dopiero po tym, jak okazało się to niemożliwe, nastąpił „rozłam” zachodniego chrześcijaństwa.

Wydarzenie to poprzedziło wiele powodów, wśród których możemy wyróżnić dwa najważniejsze. Najpierw w XV wieku nabierają tempa procesy, które można nazwać „rewolucją gospodarczą”. Po drugie nastąpiło odrodzenie nauki, które wzmocniło niezależność ludzkiego myślenia. Wynalezienie druku doprowadziło do szerokiego rozpowszechnienia wiedzy. Pojawiła się możliwość studiowania starożytnych *ojców Kościoła*, a liczne publikacje Nowego Testamentu dały początek różnym interpretacjom zasad wiary. W wielu krajach północnoeuropejskich wzrosła samoświadomość narodowa i chęć samodzielnego decydowania o sprawach kościelnych, a nie posłuszeństwa nakazom Rzymu. Ponadto ukształtowała się już grupa osób zdolnych do kierowania niezależnym Kościołem.

Z punktu widzenia *R.L. Heilbronera* ta okoliczność była wynikiem narodzin systemu rynkowego, który wykorzystywał przekształcenie trzech podstawowych elementów: ziemi, pracy i kapitału w towary. Wbrew protestom starej elity „posiadłości rodowe” stały się czynnikiem produkcji zwanym „ziemią”, a „praca ekonomiczna” rozwiązała problem bezrobotnych czeladników i chłopów

pozbawionych własnej ziemi. Społeczeństwo, które kiedyś beztrudnie „toczyło się” ścieżką „tradycji” i „stabilności”, nagle dostało „silnik spalinowy”, efektywne „paliwo”, dla którego stanowiły „umowy, umowy, umowy i korzyści, korzyści, korzyści”⁶⁵.

Rewolucja gospodarcza nastąpiła nie z powodu wielkich wydarzeń czy „genialnych awantur”, nie została sprowokowana przez pojedyncze, nawet bardzo wpływowe jednostki. Był to wynik spontanicznego i wieloaspektowego procesu. Po pierwsze w wyniku podbojów królewskich i wojen chłopskich w Europie pojawiły się scentralizowane monarchie. Nieskończone zasady i przepisy zostały zastąpione przez prawa państwowe, ogólne przepisy dotyczące miar i mniej lub bardziej ustandaryzowanej waluty. Przejściu do bytu narodowego towarzyszyła świadomość bogactwa jako takiego. „Złoto to dziwna rzecz! Ten, kto go posiada, pisał K. Kolumb, jest panem wszystkiego, czego chce. Złoto może nawet otworzyć duszom drogę do raj”⁶⁶. Taka była opinia wielu współczesnych wielkiego nawigatora, która świadczyła o powstaniu nowego społeczeństwa. W nim na pierwszym miejscu było nie tylko ryzyko i korzyść, ale także człowiek, dla którego sens życia stanowiło pragnienie bogactwa, „pogoń” za pieniędzmi.

Kolejnym powodem był wzrost poziomu życia, co ostatecznie doprowadziło do możliwości dalszego rozwoju gospodarki rynkowej. W nim władza stopniowo przesuwiała się od dumnej, aroganckiej arystokracji do kupców i producentów – burżuazji, dobrze zorientowanej w sprawach pieniężnych. W tym samym czasie dokonał się postęp technologiczny, pojawiła się „podwójna księgowość”, bez której przedsiębiorczość na dużą skalę byłaby niemożliwa. Jednocześnie „wzrost wiedzy naukowej doprowadził do wielu wynalazków: prasy drukarskiej, papierni, wiatraka, zegara mechanicznego, kartografii itp., bez których rewolucja przemysłowa byłaby niemożliwa”⁶⁷. Na pierwsze miejsce wysuwa się osoba aktywna, osoba pracująca, osoba, która może przynieść pożytek swoim wynalazkiem lub odkryciem.

Legalizacji tych zmian miała dokonać zreformowana religia, której rola malała pod wpływem sceptycyzmu, ciekawości naukowej i renesansowego humanizmu. Podczas formowania się społeczeństwa rynkowego życie ziemskie stawało się ważniejsze, wzrosło znaczenie materialnych standardów i prostych ziemskich przyjemności. Kościół stał się bardziej tolerancyjny, co doprowadziło do pojawienia się protestantyzmu, który głosił zasadniczo nowy stosunek do pracy i bogactwa. Reformacja przywróciła człowiekowi wiarę w jego istnienie. Teraz to już nie znajomość Pisma Świętego decydowała o relacji między Bogiem

⁶⁵ *Маколей Т. Б.* Папство и Реформация / Т. Б. Маколей // Звезда. – 2000. – № 8. – С. 95.

⁶⁶ *Хайлбронер Р. Л.* Философы от мира сего / Р. Л. Хайлбронер. – М. : Издательство «Колibri», 2008. – С. 38–39.

⁶⁷ Там само. – С. 40.

a człowiekiem, ale jego „własna żywotna aktywność, ten sposób życia, który służy dobru i zbliża je do Boga”⁶⁸.

Teraz nie myślano już o Bogu jako o „wiecznej” autorytatywnej instancji, gwarantującej „wieczne zbawienie” poprzez system odpustów i komunii. Sam Bóg znajduje się w „odwiecznym procesie” formacji i samostanowienia w „epicentrum walki dobra ze złem”, której wynik w dużej mierze zależy od ludzkiej działalności i ogólnej relacji między dobrem a złem na tym świecie”⁶⁹.

*Aktywność społeczna protestanta w życiu świeckim
– to działalność „in majorem gloriam Dei” („w imię chwały Pana”).
Taka jest natura czynności zawodowych wykonywanych w życiu ziemskim,
w imię dobra wspólnego.*

M. Weber

W kontekście problemu wiary w Boga „człowiek po raz pierwszy zaczyna czuć się wolny, panem własnego losu i twórcą własnej historii. Uczy się nie przerzucać odpowiedzialności na innych i nie odkrywać tajemnic ukrytego przeznaczenia, bo „nie do nas należy poznawanie czasów i terminów” (*M. Luter*), ale śmiało patrzeć w przyszłość i opanowywać nowy świat”⁷⁰.

W ujęciu filozoficzno-teologicznym Reformacja oznaczała ponowne prze-myślenie doktryny „usprawiedliwienia przez czyny”: żadne działanie nie prowadzi do zbawienia. Stanowisko to głosił *M. Luter*, mnich augustiański, kaznodzieja i profesor Uniwersytetu w Wittenberdze. W swoich pismach pokazał, że człowiek usprawiedliwia się przed Bogiem nie przez czyny, ale tylko przez wiarę w Chrystusa. Stało się to teoretyczną podstawą luteranizmu⁷¹.

Dla *M. Lutra* działanie religijne polega na wierze i usprawiedliwieniu przez Chrystusa, a nie przez Kościół. Na wiarę nie można zapracować, nie zależy ona od działalności człowieka, ale jest aktem łaski Bożej. W przeciwieństwie do *Lutra* humanista i pedagog *Erazm z Rotterdamu* bronił idei „dobrego Boga”, który zapewniał człowiekowi „wolną wolę” i gwarantował łaskę bożą. Bóg *Lutra* był przewidywalny, arbitralny i całkowicie niezależny od świata i człowieka. Na łaskę Bożą, o której wspomina *Augustyn z Hippony*, człowiek nie zasłużył, jest ona aktem wybrania Bożego. Dlatego ta „łaska” poprzedza człowieka i musi być boską opatrnością, czyli „przed-instancją”.

⁶⁸ Там само. – С. 42–43

⁶⁹ Элоян М. Р. Хозяйство и религия (М. В. Вебер, С. Булгаков, В. Зомбарт) / М. Р. Элоян // Философия хозяйства. – 2003. – № 1 (25). – С. 139.

⁷⁰ Там само. – С. 139.

⁷¹ Там само. – С. 137–138.

Epoka Reformacji mimo aktywności polemiki religijnej główny nacisk, zgodnie z tradycją humanizmu renesansowego, kładzie na problem człowieka. W systemach religijno-filozoficznych *J. Böhme*, *S. Frank*, *W. Weigel* i inni proponowali rozwiązanie tego problemu w obrębie chrześcijaństwa. Dzięki ich wysiłkom nakreślono zupełnie nową strukturę ideologiczną Boga, bezpośrednio związaną z działalnością człowieka. U *J. Böhme* „Boska moc kształtuje się w samym procesie twórczości, poza tym procesem Bóg pojawia się w odwiecznej walce, której historię trzeba przypisać człowiekowi”⁷².

Z punktu widzenia *S. Franka* w każdym człowieku żyje „człowiek” i „antyczłowiek”, dobry i zły anioł, Kain i Abel, Chrystus i Adam. Dlatego odkupienie nie jest pojedynczym aktem pokuty, ale wiecznym procesem życia, przezwyciężaniem zła w samym sobie, aby „wyzwolić” dobro. A jeśli w człowieku zwycięża dobro – oto jest łaska Boża. A więc „łaska Boża” nie myśli się jako kategoria „światowa”, ale jako rezultat „świeckiego samookreślenia”, „triumfu dobra”, „triumfu Boga” i uznania jej istnienia w człowieku. „Niezmierzone Bóstwo, powiedział *S. Frank*, objawia się jako „Bóg ze mną” lub „Bóg z nami”, to znaczy „Bóg ze światem”. Duch Święty – Bóg jako Bóg ze mną i Bóg we mnie – jest nierozłącznym łącznikiem między objawieniem konkretnym a powszechnym”⁷³. To samo powiedział *W. Weigel*, powtarzając ze *J. Böhme*: „Bóg jest w nas”, a w ogólnym postulatcie katolicyzmu: „Bóg jest w tobie i we mnie”.

Triumf dobra nad złem jest wynikiem wysiłków człowieka i wysiłku jego woli. W tej sytuacji to nie myślenie, ale wiedza tworzy głębokie fundamenty ludzkiej natury. A wolność, która kiedyś była przyczyną grzechu, teraz musi być kierowana przez każdego na to, aby uzyskać odkupienie przez uczciwe życie oddane Bogu. Wola jako sposób na życie jawi się jako całościowa koncepcja życia, którą sam człowiek buduje dla siebie na swojej życiowej ścieżce. Tu myśl religijna Reformacji połączyła się z filozoficzną i „dała” nowy obraz świata, w którym człowiek na własne ryzyko, bez gwarancji, słuchając tylko głosu własnego sumienia i wytężając swoją wolę przemienia ten świat. W efekcie „to nie świat już jest zależny od Boga, ale Bóg w dużej mierze zależy od świata, nie Bóg istnieje dla ludzi, ale ludzie dla Boga, aby zwiększyć jego siłę i moc”⁷⁴.

Taka pozycja wymaga poświęcenia, które polega na nieustannej aktywności, prowadzeniu działalności. Jeśli człowiek żyje takim życiem, pomaga mu Bóg. Tak więc człowiek musi ratować się swoją pracą, która wymaga stałej „samokontroli”. Idea samokontroli jako jasno zorganizowanego sposobu życia przekształciła się w ideę wybranego zawodu, której właściwą motywacją jest logika

⁷² Там само. – С. 138.

⁷³ Франк С. Сочинения / С. Франк. – Мн. : Харвест; М. : АСТ, 2000. – С. 682.

⁷⁴ Эляян М. Р. Хозяйство и религия... – С. 139–140.

sprawy. Kryterium boskiego wyboru człowieka jest powodzenie w działalności zawodowej (kupiec, rzemieślnik, lichwiarz, bankier, prawnik itp.). Pierwszeństwo ma życie świeckie, a nie zakonne, które jest stałą działalnością zawodową⁷⁵. Takie życie jest charakterystyczne przede wszystkim dla człowieka prowadzącego działalność przedsiębiorczą.

*Fortuna mniej kocha rozważnych, a bardziej odważnych.
Dlatego bez względu na to, gdzie spojrzysz, mądrzy cierpią biedę,
wszędzie doznają głodu i nędzy, są pogardzani przez wszystkich.
Jeśli chodzi o głupców, to oni zgarniają pieniądze,
zajmują wysokie stanowiska państwowe.*

Erazm z Rotterdamu

Tak więc logika „dobrych uczynków” w katolicyzmie uzależniała osobę od księdza, który potrafił odpuszczać grzechy, moralność nie była sprawą życia, ale chwilową pociechą. Protestantki Bóg żądał od swoich wybranych nie tylko „dobrych uczynków”, ale także „świętości”, fundamentalnej zmiany w całym życiu wierzącego – *ofiary z siebie*. Protestantyzm tworzy „spójną metodykę wszystkich ludzkich zachowań życiowych. W praktyce oznacza to, że Bóg pomaga tym, którzy sami sobie pomagają. Protestant sam tworzy własne zbawienie”⁷⁶.

W kontekście takiego traktowania Pisma Świętego można *zapracować* na łaskę Bożą. Życie człowieka jest przyrównane do przedsiębiorczości. Takie podejście wymagało nowej moralności człowieka, której celem nie była abstrakcja „dobrych uczynków”, ale chęć zysku, zarabiania pieniędzy, osiągania bogactwa. Te porównania ekonomiczne są charakterystyczne nie tylko dla protestantów, ale także dla nowego człowieka, który stał się namacalnym dowodem rewolucji gospodarczej.

W swoim słynnym dziele „Pochwała głupoty” Erazm z Rotterdamu, nazywany „Wolterem XVI wieku”, uważał, że wraz z epoką „ludzi interesu” nastąpiła „epoka głupców”. „Gdzie zyska kupiec, jeśli będzie posłuszny mądrości? – pyta myśliciel. W końcu taki kupiec nie złamie przysięgi; zarumieni się, gdy zostanie przyłapany na kłamstwie; będzie przywiązywał wielką wagę do głupstw, które mędrcy wymyślili w sprawie kradzieży i lichwy”⁷⁷.

Filozof nie akceptuje nowej epoki, w której mądrość ustępuje miejsca głupocie, rozum ustępuje miejsca cielesności, a człowiek zaczyna polegać bardziej na kaprysach zmysłowości niż na rozumie. Chociaż Erazm z Rotterdamu nie

⁷⁵ Лійн В. В. Етюди про багатство. Легенди. Міфи. Життя... – С. 232.

⁷⁶ Элоян М. Р. Хозяйство и религия... – С. 140.

⁷⁷ Роттердамський Еразм. Похвала Глупоті. Домашні бесіди / Еразм Роттердамський. – К. : Основи, 1993. – С. 89.

akceptuje takiego nowego stanu rzeczy, ale rozumie jego nieodwracalność, gorzko stwierdzając, że ludzie padli teraz ofiarą głupoty. Jednak Nowożytność postuluwała inny pogląd i inne rozumienie relacji między głupotą a mądrością.

3.7. Nowożytność: człowiek racjonalny

Myśl jest abstrakcyjna, a grube użycie abstrakcji stanowi główną wadę inteligencji.

A. Whitehead

W epoce Reformacji zniesiono właściwą dla katolicyzmu hierarchię kościelną, interpretacja Pisma Świętego narusza tradycję kościelną, a człowiekowi nadano prawo do własnego zrozumienia Biblii. Pozostaje on sam na sam z Bogiem i życiem, które wewnątrz świata zostaje wypełnione nową duchową energią. Protestantyzm daje człowiekowi energię do zbawienia, które teraz całkowicie zależy od jego działań. Jednak rozwój tej działalności otwiera nowe horyzonty świata, który potrzebuje wiedzy nie religijnej, ale naukowej. W tej sytuacji człowiek staje się podmiotem poznania i przedmiotem badań naukowych. W życiu kulturalnym Europy, wraz z „człowiekiem czynu”, coraz bardziej ugruntowuje się człowiek, który chce poznać i odkryć prawdę o świecie. Pod tym względem nauka eksperymentalna staje się coraz ważniejsza. Jej założyciel *F. Bacon* głosił, że człowiek „w drodze eksperymentu” i „obserwacji” musi odkryć prawa „bytu” i wykorzystać je do „własnych potrzeb”. Droga wskazana przez *F. Bacona* wymagała zupełnie nowej wiedzy, która zaczęła się szybko wyłaniać. W filozofii *Bacona* człowiek dąży do tego, by stać się „panem świata i współuczestnikiem, wraz z Bogiem, Jego tworem”⁷⁸.

Nauka, która w tym okresie zyskuje coraz większy autorytet, ma swoje początki w starożytności, związana z mitologią pitagorejsko-platońskiego pragnienia nie tylko odkrycia „idealnego-boskiego”, ale także zobaczenia go wdrożonym w świecie (*M. Kopernik, J. Kepler*). Kontekst, w jakim znajdują się te aspiracje i pragnienia teraz, „łączy” je z „eksperymentem i daje swobodę wyboru środków – świat nadal jest tworem, któremu Bóg dał prawa. Te prawa, odkryte przez *G. Galileusza*, są prawami mechaniki, którym podlegają wszystkie ciała od ziemskich do niebiańskich”⁷⁹ – mówi *W. Jankow*.

Zgodnie z tymi prawami powstaje „mechanistyczny” obraz świata, który budzi przekonanie, że osoba w nich otrzymała środki do pełnego zrozumienia

⁷⁸ Янков В. А. Эскиз экзистенциальной истории... – С. 21.

⁷⁹ Там само. – С. 21–22.



świata i władzy nad nim. A ponieważ sam człowiek jest częścią natury, podlega on tym samym prawom mechaniki. Jak więc być z „duszą nieśmiertelną”? Czy nie pojawia się wszystko w człowieku tylko jako „fale” kierowane przez bezosobową potrzebę „przepływów” rozwoju świata, podobnie do Ananke – Światowej Konieczności, Losu w atomistyce *Demokryta*. Ale jeśli dla starożytnego greckiego filozofa uniwersalny determinizm był wynikiem spekulacji, „spekulatywnej gry” rozumu, to w pierwszych intencjach nowożytnej nauki został on uwarunkowany przez nową wiedzę o przyrodzie. Nakreśla to wiodący temat nauki XVII wieku. „Człowiek zrobił swój pierwszy krok od Boga do natury w pełni swojej nowej godności, nowego etosu Mistrza natury i nowych środków jej poznania – a teraz grozi mu pochłonięcie przez bezosobowe i mechanistyczne. Godność człowieka przejawia się nie tylko jako coś już dane, ale także jako zadanie”⁸⁰.

Postawione zadanie polegało na zdobyciu wiedzy, której upowszechnienie doprowadziło do rewolucji naukowej. Stała się głównym czynnikiem postępu w Nowożytności, rozszerzyła możliwości ludzkiej działalności. Wiedza eksperymentalna, która zidentyfikowała nowe ścieżki nauki, poszerzyła możliwości matematyki, w której zostało otwarte obliczanie nieskończenie małych wielkości i rachunek różniczkowy. W filozofii na nowo przemyślano tradycyjne poglądy na poznanie empiryczne i racjonalne. „Nie będzie przesadą stwierdzenie – powiedział *N. Ferguson* – że znaczna liczba intelektualnych innowacji dała początek nowoczesnej anatomii, astronomii, biologii, chemii, geologii, geometrii, matematyce, mechanice i fizyce”⁸¹.

Chociaż na pierwszy rzut oka Kartezjusz preferował poznanie intelektualne, w rzeczywistości rola, jaką przypisywał umysłowi, była bardzo nieznaczna. Jest wiele dróg do poznania, ale on uznawał tylko jedną – matematyczną.

P. Mini

Jednocześnie doprowadziło to do zmiany statusu człowieka, zwłaszcza ludzi, którzy zajmowali się nauką. Rosnąca liczba uczonych znajdowała coraz większe poparcie ze strony władców, którzy ignorowali poglądy Kościoła w tej sprawie. W 1662 r. król Karol II swoją kartą zatwierdził Królewskie Towarzystwo w Londynie dla Rozszerzania Wiedzy o Przyrodzie, którego członkami mogli być „ludzie różnych religii, krajów i zawodów... Otwarcie stwierdzili, że zakładają instytucję nie na podstawie filozofii religijnej, ale filozofii ludzkości...”⁸². Władcy zaczęli rozumieć, że rozwój prawdziwej nauki leży w interesie

⁸⁰ Там само. – С. 22.

⁸¹ *Фергюсон Н.* Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира / Н. Фергюсон. – М.: АСТ: CORPUS, 2014. – С. 110.

⁸² Там само. – С. 115.

narodowym, podobnie jak działalność naukowców. Świadczy o tym pogrzeb *I. Newtona* w 1727 roku, którego ciało wystawiono przez 4 dni w Opactwie Westminsterkim, a w procesji żałobnej uczestniczył lord kanclerz, dwóch książąt, trzech hrabiów i wielu innych szlachciców. „Widziałem – pisał zdumiony *Volter* przebywający wówczas w Londynie – jako matematyka – tylko dlatego, że był wielki w swoim powołaniu – pochowano jako króla, który był miłosierny dla swoich poddanych”⁸³.

Kartezjusz dopełnia mechanistycznego rozumienia świata, określając miejsce w nim człowieka. Redukując materię do przestrzenności, udostępnia ją ludzkiemu myśleniu, najpierw „geometryzując arytmetykę”, a następnie „arytmetyzując geometrię” (wprowadzając współrzędne). Od tego czasu badacz ma do czynienia z „aktualnie-nieskończoną przestrzenią”. Znajdujące się w niej ciała „podlegają prawu, to znaczy pewne oddziaływania nie prowadzą do konkretnych skutków. Naukowiec musi zawsze czuć obok siebie, w sobie, władczy pierwiastek zdolny do wpływania na uświadomioną, poznawalną rzeczywistość”⁸⁴. Innymi słowy, człowiek jako naukowiec, jako podmiot poznania jest ostatecznie zdeterminowany wpływem ukrytej pozaprzestrzennej, ponadczasowej siły, w charakterze której może występować Bóg.

Nacisk *Kartezjusza* na obliczenia matematyczne znajduje odzwierciedlenie w słynnej pracy „Rozprawa o metodzie”. Zgodnie z jej zapisami myślenie naukowe powinno zmierzać do wprowadzenia metody badawczej, w której nie ma nic subiektywnego i dyskusyjnego. Nastąpiło „przesunięcie” od „esencji do metody”, od „znaczenia do narzędzia”. Nauka próbowała uwolnić otaczający nas świat „od tajemnic i nieznanego oraz podać, przedstawić go w formie mechanistycznej, matematycznej, deterministycznej i racjonalnej, pozbyć się empirycznie niesprawdzonych aksjomatów”.

Metodologiczne podejście *Kartezjusza* zmieniło zarówno „wizję” świata, jak i rozumienie w nim ludzkiej egzystencji, czyli metodologia naukowa wywarła wpływ na antropologię. Po pierwsze *Kartezjusz* starał się pozbyć zależności od uczuć i emocji oraz położył podwaliny pod systematyczne badanie świata na solidnych, obiektywnych podstawach. Po drugie w dualizmie „duszy” i „ciała” zastąpił „duszę” „umysłem”. Jedynym ogniwem łączącym materię z intelektem jest sam człowiek, który myśli racjonalnie. Po trzecie zafascynowany postępem technologicznym *Kartezjusz* podnosi mechanikę ze stosunkowo wąskiej, stosowanej do mechanizmów i maszyn nauki, do najwyższej „oceny ontologicznej”. Oznacza to, że „ciała są postrzegane, będąc obdarzone tymi cechami, które tak

⁸³ Там само. – С. 116.

⁸⁴ Седлачек Т. Экономика добра и зла. В поисках смысла экономики от Гильгамеша до Уолл-стрит... – С. 274.

naprawdę nie są dla nich właściwe, cechami, które w rzeczywistości są wytworami umysłu”⁸⁵ – pisał amerykański filozof *A. Whitehead*.

Historia filozofii i religii pokazuje, że dla Żydów główną cechą rzeczywistości była „moralność”, dla chrześcijan „dobroczynność”, dla *Augustyna* „miłość”, a dla *Kartezjusza* takim „materiałem budowlanym” stała się mechanika. Stanowiło to wiąże się z uproszczeniem antropologicznych wyobrażeń o człowieku. Nie ma w nich miejsca na emocje, zbiegi okoliczności i uczucia. Wszystko wiąże się ze sobą, z „określoną wytrzymałością i dokładnością zegarka mechanicznego”. Mechanika kartezjańska „określa ciało ludzkie jako posąg lub maszynę z gliny”, a jej funkcje opierają się na zasadach podobnych do tych „stosowanych przy produkcji zegarków, budowie młynów, sztucznych fontann i innych podobnych mechanizmów”⁸⁶ – mówi *T. Sedláček*.

Ta zasada może wyjaśnić wszystko, nawet zjawiska o charakterze psychologicznym: „W rzeczywistości układ nerwowy można porównać do rurociągu ukrytego w fontannie, z różnymi sieciami i częściami”⁸⁷. W efekcie cały świat sprowadza się do jednego głównego warunku, definiującej zasady istnienia, za którą można uznać przeciągłość w przestrzeni, czyli istnienie rzeczy w nieskończoności przestrzeni. A przestrzeń określają trzy parametry matematyczne: szerokość, długość i głębokość (osie współrzędnych). Mając to na uwadze, *Kartezjusz* i jego zwolennicy starali się spojrzeć na „wszystko z punktu widzenia matematyki – na Wszechświat, państwo, ciało ludzkie, emocje, a nawet na moralność”⁸⁸.

Jednym z najgłębszych paradoksów w dziejach myśli ludzkiej jest to, że rozwój mechaniki naukowej, która w istocie dała początek mechanicyzmowi jako nowej filozofii człowieka, sam stał się wynikiem magicznej tradycji renesansu.

F. Yeta

Zaproponowana przez *Kartezjusza* pozycja mechanicyzmu, który prowadzi do „uproszczenia” człowieka, ma ważne skutki teoretyczne. W szczególności człowiek jest zdeterminowany nie przez emocje, ale przez logiczne myślenie („Myślę, więc jestem”). Jednostka, która czuje, postrzega świat w kompleksie swoich doznań, „dewaluuje się” i „gubi się” w ogólnej, obiektywnej, jednakowej dla wszelkiej racjonalności. Ideałem prawdy staje się „formuła matematyczna”, dla wszystkich „jednakowa, niezmienna w czasie i przestrzeni”. Wiedza ludzka

⁸⁵ *Уайтхед А.* Наука и современный мир / *А. Уайтхед* // Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990. – С. 111–112.

⁸⁶ *Седлачек Т.* Экономика добра и зла. В поисках смысла экономики от Гильгамеша до Уолл-стрит... – С. 278.

⁸⁷ Там само.

⁸⁸ Там само. – С. 278, 281.

w rzeczywistości sprowadza się do „obliczeń mechaniczno-matematycznych. A jeśli taka redukcja nie może mieć miejsca, to tylko wskazuje na brak wiedzy i ignorancję”⁸⁹.

Uproszczenie człowieka i rzeczywistości przez *Kartezjusza* do poziomu prostego mechaniczno-matematycznego wymiaru doprowadziło do ruchu poznania filozoficznego ku indywidualizacji człowieka. To determinowało jego istnienie poza kontekstem społecznym. Z punktu widzenia filozofa społeczeństwo w żaden sposób nie ma wpływu na człowieka. Aby zająć racjonalne stanowisko, nikt człowiekowi nie jest potrzebny. Ale w tym przypadku nie wytrzymuje krytyki jego słynne: „*Cogito ergo sum*” („Myślę, więc jestem”). W końcu wszystkie *cogitos* (myśli, myślenie) u ludzi powstają w procesie interakcji społecznej. Takie jest rozumienie człowieka przez *I. Kanta*, *M. Bubera*, *E. Levinasa*, *E. Mouniera* i innych, dla których o jego istnieniu decyduje interakcja jednostek. Wyobrażenie o „Ja” (*ego*) powstaje w człowieku w wyniku komunikacji. Jak zauważył *E. Husserl*, filozofia *Kartezjusza*, zmieniając swój styl, dokonuje „radykalnego zwrotu” od „naiwnego obiektywizmu do subiektywizmu”⁹⁰.

Wyczuwając zagrożenie mechanistycznego podejścia do godności człowieka, *Kartezjusz* przypisywał duszy inny sposób istnienia niż materii, zastępując ją rozumem. Nie zgadzając się z tym, angielski filozof *J. Locke* próbuje znaleźć miejsce dla ludzkiej wolności niezależnie od metafizycznego rozwiązania problemu duszy i ciała (świata). W ten sposób powstaje empiryzm, który ogranicza się do danych doświadczenia, dowodząc autonomii człowieka w ramach dostępnego doświadczenia. Ale podstawą tej autonomii człowieka jest jego umysł, teraz jest on postrzegany jako godność człowieka. U *Kartezjusza* również był rozum, ale zaufanie do niego dawał tylko Bóg. Teraz, poczynając od *J. Locke’a*, środek „gravitacji” przesuwa się „od Boga do człowieka. Zaczyna się epoka Oświecenia”⁹¹.

Jednak mimo błędów popełnionych w procesie uzasadniania swojej filozofii, naukowa metoda *Kartezjusza* stała się głównym motorem nowej antropologii. W Oświeceniu umysł uwolnił człowieka od przesądów, stał się przewodnikiem życia społecznego.

⁸⁹ Там само. – С. 287.

⁹⁰ Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб. : Наука; Ювента, 2006. – С. 53.

⁹¹ Янков В. А. Эскиз экзистенциальной истории... – С. 22.

3.8. Oświecenie: inteligencja i wiedza

Prawdę można poznać tylko przez ducha.

G. Hegel

Oświecenie deklaruje *człowieka mądrego*. Edukacja i wychowanie, zdaniem wybitnych filozofów-oświeceniowców, powinno odsłonić mu głębię wiedzy, która pozwoli mu wznieść się na wyżyny racjonalnego myślenia i poznania. Człowiek Oświecenia nie jest „naiwnym dzieckiem” żyjącym w każdym z nas, ale inteligentną jednostką zdolną do doskonalenia się, odpowiedzialnym obywatelem społeczeństwa zbudowanego na zasadach tolerancji. Dla oświecenia człowiek był celem rozwoju społeczeństwa, ideałem, który determinował dalszy postęp humanizmu. Odkrycie przez nowe przyrodznawstwo inteligentnego uporządkowania natury postawiło zadanie położenia fundamentów duchowości, które odpowiadałyby wrodzonemu ludzkiemu umysłowi.

Utopijne nadzieje na potęgę rozumu „rozwiąła” Wielka Rewolucja Francuska, ukazując bierność i niezdolność człowieka do przezwyciężenia wywołanej przez niego burzy. W tym okresie deklarował się intelektualizm niemiecki reprezentowany przez wybitnych filozofów, zwłaszcza *I. Kanta* i *G. Hegla*. Dają umysłowi nową siłę, przekształcając go w aktywną, duchową energię, która jest twórcą złożonej struktury świata i człowieka.

Jak zaznaczono, filozofia *I. Kanta* miała udzielić odpowiedzi na pytanie: „Czym jest człowiek?”. Spowodowane to było rozmyślaniami filozofa-pedagoga *J.-J. Rousseau*, który odrzucał kartezjańskie rozumienie człowieka, sprowadzające go do „mechanizmu”, a także starożytną ideę człowieka jako jedynej istoty posiadającej rozum. Kryteria odróżniania człowieka od zwierzęcia *J.-J. Rousseau* widział w wolności, „zdolności do doskonalenia”. „Natura kieruje wszystkimi działaniami zwierzęcia, a człowiek sam uczestniczy w tym jako osoba działająca swobodnie”⁹². Innymi słowy, zwierzę jest istotą naturalną, całkowicie „rozpuszczoną” w naturze; człowiek jest poza naturą, jest istotą w wyższym stopniu moralną. Tylko on potrafi odróżnić dobro od zła.

Problem człowieka w tym aspekcie utorował drogę nowej antropologii *I. Kanta*. Filozof uzasadnia pogląd, że dobro moralne jest zakorzenione w „bezinteresownej działalności” skupionej nie na osobistym interesie egoistycznym, ale na dobru wspólnym i „uniwersalności”. A więc na tym, co ma wartość nie tylko dla poszczególnej jednostki, ale także dla „wszystkich ludzi”⁹³.

⁹² Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. – М. : Наука, 1968. – С. 54.

⁹³ Ферри Л. Краткая история мысли. Трактат по философии для подрастающего поколения / Л. Ферри. – М. : Ад Маргинем Пресс, 2018. – С. 119.

Wolność, miłosierdzie „bezinteresownego” działania („dobrej woli”), troska o wspólny interes – to trzy kluczowe pojęcia, które *I. Kant* skonceptualizował w formule *kategorycznego imperatywu*: „Zachowuj się tak, abyś zawsze traktował człowieczeństwo i w swojej osobie, i w osobie także każdego innego jako cel i nigdy nie traktował go tylko jako środka”. Imperatywność dobra wynika z faktu, że jego realizacja, a także realizacja wspólnego interesu, zawsze spotyka się z oporem. Gdyby wszyscy ludzie byli „spontanicznie dobrzy”, naturalnie skupieni na dobru, nie byłoby potrzeby zwracania się do imperatywnych przykazań. Jednak w większości przypadków każdy rozumie, że trzeba postępować „dobrze”, ale zawsze robi wyjątek, ponieważ na pierwszym miejscu wciąż stawia siebie. Dlatego imperatyw kategoryczny proponuje „dokonać wysiłku wobec siebie” i „spróbować robić postępy i stawać się lepszym”⁹⁴.

To stanowisko – „bezinteresowna” intencja i powszechność obranego celu – łączy się w definicji osoby jako „zdolnej do doskonalenia”. To w niej mają one swoje korzenie, bo wolność to przede wszystkim zdolność do działania mimo determinizmu interesów „naturalnych”, czyli jednostkowych. A dystansując się od indywidualnego, człowiek zaczyna skupiać się na tym, co uniwersalne. A więc bierze pod uwagę interesy innych osób. Stąd wynika ten fakt, że etyka ta opiera się całkowicie na pojęciu „godności”: każdemu człowiekowi nie tak łatwo jest wypełniać swoje obowiązki, przestrzegać zasad moralności, nawet gdy uznane zostaje ich uzasadnienie. Dlatego też szczególna godność jest w dokonywaniu dobrych uczynków, w „preferowaniu interesu ogólnego nad osobisty i dobra publicznego nad egoizm”⁹⁵.

*Słowo „duch” i wyobrażenia o nim powstały dość dawno temu,
a treść religii chrześcijańskiej polega na poznaniu Boga jako ducha.
Zrozumienie ducha w pojęciu jest zadaniem filozofii,
w której pojęcie i wolność stanowią jej podmiot i duszę.*

G. Hegel

Aby być naprawdę moralnym, czyny człowieka muszą być podyktowane wewnętrznymi przekonaniem. Tylko wtedy, gdy czyni to, co uważa za swój obowiązek przestrzegania prawa moralnego, możemy mówić o akcie moralnym. W tym aspekcie etykę *I. Kanta* nazywa się często *etyką obowiązku*. Jednak decydującym czynnikiem, aby dany czyn można było uznać za moralnie poprawny, jest przede wszystkim zamierzenie (zamiar). Dlatego etyka *I. Kanta* nazywana jest także *etyką zamiaru*. Opierając się na tych pozycjach, człowiek jako „czująca

⁹⁴ Там само. – С. 132.

⁹⁵ Там само.

istota” należy całkowicie do natury, a zatem podlega prawu przyczynowości. Z tego punktu widzenia człowiek nie ma żadnej wolności woli. Ale jako *istota inteligentna* człowiek jest niezależny od swoich uczuć. Dlatego dzięki swojemu „praktycznemu rozumowi”, dzięki któremu można dokonywać wyborów moralnych, osiągnął on „wolność woli”⁹⁶. W ten sposób, przestrzegając praw moralności, człowiek sam określa prawa i reguły, według których prowadzi własną działalność, realizuje plany, swoją duchową istotę.

Ustaliwszy granice świadomości, odróżniając ją od rozumu, *I. Kant* uznał moralność za cechę definiującą człowieka. Jest to ta duchowa podstawa, bez której nie może istnieć poznanie, wiara, aktywność, kreatywność. W innym wymiarze podstawę tę rozumiał wybitny przedstawiciel niemieckiej filozofii klasycznej *G. Hegel*. „Zrodzony” z epoki Oświecenia, wychowany na ideałach Wielkiej Rewolucji Francuskiej, po opanowaniu zdobyczy nauk przyrodniczych, myśli ekonomicznej i społecznej stale podkreślał bezgraniczną potęgę ludzkiego Umysłu. To właśnie Umysł miał być „całą rzeczywistością”, „oświeclać” wszystkie aspekty ludzkiego życia. Wszystko istnieje tylko dlatego, że jest „przeniknięte” Umysłem, wiedzą, myślą. Natura, myślenie, państwo, sztuka, piękno, sprawiedliwość – wszystko to są formy, w których Umysł pojawia się przed rzeczywistością. A dobro pojawia się tylko w znaczącej, duchowej formie. Absolutyzacja Umysłu jako koncentracja energii duchowej jest logiczną kontynuacją i dopełnieniem tradycji racjonalizmu ukształtowanych w epoce Oświecenia⁹⁷.

Według *G. Hegla* prawdziwa istota rzeczy polega na stwórczej esencji ducha (duchowego) jako esencji „wszechmocnego” Umysłu. Duch „rodzi” i poznaje naturę, organizm społeczny i człowieka. Duch jest uniwersalną, pozbawioną przeciwieństw, „autentycznością samego siebie”. Ma „pewność”, że „odnajdzie się” w świecie, który musi być dla niego „przyjazny”, w nim duch ma znaleźć swoją „realizację” w umyśle. Ponieważ duch jest „absolutną autentycznością” samego siebie – „poznaniem rozumu”, jest to poznanie „jedności subiektywnego i obiektywnego”⁹⁸.

Dopóki duch pozostaje w stosunku do siebie jako „inny”, jest tylko „duchem subiektywnym” pochodzącym z natury. Ale po uświadomieniu siebie przybiera formę „istniejącego bytu”, pojawia się jako „duch obiektywny”, który jest „osobowością (*Persona*)”⁹⁹ – zaznaczał *G. Hegel*.

⁹⁶ Гордер Ю. Мир Софии: Роман об истории философии / Ю. Гордер. – СПб. : Амфора, 2008. – С. 351–325.

⁹⁷ Волков Г. Сова Минервы / Г. Волков. – М. : Молодая гвардия, 1973. – С. 83–84.

⁹⁸ Гегель Г. В. Ф. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук. – Т. 3. – М. : Мысль, 1977. – С. 252.

⁹⁹ Там само. – С. 34.

Analizując na nowo rozumowanie niemieckiego myśliciela, ukraiński filozof *S. Krymskij* zauważył, że duch jest nieustanną przemianą „porządku rzeczy” w „porządek idei”. Transformacja jest wynikiem działalności człowieka. Duch charakteryzuje samorealizację podmiotu, jego zdolność do reprodukcji w świecie materialnym (kultury w jednostce) i odprzedmiotowania tego świata poprzez osobowość twórczą. „Duch objawia się przez rolowe struktury działalności człowieka w symbolach form egzystencji, które wymagają osobistego rozszyfrowania. W tym sensie jest to transformacyjny proces wzajemnych przejść subiektywnego i obiektywnego, uniwersalnego i indywidualnego, tworzenia form i jego sensowności”¹⁰⁰. W tej sytuacji osobowość, w której duch odnalazł „istniejący byt”, może ucieleśniać w sobie cały świat skoncentrowany w obrębie jednostki, w obrębie konkretnej osoby.

Należy pamiętać, że w zstępowaniu *Ducha Absolutnego* przez stopnie poznania nie ma miejsca na poszczególne jednostki. Wszystkie przejawy indywidualnego poznania są zjednoczone w *Logosie* – jednej duchowej istocie. Pokonanie barier między podmiotem poznania a przedmiotem poznania „rozpuściło” je we „wszechobjmującym duchu”, który sam poznaje siebie, jest dla siebie podmiotem i przedmiotem. Duch pojawia się w jedności czynnego i biernego – „kowała i kowadła”, „winiarza i winogrona”, „pięknej kobiety i jej portretu”¹⁰¹.

W tym kontekście człowiek „wchłania” energię ducha i sam jawi się jako osoba duchowa. „Zanurza się” w duchu (duchowości), „żyje” swoim życiem. Dlatego człowiek wydaje się zupełnie inny, „bogatszy”, co pozwala mu „wzniesić się” na nowy poziom rozwoju.

Duch to energia twórczości, czyli twórczego myślenia jako podstawy twórczego działania. W swojej treści twórcze myślenie „uspokaja” człowieka, „uzdrowia” go nie tylko psychicznie, ale i fizycznie. Napędza człowieka energią do pracy i pomaga mu wyznaczać realistyczne cele. W końcu myślenie nie jest częściowym, ale całościowym odzwierciedleniem rzeczywistości. A to oznacza: „Jeśli rozwija się rzeczywistość, rozwija się również myślenie; a jeśli rzeczywistość jest stworzeniem nowego, to myślenie też jest stworzeniem nowego; a jeśli rzeczywistość jest zawsze przerabiana sama z siebie w celu uzyskania nowych form, to samo dotyczy myślenia; a jeśli każda rzecz i wydarzenie rzeczywistości nie istnieją w zupełnej izolacji, ale zawsze pojawiają się jako energia, metoda, ukryty plan i program wszystkich późniejszych rezultatów tych rzeczy i wydarzeń, to myślenie jest również niczym innym jak planowaniem rzeczywistości. Prawdziwe myślenie jest przewodnikiem do działania, jest nierozzerwalnie związane

¹⁰⁰ *Крымский С. Б.* Философия как путь человечности и надежды / С. Б. Крымский. – К. : Курс, 2000. – С. 27.

¹⁰¹ *Волков Г.* Сова Минервы... – С. 94–95.

z jego praktyczną i technologiczną realizacją”¹⁰². Tak więc ten, kto dobrze myśli, dobrze działa. Oznacza to, że jest bardziej przepełniony duchową energią.

Z filozoficznego punktu widzenia wiedza i myślenie korelują ze sobą mniej więcej tak samo jak pojęcia „masy” i „energii” w fizyce. Gdy myślenie zamarza, nabiera bezwładności, staje się wiedzą, która odzwierciedla właściwości swojego przedmiotu. A wiedza odprymotywowana zamienia się w energię myślenia.

M. Epstein

„Duch” *Hegla* to energia działania, która stwarza człowieka poprzez „asymilację” świata zewnętrznego do wewnętrznego. Energia duchowa jednocy w człowieku umysł, myślenie, co łączy go z wyższymi wartościami. Duch najpełniej urzeczywistnia się w myśleniu, które tradycyjnie reprezentuje filozofia. Według współczesnego norweskiego filozofa *L. Svendsena* „za podstawę filozofii przyjmuje się kantowski pomysł wykorzystania własnego umysłu do przezwyciężenia swojej «słabości», w której winny jest sam człowiek. Musi sam utorować sobie drogę do wiedzy i nie uznawać żadnego autorytetu poza własnym umysłem. Filozofia sprawia, że człowiek nieustannie wątpi i zadaje pytania: kim jest, jak żyje, co jest prawdą, co jest dobrem, a co złem i tak dalej. Człowiek musi sam zadawać te pytania i samodzielnie znajdować odpowiedzi, bez przekazywania ich osobom trzecim. A potem musi kwestionować znalezione odpowiedzi, a także same pytania”¹⁰³. W tym złożonym procesie powstaje duch, a wraz z nim energia, którą słusznie można nazwać *duchową*.

G. Hegel wprowadził w kontekst kultury pojęcie „ducha” w jego modyfikacjach: absolutny, obiektywny, subiektywny, przekształcony później w problem „człowieka duchowego”. W rzeczywistości oznacza energię ludzkiej aktywności – intelektualnej, wolicjonalnej, poznawczej i tak dalej.

„Wyobrażenia *Hegla* o tym – mówił *M. Epstein* – że historia jest w rzeczywistości procesem samoeekspansji Ducha Absolutnego, są głęboko uzasadnione”. Należy jednak podkreślić, że myślenie twórcze ma charakter wybuchowy, nie tyle samo poznaje siebie i godzi się z samym sobą, ile zaskakuje siebie, zadziwia siebie, wykracza poza granice umysłu wyjaśniającego i przewidującego”¹⁰⁴. Rezultatem jest „żywe” myślenie, które nieustannie pokonuje własne błędy w przewidywaniu i tworzy nowego człowieka z nowym myśleniem.

¹⁰² *Лосев А. Ф. Дерзание духа / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1988. – С. 294–295.*

¹⁰³ *Свендсен Л. Философия философии / Л. Свендсен. – М. : Прогресс-Традиция, 2018. – С. 30–31.*

¹⁰⁴ *Епштейн М. От знания – к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменить мир / М. Эпштейн. – М. : СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 65.*

„Duch” *Hegla* urzeczywistniany w „filozofii natury”, „filozofii religii”, „filozofii historii”, „filozofii prawa”, „filozofii ducha”, „fenomenologii ducha” wyznaczał orientację człowieka na osiąganie wyższych sensów życia. I to nie tylko w sferze humanitarnej i moralnej. Po zapoznaniu się ze szkołą filozofii *Hegla* *M. Weber* nazwał energię działalności rynkowo-gospodarczej „duchem kapitalizmu”, a *W. Sombart* – „duchem przedsiębiorczości”.

Obecnie „duch” i „duchowość” są ważnymi pojęciami kultury w ogóle, a filozofii w szczególności. Duchowość staje się „energią” myślenia, aktywności intelektualnej człowieka. Przechodzi w energię poszukiwań poznawczych, które ujawniają wzajemne powiązania nowych zjawisk, w nowy sposób łączy pojęcia i nowe fakty. W efekcie powstaje nowe rozumienie kultury, praktyki społecznej, sztuki, technologii, co poszerza granice rozumienia przez człowieka samej rzeczywistości. Reprodukując się w świecie kultury i wiedzy, duch przekształca się w nowe formy intelektualnej aktywności człowieka, uosabiając się w jej nowych obrazach.

3.9. Romantyzm: „świat zmysłów” ponad umysłem

*Ten, kto nie ufa swoim zmysłom, jest głupcem,
który nieuchronnie zmieni się w spekulatywnego obserwatora.*

J.W. Goethe

Oczywistość i autorytet rozumu, energia ducha powołały do życia w kulturze Europy teorie filozoficzne, w kontekście których ukształtowała się idea człowieka, ale abstrakcyjnego, oderwanego od realnego życia. Mogła istnieć albo w utopijnych projektach „sprawiedliwego”, „harmonijnego” społeczeństwa, które powstawało w gabinetach naukowców, albo na kartach książek. Ich autorzy stali się „klasykami” wielkich utopijnych projektów „socjalizmu”, „komunizmu”, „społeczeństwa równości”, które miały wiele logicznie uzasadnionych dowodów na „społeczeństwo dla ludzi”, ale nie było samego człowieka. Idea ta stała się w nich konstruktem, wzorem, ideałem, ale jej realizacja była niezwykle trudnym problemem. O iluzoryczności tych projektów świadczy obraz wybitnego hiszpańskiego artysty tego okresu *F. Goi* „Gdy rozum śpi, budzą się demony”.

W przeciwieństwie do abstrakcyjno-racjonalnej koncepcji człowieka, przekształconej w formę ekonomiczną (*A. Smith*), moralną (*I. Kant*) lub duchową (*G. Hegel*), *filozofia romantyzmu* podaje również swoją wizję człowieka. Stała się ona naturalnym wynikiem rozwoju myślenia filozoficznego, antytezą



racjonalizmu i apoteozą zmysłowości ducha, tylko w kontekście której może istnieć człowiek. Romantyzm jako wyraz „ogólnego światopoglądu” powstał w Niemczech jako reakcja na charakterystyczne dla epoki Oświecenia podniecenie i absolutyzację roli rozumu. Nowymi hasłami stały się „percepcja”, „wyobraźnia”, „uczucie”, „namiętność”. Romantycy uważali się za zwolenników *I. Kanta*, który twierdził, że istnieją granice ludzkiej wiedzy o „rzeczach samych w sobie”. Podkreślali jednak wagę osobistego „Ja”, wagę „wewnętrznego” świata człowieka w poznaniu i działaniu.

W Romantyzmie człowiek uzyskał swobodę własnej interpretacji rzeczywistości. Osobowość stała się obiektem ogromnego poszanowania, szacunku i uwagi, zwłaszcza dla artystów. Niemiecki poeta romantyczny *F. Schiller* pisał, że twórczość artysty przypomina zabawę. Tylko w niej człowiek czuje się wolny, ponieważ tylko tutaj dyktuje własne prawa swojego życia. Artysta obdarzony jest siłą indywidualnej wyobraźni, która prowadzi go na ścieżkę „magicznego tworzenia świata”¹⁰⁵.

Jedną z najważniejszych cech Romantyzmu była fascynacja naturą, ale podkreślano jej mistycyzm, niepoznawalność, tajemniczość, co było reakcją na mechanistyczne spojrzenie na Uniwersum kartezjańskiego racjonalizmu. Zarówno racjonalista *Kartezjusz*, jak i empirysta *D. Hume* dzielili z jednej strony „Ja”, a z innej – naturę. *I. Kant* dzielił „Ja” i naturę „w sobie”. Dla romantyków natura była jednym wielkim „Ja” lub „duszą świata”. Tak więc wielki filozof romantyczny *F. Schelling* uważał, że cała przyroda, w tym dusza ludzka i rzeczywistość fizyczna, jest wyrazem jednego „ducha świata”. „Natura jest duchem widzialnym, duch jest niewidzialną naturą”¹⁰⁶ – twierdził filozof. Charakteryzował naturę jako „uśpiony intelekt”.

Z punktu widzenia *J.W. Goethego*, wybitnego niemieckiego poety, pisarza i myśliciela, którego nazywano *Olimpijczykiem*, człowiek ma okazywać szacunek dla natury, dla życia właśnie takiego „jaki jest”, a nie takiego, jakie „powinno być” z punktu widzenia racjonalistów. Natura jest potężna i „dobra” nie ze względu na dobre intencje człowieka, ale sama w sobie. To nie człowiek przypisuje jej „martwe” formuły „dobroci” i „piękna”, ale ona zawiera w sobie to, co budzi podziw i szacunek. A od sztuki wymaga się jednego: ukazania życia ludzkiego w całym jego bogactwie i różnorodności „świata wewnętrznego” człowieka. To w nim najpełniej wyraża się „dobroć i piękno w swojej jedności”¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Гордер Ю. Мир Софии: Роман об истории философии / Ю. Гордер. – СПб. : Амфора, 2008. – С. 263.

¹⁰⁶ Там само. – С. 366.

¹⁰⁷ Гарин И. И. Что такое этика, культура, религия? / И. И. Гарин. – М. : ТЕПРА. – Книжный клуб, 2002. – С. 333.

*Im bardziej plemię ludzkie będzie nastawione przeciwko innym,
tym bardziej będzie zjednoczone, tym bardziej będzie pamiętać o swoich korzeniach,
komponować pieśni o swoich przodkach i uważać je za swoje hasła.*

J.G. Herder

Racjonalizm wykorzystujący siłę rozumu, energię ducha był skupiony na „oswajaniu” natury (stąd: wiedza jest siłą). Dla romantyka *J.W. Goethego* natura jest mocą, wolą mocy, jest więc „szersza” niż idee dobra i piękna. Nie da się nadać jej jakiegoś sensu ani umieścić jej działania w formule optymizmu czy moralności. Znaczenie można nadać nie naturze, ale ludzkiemu działaniu i będzie to *aktywność, entuzjazm*. Znaczeniem Fausta *Goethego*, formułą „człowieka faustowskiego” jest siła przemieniająca, aktywizm, samodoskonalenie. Dlatego moralnym zadaniem człowieka jest uświadomienie obowiązków, przede wszystkim „swoich wobec siebie samego”. Te obowiązki wynikają z „całości życia kulturalnego i naturalnego”¹⁰⁸.

Tak więc, konstruując swoją filozofię i etykę, *J.W. Goethe* jako pisarz i myśliciel dawał pierwszeństwo jednostce. Dla niego w szczególności moralność jest zawsze osobista, obejmuje wgląd, niepokój, podniecenie emocjonalne. Rozmyślając na nowo nad tragedią Jezusa Chrystusa, *J.W. Goethe* z sympatią wypowiada się o wielkości moralnej kultury chrześcijaństwa, do której ludzki umysł nigdy się nie podniesie. Jednak pod wpływem naturalnych intencji i determinacji pisarz nigdy nie miał utopijnych poglądów na rozumienie człowieka. Dla niego „ludzie będą nieustannie wahać się w tym czy innym kierunku i dlatego jedna część z nich będzie cierpieć, a druga – rozkoszować się, a końca tej walki nie widać. Najrozsądniej jest trzymać się tej sprawy, dla której się urodziłeś”¹⁰⁹. Człowiek zrodzony z natury jest z nią nierozłączny.

Natura i życie są dla człowieka pierwszorzędne, więc jego zmysłowość – emocje, przeżycia, uczucia, doświadczenie wewnętrzne, intuicja – to wszystko jest częścią życia. Próba oddzielenia ich od życia jako „funkcji organicznej”, nadając mistyczną nazwę „duchowości”, jest pragnieniem „iluzorycznym” – powiedział romantyczny filozof *F. Schlegel*. Wartość, sens kultury nie tkwi w jej przeciwstawieniu się życiu, ale w uzasadnieniu jej różnorodności i kompletności. Zapominanie, ignorowanie życia „zagroza” kulturze. Dlatego konieczne jest nie tylko poczucie życia jako „najwyższej wartości”, ale także „włączenie” go w kulturę jako podstawę jej tworzenia¹¹⁰. Jeśli mówi się o konieczności kultury dla życia, to życie dla kultury jest nie mniej konieczne.

¹⁰⁸ Там само. – С. 333–334.

¹⁰⁹ Там само. – С. 334–335.

¹¹⁰ Там само. – С. 646.



Piękno natury, bogactwo życia dla romantyków – to „kwiat”, który otwiera swoje płatki. W ten sam sposób człowiek objawia się w twórczości, sztuce, projektowaniu, budownictwie itp. „Wyrasta” z natury, przechodząc od „prostych” do coraz bardziej złożonych form życia. Człowiek, z punktu widzenia poety i filozofa *Novalisa*, jest „najtajniejszym sekretem” natury, ukrytym w niej. Ona „nosi” w sobie cały wszechświat i najlepiej potrafi uchwycić tajemnicę życia, zwracając się do kontemplacji siebie.

Romantyzm jako kierunek filozoficzno-kulturowy zajmuje się problematyką natury, „duszy świata” i osobowości twórczej. Istnieje jednak inny kierunek – narodowy romantyzm. Jego przedstawiciele interesowali się przede wszystkim historią, językiem, obyczajami i kulturą w ogóle, zwłaszcza pewnego „ludu”, „narodu”. Z punktu widzenia romantyka *J.G. Herdera*, który studiował filozofię historii, każdy naród ma swoją wyjątkowość, czyli „duszę narodową”. Nacja lub naród są podobne do natury i historii, są więc „organizmem”, który rozwija tkwiący w nim potencjał. W przypadku romantyzmu głównym słowem jest „organizm”. Przyrodę, roślinę, naród, język, człowieka i dzieło poetyckie uważano za „żywe organizmy”¹¹¹.

Europejski romantyzm znalazł szerokie odbicie w ukraińskiej myśli filozoficzno-historycznej pierwszej połowy XIX wieku. Przyczynił się do przebudzenia świadomości narodowej, ukształtowania się ukraińskiego człowieka. Kontynuując idee *Herdera*, ukraińscy historycy, etnolodzy, filolodzy i pisarze zjednoczyli się w towarzystwa, które stały się ważnymi ośrodkami badania starożytności Ukrainy, gromadzenia i publikacji źródeł historycznych i folklorystycznych¹¹².

W romantyzmie ukraińskim następuje kształtowanie się głównych cech samoświadomości narodowej i tożsamości kulturowej, uzasadnia się charakteru narodu. Ten ostatni jest nierozzerwalnie związany z Herderowską zasadą „duszy narodowej”, „ducha narodu”. Koncepcje te zostały pogłębione w romantyzmie. Jednym z głównych problemów ukraińskiej świadomości narodowej jest relacja „duszy i ducha”. Natura ducha objawia się jako zdolność do twórczego zapалу. „Dusza” to zdolność do miłości i współczucia. Prawdziwa osobowość pragnie połączenia w sobie tych cech. Posiadanie duszy jako wewnętrzna zdolność zawiera skierowanie człowieka na uduchowienie. A „duchowość” kieruje człowieka do „posiadania duszy”. Jedność „uduchowienia” i „posiadania duszy” to proces, który pozwala człowiekowi osiągnąć „wewnętrzną komunikację” ze światem innych ludzi, zwłaszcza jeśli chodzi o rozwiązywanie zagadnień „samoidentyfikacji narodowej”¹¹³.

¹¹¹ Гордер Ю. Мир Софии: Роман об истории философии... – С. 368–370.

¹¹² Кремень В. Г. Філософія національної ідеї: Людина. Освіта. Соціум / В. Г. Кремень. – К. : Грамота, 2007. – С. 258.

¹¹³ Там само. – С. 267.

*Naród to dusza, zasada duchowa. Ma tylko dwa składniki.
Jeden jest w przeszłości, drugi jest w teraźniejszości.
Naród, podobnie jak ludzie, jest wynikiem długich wysiłków,
poszukiwań i samozaparcia.*

E. Renan

Problem człowieka, jego wewnętrznego świata niepokoił nie tylko niemieckich i ukraińskich, ale także angielskich i francuskich romantyków. Czołowe miejsce w angielskim romantyzmie zajęli młodzi angielscy poeci *S. Coleridge*, *W. Wordsworth* i „szalony” lord *J. Byron*, którego poemat *Wędrowki Childe Harolda* dał początek kultowi bohatera, który rozprzestrzenił się w całej Europie. Najbardziej znaną zwolenniczką romantyzmu we Francji była *Madame de Staël* (*Germaine Necker*). Jej dom stał się salonem dla wszystkich pisarzy tamtych czasów. W swoich powieściach inicjowała „idee feministyczne” i proklamowała „manifest namiętności”¹¹⁴ – zaznaczał angielski historyk *N. Davis*. W wyniku działań romantyków otwierał się „wewnętrzny świat” człowieka. A on sam stawał się inny, podążając ścieżką odnajdywania innych, poza „duchem” i „umysłem”, energii działalności.

Romantyzm był wyrazem buntu przeciwko racjonalizmowi. Przełom XVIII i XIX wieku był okresem wojen napoleońskich, kiedy Europa pograżyła się w okropnościach rewolucji i bitew. Świat stał się niezrozumiały, skończyła się nieograniczona dominacja logiki i rozumu. Ludzkość stała się irracjonalna aż do samozniszczenia. Wszystko to uformowało nową, irracjonalną filozofię.

3.10. „Nadczłowiek”: wola pokonania samego siebie

*Mój problem polega na tym, jaki typ człowieka trzeba wypiełgnować,
jaki typ jest pożądany, jaki jest cenniejszy, bardziej godny życia i przyszłości.*

F. Nietzsche

Racjonalny „duch”, a także zmysłowość przeżyć „duchowych”, „wewnętrznych” nie rozwiązały problemu człowieka, który nadal był przedmiotem badań i rozumowań filozoficznych. Umysł otrzymał nowy obraz, starając się lepiej zrozumieć rzeczywistość, co oznacza nie tylko wnikanie człowieka w przyrodę, ale także jej opanowanie poprzez naukę. Prowadzi to do „kaskady” wynalazków technologicznych, które jakościowo przekształcają życie (silnik parowy,

¹¹⁴ *Дейвіс Н. Європа. Історія / Н. Дейвіс. – К. : Основи, 2001. – С. 707.*



maszyny, mechanizmy, elektryczność itp.). Powodują intensywną urbanizację, a w konsekwencji pojawienie się innego, nowego środowiska. Do tego należy dodać zasady determinizmu ekonomicznego i społecznego, uzależniające człowieka od wpływu czynników zewnętrznych. Tak, moralność, podobnie jak religia, jest determinowana przez środowisko społeczne. Wszystko, nawet myślenie, uważa się za konieczne do wyjaśnienia z „punktu widzenia materializmu” i „czysto mechanicznego kojarzenia idei”¹¹⁵.

W tej sytuacji aktualizuje się poszukiwanie innych niż racjonalizm, materializm, determinizm społeczno-ekonomiczny, orientacji człowieka. Przy czym takich, które stworzyłyby go w nowym charakterze. W tym celu konieczne było znalezienie nowej filozofii odmiennej od racjonalnej. Staje się nią *irracjonalizm*, który za „punkt wyjścia” przyjmuje indywidualną psychikę człowieka – pojęcie „Ja”. Jako pierwszy taki program na początku XIX w. ogłosił niemiecki filozof *F. Jacobi*, który odkrył bezpośredniość zmysłowości, która właśnie stanowi ludzkie „Ja”. Jednak w przeciwieństwie do empirystów, którzy dopatrywali się „ratio” w bezpośredniej zmysłowości, *F. Jacobi* uważa ludzką psychikę za całkowicie nielogiczną, irracjonalną, którą można „uchwycić” za pomocą środków *intuicji zmysłowej*. Punktem wyjścia jest ludzkie „Ja”, życie jako zmysłowa bezpośredniość, absolutny alogizm w wyjaśnianiu „istoty bytu” i „zmysłowej intuicji” w jego poznaniu. Te odniesienia do filozofii *F. Jacobiego* są obecne we wszystkich irracjonalnych naukach XIX–XX wieku¹¹⁶.

Bardziej znanym przedstawicielem irracjonalizmu jest niemiecki filozof *A. Schopenhauer*. Stosując się do zapisów filozofii *I. Kanta*, nie zgadza się on z tezą o apriorycznej (pozadoświadczeniowej) naturze wiedzy i niezdolności człowieka do zrozumienia głębokiej istoty życia. Myśliciel stara się udowodnić, że jest ona dostępna dla człowieka, lecz nie w formie wiedzy, ale jako intuicyjne poczucie własnego „Ja”.

Jako istotę istnienia *A. Schopenhauer* rozumie *wolę*, zwłaszcza *wolę człowieka*. A wola dla niego nie jest zjawiskiem psychicznym, o którym tradycyjnie mówi się w psychologii. Wola jest ciągłym dynamicznym procesem związanym z cielesnością i intuicyjnie postrzeganym przez „Ja” (przez człowieka). Oznacza to, że wola jest „czysto energetyczną aktualnością” i jako taka jest charakterystyczna nie tylko dla człowieka, jego cielesności, ale także dla każdej innej istoty cielesnej na świecie. Wola „sama w sobie” to „czysta energia”, „wola światowa” jako taka, która w swej manifestacji jest niekontrolowana i bezwzględna, ale zdolna do „uprzedmiotowienia” w nieskończonej liczbie różnych form, z których

¹¹⁵ Тизон-Браун М. Завещание гуманиста... – С. 187.

¹¹⁶ Арлычев А. Н. Об иррационализме как философии изменчивости / А. Н. Арлычев // Вопросы философии. – 1998. – № 6. – С. 134.

jedną jest ludzka wola. Świat jest przede wszystkim „przejawem woli”, a poznanie jest jedną z funkcji woli ludzkiej. Osobliwością tej funkcji jest to, że dzięki niej świat jawi się człowiekowi w postaci *wyobrażeń*. Wola stanowi istotę bytu, wyobrażenia jest zewnętrzną formą przejawienia się woli. Wola jest dynamiczna, a wyobrażenia są statyczne. Wola jest więc „absolutną” zmiennością świata, a wyobrażenia są „absolutną” stabilnością tego świata, który jest dostępny w postaci „pozadoświadczeniowej (transcendentnej) wiedzy”¹¹⁷.

Wola powoduje chęć życia w interesie człowieka, czyli w celu realizacji jego indywidualnych celów. Działanie woli przy tym jest „tak bezpośrednie, że z reguły nie jest jasno urzeczywistniane, i tak szybkie, że nie uświadamiamy sobie od razu nawet przyczyny tak przywołanego wyobrażenia i wydaje nam się, że coś weszło do naszej świadomości bez żadnego związku z czymś innym”¹¹⁸. Należy jednak pamiętać, że „każdy obraz, każdy osąd, który nie wydaje się wypływać z uprzedniej podstawy, jest z pewnością spowodowany aktem woli, który ma określony motyw”¹¹⁹. Chociaż tak motyw ten z powodu swojej nieistotności, jak i sam akt woli często nie jest zauważany przez człowieka.

Aby człowiek mógł pojąć świat, konieczne jest, zdaniem *A. Schopenhauera*, wyjście poza „krąg wyobrażeń” i „norm” rozumu, poza wymogi filozofii racjonalnej, która skoncentrowała się na inteligencji, jak Narcyz na lustrze wody. Dla *Kartezjusza* myślenie jest uwieńczeniem życia. *B. Spinoza* gloryfikował nawet miłość przez poznanie intelektualne. U *I. Kanta* ograniczenie umysłu jest „klatką”, z której spogląda on na świat, co świadczy o jego „nieudanym romansie z rzeczywistością, niezaspokojonym pragnieniu intelektu”¹²⁰.

Każde społeczeństwo wymaga przede wszystkim wzajemnego przystosowania się i poniżenia, a im jest większe, tym bardziej jest wulgarne. Każdy człowiek może być sobą tylko wtedy, gdy jest samotny. Tak więc ci, którzy nie lubią samotności, nie lubią też wolności.

A. Schopenhauer

Środkiem przezwyciężenia ograniczeń intelektu jest ciało, które jednocześnie jawi się jako człowiek. Jako rzeczywistość nie jest tylko „obiektem, nie tylko «coś» znaczy”, ale „jest rozumiane i w tym charakterze ludzkie ciało staje się centrum pragnień, dążeń, chęci, jest niczym innym jak wolą”. Mikrokosmos – człowiek – stanowi odzwierciedlenie makrokosmosu (Wszechświata). Zrozumienie istoty własnego ciała jest kluczem do poznania świata jako całości.

¹¹⁷ Там само. – С. 135.

¹¹⁸ *Шопенгауэр А.* Афоризмы истины: Сочинения / А. Шопенгауэр. – М. : ЭКСМО- Пресс; Харьков : ФОЛИО, 2000. – С. 147

¹¹⁹ Там само.

¹²⁰ *Льїн В. В.* Апологія ірраціонального / В. В. Ільїн. – К. : Вид-во Європ. ун-ту, 2005. – С. 28.

Podobnie jak ciało, świat jest dany człowiekowi w wyobraźni. Po drugiej stronie wyobraźni, poza „progiem iluzji”, pod kolorową zasłoną *Maji* (o niepojętej mocy – W.K.) świat jest zawsze i wszędzie „taki sam”. Świat jest tym samym co człowiek – wola – „nieświadomą i niepoznawalną”. Wola jako „nieświadoma siła” nie wie, dlaczego chce się realizować w świecie wyobrażeń. A przedmiotem jej „nieświadomego pragnienia” jest tylko „ten świat, życie, takie jakie jest”. „To, czego wola chce, to zawsze życie, czyli wola życia”¹²¹.

A. Schopenhauer przeciwstawia więc „doświadczenie zewnętrzne” i poznanie racjonalne „doświadczeniu wewnętrznemu”, które jest podstawą irracjonalnego pojmowania „rzeczy samych w sobie”. Nie w racjonalnym myśleniu, ale w dążeniu (chęci) człowiek jest sobą, ujawniając swoją istotę – wolę, która jest wyrazem podmiotowości, w przeciwieństwie do wiedzy jako zasady obiektywności. Wola jest pierwotna, niezależna od poznania i myślenia, które jest drugorzędne, oddzielone od woli. Myślenie, poznanie jest „koniem”, a wola – „jeźdźcem”, który prowadzi „konia”. Wola jest „powszechnym fenomenem kosmicznym, a każda siła w naturze jawi się jako wola”¹²².

Każde pojęcie, myśl jest tylko abstrakcją, która nie wyraża istoty człowieka. Dlatego wyrażenie Kartezjusza *Cogito ergo sum* („Myślę, więc jestem”) A. Schopenhauer zastąpił przez *Volo ergo sum* („Chcę, więc jestem”). W pragnieniu, chęci człowiek ujawnia swoją prawdziwą istotę. Każdy organizm, w tym człowiek, w swoim życiu jest procesem objawiania się woli. W tym sensie irracjonalna wola jest sferą nieskończonych możliwości człowieka, z których rodzi się dobro i zło, najwyższe przeżycia mistyczne i najniższe (grzeszne) pragnienia. Poznanie racjonalne, logiczne, określając naukę, politykę, ekonomię, kulturę przemawia zazwyczaj do umysłu i świadomości. Posiadana przez człowieka irracjonalna wola ma szczególną zdolność „wyłapywania” (zgadywania, odczuwania) najważniejszej rzeczy – życia. Człowiek woli to osoba, która poszukuje aktywnego życia, chce żyć, kierując się własnymi przeżyciami wewnętrznymi.

Irracjonalna wola A. Schopenhauera jako energia ludzkiego działania i świata została reprodukowana w filozofii F. Nietzschego, wybitnego przedstawiciela „filozofii życia”. Jego filozofia wprowadziła nową moralność, a w jej kontekście – nowe rozumienie człowieka. Według A. Schopenhauera wola jawi się jako „ślepy żywioł”, wewnętrzna naturalna siła, która sprawia, że człowiek nieustannie cierpi. Z tego powodu jego życie jest pozbawione sensu, człowiek zawsze jest niezadowolony, dlatego filozof nazwał ten świat najgorszym z możliwych, a swoją naukę – pesymistyczną.

¹²¹ Там само. – С. 28–29.

¹²² Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: Логос, Софія, Розум... / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. – К.з: Книга, 2006. – С. 221.

Szanując i preferując *A. Schopenhauera*, w porównaniu z innymi filozofami, *F. Nietzsche* rozumie proces życiowy jako taki, który przebiega celowo i jest ukierunkowany. Uznając wolność za fundamentalną zasadę, opowiada się za bardziej optymistycznym stanowiskiem, głosząc aktywność „woli życia”, która powinna „wrzeć”, być „wolą mocy”. Innymi słowy, mając aktywną pozycję w konfrontacji (konkurencji) wobec innych, dążąc do władzy, człowiek utwierdza się w świecie. „Wola mocy jest samopotwierdzeniem woli życia”¹²³.

„Wola mocy” jest najważniejszym kryterium każdego rodzaju zachowania poszczególnej jednostki, każdego zjawiska społecznego. Życie dąży do potęgi mocy. „Wola mocy może być urzeczywistniona tylko wtedy, gdy ma *przeciwdziałanie*. Wola mocy szuka kogoś, kto może stanąć na drodze oporu”. „Kto jest »aktywny«? – ten, kto stara się osiągnąć władzę”; „zadowolenie to uczucie mocy”; „wszystko, co robi się w konkretnym celu, można zredukować jedynie do celu, jakim jest zwiększenie mocy”¹²⁴ – sądził *F. Nietzsche*.

Wola mocy jest główną cechą człowieka, w której osiąga samorealizację, samookreślenie. Życie ludzkie jest tożsame z instynktem wzrostu władzy, akumulacji mocy, pragnienia istnienia; jeśli nie ma woli mocy, człowiek się degraduje. Co więcej, wola władzy nad sobą jest ważniejsza niż władza nad innymi. W ontologicznej interpretacji „woli mocy” cały świat rozumiany jest jako nieustanna walka „kwantów mocy”. Każdy z nich dąży do dominacji nad wszystkimi innymi, chce stać się „środkiem organizacji” całego świata. Sam świat społeczny rozumiany jest jako „odwieczna wojna ludzkich woli, które konkurują ze sobą w dążeniu do zdobycia władzy”¹²⁵.

Z zasady „woli mocy” Nietzsche wywodzi wszystkie podstawy swojej „nowej moralności”. Twierdzi, że moralność, której pojęciami definiującymi są „dobro” i „zło”, powstała w wyniku wyższości jednych ludzi nad innymi: lepszych (arystokratów) nad gorszymi (niewolnikami). W ciągu całej historii społeczeństwa „niewolnicy jako duchowa kasta próbowali narzucić swoją moralność tym, którzy nimi zarządzili”¹²⁶. Przykładem tego jest chrześcijaństwo, które afirmowało moralność „małego”, „słabego”, „okaleczonego” człowieka.

¹²³ Там само. – С. 223.

¹²⁴ Ницше Ф. Воля к власти / Ф. Ницше. – М. : Эксмо; Харьков : Фолио, 2003. – С. 665, 669, 670, 673.

¹²⁵ Кремень В. Г., Ильин В. В. Філософія: Логос, Софія, Розум... – С. 224.

¹²⁶ Там само.

*Co jest dobre? – Wszystko, co zwiększa w człowieku poczucie mocy, wolę mocy, samą moc.
Co jest złe? – Wszystko, co dzieje się z powodu słabości.
Czym jest szczęście? – Poczuciem pokonanego sprzeciwu.*

F. Nietzsche

Analiza moralności skłania F. Nietzschego do przewartościowania wszystkich wartości i pragnienia znalezienia nowych wartości. Ale wartość jest interpretacją tych lub owych wartości moralnych. Dokonuje ich nie człowiek, ale „afektywne anonimowe” pragnienie mocy. Wartością jest największa „moc”, jaką człowiek może osiągnąć, a nie człowieczeństwo. Zwłaszcza, gdy uważa siebie za istotę i miarę wartości¹²⁷.

Dlatego konieczne jest przeprowadzenie „przewartościowania wartości” w celu odrodzenia moralności *silnych*, która powinna opierać się na następujących zasadach: jedynej bezwarunkowej wartości – wartości życia; naturalnej nierówności ludzi związanej z witalnością i „wolą mocy”; silnego człowieka, wolnego od zobowiązań moralnych i niezwiązanego żadnymi zobowiązaniami moralnymi.

Jeśli dla A. Schopenhauera świat jest „wolą życia” i „wyobraźnią”, to dla F. Nietzschego świat jest „wolą mocy” i jej interpretacją. Uosabia wolę mocy „nadczołowieka”. Jest to człowiek, który rządzi, zwycięża ku zazdrości bliźniego, co oznacza dla niego sens wszystkiego. „Zmiana wartości” to „zmiana tych, którzy tworzą. Ten, kto musi być twórcą, nieustannie niszczy”; „w swoim towarzyszu musisz kochać nadczołowieka jako swoją przyczynę”¹²⁸. „Nadczołowiek” przewyższa innych swoją cechą, która jest niezależna od moralności. Zewnętrznie „nadczołowiek” jest dumny, miły, powściągliwy, szlachetny i arystokratyczny. Masy są gotowe do uległości, jeśli ten, kto chce mieć władzę, udowodni swoje prawo do rządzenia przede wszystkim swoim wyglądem i sposobem bycia. „Nadczołowiek” staje się wybrańcem władzy jako wybrany przez samą naturę, a nie z powodu przynależności do określonej klasy czy stanu.

„Nadczołowiek” w rozumowaniu Zaratustry, bohatera najsłynniejszej książki Nietzschego, jest „piorunem z ciemnej chmury”. Chcesz być „nadczołowiekiem” – dąż do mocy, wolności, potęgi, popędu, zabawy, niebezpieczeństwa, szlachetności, władzy, autoafirmacji, dominacji, wesołego okrucieństwa, czystego sumienia, agresji, ryzyka, odwagi, stanowczości, wzniosłej bojowości. Mniej „szarego”, plebejskiego, miejskiego, stadnego, przeciętnego, pokory, poczucia winy, posłuszeństwa, naukowego umiaru. „Przeciętna” osoba szuka, gdzie można pożyczyć

¹²⁷ Ницше Ф. Воля к власти... – С. 706.

¹²⁸ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше. – М. : Эксмо; Харьков : Фолио, 1998. – С. 338, 339, 340.

pojmowania świata, które nauczyłoby rozumienia siebie, aby nie zastanawiać się samemu. Wszystko to nie jest właściwe dla „nadczołowieka”. Nie istnieje żaden program dla „woli mocy” jako impulsu afektywnego. Dlatego musimy stale wracać do samego siebie, silnego – samodzielnego, niezależnego od autorytetów. „Wszyscy bogowie zmarli; teraz chcemy, żeby żył nadczołowiek – taka musi być nasza ostatnia wola na ten wielki dzień!”¹²⁹ – tak rzecze *Zaratustra*.

Z punktu widzenia „nadczołowieka” *Nietzsche* lekceważąco traktuje przeciętnego człowieka, który szuka Boga, ponieważ musi być komuś podporządkowany. Stąd wynika jego krytyka chrześcijaństwa. Nieustannie z pasją przekonywał, że „Bóg umarł” i że chrześcijaństwo jest na ziemi buntem wszelkiego poniżenia przeciwko temu, co jest na niej wywyższone, jest majestatyczne. Nie zaakceptował też demokracji, bo zakłada moralność „równości”, rodzi niwelowanie człowieka, równość z tymi, dla których nieosiągalne są ani wyżyny uczuć, ani wyżyny myśli.

W swojej filozofii *F. Nietzsche* burzy tradycyjną hierarchię wartości, ale w zamian tworzy nową, na szczycie której urządzi się „nadczołowiek” ze swoją niezniszczalną wolą mocy jako wyrazem niezwykłej witalności. Podobnie jak „wola życia” *A. Schopenhauera*, „wola mocy” *F. Nietzschego* tworzy obraz nowego człowieka – silnego, który pokonuje nie tylko „przeciętność”, ale i samego siebie.

3.11. „Szlachetny człowiek” Konfucjusza

*Każdy może stać się szlachetnym człowiekiem.
Trzeba tylko zdecydować się nim zostać.*

Konfucjusz

Rozwój gospodarczy współczesnych Chin jest imponujący. Sukces ten został jednak osiągnięty nie tylko poprzez włączenie mechanizmu motywacji rynkowych, ale także innych kryteriów i właściwości, które mają swoje źródło w zakresie wartości cywilizacyjnych, stereotypów, norm i reguł zachowania człowieka. Chodzi o włączenie w proces rozwoju społeczno-gospodarczego Chin etyki konfucjanizmu, który przez tysiące lat był państwową „religią” (poza okresem maoizmu). Jak się okazało, połączenie w konfucjanizmie nieufności i ostrożności wobec wszystkiego, co „obce”, z jednej strony, a jednocześnie tradycyjnej tendencji do opanowania „obcej” wiedzy i wszystkiego „użytecznego obcego”,

¹²⁹ Там само. – С. 355.

z innej strony, zapewniło kontakt ze światem zewnętrznym poprzez swoistą „krajową cywilizacyjną”, która „ubogacała i jednocześnie chroniła kraj”¹³⁰. A kontakt to wymiana informacji, technologii, wiedzy, intensywny handel i tak dalej. To znaczy system „otwarty”, który w interakcji ze światem zewnętrznym otrzymuje od niego energię do swego dalszego rozwoju.

Cywilizację urzeczywistniają dla jej przedstawicieli nie tylko luksusowe budynki w stolicach ani nawet sprawne funkcjonowanie instytucji, które posiadają nowoczesne biura. „Rdzeniem cywilizacji, mówi *N. Ferguson*, są teksty, które są studiowane przez uczniów i studentów i przychodzą na myśl w dniach prób. Cywilizacja chińska była oparta na konfucjanizmie”¹³¹.

Filozoficzne zasady konfucjanizmu skierowane są przede wszystkim na organizację życia społeczno-gospodarczego i politycznego w państwie chińskim, co ukierunkowuje życie jednostki na określony status społeczny i działalność ludzką. Jednostka w konfucjanizmie była funkcją w społecznym organizmie społeczeństwa.

Konfucjusz skupił się na pojęciu „porządku” (*Li*) jako normie określonych relacji, działań, praw i obowiązków, podnosząc go do poziomu idei (modelu) wzorcowego. Porządek w konfucjanizmie ustanawia się dzięki idealnym regułom, które określają stosunek człowieka do przyrody, w tym relacje między ludźmi. Porządek jest kategorią etyczną, która zawiera również zasady zachowania zewnętrznego – *etykiety*. Obowiązkowe przestrzeganie porządku prowadzi do prawidłowego wykonywania obowiązków. „Kiedy władca szanuje rytuał i porządek, nikt w narodzie nie ośmieli się być nieposłusznym”¹³². „Jeśli będziesz dobrze się zachowywał, będziesz słuchany bez rozkazu; ale jeśli źle się zachowasz, nie będą słuchać nawet rozkazów”¹³³.

Idealem człowieka według *Konfucjusza* jest „człowiek szlachetny”. Powinien być punktualny i nie tracić czasu na zbędne czynności, co warunkuje przestrzeganie porządku.

¹³⁰ *Пахомов Ю. Н.* Мировые цивилизации: проблемы и перспективы / Ю. Н. Пахомов // Цивилизационная структура современного мира: В 3-х томах. – Т. 1. – К. : Наукова думка, 2006. – С. 17.

¹³¹ *Фerguson Н.* Цивилизация: чем Запад отличается от остального... – С. 426.

¹³² *Кремень В. Г., Лынь В. В.* Філософія: Логос, Софія, Розум... – С. 59.

¹³³ *Конфуций.* Уроки мудрости: Сочинения / Конфуций. – М. : ЭКСМО-Пресс; Харьков: ФО-ЛИО, 2002. – С. 82.

Za doskonałego można uważać tego, kto przedkłada sprawiedliwość nad osobisty zysk, poświęca się w chwilach zagrożenia i nigdy, nawet znajdując się w trudnych okolicznościach, nie zapomina o swoich obowiązkach.

Konfucjusz

Porządek jest wypełniony cnotą (*De*). „Szlachetny człowiek” przestrzega czterech cnót: w stosunkach indywidualnych jest uprzejmy, w służbie jest punktualny, życzliwy i sprawiedliwy. Szanuje też przyzwoitych ludzi i toleruje wszystkich innych, wspiera dobrych ludzi, nie zapomina o starych przyjaciółach i nie szuka wszystkich cnót w jednej osobie. To spełnienie funkcji prowadzi do manifestacji człowieczeństwa (*Żeń*). Człowieczeństwo jest najważniejszym z wymagań stawianych przed człowiekiem. Jego istnienie jest całkowicie społeczne, więc nie może obejść się bez następujących regulatorów: „a) pomagaj innym osiągnąć to, co sam chciałbyś osiągnąć; b) czego nie chcesz dla siebie, nie rób dla innych”¹³⁴.

W książce „Lunyu” *Konfucjusz* charakteryzuje człowieczeństwo w szerokim kontekście. Zawsze jest dobrze tam, gdzie jest ludzkość; ten, kto jest ludzki, dla kogo ludzkość jest przyjemnością, a mądrym daje ona korzyść; ukierunkowanie się na ludzkość zwalnia od wszystkiego złego; człowiek może stać się szlachetny wtedy, gdy będzie ludzki; szlachetny człowiek nigdy nie rozstaje się z człowieczeństwem, nawet przy obiedzie; zawsze jest z nim, nawet gdy się śpieszy, gdy jest w niebezpieczeństwie. „Nigdy nie spotkałem jeszcze tego, mówi *Konfucjusz*, dla kogo miła jest ludzkość i obrzydliwa antyludzkość. Tego, dla kogo miła jest ludzkość, nie da się przewyższyć. A komu obrzydliwa jest antyludzkość, ten wykazuje człowieczeństwo i unika spotkania ze wszystkim antyludzkim. Czy ktoś będzie w stanie spróbować pozostać człowiekiem w ciągu dnia? Nie spotkałem ludzi, którym by nie starczyło na to sił”¹³⁵.

„Ludzkość” jest zasadą ogólną, ale przejawia się w każdym człowieku w inny sposób. Ludzie nie są do siebie podobni i różnią się statusem małżeńskim i społecznym. *Konfucjusz* wyprowadził z rodzinnych relacji patriarchalnych zasadę *cnoty synowskiej* i *braterskiej* (*xiao di*). Relacje społeczne jawią się jako paralelne do relacji rodzinnych. Relacje „poddanego i władcy, podwładnego i przełożonego powinny być takie same jak stosunek syna do ojca, młodszego brata do starszego, żony do męża”¹³⁶. W domu „młodszy szanuje rodziców, a w innych przypadkach słucha starszych, są ostrożni i prawdomówni, pełni miłości do

¹³⁴ Кремень В. Г., Ильин В. В. Філософія: Логос, Софія, Розум... – С. 59–60.

¹³⁵ Конфуций. Уроки мудрости... – С. 18.

¹³⁶ Кремень В. Г., Ильин В. В. Філософія: Логос, Софія, Розум... – С. 60.

wszystkich, ale bliscy tym, którym przysługuje człowieczeństwo. Jeśli przy tym pozostają siły, dążą do zdobycia uczoności”¹³⁷.

Aby zachować subordynację i porządek, *Konfucjusz* opracował zasady *sprawiedliwości i jasności (i)*. Sprawiedliwość i jasność (dyscyplina wykonawcza) nie są związane z prawdą. Człowiek musi zachowywać się w sposób, który wymaga porządek i jego status społeczny. Jasne, zdyscyplinowane zachowanie to zachowanie z szacunkiem dla porządku i człowieczeństwa, ponieważ „szlachetny człowiek” zna się na tym, co jest słuszne, jasne, tak jak „mali ludzie” znają się na tym, co daje zysk. Taka jest *droga (dao) ludzi wykształconych*, którzy posiadają *siłę moralną (de)* i którym powierzono zarządzanie społeczeństwem¹³⁸.

„Ale w jaki sposób?” – pytał *Konfucjusz* i odpowiadał: „Jeśli dasz władzę i stawiasz uczciwych nad nieuczciwymi, to lud będzie posłuszny. Jeśli dasz władzę nieuczciwym, stawiając ich ponad uczciwymi, ludzie nie będą przestrzegać praw i zasad”. „Kiedy władca kocha porządek, powiedział filozof, nikt w narodzie nie będzie niezdyscyplinowany; gdy władca kocha sprawiedliwość, nikt w narodzie nie ośmieli się być nieposłusznym; gdy władca miłuje prawdę, nikt w narodzie nie ośmieli się być nieuczciwym. A jeśli tak, to ludzie przyjdą ze wsząd, niosąc swoje dzieci na plecach”¹³⁹.

Według konfucjanizmu człowiek należy do świata skierowanego ku niebu, czyli jest pod niebem. Jest jako idealna siła, która obdarza człowieka egzystencją i funkcją społeczną (a więc i władzą). Człowiek istnieje dzięki niebu (*tian*) i dlatego jest jego częścią, podobnie jak natura. Różnica między niebem, które obdarza człowieka istotą jego egzystencji, a człowiekiem zostaje przezwyciężona przez kulturę, a także naukę, które doskonala ludzką naturę.

Jeśli ktoś woli dobroć od zmysłowości, potrafi oddać wszystkie swoje siły ojcu i matce, może poświęcić się w służbie państwa i zwraca się do przyjaciół prawdziwym słowem, to bez względu na to, co mówią, na pewno nazwie go uczonym.

Konfucjusz

Konfucjanizm potwierdza stanowisko, że sprawiedliwy człowiek to ten, który może zrealizować w całym Tianxia sześć cnót: „szacunek, hojność, prawdomówność, odwagę, bystrość umysłu, życzliwość. Szacunek nie powoduje upokorzenia, hojność pozyskuje sobie wszystkich, prawdomówność budzi zaufanie do ludzi, inteligencja umożliwia sukces, a życzliwość pozwala rządzić ludźmi”¹⁴⁰.

¹³⁷ *Конфуций. Уроки мудрости...* – С. 18.

¹³⁸ *Кремень В. Г., Лыйн В. В. Філософія: Логос, Софія, Розум...* – С. 60.

¹³⁹ *Конфуций. Уроки мудрости...* – С. 24, 82.

¹⁴⁰ Там само. – С. 110.

Uczoność miała w konfucjanizmie wielkie znaczenie: ci, którzy są leniwi w nauce, nigdy nie staną się ludźmi. Podstawową zasadą była nie mądrość zdobywana poprzez naukę, ale skupienie się na przyzwoitości, która uwalnia od wszelkiego zła. Ludzkość zdobywa się poprzez przestrzeganie norm społecznych ustanowionych w społeczeństwie. „Obowiązkowe, jasne przestrzeganie norm społecznych i zasad postępowania nałożonych na człowieka musi charakteryzować się wysokim poziomem rzetelności. Dlatego normy i reguły społeczne można i należy zmieniać, lecz nie arbitralnie, ale zgodnie z obowiązkiem człowieka i zasadą sprawiedliwości”¹⁴¹. Na tym polega godność człowieka w rozumieniu konfucjanizmu.

Można śmiało powiedzieć, że Chiny reprezentowane przez człowieka wychowanego w konfucjanizmie, potrafiły osiągnąć imponujący sukces. Nie oznacza to, że współczesny Chińczyk dosłownie stosuje w życiu wszystkie zasady konfucjanizmu. Wręcz przeciwnie, w oparciu o te zasady Chiny na swój sposób zoptymalizowały zachodnie wartości. Ilustracją jest np. przyswojenie zachodniej kultury traktowania czasu, jego konstruktywnego postrzegania. Innymi słowy, Chiny żyją nie według tradycyjnej percepcji czasu (od zbiorów do zbiorów lub od budżetu do budżetu), ale w ciągłym wznoszeniu się na nowe wyżyny i nowe osiągnięcia nakreślone w długoterminowej strategii. Ponadto konfucjańską racjonalną etykę zastępuje „zimna” zachodnia kalkulacja, rodzaj „gry”. Z celem przyciągnięcia konkurenta na swoją stronę, z możliwością znalezienia i wykorzystania jego „słabości”, ale jednocześnie bez utraty „twarzy”. Znaczącą rolę w sukcesie reform w Chinach odegrała zawarta w konfucjanizmie *idea sukcesji*. Według nauki *Konfucjusza* zerwanie sukcesji jest katastrofą zarówno dla kraju, jak i dla jednostki. I tutaj Chiny okazały się „wirtuozem”. Przecież „nie można było nawet pomyśleć, że sukces w reformach można osiągnąć przez połączenie „nie do pogodzenia” – partii komunistycznej i rynku”¹⁴². I tak można kontynuować w wielu innych aspektach, które będą świadczyć o tych cechach Chińczyka, które uczyniły Chiny ponownie wielkim i potężnym krajem.

Chińczyk, który przeszedł szkołę mądrości „nauczyciela *Konfucjusza*”, stawia na wiedzę, uczciwość moralną, szacunek, sprawiedliwość, rozsądek, posłuszeństwo, cierpliwość, pracowitość, miłość do swoich bliskich, a także do innych ludzi i swojego kraju – Chin. Oczywiście, to właśnie dlatego Chiny stały się potęgą światową.

¹⁴¹ Кремень В. Г., Ильин В. В. Философия: Логос, София, Разум... – С. 61.

¹⁴² Пахомов Ю. Н. Мировые цивилизации: проблемы и перспективы... – С. 18–19.

3.12. Człowiek ukraiński: emocje, dusza, serce

Temperament Ukraińca potwierdza istnienie jasno określonego „Ja” jako ośrodka dóbr duchowych, introwertycznie zorientowanych na własne serce i istotę.

O. Kulczyckij

Budowanie i utwierdzenie państwa Ukraina w paradygmacie europejskiego wyboru cywilizacyjnego aktualizuje problem ukraińskiego człowieka. Integracja z europejską rodziną narodów będzie aktywna i skuteczna tylko wtedy, gdy zrozumimy motywy, psychologię, mentalność, cechy narodowe i kulturowe tych ludzi, od których działań zależy osiągnięcie przez państwo określonego celu. Człowiek jako jednostka jest integralną częścią wspólnoty, bez której lojalności system społeczny nie może funkcjonować. Poszerzanie kręgu ludzkiej wierności stwarza szereg unikalnych atutów, które otwierają dodatkowe perspektywy dla rozwiązania tych licznych zadań, jakie pojawiają się w procesie rozwoju państwa ukraińskiego.

W kontekście rozpoznania osobliwości człowieka ukraińskiego konieczne jest zrozumienie środowiska, w którym się urodził i ukształtował, jego „zaangażowania” w zjawisko zwane „duszą narodu” („dusza nacji”). Jeśli „dusza narodu” jest znana i rozumiana, to życie człowieka jako przedstawiciela tego narodu jest jej konsekwencją. „Życie każdego narodu, pisał francuski badacz *G. Le Bon*, i wszystkie przejawy jego cywilizacji są prostym odbiciem jego duszy, widzialnymi znakami niewidzialnej, ale bardzo rzeczywistej rzeczy... Ani przypadek, ani okoliczności zewnętrzne, a zwłaszcza instytucje polityczne nie odgrywają głównej roli w historii tego lub owego narodu. Zdobycie silnie złożonej zbiorowej duszy stanowi dla określonego narodu apogeum jego wielkości. Rozpad tej duszy oznacza zawsze czas jej upadku”¹⁴³.

W koncepcji „archetypu” przedstawiciela neofreudyizmu *C. Junga* podkreśla się rolę „nieświadomości zbiorowej”, która determinuje rozwój „kulturowych” idei i zachowań. „Nieświadomość zbiorowa” powstaje w oparciu o zbiorowe doświadczenia grupy etnicznej lub wspólnoty jako pewne nieświadome reakcje, które przejawiają się w uniwersalnych prototypach, „proformach” charakterystycznych dla określonej grupy. To one właśnie określają zachowanie i myślenie każdej osoby. Archetyp oznacza istotę, formę i sposób łączenia odziedziczonych, nieświadomych „prototypów” i struktur psychiki przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Archetyp zapewnia podstawę zachowania, sposób działalności jednostki, jej wewnętrzną

¹⁴³ *Ле Бон Г. Психология толпы / Г. Ле Бон, Г. Тард. – М. : Институт психологии РАН, 1998. – С. 119–120.*

jedność, a także relacje między kulturą a zrozumieniem wzajemnym. Archetypy „ustanawiają ogólną strukturę osobowości i sekwencję obrazów, które zachodzą w umyśle, gdy budzi się aktywność twórcza”¹⁴⁴. Archetyp jako forma symboliczna jest wyrazem subiektywnych skłonności i wewnętrznego zrozumienia, jego wpływ jest silniejszy niż wpływ zewnętrznej obiektywności.

Na gruncie „nieświadomości zbiorowej” kształtuje się mentalność, która poprzez swój podsystem emocjonalny, werbalny, behawioralny determinuje zjawiska społeczno-psychologiczne, które odzwierciedlają świat duchowy człowieka, wspólnoty społecznej, epoki czy kultury, w którą są one „włączone”. W anglojęzycznej literaturze naukowej mentalność jest definiowana jako „właściwość umysłu, która charakteryzuje poszczególną jednostkę lub grupę ludzi”; „uogólnienie wszystkich cech”; „sposób myślenia lub charakter rozumowania”¹⁴⁵. Pojęcie „mentalności” jest obecnie jedną z głównych cech charakterystycznych narodu lub człowieka.

*Znaczące problemy ludzkości nigdy jeszcze nie były rozwiązywane przez ogólne prawa,
a jedynie poprzez aktualizację wytycznych dla konkretnego człowieka.
Dopiero zmiana tych wytycznych jest początkiem zmiany w psychologii narodu.*

C.G. Jung

Badacze mentalności ukraińskiej I. Mirczuk, M. Szlemkewycz, D. Czyżewskij, O. Kulczyckij uważali, że dla Ukraińców priorytetem jest stosunek do ziemi jako „Ojczyzny-matki”, do wartości swojej kultury, tolerancja dla innych kultur, religii, umiłowanie wolności, przewaga zmysłowości nad racjonalnością. Tak więc mentalność ukraińską charakteryzuje dominacja emocji i uczuć nad wolą i intelektem oraz osobistym, indywidualistycznym „kodeksem wartości, który stymuluje motywację do osiągnięć, osobistej niezależności, autonomii, stara się polegać wyłącznie na własnych siłach, być pewnym siebie”¹⁴⁶. Na tej podstawie powstaje ten typ człowieka, który można nazwać *ukraińskim*.

Jak wiemy, człowiek kształtuje się w środowisku nie tylko kultury, ale kultury swojego narodu, w kręgu wartości narodowych. Studia socjofilozoficzne, etnologiczne i kulturowe M. Hruszewskiego, M. Kostomorowa, W. Łypynskiego, O. Kulczyckiego i innych pozwalają wyciągnąć wniosek, że mentalność człowieka ukraińskiego charakteryzuje się następującymi cechami systemotwórczymi: „introwersja wyższych funkcji psychicznych w postrzeganiu otaczającej rzeczywistości, co wyraża się koncentracją uwagi na faktach, problemach świata wewnętrznego,

¹⁴⁴ Баронин А. С. Этническая психология / А. С. Баронин. – К. : ТАНДЕМ, 2000. – С. 56–57.

¹⁴⁵ Krech D., Crutchfield P. S., Ballachey E. L. Individual in Society / D. Krech, P. S. Crutchfield, E. L. Ballachey. – N. Y., 1962. – P. 74.

¹⁴⁶ Баронин А. С. Этническая психология... – С. 65–66.

osobistego i indywidualnego; przejawy sentymentalizmu, zmysłowości, empatii, umiłowania natury, estetyki bytu ludowego; spontaniczny indywidualizm, który przejawia się w różnych formach pośredniego pragnienia wolności osobistej przy braku organizacji, stabilności i dyscypliny; dominacja emocji i zmysłów nad wolą i intelektem w odniesieniu do egzystencjalnych sensów życia¹⁴⁷.

Charakteryzując człowieka ukraińskiego, konieczne jest uwzględnienie w jego wizerunku *charakteru narodowego*. Łączy jednostkę ze społeczeństwem i jest „społeczeństwem wewnątrz człowieka” (*E. Durkheim*). Charakter narodowy jest częścią człowieka, w tym przypadku ukraińskiego. Jego studium w pełni zmanifestowało się w epoce romantyzmu, w szczególności w twórczości niemieckiego myśliciela *J.G. Herdera* „Myśli o filozofii dziejów”¹⁴⁸. Charakter narodowy przejawia się w człowieku jako połączenie świadomości narodowej, zmysłów, woli i rozumu. Próbę analizy ukraińskiego charakteru podjął filozof *D. Czyżewskij* w słynnym dziele „Eseje z historii filozofii na Ukrainie”. Z jego punktu widzenia można wyróżnić trzy podejścia do analizy narodowego typu charakteru: badanie sztuki ludowej; analiza najważniejszych okresów historycznych w życiu narodu; charakterystyka najwybitniejszych przedstawicieli. Opierając się na tych podejściach, wyodrębnia w charakterze człowieka ukraińskiego emocjonalność, sentymentalizm, liryzm i zmysłowość. Z pozytywnej strony człowieka ukraińskiego cechuje gościnność, pragnienie edukacji, pracowitość, szacunek dla rodziny i starszych, odwaga, zdrowy optymizm, duchowość, niezależność¹⁴⁹.

Człowieka ukraińskiego charakteryzuje uniwersalność, którą ukształtowały społeczno-polityczne warunki rozwoju. „Historyczny czynnik kształtowania się ukraińskiej psychiki, który można nazwać »wspólnością historycznego losu«, zaznacza klasyk filozofii ukraińskiej *O. Kulczyckij*, – jest częściowo zdeterminowany geopolitycznym położeniem Ukrainy »na pograniczu« Wschodu Europy i Zachodu Azji oraz na szlaku od Waregów do Greków ze Skandynawsko-Bałtyckiej Północy do Czarnomorsko-Śródziemnomorskiego Południa”¹⁵⁰.

Warto też zastanowić się nad geopolitycznym „położeniem” Ukrainy na „skrzyżowaniu” dróg, które przez wieki wpływało psychologicznie na „sytuację życiową człowieka ukraińskiego” („pograniczną” – *K. Jaspers*), związaną z jego obecnością na „graniczy możliwości istnienia”, „walki”, „śmierci”, „cierpienia”, „winy”¹⁵¹.

¹⁴⁷ Там само. – С. 66.

¹⁴⁸ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. – М. : Наука, 1977. – 703 с.

¹⁴⁹ Чижевський Д. І. Нариси з історії філософії на Україні / Д. І. Чижевський. – К. : Вид-во «Оріє» при УКСП Кобза, 1992. – 230 с.

¹⁵⁰ Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук / О. Кульчицький. – Мюнхен–Львів, 1995. – С. 152–153.

¹⁵¹ Там само. – С. 153.

Rola człowieka ukraińskiego w przezwyciężaniu kryzysu kultury współczesnej wynika z tych okoliczności, że pojawiając się późno na arenie historii światowej, będzie on mógł lepiej uwzględnić błędy Zachodu i optymalnie uzupełnić syntezę warstw mentalnych.

O. Kulczyckij

W utwierdzeniu się człowieka ukraińskiego w warunkach „zmiennego” życia i ciągłego zagrożenia ważną rolę odegrał „ideał rycersko-kozacki”, podporządkowany „ideałom honoru, wolności i wiary, heroicznej formie życia”. Analizując problem ukraińskości i człowieka ukraińskiego, pisarz i filozof *J. Swerstiuk* w swoim esej „Sobór w rusztowaniu” tak opisał specyfikę kozactwa: „Ci zesposerowani bohaterowie nie bali się śmierci i uważali za zaszczyt zginąć w walce. Nie bali się samego piekła i nie bali się piekielnych tortur na ziemi. Tak więc ich wiara nie mogła być wytworem niewolniczego strachu przed karą boga-despoty (niebiańską wersją autokratycznego króla). To była religia Wolnego Ludu. Ich Bóg był Bogiem Woli, Prawdy i Miłości... Zbudowali swój Sobór jako sztafetę ducha, jako najwyższą wieżę strzegącą ciągłości ducha – głos przodków i testament dla potomków, którzy nie mają prawa do wyrzeczenia się i sprzedania innym bogom, nie śmieją spaść poniżej ideału człowieka wyrażonego w Soborze”¹⁵².

Warto też zwrócić uwagę na „kompleks niższości”, który często zarzucają Ukraińcom. Jego istnienie jest spowodowane przez okoliczności historyczne i zabarwione „kompleksem krzywdy”. Jednocześnie trzeba też brać pod uwagę kompleksy osobistej nieświadomości i archetypy „nieświadomości zbiorowej”.

Kompleksy „niższości” „przejawiają się w życiu mentalnym Ukraińców w sposób negatywny na różne sposoby” – powiedział *O. Kulczyckij*. A „archetypowa podświadomość zbiorowa”, ukształtowana przez wielowiekowe doświadczenia poznania „ukraińskiej społeczności rolniczej”, w połączeniu z „czynnikami geopsychologicznymi” „przenika” ukraińską mentalną strukturę dobrem wraz z „matczyną życzliwością”¹⁵³.

Wszystkie przytoczone rozważania świadczą o specyfice i osobliwościach człowieka ukraińskiego. Ale czy jest jedyny w takiej roli i czy przedstawiciele innych narodów nie mają swojej specyfiki? Niewątpliwie, „tysiące Francuzów, Anglików, Chińczyków oczywiście różnią się od siebie”, pisał *G. Le Bon*, ale ze względu na dziedziczny charakter ich rasy mają oni wspólne cechy, na podstawie których można odtworzyć idealny typ Francuza, Anglika, Chińczyka, analogiczny do prawdziwego typu”¹⁵⁴.

¹⁵² *Сверстюк Є. Собор у риштуванні / Є. Сверстюк. – Перша Українська Друкарня у Франції, Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1970. – С. 26.*

¹⁵³ *Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук... – С. 160.*

¹⁵⁴ *Ле Бон Г. Психология толпы... – С. 22.*

W ten sposób można stwierdzić realność faktu istnienia człowieka ukraińskiego, który ukształtował się i utrwalił w procesie rozwoju historycznego. Ma on swoją specyfikę, a jednocześnie zalicza się do wspólnoty europejskiej. Wszak charakter człowieka ukraińskiego jest syntezą kilku narodów, co komplikuje identyfikację unikalnych cech. Dlatego charakteru człowieka ukraińskiego nie można sprowadzić do jakiegokolwiek jednej dominującej cechy. Jest to połączenie cech mentalnych, kulturowych i moralnych.



IV.

CZŁOWIEK W SPOŁECZEŃSTWIE WIEDZY

4.1. Fenomen wiedzy w życiu człowieka

Wiedza zawsze odgrywała rolę najważniejszego czynnika w rozwoju społeczeństwa i człowieka. Konkurencyjność i stabilność każdego kraju wynika z wykorzystania potencjału wiedzy w jego polityce, gospodarce, strukturach społecznych. Wiedza jest rdzeniem, centrum cywilizacji. Tworzy możliwości do orientacji człowieka w świecie zarówno w przeszłości, jak i obecnie. Orientacja człowieka na rozsądne zasady organizacji życia koniecznie zakłada kompletność i dostępność wiedzy w świecie. Wiedza kieruje człowieka do wiedzy, do budowania demokratycznych instytucji. Na czym polega siła i atrakcja wiedzy?

Tak naprawdę nic nie wiemy

Platon

Historia cywilizacji ludzkiej rozpoczęła się od dwóch brzemiennej w skutki rewolucji. Pierwsza to „wynalezienie” języka, który wraz ze świadomością stworzył podstawę ludzkiej działalności. Druga polegała na zrozumieniu znaczenia wiedzy dla doskonalenia działań praktycznych, a później całego życia i przeznaczenia człowieka. Na czym polegała tragedia Edypa, bohatera dramatu *Sofoklesa*, który zabił ojca i poślubił własną matkę? Znając proroctwa wyroczni o swoim przyszłym losie, starał się unikać zła: opuścił dom, w którym dorastał oraz tych, których uważał za rodziców, opuścił dziedziczny tron, dobrowolnie skazując się na biedę i niebezpieczeństwo tułacza. Oceniał wszystko rozsądnie. Ale najważniejsze było to, że nie znał sam siebie, nawet nie wiedział, kim jest, kim byli jego prawdziwi rodzice. Edyp zdał sobie sprawę ze swojej ignorancji w procesie tragicznego poznania. A to odkrycie, czego właściwie dokonał z niewiedzy, jest prawdziwą tragedią Edypa¹. Mit o Edypie wciąż służy człowiekowi jako lekcja – co należy wiedzieć i czego nie trzeba robić.

W dziełach innego starożytnego greckiego dramatopisarza *Eurypidesa* ludzie są również inteligentni, logiczni i biegli w argumentacji, gdy zmuszeni są

¹ Васильева Т. В. Поэтика античной философии / Т. В. Васильева. – М. : Академический Проект; Трикста, 2018. – С. 65.

bronić swojej pozycji życiowej w sporach. Ale dobrze wiedząc i udowadniając swoją słuszność, dlaczego nie mogą nic zrobić dla siebie? *Sokrates* odpowiedział na to pytanie: „Wiem, że nic nie wiem”. Tymi słowami nie zrobił jednak wrażenia na współobywatelach. Wiedzieć i zrozumieć, że „nic nie wiesz” to jeszcze nie cała cnota *Sokratesa*. Dążyć do wiedzy prawdziwej, a nie urojonej, nieustannie „tropić boską prawdę”, a nie próżną, być „przyjacielem mądrości”, nigdy nie uważać się za mędrca – oto mądrość platońskiego *Sokratesa*².

Mądrość *Sokratesa* opiera się na wiedzy o sprawiedliwości, dobroci, godności człowieka, składnikach umiłowania mądrości. O składnikach jako takich, a nie tylko uwarunkowanych przez ludzkie zachowanie i obecną sytuację.

Pragnienie wiedzy było w starożytnej Grecji motywem przewodnim działalności filozoficznej. W tym kontekście wiedza jest używana w trzech znaczeniach. W pierwszym o wiedzy mówi się jako o pewnej zdolności, umiejętnościach, które opierają się na świadomości, jak coś zrobić, coś osiągnąć. Drugie jest podawane w przypadku utożsamienia wiedzy z jakąkolwiek ważną dla człowieka (w szczególności adekwatną) informacją. Trzecie odpowiada specjalnej interpretacji wiedzy jako szczególnej jednostki poznawczej. To znaczenie implikuje kwalifikację wiedzy jako nienaukowej – praktycznej, codziennej, artystycznej itp.; przednaukowej (protowiedza) – są to podstawy przyszłej nauki; pseudonaukowej – są to przesady, domysły, fikcje, które udają, że są prawdziwie naukowe; paranaukowej – jest to wiedza, która nie odpowiada naukowej pod względem statusu gnoseologicznego (parapsychologia); antynaukowej – chodzi o specjalne zniekształcenie światopoglądu naukowego (np. utopie społeczne). Wiedza naukowa – to specyficzny typ postrzegania świata i światopoglądu, który realizuje regulacje poznawcze i status nauki³.

Problem „wiedzy jako dążenia do prawdy” spowodowany jest przez poznawczy stosunek człowieka do niej, czyli do prawdy, do form jej utrwalania, wiarygodności i rozpoznania. Ale to nie oznacza prostego, łatwego sposobu rozumienia prawdy. W tym miejscu zawsze pojawia się zwątpienie, które powoduje powstawanie teorii alternatywnych, w tym sceptycyzmu. Na przykład starożytny grecki filozof-sceptyk *Pyrron* uważał, że „zmiennność i stała niestabilność jakościowa rzeczy prowadzą do ich niejasności w postrzeganiu”. Dlatego nie sposób ich oceniać w kategoriach „prawdy” i „kłamstwa”. A więc najlepiej jest „powstrzymać się od jednoznacznych definicji i zachować spokój ducha i całkowitą swobodę osądu”⁴.

² Там само. – С. 66–67.

³ Ильин В. В. Философия / В. В. Ильин. – М. : Академический Проект, 1999. – С. 257.

⁴ Таранов П. С. 106 философов: жизнь, судьба, учение / П. С. Таранов. – Симферополь : Таврия, 1995. – Т. 1. – С. 292.

Jest tylko jeden Bóg – wiedza i tylko jeden diabeł – ignorancja. Wiedza, oddzielona od sprawiedliwości i innych cnót, wydaje się oszustwem, a nie mądrością.

Sokrates

W rzeczywistości nie ma nic jednoznacznego. Gdyby to samo wydawało się wszystkim piękne i mądre, ludzie nie mieliby ostrych sporów. „Nasze zmysły, zauważył *Pyrron*, nie dostrzegają dokładnej istoty obiektów zewnętrznych. Ale umysł też ich nie dostrzega, głównie dlatego, że nie mylą się jego przywódcy – zmysły”⁵.

Można zatem wnioskować, że jeśli „prawda sama w sobie” ustala rzeczywistości stan rzeczy „z punktu widzenia wieczności”, bez jej afirmacji w kulturze, bez zrozumienia przez człowieka, to „wiedza” jako sposób „ustawiania” prawdy dla człowieka charakteryzuje stopień wyrazistości i wartości dla niego tej lub innej treści poznawczej. Innymi słowy, wiedza to nie tylko stwierdzenie, konstatacja prawdy, ale prawo człowieka do prawdy, z punktu widzenia występowania do tego argumentów, dowodów, zasad⁶.

Wraz z wiedzą istnieje myśl, pogląd. Myśl oznacza, że człowiek nie ma ustalonego, spójnego stanowiska wobec konkretnego obiektu lub zjawiska. Jednocześnie można mówić o sprzecznych myślach, których istnienie wobec braku jasnych podstaw (argumentów) – nie pozwala na jednoznaczne myślenie o przedmiocie. W zakresie myślenia człowiek nie wie, dlaczego czyni w określony sposób: każdy przypadek, każdy szczegół może pełnić rolę „słomki”, która może zmienić osąd dotyczący prawdy lub drogę do jej rozumienia⁷.

Spokrewniony z myślą jest domysł. Na przykład, rozwiązując problem formowania się fizyki atomizmu, konieczne jest rozróżnienie zasad współczesnej fizyki i starożytnej filozofii greckiej. Atomizm *L. Boltzmanna* i *E. Rutherforda* jest czymś innym niż atomizm *Leukipposa* i *Demokryta*. Ignorowanie tej różnicy to zaburzanie sensu historii, „mieszanie wiedzy z alternatywnymi domysłami”.

Domysł to ukryta, niewiarygodna, przypadkowo ustalona prawda. Podstawowe pojęcia „wiedzieć” i „wiedza” nie są tożsame z pojęciami „bycia prawdziwym”, „posiadania prawdy”. Mają na myśli „uznanie prawdy” z posiadaniem do tego odpowiednich „podstaw dyskursywnych”⁸, czyli podstawy uzasadnione w procesie wieloletnich badań naukowych, polemiki i dyskusji.

W wyniku tych dyskusji powstają różne metodologie filozoficzne, których celem jest nie tylko osiągnięcie prawdziwej wiedzy, ale także jej ocena. Zatem dla

⁵ Там само. – С. 295.

⁶ Ильин В. В. Философия... – С. 258.

⁷ Там само. – С. 259.

⁸ Там само. – С. 260.

F. Bacona wiedza jest siłą i można ją osiągnąć poprzez doświadczenie (empiryczne). Filozof głosił nowe zasady poznania naukowego, według których autorytet nie stanie się źródłem wiedzy, jeśli nie zostanie potwierdzony „doświadczeniem i eksperymentem”. Uzyskanie właściwej wiedzy w procesie badania przyrody i jej praw utrudniają „cztery śmiertelne wrzody”: 1) próżność i podmiotowość uczonych, którzy uważają, że wszystko zrozumieli i wniknęli w istotę wszystkiego; 2) lęk przed opinią tłumu – co ten pomyśli i jak ocenić tę lub inną opinię uczonego; 3) złe przyzwyczajenie obciążania umysłu słowami i frazami wykraczającymi poza dokładne, zrozumiałe znaczenie; 4) upokarzające drżenie przed autorytetami. Wszystko to musi być zastąpione samodzielną pracą myśli, krytyką wszystkiego, co „ztruwa” umysł, hamuje rozwój nauki, badaniem faktów obserwowanych w przyrodzie, weryfikacji tych obserwacji doświadczeniem⁹. Wtedy otrzymamy prawdziwą wiedzę.

Oponent *F. Bacona Kartezjusz* w swojej teorii poznania szukał sposobów na przewyższenie niedoskonałości „podmiotu empirycznego”, czyli człowieka, który w procesie poznawania otaczającej rzeczywistości znajduje się w okowach fałszywych poglądów i przesądów. W tym celu opracował zasady dla rozumu i zasady metody, starając się podnieść „świadomość codzienną” do „poziomu naukowego”¹⁰. To na tym poziomie można uzyskać rzetelną (prawdziwą) wiedzę.

Jedno z ważnych stanowisk *Kartezjusza* to odkrycie „żywej wiedzy” zakorzenionej w naszym życiu. To w niej tworzą się składniki przesłanek prawdziwej wiedzy. Należą do nich zdrowy rozsądek i wiedza, które są „prawdziwymi stwierdzeniami”. Zdrowym rozsądkiem są obdarzeni wszyscy ludzie, „zdolność prawidłowego rozumowania i odróżniania prawdy od fałszywej myśli – to, co w rzeczywistości stanowi myślenie produktywne, czyli rozum (*raison*) – jest z natury taka sama u wszystkich ludzi... Ale nie wystarczy mieć tylko wysoką inteligencję (*esprit*), najważniejsze jest dobrze ją wykorzystywać”¹¹.

Zdrowy rozsądek musi być połączony z uczonością, która otwiera drogę do prawdziwej wiedzy. A ona wykorzystuje tak zwane „wieczne prawdziwe zasady”. Jest to pojęcie natury, która znajduje się w przestrzeni i pojawia się w wielości przejawów, a także pojęcie o odczuwaniu bólu, postrzeganiu koloru, smaku itp.¹² Bez nich nie może być pełnej wiedzy.

⁹ *Шашкова Л. А.* Діалог науки і релігії в культурно-історичному контексті / Л. А. Шашкова. – К. : Грамота, 2008. – С. 62–63.

¹⁰ *Микешина Л. А.* Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания / Л. А. Микешина. – М. : Канон + РООИ Реабилитация, 2009. – С. 137.

¹¹ *Декарт Р.* Сочинения: В 2-х т. – Т. 1. / Р. Декарт. – М. : Мысль, 1989. – С. 250–251.

¹² *Микешина Л. А.* Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания... – С. 141.

Istnieją cztery sposoby na osiągnięcie mądrości, czyli naukowej, prawdziwej wiedzy:

- 1) zrozumienie prawd oczywistych;*
- 2) doznania zmysłowe;*
- 3) wiedza zdobyta podczas komunikacji z innymi ludźmi;*
- 4) czytanie dobrych książek.*

Kartezjusz

Wiedza nie istnieje jako ogólne pojęcie. Dzieli się na typy, w zależności od tego, jakie zasady metodologiczne są wykorzystywane do uzyskania prawdziwej wiedzy. Przede wszystkim wyróżnia się opozycję wiedzy racjonalnej i emocjonalnej. Pierwsza jest „oczywista” w sensie logicznym, a emocjonalna (intuicyjnie-obrazowa) – pod względem psychologicznym. Wiedza racjonalna pretenduje do powszechności, a wiedza emocjonalna jest „instynktowna”, osobista.

Wiedza uspołeczniona odzwierciedla dynamikę wiedzy o społeczeństwie. W toku ewolucji człowiek obiektywnie pokonuje biologiczne środki komunikacji i tworzy społeczne. W ten sposób pojawia się kultura jako mechanizm „translacji znaków”, jako „socjokod”, który zapewnia utrwalanie, zachowanie i przekazywanie wartości humanistycznych, czyniąc je „produktami” do dalszego wykorzystania. Ostatecznie ten rodzaj translacji wiedzy zostaje zastąpiony doskonalszym „typem uniwersalno-pojęciowym”, który ucieleśnia naukę, jest sposobem na osiągnięcie obiektywnej prawdy¹³.

Inne typy obejmują wiedzę empiryczno-teoretyczną, fundamentalno-stosowaną, prawdopodobnie-wiarygodną, codzienną i naukową. Ta ostatnia ma własną typologię i własne metody dochodzenia do prawdy.

Nauki humanistyczne mają szerszy zakres. Nie „wpasowuje się” w ramy wiedzy „ściślej”, gdyż jej przedmiot kształtuje szeroki wachlarz zjawisk składających się na „świat człowieka”: wartości, znaczenia, relacje, egzystencję, przeszłość, przyszłość, potrzeby duchowe, osiągnięcia praktyczne, samorealizację, samopoznanie. Jest to subiektywna rzeczywistość, w której człowiek ma możliwość realizacji swojej istoty.

Wiedza jest tym, co zapewnia spójne zrozumienie otaczającej rzeczywistości. Dzięki systemowi wiedzy świat staje się światem dla człowieka jako obraz rzetelny, racjonalny i logicznie uzasadniony. Świat wiedzy to świat otwarty na człowieka.

¹³ Ильин В. В. Философия... – С. 265.



4.2. Wiedza vs informacja

*Nauka zaczyna się tam, gdzie kończy się wiedza i pojawia się problemowość,
którą można uchwycić jedynie poprzez kreatywne myślenie.*

M. Epstein

W 1973 roku słynny amerykański naukowiec *D. Bell* w swojej pracy „Przyszłe społeczeństwo postindustrialne. Doświadczenie prognozowania społecznego” zaproponował koncepcję przejścia społeczeństwa zachodniego, określanego jako „społeczeństwo industrialne”, do etapu postindustrialnego lub „społeczeństwa postindustrialnego”. Niemal równocześnie japońscy badacze postawili sobie za zadanie rozwój informacyjny swojego kraju, stwierdzili potrzebę uczynienia z niego „społeczeństwa informacyjnego”. Oba podejścia razem wzięte utworzyły koncepcję „społeczeństwa informacyjnego”, która wyraża istotę społeczeństwa postindustrialnego, „w którym decydującą rolę odgrywa nie przemysł, a informacja”. Jest to społeczeństwo, którego produktywność jest w większym stopniu determinowana przez sektor informacyjny niż przez sektor produkcyjny i sektor usług. Obecnie wiedza wyodrębniona w sektorze informacyjnym doprowadziła do rozpowszechnienia terminu „społeczeństwo oparte na wiedzy”¹⁴.

Pojęcia „społeczeństwo postindustrialne”, „społeczeństwo informacyjne” i „społeczeństwo wiedzy” są zwykle używane zamiennie, chociaż obejmują różne aspekty procesu społeczno-historycznego. Niezależnie od tego, które z tych pojęć zostanie użyte, dotyczy ono technologii informacyjno-komputerowych, informacji i wiedzy. Ale tutaj pojawia się problem: jeśli na pytanie, czym jest technologia informacyjna, jest jasna odpowiedź, to pytanie o naturę wiedzy i informacji wymaga doprecyzowania i wyjaśnienia. Tak więc, charakteryzując społeczeństwo informacyjne, francuski filozof *J.-P. Lyotard* w latach 80. XX wieku pisał: „Dziś wiedza pojawia się w postaci dóbr informacyjnych potrzebnych do zwiększenia zdolności produkcyjnych, wiedza już jest i będzie najważniejszą, a może i najistotniejszą stawką w globalnej walce o władzę”¹⁵. Lecz utożsamianie „wiedzy” i „towaru informacyjnego” nie do końca jest odpowiednie, ponieważ „byt towarowy” wiedzy i informacji to różne produkty.

Problem polega na znalezieniu dokładnej charakterystyki pojęć „wiedza” i „informacja”. Bez tego niemożliwe jest zbudowanie adekwatnej teorii

¹⁴ Федотова В. Г. Социальные инновации как основа процесса модернизаций общества / В. Г. Федотова // Вопросы философии. – 2010. – № 10. – С. 12.

¹⁵ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М. : Институт экспериментальной социологии; СПб. : Алетейя, 1998. – С. 20.

„postindustrialnego”, a obecnie już „informacyjnego społeczeństwa”, a co za tym idzie – „społeczeństwa wiedzy”.

Przede wszystkim należy zauważyć, że różnice merytoryczne między wiedzą a informacją (przekazami informacyjnymi) mają charakter funkcjonalny. Ale te różnice między wiedzą a informacją są dość umowne i względne. Można jednak założyć, że nawet elementarne części informacji dają pewną wiedzę. Jednak z takiego „atomu informacyjnego” trudno lub po prostu niemożliwe jest uzyskanie „rekomendacji” dla realizacji inteligentnych działań. Działania te są przecież zbiorem systemowo powiązanych działań (operacji), wykonywanych w określonej kolejności¹⁶.

Należy pamiętać, że wiedza to złożona relacja między człowiekiem, który poznaje, poznawanym obiektem, systemem znaków symbolicznych (językiem) a systemem treści i znaczeń. Wystarczy usunąć przynajmniej jeden z tych elementów, a wiedza jako całość przestanie istnieć. Na przykład hieroglify starożytnych Egipcjan istniały od tysięcy lat, ale nie było wiadomo, czy zawierają jakąkolwiek wiedzę. Stało się możliwe uznanie ich za nośniki wiedzy dopiero w XIX wieku, kiedy zostały rozszyfrowane przez francuskiego naukowca *F. Champolliona*. To samo można powiedzieć o staroperskich, elamickich i babilońskich inskrypcjach wyrytych na skale behistunskiej w czasach Dariusza I (VI w. p.n.e.) i rozszyfrowanych w latach 30–40 XIX wieku przez angielskiego naukowca *H. Rawlinsona*. A więc bez podmiotu poznania (człowieka) te lub owe symbole, znaki, obrazy itp. nie mogą być uznane za wiedzę¹⁷.

*Informacja to treść pozyskiwana z otaczającego nas świata
w procesie naszej adaptacji do niego i adaptacji do niego naszych uczuć.*

N. Wiener

Doświadczenie pokazuje, że poszczególne podsystemy wiedzy mogą istnieć niezależnie, być potencjalnymi składnikami wiedzy. Nie stanowią one jednak integralnej istniejącej wiedzy, którą można wykorzystać w działaniach intelektualnych, praktycznych, społecznych, technologicznych, ekonomicznych, edukacyjnych. Wynika z tego, że ani wiedza, ani proces jej tworzenia, czyli poznanie, nie wykracza poza binarny schemat relacji przedmiotowo-podmiotowych. Złożone z symboli i znaków podsystemy treści i znaczeń razem pozwalają rozumieć język lub teksty symboliczne jako „integralny systemowy składnik wiedzy”¹⁸.

¹⁶ *Ракитов А. И.* Регулятивный мир: знание и общество, основанное на знаниях / А. И. Ракитов // Вопросы философии. – 2005. – № 5. – С. 84.

¹⁷ Там само. – С. 88.

¹⁸ Там само. – С. 89.

Zasady regulujące poznawanie świata wynikają z wiedzy i na ich podstawie są włączane do systemu działania. Funkcjonując jako zbiór różnych praktyk, system ten jest implementacją różnych przepisów. Im wyższy jest poziom funkcjonujących w społeczeństwie technologii, tym bardziej złożone są zbiory stosowanych w nich reguł, norm, standardów i stanów działalności oraz tym większa jest ilość wiedzy potrzebnej do zapewnienia żywotności społeczeństwa, jego instytucji i form organizacyjnych.

Wraz z wiedzą pojęcie „informacji” jest jednym z podstawowych we współczesnej nauce i bazowym w teorii informacji. Bada kodowanie, dekodowanie, transmisję kanałami łączności, wiarygodność odbieranych sygnałów i wiadomości. Jeśli wcześniej informacja była rozumiana jako wpływ środowiska zewnętrznego na człowieka, to teraz nabiera głębokiego znaczenia. Z punktu widzenia *W. Spicnadla* „informacja to przekształcona forma wiedzy, nietożsama z nią, tzn. informacja zaczyna się od opisów, odpowiedzi na pytania zaczynające się od słów *kto, kiedy, co, gdzie, ile*. Wiedza zaczyna się od odpowiedzi na pytanie *jak*”¹⁹.

Wiedza, w przeciwieństwie do informacji, jest zbiorem faktów (danych, informacji) przechowywanych w ludzkiej pamięci, dotyczących określonego obszaru tematycznego, ich relacji i reguł. Mogą być wykorzystane do „uzyskania nowych faktów lub rozwiązania wszelkich problemów związanych z różnymi intelektualnymi i praktycznymi działaniami ludzi lub społeczności”²⁰. Jeśli wiedza charakteryzuje się opisem obiektów w procesie ich przechodzenia z jednego do drugiego typu, informacja ta jest traktowana jedynie jako podstawa i dodatek do wiedzy po jej otrzymaniu przez człowieka.

Jako podstawowy systemotwórczy czynnik nowoczesności, informacja dostarcza „zasadniczo nowych właściwości dla *charakteru produkcji* – są to modularność, wielofunkcyjność, miniaturyzacja itd.; dla *cech pracy* – w szczególności chodzi o wirtualizację procesów, wzrost indywidualnej kreatywności; dla *specyfiki stosunków społecznych* – kształtowanie się systemów sieciowych, w tym sieci społecznych, procesów globalizacji itp.”²¹

Powszechnie wiadomo, że na przestrzeni dziejów ludzkość starała się opierać trzy najważniejsze składniki: materię, energię i informację. Jednocześnie trwał proces akumulacji wiedzy, który prowadził do nowego stanu rozwoju cywilizacji. W nim wiedza i informacja zaczęły odgrywać decydującą rolę we wszystkich sferach ludzkiej działalności. Oczywiście dzisiaj jednym z najważniejszych

¹⁹ *Спицнадель В. Н.* Основы системного анализа / В. Н. Спицнадель. – М. ; СПб. : ИД «Бизнес-пресса», 2000. – С. 76.

²⁰ *Маслов А. О.* Інформаційна економіка: становлення, структура та теоретичне осмислення: монографія / А. О. Маслов. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2016. – С. 21–22.

²¹ Там само. – С. 22–23.

przejawów funkcjonowania współczesnego społeczeństwa jest informacja. Lub, jak wskazuje jeden z teoretyków społeczeństwa informacyjnego *M. Castells*, „informacyjność”, będąca „atrybutem organizacji społecznej, w której dzięki nowym warunkom technologicznym generowania i przekazywania informacji stała się podstawowym źródłem produktywności i mocy”²².

Jeśli pojęcie „wiedzy” jest ustalone, to pojęcie „informacja”, stając się przedmiotem badań wielu nauk, podlega konkretyzacji i uogólnieniu. To właśnie decyduje o dużej liczbie definicji informacji i interpretacji jej istoty. Osobliwością pojęcia „informacja” jest jego zastosowanie we wszystkich bez wyjątku obszarach działalności poznawczej i praktycznej: w filozofii, technice, medycynie, nauce, edukacji, a także w życiu codziennym. Informacja w parametrach nauki jest „podstawowym pojęciem”, co oznacza obecność jej materialnych nośników, źródła i przekazu informacji, podmiotu i przedmiotu informacji, kanałów między źródłem a odbiorcą”²³ – zaznaczył *A. Masłow*.

A czym w tym przypadku jest „wiedza” i jak ma się do informacji? We wszystkich definicjach nauki „wiedza” jest na pierwszym miejscu. Na przykład według Encyklopedii Britannica nauka to „każdy system wiedzy, który jest związany ze światem fizycznym i jego zjawiskami oraz obejmuje obiektywne obserwacje i systematyczne eksperymenty. W ogóle nauka to poszukiwanie wiedzy obejmującej prawdy uniwersalne lub działanie praw podstawowych”²⁴.

Informacja jest substancją uniwersalną, która dotyczy wszystkich dziedzin ludzkiej działalności, służy jako przewodnik wiedzy i myśli, narzędzie komunikacji, wzajemnego zrozumienia i współpracy, tworzenia stereotypów myślenia i zachowania.

Definicja UNESCO

Jak wiadomo, *wiedzieć* oznacza poprawnie zrozumieć pojęcie lub przesłanie, informacje na temat określonego przedmiotu. Myślenie jest dynamiczną pracą z pojęciami, które są statycznie reprezentowane w postaci wiedzy. Często wyraża się czasownikiem *wiedzieć*. Poznanie to proces zdobywania wiedzy, w którego trakcie niepoprawne pojęcia są odrzucane, a poprawne są zachowywane i pomnażane. Myślenie nie sprowadza się do poznania i nie mieści się w formie wiedzy, bo tworzy pojęcia, które nie zawierają odpowiedników w rzeczywistości. Myślenie zawiera ten kreatywny, produktywny dodatek do wiedzy, który tworzy „inną”

²² *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество, культура / М. Кастельс. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – С. 42.

²³ *Маслов А. О.* Інформаційна економіка: становлення, структура та теоретичне осмислення... – С. 39.

²⁴ *Эпштейн М.* От знания – к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменить мир / М. Эпштейн. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 44.

rzeczywistość, świat „stworzony przez człowieka” i „przez myśl”, w tym „idee, wartości, naukę, technikę”²⁵ – zaznaczył *M. Epstein*.

Myślenie nie tylko podąża za wiedzą, ale ją poprzedza, tworzy sam przedmiot poznania, podmiot i możliwość poznania. „Wykorzystuje” wiedzę do prawidłowego pokazania, odzwierciedlania świata, by przekształcać go jeszcze pewniej. Wiedzę można określić jako „adaptacyjny mechanizm myślenia”, sposób jego przetrwania w warunkach praktycznej interakcji ze światem zewnętrznym. Wiedza jest „mechanizmem adaptacyjnym, dzięki któremu myślenie koordynuje się ze środowiskiem, aby lepiej je przekształcać, dostosowywać do siebie. Wszystko, co nazywamy historią i kulturą, jest wynikiem takiego dostosowania rzeczywistości do myślenia”²⁶.

Na tym polega główna różnica między informacją a wiedzą. Informacja, poczynając od połowy XX wieku, jest koncepcją ogólnonaukową obejmującą dane o obiektach i zjawiskach otaczającej rzeczywistości, ich właściwościach i parametrach, które zmniejszają niekompletność wiedzy na ich temat i mogą być wykorzystane przez człowieka do doskonalenia swoich działań i wiedzy. Informacja, zwłaszcza dzisiaj, jest czynnikiem rządzącym rozwojem społecznym. Wszystkie sfery życia człowieka – „system społeczno-gospodarczy, polityka, edukacja, nauka” stają się częścią sfery informacyjnej. „Informacja i sposoby zarządzania nią determinują stan społeczeństwa, jego życie, kierunki i perspektywy rozwoju”²⁷. Dotyczy to również człowieka.

Wiedza jest podstawą nowych informacji i nowej wiedzy. Wiedza jest środkiem aktywności intelektualnej, który w interakcji z myśleniem ujawnia ustalone, poznane relacje zjawisk, włącza je w praktykę społeczną, sztukę, technikę oraz poszerza sfery rzeczywistości, w której toczy się życie człowieka.

W warunkach świata informacyjnego każdy kraj, społeczność, poszczególny człowiek może pracować z olbrzymią masą informacji w celu tworzenia różnych innowacji, w tym społecznych, politycznych, edukacyjnych, osobistych.

²⁵ Там само. – С. 45.

²⁶ Там само. – С. 46.

²⁷ Маслов А. О. Інформаційна економіка: становлення, структура та теоретичне осмислення... – С. 41.

4.3. Wiedza, wiara, zaufanie

Wiara to skok w nieznane, w ciemność.

K. Wart

Musiałem zawiesić wiedzę, ażeby zrobić miejsce dla wiary.

I. Kant

Dla zrozumienia roli wiedzy w życiu człowieka istotny jest problem wiary, czyli subiektywnego rozpoznania pewnej prawdy. A czym jest *wiara*? Jednym słowem nie da się tego określić. W istocie wiara wychodzi naprzeciw potrzebom egzystencjalnych głębi człowieka. Wiara jest tym, co „porusza człowieka”, przez co „wznosi się ponad naturę i samego siebie”, w połączeniu z „podstawami i początkiem życia”. Nie ma człowieka bez wiary, bo to ona czyni z niego człowieka zaangażowanego w życie, świat, Boga. Tylko przez wiarę człowiek, stając się człowiekiem, powraca do samego siebie”²⁸. Wiara zawiera w sobie nie tylko pewien stan świadomości, ale także tradycję, uczestnictwo w określonych praktykach. Głębia i wnikliwość wiary wiąże się nie tylko z określonym kierunkiem religijnym, ale także z pełnią egzystencjalnego, duchowego stanu człowieka. Co ma wspólne wiara z wiedzą, którą nazywamy prawdziwą, naukową?

Przede wszystkim zwróćmy uwagę, że prawda przyjęta na wiarę nie ma wystarczających podstaw obiektywnych. W koncepcji słynnego przedstawiciela filozofii nauki K. Poppera na temat „wiedzy obiektywnej” odnotowane zostały dwa główne znaczenia pojęcia „wiedza”. Po pierwsze wiedza jako „stan świadomości”; po drugie wiedza jako „obiektywna treść myślenia”, która jest reprezentowana przez udowodnione „jednostki wiedzy”, a także dyskusje, spory itp. Jednocześnie wiedza w swoim sensie obiektywnym nie zależy od czyjejś wiary, od „dyspozycji do zgody, afirmacji czy działania. Jest to wiedza bez podmiotu poznania”²⁹. Pod tym względem teoria poznania naukowego powinna zajmować się jedynie wiedzą obiektywną, ponieważ w sensie subiektywnym wiedza nie ma zastosowania do nauki i prawdy obiektywnej.

Z punktu widzenia I. Kanta wiara należy do przedmiotów, o których nie tylko nic nie można wiedzieć, ale nawet nie można przewidzieć jakiegokolwiek prawdopodobieństwa ich istnienia. Tylko to jest przedmiotem wiary, czego uznania

²⁸ Гарин И. И. Что такое этика, культура, религия? / И. И. Гарин. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2002. – С. 682.

²⁹ Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания... – С. 241–242.

nie określają obiektywne, niezależne od ludzkiej natury i interesów człowieka „podstawy prawdy”. Obiekty wiedzy praktycznej (moralnej, prawnej) i teoretycznej nie mogą być przedmiotami wiary. Ponieważ wiara jest wystarczająca tylko „subiektywnie”, brakuje jej przekonania, które można by było przekazać innym i które by wymagało jednomyślnej zgody. Jako siła perswazyjna ukształtowana przez wiedzę, wiara jest ważna „przede wszystkim dla wierzącego i tylko dla niego, nie będąc wiedzą, zajmuje miejsce wiedzy i bywa nawet silniejsza niż jakakolwiek wiedza”³⁰.

Należy odróżnić np. *wiarę religijną* od *wiary historycznej*, która jest akceptacją, uznaniem prawdy „według świadectwa innych”. nie można jej przeciwstawić wiedzy ani nawet od niej odróżnić. „Tak zwanej wiary historycznej, powiedział *I. Kant*, nie należy odróżniać od wiedzy, ponieważ ona jako rodzaj teoretycznego lub logicznego rozpoznania prawdy sama może być wiedzą. Możemy przyjąć prawdę empiryczną według świadectw innych z taką nieścisłością, jakbyśmy ją osiągnęli przy pomocy faktów z własnego doświadczenia”³¹.

Wiary nie należy uważać za coś irracjonalnego... Wiara filozoficzna, wiara myślącego człowieka zawsze różni się tym, że istnieje tylko w połączeniu z wiedzą.

K. Jaspers

W ten sposób *I. Kant* odróżniał wiarę jako „ślepą” wiarę religijną (wiarę we właściwym znaczeniu tego słowa) od wiary jako *zaufania* (wiary historycznej). Wiarygodna wiedza naukowa jest nie do pogodzenia z wiarą w pierwszym znaczeniu i nie do pomyślenia bez wiary w drugim znaczeniu tego słowa. Tam, gdzie zaczyna się wiedza naukowa, kończy się wiara we właściwym znaczeniu tego słowa. A jako ufność wiara jest otwarta na dowody rozumu i tutaj jest mniej lub bardziej usprawiedliwiona. Wiara we właściwym znaczeniu tego słowa jest głównym elementem postawy religijnej, która obejmuje nie tylko akceptację pewnych twierdzeń (dogmatów) bez dowodu, ale także stanowczość w ich przestrzeganiu wbrew wszelkim wątpliwościom. Wiedza jako rodzaj (modus) określania prawdy, w przeciwieństwie do wiary i myślenia, charakteryzuje się rzetelnością. Jest ona, zgodnie z nauką *I. Kanta*, uznaniem prawdy w oparciu o dostateczne podstawy zarówno obiektywne, jak i subiektywne³².

Należy jednak wziąć pod uwagę związek wiedzy i wiary jako pewien „stan świadomości”. Produkty tego stanu – mity, wierzenia, wiedza filozoficzna,

³⁰ Берков В. Ф. Философия и методология науки / В. Ф. Берков. – М. : Новое знание, 2004. – С. 19

³¹ Кант И. Трактаты и письма / И. Кант. – М. : Наука, 1980. – С. 380.

³² Берков В. Ф. Философия и методология науки... – С. 20.

moralna i inna podobna – nie mają statusu wiedzy obiektywnej, lecz są wiarą subiektywną. Dlatego przedstawiciele tradycyjnej teorii poznania (*J. Locke, D. Berkeley, D. Hume, I. Kant* i inni) są według K. Poppera „filozofami wiary”, a nie badaczami wiedzy. Faktem jest, że badają ją w sensie „wiem”, „myślę”. A to wyraża „wiarę subiektywną”, a nie „analizę krytyczną”³³.

Jednak dość często pojawia się powiedzenie „wiem”, któremu ufamy. Człowiek wierzy w słowo, które oddaje autentyczność stanu umysłu tego człowieka, który głosi tę lub inną prawdę czy stanowisko. Możemy więc mówić o konstruktywnym charakterze wiary w procesie poznawczym. Istnienie wiary w poznanie jest chwilą, szczególnym przypadkiem, który nie ma charakteru ogólnego, nie wyjaśnia przyczyn jej mechanizmu i pochodzenia. Ilość informacji można zwiększać w nieskończoność, ale jej wykorzystanie będzie nadal opierać się na przesłankach, w tej lub owej mierze przyjętych na wiarę. Ponadto rozwinięta forma poznania (poznanie naukowe) opiera się na wierze³⁴.

Z kolei każde nauczanie zaczyna się od zaufania (wiary). „Poznajemy fakty... i bierzemy je za pewnik” – mówi *L. Wittgenstein*. „Dziecko uczy się, bo ufa dorosłemu. Zwątpienie przychodzi po wierze”³⁵. „Dlaczego ufam podręcznikowi fizyki eksperymentalnej? Nie mam powodu, by mu nie ufać”³⁶. Kiedy zaczynamy wierzyć w „coś”, wierzymy „nie w jakąś wypowiedź, ale w cały system wypowiedzi. Nasza wiedza tworzy wspaniały system. I tylko w nim rzeczy pojedyncze mają to znaczenie, które im przypisujemy”³⁷. Badając wiarę na poziomie logiczno-językowym, *L. Wittgenstein* zwrócił także uwagę na jej społeczno-komunikacyjny charakter (wynikający z istnienia w ludzkim życiu), na nieodłączność wiary od procesu poznawczego.

Swoją wersję podejścia do tego problemu zaproponował *K. Jaspers*, wyśuwając pojęcie „wiary filozoficznej”. Chodzi w nim tak o wiarę w ogóle, którą określa się jako wiarę „filozoficzną”, oraz o wiarę religijną. Człowiek ma wystarczające powody, by uważać wiarę za fenomen zakorzeniony w życiu. „Wiara jest jednolita w tym, co dzielimy na podmiot i przedmiot, w oparciu o którą wierzymy i w którą wierzymy”³⁸. Jednocześnie wiara jest „świadomością istnienia od jego początków poprzez historię i myślenie”³⁹ – jest przekonany filozof.

³³ Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания... – С. 242.

³⁴ Там само. – С. 244.

³⁵ Витгенштейн Л. О достоверности / Л. Витгенштейн // Вопросы философии. – 1991. – № 2. – С. 78–80.

³⁶ Там само. – С. 91.

³⁷ Там само. – С. 78.

³⁸ Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Республика, 1991. – С. 423.

³⁹ Там само. – С. 424.

Jednak „wiara filozoficzna” nie ma solidnych podstaw jako obiektywna wiedza w świecie, gdyż posługując się swoimi pojęciami i metodami, podlegając im, przejawia się w myśleniu.

Stanowisko to wiąże się z zadaniem wyjaśnienia natury uzasadnienia wiary i wiedzy. Jeśli nie ma podstaw w wierze, to powstaje do niej negatywny stosunek, chęć całkowitego jej usunięcia z systemu wiedzy. Ujawnienie konstruktywnego charakteru wiary jest możliwe tylko w przypadku uznania istnienia obiektywnych podstaw wiary subiektywnej. Tak więc wiara i wiedza mają podstawy, ale są one różne.

Rozpatrując ten problem w pracy „Dwa obrazy wiary”, *M. Buber* definiuje wiarę jako zaufanie do każdego człowieka, choć „bez uzasadnionego powodu”. A także określa wiarę jako uznanie prawdziwości czegokolwiek bez dostatecznych podstaw. W tych przypadkach niemożność uzasadnienia nie świadczy o braku zdolności intelektualnych, „ale o tym, że relacja – wiara w swojej istocie nie jest zbudowana na „podstawach” i z nich nie wynika. Chociaż zawsze można je znaleźć. Wiara staje się możliwa tylko dzięki zaangażowaniu w nią (w relację zwaną wiarą) całego życia człowieka”⁴⁰. W tym aspekcie rozumowanie *M. Bubera* pokrywa się z ideą rzetelnej wiedzy.

Przynaję, że istnieją ciała na zewnątrz nas, to znaczy rzeczy, o których nie mamy pojęcia, jakie są same w sobie, ale które znamy z wyobrażeń, jakie daje nam ich wpływ na naszą zmysłowość, które nazywamy ciałami... Natura jest światem postrzeganym przez zmysły, z wyjątkiem obiektów, które nie są postrzegane przez zmysły.

I. Kant

Zgodnie z doświadczeniem teoretycznym i praktycznym wiedza uzyskuje swój status na podstawie logicznego uzasadnienia, weryfikacji, udowodnienia autentyczności i prawdy. I dopiero w tym charakterze nabiera znaczenia poznawczego i społecznego, zaczyna funkcjonować w kulturze, angażować się w komunikację i różne formy ludzkiej aktywności. Wiara opiera się na praktyce społeczno-kulturowej, komunikacyjnej, na sankcjach społecznych, znaczeniu i powszechnej doniosłości tego, w co wierzą. I dopiero wtedy potrzebna jest refleksja, krytyczna analiza podstaw subiektywnej pewności. Ich rewizja zostanie przeprowadzona „na podstawie nowych, społecznie zweryfikowanych dowodów, które nie budzi wątpliwości”⁴¹.

W tym ujęciu wiara nie przeciwstawia się wiedzy, a jej status poznawczy, funkcje w czynnościach duchowych, kulturowych, poznawczych nie są oceniane

⁴⁰ Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания... – С. 246–247.

⁴¹ Там само. – С. 247–248.

jednoznacznie negatywnie. Należy wziąć pod uwagę stałą zmienność obrazu świata, o czym świadczy historia nauki. Prawdziwy naukowiec, dążąc do „maksymalnej słuszności i dokładności, pamięta, że w nauce nie ma pełnej wiarygodności, że abstrakcyjnych schematów i »martwych« formuł nie należy przeceniać, wierzyć w nie, a nie w żywą nieskończenie głęboką i dynamiczną rzeczywistość. Rzeczywista, prawdziwa uczoność często prowadzi do wiary w Boga⁴². Oznacza to, że wiedza i wiara dość często nie wykluczają się wzajemnie, lecz się uzupełniają.

Zatem granicami nauki są doświadczenie zmysłowe, które ona stara się wyjaśnić za pomocą praw natury. Ale doświadczenie nie powinno być postrzegane jako wszechogarniające. Należy również wziąć pod uwagę znaczenie innych doświadczeń, z których wyrasta fenomen wiary. Jest ona niezbędnym składnikiem wiedzy osobistej i jednocześnie jest na niej oparta. Życie ludzkie to zupełnie inna rzeczywistość niż ta, która znajduje odzwierciedlenie w uogólnieniach naukowych. Dlatego znajomość tej rzeczywistości obejmuje zarówno rzetelną, naukową wiedzę, jak i wiarę.

4.4. Sens poznawczej działalności człowieka

*Żywe systemy to systemy poznawcze,
a życie jako proces jest procesem poznania.*

H. Maturana

Wiedza jest wynikiem poznania. Historia nauki jawi się nie tylko jako pamięć nauki, ale także jako jej laboratorium poznawcze. Definiując w swoim dziele „Nowy Organon” fundament klasycznej teorii poznania, angielski filozof *F. Bacon* radził „przekroić”⁴³ naturę, inaczej nie ujawni ona swojej tajemnicy. W istocie proces poznawczy zbliża naturę do kultury stworzonej przez człowieka, ale pełnoprawne badania poznawcze są niemożliwe bez kontekstualizacji historyczno-kulturowej. W kulturologicznej tradycji filozofii nauki nośnikiem racjonalności wiedzy nie jest nauka, lecz kultura jako całość. Dlatego racjonalność ta jest rozumiana tylko w kontekście filozoficznej analizy nauki. Rozsądnosc „procedur uzasadniających proces poznawczy traci swój ponadczasowy, absolutny charakter i odpowiada zmieniającym się historycznie, relatywnym ideałom i normom naukowości”⁴⁴.

⁴² Там само. – С. 248.

⁴³ Бэкон Ф. Новый Органон / Ф. Бэкон // Соч. в 2-х т. – М. : Мысль, 1978. – С. 5–222.

⁴⁴ Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме / В. Л. Храмова // София: Культурологичний журнал. – 2011. – № 11. – С. 14.

W efekcie historyczny byt nauki staje się najważniejszym „składnikiem” racjonalności wiedzy. Działalność naukowa ukierunkowana na zdobywanie wiedzy jest obecnie racjonalna jedynie w ramach nowego historycznego typu nauki i nie jest przejawem „uniwersalnego algorytmu naukowości”⁴⁵.

Z kolei przy wyborze niezbędnego materiału historycznego można posłużyć się oceną poznawczą (epistemologiczną). „W rzeczywistości, zaznaczył przedstawiciel filozofii nauki *J. Kangil*, istnieją dwie wersje historii nauki: historia wiedzy przestarzałej i historia wiedzy usankcjonowanej, czyli wiedzy, która odegrała aktywną rolę w kształtowaniu dalszego stanu rozwoju nauki. Bez epistemologii, czyli aktywności poznawczej, nie da się odróżnić ich od siebie”⁴⁶.

Inny kierunek łączy w sobie „imperatyw badania pochodzenia idei” z „historią teraźniejszego” ich stanu. Dlatego badania historyczne, czyli aktywność poznawcza w zakresie zdobycia wiedzy, nie są prowadzone z ciekawości do przeszłości. Ich celem jest ukazanie tego, co dotyczy naszej współczesnej rzeczywistości, aktualnego rozumowania, nowoczesnych metod badawczych”⁴⁷.

Można powiedzieć, że celem i zadaniem poznania jest osiągnięcie wiedzy potrzebnej i pożytecznej dla człowieka i rozwoju społeczeństwa. Chodzi o wiedzę uzyskaną przez człowieka w trakcie obserwowania zachodzących wokół niego zjawisk naturalnych. Za wiedzę użyteczną uważa się tę, którą można „manipulować”: dotyczy ona „przedmiotów kultury materialnej, energii i istot żywych”. Taka wiedza „pomaga odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób nowa wiedza pomogła w tworzeniu nowoczesnej kultury materialnej i dobrobytu, jaki przyniosła”⁴⁸ – uważa *J. Mokir*.

Główną rolę w użytecznej wiedzy odgrywają technologie. Wiedza użyteczna z reguły nie zawiera wyjaśnienia podstawowych zasad, na których się opiera. Układ okresowy D. Mendelejewa „nie wyjaśnia” pochodzenia i nazw pierwiastków chemicznych oraz zasad ich umiejscowienia w określonej kolejności, ale ujawnia wyraźny naturalny wzór, który możemy wykorzystać dla własnej korzyści, tworząc np. nowe materiały. Im wyższy jest poziom uogólnienia, tym szersza jest poznawcza (epistemiczna) podstawa wiedzy. Ludzki umysł mógł „wymyślić” zestaw technologii opartych na prostej bazie wiedzy i używać ich bez zbędnego uzasadniania, dlaczego i jak te technologie działają. Tak więc współczesna wiedza ekonomiczna pokazuje, że „w niektórych społeczeństwach ludzie przewyżczyli tendencję do przyjmowania działających technologii bez próby

⁴⁵ Там само.

⁴⁶ *Фаго-Ларжо А.* Легенда о стриптизе философии (современные тенденции в философии науки) / *А. Фаго-Ларжо* // *Вопросы философии*. – 2010. – № 8. – С. 133.

⁴⁷ Там само. – С. 134.

⁴⁸ *Мокир Дж.* Дары Афины. Исторические истоки экономики / *Дж. Мокир*. – М. : Изд. института Гайдара, 2012. – С. 14.

wyjaśnienia ich funkcjonowania. To jest odpowiedź na pytanie, skąd wzięły się cuda techniki, które zapewniają nam dobrobyt”⁴⁹.

Dziś prawda wiedzy jest rozproszona w wielu dyskursach, nie podlega już hierarchizacji, ale my uparcie poszukujemy olśnienia, które mogłoby przekonać każdego.

J. Habermas

W proponowanym kontekście pojawia się pytanie o kierunek ludzkiego poznania: czy rzeczywiście powinna ona koncentrować się na zdobywaniu przede wszystkim wiedzy „użytecznej”? W szczególności amerykański filozof *A. Whitehead* uważał: „Świat jest nieosiągalny w całej swojej złożoności i wszystko, co możesz wiedzieć... musi być otwarte na krytykę, aby w ogóle nadawać się do czegokolwiek”. Zadanie swojej filozofii, którą nazwał „spekulacyjną”, *A. Whitehead* pojmował jako usiłowanie „sformowania spójnego, logicznego, koniecznego systemu ogólnych idei, w terminach którego można by zinterpretować każdy element naszego doświadczenia”⁵⁰.

A doświadczenie, jak pokazuje historia, to potrzeba tej wiedzy, której człowiek potrzebuje w zakresie tego lub owego aspektu. Tak, nikt nie neguje ważnego znaczenia opracowania „filozofii bólu” przez doktora medycyny i chirurga dziecięcego *H.-K. Cotobi*. Jest on przekonany o jej znaczeniu dla współczesnej nauki i praktyki. W tym przypadku filozoficzne pytanie o człowieka „pojawia się wewnątrz praktyki klinicznej”⁵¹. W tym przypadku trudno zaprzeczyć „potrzebie” filozofii, która przyczyniła się do powstania wiedzy użytecznej dla człowieka.

Pytania filozoficzne rodzą się zarówno w naukach przyrodniczych, jak i w środowisku biomedycznym. Rzeczywiście, nowe problemy zaczęły się pojawiać zarówno w nauce, jak i w *sprawie* nauki. Po pierwsze poznanie naukowe i badania naukowe stają się coraz bardziej techniczne, a nawet przemysłowe. Dlatego naukowcy uświadomili sobie swoją twórczą moc i ostatecznie strach przed tymi badaniami. Po drugie rosnąca i decydująca zależność narodów od nauki i technologii pod względem dostępu do podstawowych zasobów (woda, zdrowie, energia) prowadzi do publicznej kontroli nad badaniami naukowymi (poprzez finansowanie lub ustawodawstwo), generuje problemy (a nawet nieufność) wobec autorytetu ekspertyzy naukowej, co radykalnie zmieniło tzw. „wolność badań” i zapoczątkowało ekspertyzę w ocenie projektów badawczych i poznawczych jeszcze przed ich realizacją. Po trzecie racjonalność naukowa nabiera

⁴⁹ Там само. – С. 44.

⁵⁰ Фаго-Ларжо А. Легенда о стриптизе философии... – С. 135–136.

⁵¹ Там само. – С. 137.

coraz bardziej „zbiorowego charakteru”⁵². W końcu chodzi o to, czy otrzymana wiedza będzie przydatna dla człowieka.

Zachowanie godności ludzkiej zajmuje ważne miejsce we współczesnym poznaniu naukowym. W szczególności mówimy o naukach, które badają problem życia ludzkiego. Na przykład istnieje ogólnoświatowy konsensus w sprawie zakazu opracowywania broni masowego rażenia (na przykład broni biologicznej). Chociaż, jak wiemy, zakaz ten jest stale potajemnie naruszany. We Francji stosowanie technik przeszczepiania jąder komórek somatycznych jest prawnie zabronione. W Wielkiej Brytanii zapłodnienie człowieka i embriologia są dozwolone tylko dla niektórych grup badawczych. Na czym polega problem? Na poszanowaniu godności człowieka. Chodzi o to, czy inaczej postrzegamy godność ludzką, czy inaczej oceniamy technologie. Artykuł 11 Powszechnej Deklaracji Genomu Człowieka i Praw Człowieka (UNESCO, 1997) stwierdza, że reprodukcyjne klonowanie istot ludzkich jest „sprzeczne z godnością człowieka” i jest zabronione. Jednocześnie „państwa muszą podjąć odpowiednie kroki w celu utrzymania warunków intelektualnych i moralnych sprzyjających wolności prowadzenia badań” (Art. 14). Z innej strony wskazana jest potrzeba wstępnego rozpatrzenia protokołów badawczych. Organy dokonujące przeglądu tych protokołów są odpowiedzialne za stwierdzenie, czy konkretne badanie jest zgodne z „poszanowaniem praw człowieka, podstawowych wolności i godności ludzkiej”⁵³.

W związku z tym podejściem pojawiają się nowe pytania dotyczące celu poznania: na ile zdobyta wiedza może odpowiadać godności człowieka, czyli systemowi wartości, w których człowiek został ukształtowany i które dla niego decydują o wyborze celu życia. Zawierają nową rzeczywistość – współczesny świat informacyjny. Teoria informacji „wykrwawiła” teorię poznania. Teoria poznania koncentrowała się właśnie na osiągnięciu prawdy. W swoim traktacie „Przeciw metodzie” amerykański filozof nauki *P. Feyerabend*, wbrew odwiecznej tradycji gnoseologii (teorii poznania), wezwał do nauki, aby „anarchicznie” łamała jakiegokolwiek z góry ustalone reguły (metody) i przyjmowała jako wzorzec grę, wyobraźnię, sztukę. W rozumowaniu o informacji prawda, niezależnie od tego, czy jest dostępna, czy nie, istnieje przed początkiem tych rozważań⁵⁴. Nie zależy więc od wiedzy, którą otrzymujemy.

Francuski filozof *M. Foucault*, zamiast wypracować metodę zdobywania wiedzy, jedynie „zdemistyfikował” różne strategie pojawiające się w toku dziejów w humanistyce – „episteme”, epokowe systemy kompetencji i w końcu ogłosił koniec „nauk o człowieku”. „Episteme” *M. Foucaulta* są pouczające, ale

⁵² Там само. – С. 138.

⁵³ Там само. – С. 139

⁵⁴ *Смирнов И. Экономика спама / И. Смирнов // Звезда. – 2009. – № 4. – С. 208.*

będąc nie więcej niż równie samowystarczalnymi konfiguracjami „elementów wypełnionych znaczeniami”, „nie podlegają ani empirycznej weryfikacji, ani sile wyjaśniania”⁵⁵. I nie może tutaj być prawdziwej wiedzy.

Poznanie nie pochodzi z własnej twórczości czysto intelektualnych form, jego nośnikiem jest dynamika życia, która łączy naszą rzeczywistość z rzeczywistością świata.

G. Simmel

Jako instrument historycznej zmienności, odnowienia światopoglądu, z jednej strony, idea informacji, z drugiej, najmniej miała na celu skierowanie uwagi jej wyznawców na pochodzenie wiedzy i cel poznania, bez czego prawdziwe myślenie historyczne nie może mieć miejsca. Modele charakteryzujące transmisję i stosowność informacji zignorowały jej tworzenie. „Nie były przystosowane do wyjaśniania zasad, które zapewniały nieustanny ruch kultury i cywilizacji”⁵⁶. Ale jeśli wiedza „nie zajmuje się” swoim pochodzeniem i formowaniem, to staje się bardziej arbitralna i bardziej niedokładna, niejasna jest jej wartość dla nauki i wartość dla człowieka.

Pytanie o wartość aktualizuje wartość aktywności poznawczej. Człowiek podążający ścieżką poznania jawi się jako ten, który nadaje sens rzeczom i zjawiskom. To człowiek, który rozumie, interpretuje, odszyfrowuje zarówno głębokie, jak i powierzchowne, dosłowne sensy, treści i znaczenia. Ta aktywność myślenia w istotny sposób uzupełnia refleksyjne i kumulatywne aspekty poznania, stając się nie mniej fundamentalną niż one. Filozofia poznania, uwzględniająca interpretacyjne (hermeneutyczne) sensy kształtowania człowieka, w swoim rozwoju przechodzi do filozofii wychowania. A jej celem jest kompetentna osoba. Jeżeli, zdaniem *M. Schelera*, edukacja jest „ukutą formą, obrazem zbiorowej ludzkiej egzystencji”, „wszechświatem, który koncentruje się w jednej, indywidualnej istocie ludzkiej”⁵⁷, to cel poznania w tym kontekście otrzymuje jasną wskazówkę – wiedzę.

Proces poznania ma na celu osiągnięcie prawdy, co wiąże się z zaangażowaniem różnych nauk. Każda z nich reprezentuje własną ścieżkę aktywności poznawczej, która może pomóc w odkrywaniu i osiąganiu rzetelnej wiedzy. Ale czy to wystarczy, aby człowiek nabrał pewności swojego „Ja”? „Można czerpać inspiracje od antropologów, zoologów i astronautów – uważa *J.N. Harari*. – Antropolodzy i zoolodzy spędzają lata na odległych wyspach zagrożonych chorobami

⁵⁵ Там само. – С. 209.

⁵⁶ Там само.

⁵⁷ Шелер М. Избранные произведения / М. Шелер. – М. : Издательство «Гносиз», 1994. – С. 21.

i niebezpieczeństwem. Astronauci przez wiele lat ciężko trenują, przygotowując się do niebezpiecznej podróży w Kosmos. Jeśli zgodzimy się podjąć taki wysiłek, aby zrozumieć obce kultury, nieznanne gatunki i odległe ścieżki, czy powinniśmy równie ciężko pracować, aby zrozumieć własny umysł?”⁵⁸.

Biorąc pod uwagę, że wiedza jest zawarta w indywidualnym kontekście semantycznym i jako całość przybiera postać osobową, zauważamy: dla człowieka głównym celem poznania jest zrozumienie swojego umysłu, siebie i swoich możliwości. Do tej pory nie dokonały tego „algorytmy” informacyjne i komputerowe, które określają sensy poznania, wiedzy i działań we współczesnym świecie.

4.5. Edukacja w kulturze ludzkości

*Państwa nie pozbędą się nieszczęść i kłopotów,
dopóki nie będą w nich rządzić filozofowie.*

Platon

Pojęcie „edukacja” w swoich początkach oznacza „demonstrować”, „poka-
zywać wzór”, „ustanawiać reguły działania i myślenia” zgodnie z nim. Z punktu
widzenia *M. Heideggera* edukacja ukazuje człowiekowi „wzór”, „przykład”, we-
dług którego musi prowadzić i organizować zarówno aktywność, jak i bezczyn-
ność. Edukacja wskazuje „drogę” dalszego postępu w kierunku pewnego ideału,
którego osiągnięcie potwierdza „niepodważalną siłę rozumu i jego podstaw”⁵⁹.
Ale zrozumienie aktywności umysłu wymaga edukacji jako systemu, przy czym
systemu otwartego jako organizacji uczenia się z przyswajaniem i akumulacją
wiedzy.

Jak zauważają *W. Ogniewiuk* i *S. Sysojewa*, „otwartość systemów eduka-
cyjnych jako zasada wyjściowa pociąga za sobą jakościowo nowe podejścia do
rozumienia rozwoju edukacji, których istotą jest to, że początkiem nie jest system
edukacji jako całość w swoim stanie statycznym, a człowiek ze swoją wyjąt-
kowością jako nieustannym źródłem spontaniczności, nieuporządkowania i jedno-
cześnie rozwoju”⁶⁰.

Edukacja, która jednocześnie zawiera wychowanie, jest specyficznym zja-
wiskiem epoki kultury piśmiennej. Jest to sposób przekazywania doświadczeń

⁵⁸ Харпін Ю. Н. 21 урок для 21 століття / Ю. Н. Харпін. – К. : Вид. «BookChef», 2018. – С. 388–389.

⁵⁹ Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 252.

⁶⁰ Огнев'юк В., Сисоєва С. Освітологія – науковий напрям інтегрованого дослідження сфери освіти / В. Огнев'юк, С. Сисоєва // Рідна школа, 2012. – № 4–5. – С. 47.

społecznych i duchowych, który podlega pisemnej fiksacji i ma głównie formę wiedzy. Edukacja w procesie rozwoju wyróżnia się w ramach ogólnego podziału pracy jako szczególna sfera działalności. Nazywano ją „szkołą”, „szkolnictwem”, miała ona wszelkie oznaki profesjonalizacji. Strukturalna podstawa kształcenia nauczyciel–uczeń była i jest jedną z podstawowych w światopoglądzie cywilizowanego człowieka. Edukacja jako główna forma dziedziczenia ważnych kulturowo doświadczeń społecznych, dziedzicznej więzi międzypokoleniowej „odróżnia cywilizację od barbarzyństwa z jego ustną kulturą folklorystyczną osadzoną bezpośrednio w języku życia praktycznego”⁶¹.

Należy zauważyć, że wykształcenie jako forma kultury piśmiennej w początkowym okresie powstawania było zjawiskiem marginalnym. Ludzie, którzy coś wiedzieli, odgrywali rolę „pomocniczą” i z reguły byli tylko służącymi, a nawet niewolnikami. Znane zabytki kulturowe epoki przedcywilizacyjnej były wytworem sztuki ustnej, często anonimowej. Już później były spisywane na piśmie i w tej formie stały się przedmiotem badań, docierając do naszych czasów. Nawet wtedy, gdy pismo już istniało, czyli w dobie cywilizacji, pouczenia światopoglądowe i kanony powstawały w postaci ustnej. Ilustracyjnym tego przykładem jest *Homer*, według legendy, twórca „Iliady” i „Odysei”, czy prorok *Mahomet*, który stał u początków cywilizacji islamskiej. Dał Arabom Koran, boską księgę, ale on sam, według islamskich uczonych, nie umiał pisać⁶².

Początkowo edukacja była prerogatywą klas uprzywilejowanych. I to był ich obowiązek i w pewnym sensie usprawiedliwienie ich uprzywilejowanej pozycji. Arystokraci w ramach ustalonego społecznego podziału pracy, obok wojskowości i administracji publicznej, odpowiadali także za sferę produkcji umysłowej i duchowej. Arystokratyzm, oprócz dobrych manier, wymagał wiedzy i wykształcenia. Wyższość psychiczna była też istotnym czynnikiem w zestawie powodów, które sankcjonowały dominację arystokratów nad „ciemnymi”, niewykształconymi masami. *Platon* i *Arystoteles* dali filozoficzne pojmowanie tej sytuacji. W „idealnym państwie” *Platona* stany społeczne różnią się od siebie zarówno cnotą, jak i poziomem oraz jakością wiedzy – czasem swojej nauki. W państwie platońskim rządzą ci, którzy posiadają największą wiedzę – mędrcy i filozofowie. „Jeżeli ustalona przez nas natura filozofa zostanie odpowiednio wykształcona, nieuchronnie osiągnie w miarę rozwoju różne cnoty – uważał *Platon* – ale jeśli zostanie zasiana i rośnie na złej glebie, to będzie odwrotnie, chyba że pomoże im ktoś z bogów... Człowiek, który ma wrodzoną skłonność do wiedzy, spośród wszystkich innych kieruje się ku prawdziwemu istnieniu. Nie zatrzymuje

⁶¹ Гусейнов А. А. Выражение кризиса и симптомы обновления / А. А. Гусейнов // Вопросы философии. – 1999. – № 3. – С. 8.

⁶² Там само.

się na wielu rzeczach, które tylko pozornie istnieją, i nieustannie posuwa się do przodu”⁶³.

Niewątpliwie nie wszystkie przydatne przedmioty są naprawdę potrzebne. Ponieważ wszystkie zajęcia są podzielone na te, które są akceptowalne dla osób urodzonych na wolności oraz te, które są typowe dla osób niewolnych. Oczywiście należy brać udział tylko w tych przydatnych czynnościach, które nie zmieniają człowieka w rzemieślnika.

Arystoteles

Dla *Arystotelesa* największym szczęściem jest czas wolny, który jest czasem swobodnego i moralnie zrównoważonego zachowania; wyższe szczęście (*pierwszą eudemonię*) kojarzył on z czynnościami umysłowymi, kontemplacyjnymi i mądrymi. Jeśli chodzi o władzę państwową, jedynym wyróżnikiem władcy powinien być zdrowy rozsądek. „Inne cnoty – powiedział filozof – są najprawdopodobniej niezbędnym wspólnym osiągnięciem zarówno podwładnych, jak i władcy; nie należy żądać od podwładnego roztropności jako cnoty, ale należy żądać prawidłowego osądu”⁶⁴. A zdrowy rozsądek wymaga doświadczenia, wiedzy i wykształcenia.

Zarówno *Platon*, jak i *Arystoteles* w swoich naukach o „kontemplacyjnym bogactwie mądrości” dali klasom arystokratycznym świadomość ich osobliwości. Zgodnie z logiką ich nauk pozycja dominująca jest powiązana i gwarantowana przez takie podejście do wiedzy i rozumu, kiedy nadaje się im samoistne znaczenie, a niektóre jednostki przez nie nabywają swoją ludzką tożsamość. Dominująca pozycja (arystokratyzm, przynależność do elity) nie jest więc faktem istniejącym, nie darem przeznaczenia, ale obowiązkiem, powołaniem „z góry”, które realizuje się poprzez rozwój umysłowy, zaangażowanie w wiedzę.

Starożytny grecki historyk *Plutarch* przytacza takie świadectwo, że kiedy *Aleksander Macedoński* dowiedział się podczas kampanii azjatyckiej, że *Arystoteles* zaczął szerzyć swoje prace na temat przyrody, wysłał mu list, w którym wymawiał: „Jeśli wszyscy będą znali tajemnicę wiedzy, to czym królowie będą się różnić od innych ludzi?”. To pokazuje, że *Aleksander Macedoński* wspaniale opanował ideał etyczny i lekcje *Arystotelesa*, którego uczniem był przez długi czas. Jednak król Macedonii jednocześnie zademonstrował typowo arystokratyczne przekonanie, że wiedza ma uprzywilejowany status, jej posiadanie jest zwierzeniem tajemnicy, przystąpieniem do świętości. *Arystoteles* odpowiedział swojemu uczniowi-królowi, że przystąpienie do tajemnicy wiedzy nie zależy od

⁶³ Платон. Государство / Платон // Древнегреческая философия. От Платона до Аристотеля. – М. : АСТ; Харьков : Фолио, 1999. – С. 284, 286.

⁶⁴ Аристотель. Политика / Аристотель // Древнегреческая философия. От Платона до Аристотеля. – М. : АСТ; Харьков : Фолио, 1999. – С. 514.

tego, czy sama wiedza jest utrzymywana w tajemnicy, czy nie. Filozof chciał oczywiście powiedzieć, że posiadanie wiedzy nie jest procesem zewnętrznym, nie jest jak posiadanie przedmiotu, ale jest pewnym poziomem rozwoju osobistego. Zdobywanie wiedzy to sposób na życie niedostępny dla tych, którzy nie mają wolnego czasu, angażując się w sferę pracy koniecznej (niewolniczej). Oznacza to, że ci, którzy większość dnia spędzają na konkretnej pracy, nie będą mieli czasu na naukę, czytanie książek, myślenie o wyższych sensach życia⁶⁵. A więc nie będą mogli się uczyć.

Ważnym wydarzeniem jakościowym w historii ludzkości było przejście do edukacji ogólnej, które miało miejsce w epoce burżuazyjno-demokratycznej i było jej cechą szczególną. U podstaw tej epoki (moderny) leżą trzy stałe motywy. Po pierwsze przezwyciężenie paternalizmu społecznego (a także odrzucenie elitaryzmu w myśleniu i organizowaniu życia) postawiło zadanie nauczania obywateli samodzielnego myślenia i działania. Wykształcenie było wyrazem obywatelskiej dojrzałości jednostek, ich godności i poczucia własnej wartości. Otworzyło to wejście w przestrzeń „arystokracji ducha”, która zastąpiła „arystokrację pochodzenia”. Jeśli wcześniej rodzice kojarzyli przyszłość swoich dzieci z udanym małżeństwem, a sukces życiowy – z płodnością młodej pary, teraz pierwszeństwo miały studia w elitarnej szkole lub prestiżowej uczelni⁶⁶.

Po drugie zniszczenie struktury feudalnej i zjednoczenie ludu w naród wymagało zneutralizowania różnic stanowych, religijnych i moralnych jako źródeł konfliktów społecznych oraz opracowania takiego języka komunikacji społecznej, który mimo tych różnic mógłby łączyć ludzi. Tę rolę mógł pełnić język nauki, język racjonalnego myślenia. Szkoły ogólnokształcące miały za zadanie uczyć dzieci tego języka zrozumiałego dla wszystkich wykształconych ludzi. „Dwa zjawiska historyczne zmieniły parametry rozwoju społeczeństw Europy Zachodniej z ukierunkowaniem na wiedzę użyteczną w dobie rewolucji przedprzemysłowej – powiedział *J. Mokir*. – Jednym z nich była rewolucja naukowa XVII wieku, a drugim – wydarzenie, które najlepiej określić jako »edukacja przemysłowa«. Jest to grupa wiedzy społecznej, która zamieniła dużo wiedzy w użyteczną i zmieniła relacje między nimi”⁶⁷. Doprowadziło to do współpracy naukowców z producentami i przekazywania im osiągniętej wiedzy.

Po trzecie produkcja przemysłowa, w coraz większym stopniu łączona z nauką, wymagała dużej liczby ludzi biegłych, znających się na rzeczy, wykształconych pracowników, wolnych od przesądów. W społeczeństwie przemysłowym człowiek realizuje swoje możliwości społeczne w ramach działalności

⁶⁵ Гусейнов А. А. Выражение кризиса и симптомы обновления. – С. 9.

⁶⁶ Там само.

⁶⁷ Мокир Дж. Дары Афины. Исторические истоки экономики / Дж. Мокир. – М. : Изд. института Гайдара, 2012. – С. 153.

zawodowej, co wymaga długiego i systematycznego szkolenia. Maszyny i urządzenia, których powstawało coraz więcej po pierwszej rewolucji przemysłowej, wymagały „wysokiego poziomu kompetencji”. Jednak znaczna część edukacji miała „nie techniczny, ale społeczny i moralny charakter”. Robotnicy musieli być „uczeni wypełniania rozkazów, szanowania obcej przestrzeni i praw własności innych ludzi” oraz „być punktualni, posłuszni i trzeźwi”. Pierwsi kapitalistyczni przemysłowcy wiele czasu i wysiłku poświęcili na edukację społeczną swoich najemnych pracowników”⁶⁸.

*Wraz z rozwojem biotechnologii i uczenia maszynowego coraz łatwiej
będzie manipulować najgłębszymi emocjami i pragnieniami ludzi,
a podążanie za głosem serca będzie bardziej niebezpieczne niż kiedykolwiek.*

J.N. Harari

W procesie dalszego rozwoju edukacji powstały tzw. „szkoły niedzielne”, mające na celu wprowadzenie wartości i sposobu myślenia klasy średniej, jej zainteresowania pracownością. Właściciele fabryk sponsorowali szkoły, zdając sobie sprawę, że wykształcony i wychowany robotnik przyniesie większe zyski. Ciągłe potrzebna była nowa wiedza, nowe sposoby jej zdobywania⁶⁹. Oznacza to, że rozrosła się sieć różnych instytucji edukacyjnych (oprócz uniwersytetów). Produkcja przemysłowa wymagała więcej wykształconych pracowników.

W postindustrialnym lub informacyjnym społeczeństwie edukacja zajmuje bez przesady jedno z najważniejszych miejsc w życiu człowieka. W przeszłości sensowne było uzyskanie jak największej ilości informacji, których brakowało. W XXI wieku świat ludzi „został przepełniony niesamowitym przepływem informacji, nawet cenzorzy nie próbują go blokować – zaznaczył J.N. Harari, „zamiast tego rozpowszechniają fałszywe informacje lub rozpraszają masy na nieistotne rzeczy”⁷⁰. Czy powinniśmy więc nadal nasycać uczniów informacjami, których i tak jest już za dużo? W końcu to już nie jest epoka Oświecenia. Zamiast tego „ludzie potrzebują umiejętności korzystania z informacji, odróżniania ważnych od nieważnych, a przede wszystkim łączenia wielu bitów informacji w szerszy obraz świata”⁷¹. Decyzje, jakie człowiek i ludzkość podejmie w nadchodzących dziesięcioleciach, mogą być oparte na obecnym światopoglądzie. Czy jednak ta wizja odpowiada przyszłości? Jeśli tak się nie stanie, o przyszłym życiu zadecyduje przypadek, a nie przemyślane programy.

⁶⁸ Там само. – С. 171.

⁶⁹ Там само. – С. 171–172.

⁷⁰ Харари Ю. Н. 21 урок для 21 століття. – С. 320.

⁷¹ Там само. – С. 321.

Edukacja to „kosmos”, który otwiera nowe możliwości. Edukacja zasadniczo zawiera również formy irracjonalno-spontaniczne, intuicyjno-fantazyjne, ale nadal koncentruje się na racjonalnych znaczeniach, uczy człowieka racjonalnego poznawania i oceniania sytuacji. Edukacja pielęgnuje umiejętność rozsądnego dyscyplinowania emocji i określania za pomocą umysłu kierunku działań wolitionalnych. Przyszłość cywilizacji leży w rozwoju racjonalnie pojmowanych i zorganizowanych systemów edukacyjnych opartych na wzorcach wysokiej kultury poznania, myślenia i działania.

Edukacja to złożony proces. „Błędem byłoby myśleć – mówią *E. Toffler* i *H. Toffler* – że sukces w nauce i technologii jest odosobnionym wydarzeniem. Szczególnie znaczące sukcesy – intelektualne, finansowe – osiąga się, gdy dwa lub więcej odkryć następuje jednocześnie i są ze sobą powiązane. Im bardziej różnorodne są projekty badawcze, im więcej naukowców i narzędzi jest zaangażowanych w ich realizację, tym większy jest potencjał nowego i tym bardziej imponujące rezultaty przynosi”⁷².

W oparciu o powyższe uważamy, że trudno jest przeprowadzić prawdziwą reformę edukacji szkolnej bez zrozumienia jej jako uporządkowanego zestawu równych podsystemów edukacji: rodziców, edukacji przedszkolnej, podstawowej, średniej zawodowej i szkolnictwa wyższego, szkolenia i doskonalenia zawodowego, samokształcenia osób dorosłych, kształcenia dodatkowego (pozauczelnianego). Oprócz aktualizacji programów i podręczników największą uwagę należy zwrócić na zaangażowanie uczniów w samodzielne podejmowanie decyzji, demokratyzację organizacji społecznej szkoły.

Jednak w ramach każdej reformy edukacji szkolnej to w szkole, a nie tylko w rodzinie, jak to miało miejsce wcześniej, uczniowie muszą opanować, oprócz dyscyplin akademickich, podstawy kultury żywienia i ubioru, zrozumieć szkodliwe skutki zażywania narkotyków i wszystkiego, co się z nimi wiąże, opanować zasady kultury domowej, kultury komunikacji i wreszcie kultury pracy. W szczególności na przykładzie kultury pracy, która ukształtowała się w cywilizacji konfucjańskiej czy protestanckiej. Bez tego obecny absolwent jakiegokolwiek instytucji edukacyjnej będzie społecznie niekonkurencyjny.

Z punktu widzenia *A. Konwerskiego* we współczesnym świecie, dzięki aktywnemu udziałowi środków masowego przekazu, dziedzictwo kultury duchowej różnych narodów i epok historycznych staje się ogólnodostępne. Jednak możliwość „włączenia się” w historię i nowoczesność kultury duchowej

⁷² *Топфлер Э., Топфлер Х. Революционное богатство / Э. Топфлер, Х. Топфлер. – М. : АСТ: ПРОФИЗДАТ, 2008. – С. 27.*

jakiegokolwiek narodu, korzystania z jej dziedzictwa nie oznacza zniwelowania wyjątkowości każdej kultury, zatarcia „granic narodowych”⁷³.

Podobnie można sobie wyobrazić „nowoczesny rozwój przestrzeni naukowo-edukacyjnej, gdzie wraz z budową jednego pola naukowo-dydaktycznego, podejmowaniem i rozwiązywaniem ogólnych (globalnych) problemów naukowych, wprowadzaniem jednolitych standardów i zasad do procesu kształcenia, oczywista staje się wyjątkowość każdej szkoły naukowej, tradycji narodowych i kulturowych w systemie edukacji, co wiąże się z wymianą unikalnych doświadczeń”⁷⁴.

Efektywność wyników rozwoju społeczeństwa wynika z efektywności systemu edukacji. Szkoli człowieka biegłego i wykształconego. Dziś strategicznym celem edukacji jest kształtowanie osobowości twórczej, której integralną cechą jest innowacyjność, kreatywność, aktywność produkcyjna, umiejętność dostosowania się do współczesnych wyzwań.

Nowoczesna kreatywna, innowacyjna osobowość to nie tylko wytwór megamiast i „kultury masowej”, ale także projekt w warunkach globalizacji i informatyzacji. W dzisiejszych czasach na pierwsze miejsce wychodzi projekt, którego autorem jest sam człowiek. Odnosi się to do specyficznej technologii opracowania i realizacji takiego projektu, która obejmuje wybór strategii życiowej, kształtowanie, pozycjonowanie i promocję określonej reputacji. Chodzi o kształtowanie własnego zapotrzebowania, popytu na siebie zarówno na rynku pracy, jak i w stosunkach społecznych, kulturowych, politycznych, życiu osobistym. Aby zrealizować swoje „Ja”, osiągnąć określone rezultaty, trzeba zawiadamiać o sobie, wprowadzić się w przestrzeń informacyjną, ekonomiczną, społeczno-polityczną. Technologie informacyjne i globalizacja stwarzają wyjątkowe perspektywy dla ukształtowania się nowego typu osobowości. Edukacja w tym kontekście staje się warunkiem koniecznym i środkiem obejmującym cel i rezultat.

Człowiek XXI wieku to osoba stale się ucząca, dla której zdobywanie wiedzy staje się istotną cechą stylu życia. Taką osobę powinna kształtować szkoła, ale społeczeństwo i państwo muszą stwarzać warunki do ustawicznej edukacji. W tym celu musimy stworzyć nowoczesny i skuteczny system edukacji dorosłych. Państwo powinno wspierać działalność edukacyjną organizacji społecznych i upowszechnianie wiedzy w kraju.

We współczesnych warunkach uaktywnia się tak ważna funkcja procesu edukacyjnego, jak zdolność człowieka do wykorzystania zdobytej wiedzy w praktycznych działaniach – zawodowych, społeczno-politycznych, kulturowych itp.

⁷³ Конверський А. Є. Єдність світу і розмаїття культур / А. Є. Конверський // Матеріали круглого столу // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 39–40.

⁷⁴ Там само.

W tym celu należy pozbyć się formalnego podejścia w procesie edukacyjnym, przekształcić działania edukacyjne w organiczne opanowywanie wiedzy jako metodologię, fundament, podstawę ludzkiej aktywności w różnych sferach życia, wiedzy jako organicznego i niezbędnego składnika osobowości, która determinuje jej zachowanie i charakter działań. Można to osiągnąć poprzez gruntowną restrukturyzację samego nauczania wiedzy.

4.6. Cel edukacji

*Edukacja, jeśli jest edukacją w prawdziwym tego słowa znaczeniu
, przyczynia się do formowania przekonań.*

J. Dewey

Każdy system edukacyjny od czasów starożytnych ma na celu nie tylko zdobywanie wiedzy, ale także kształcenie i szkolenie osoby w określonym zawodzie. W procesie wyłaniania się państwa, jak wynika z badań historii cywilizacji mezopotamskiej, a w szczególności Sumeru, funkcjonowanie urzędów wymagało odpowiedniej liczby wyszkolonych osób. Edukacja w ówczesnych placówkach oświatowych koncentrowała się na szkoleniu pisarzy potrzebnych w życiu gospodarczym i administracyjnym kraju. Pisemne świadectwa z tamtej epoki (pismo klinowe na glinianych tabliczkach) zawierają informacje techniczne, medyczne, matematyczne i inne. Zadaniem pierwszego w dziejach ludzkości systemu oświaty było więc przekazanie studentom takiego poziomu wiedzy naukowej, jaki mógł osiągnąć „lud na pierwszych etapach rozwoju cywilizacji. I to nie tylko przekaz, ale także chęć uczenia i kształcenia pokolenia, które w przyszłości tę wiedzę poprawi i będzie promować zdobywanie jej przez przyszłe pokolenia”⁷⁵.

Rozwój wielkich mocarstw w cywilizacjach starożytnego Wschodu doprowadził do powstania różnych ośrodków edukacyjnych. Zwłaszcza w starożytnych Chinach, na których edukację i kulturę wpłynął filozof Konfucjusz, głównym celem różnych szkół było zapewnianie potrzeb systemu biurokratycznego państwa. W tym celu uczyli krasomówstwa, opanowania techniki dyskusji, posługiwania się postulatami nauki i filozofii. A nauka tego nie była łatwa. Według *H. Fergusona*, Chinami rządziła „konfucjańska biurokracja”, której kadre rekrutowano prawdopodobnie według najbardziej złożonego systemu egzaminacyjnego w historii. Kandydat na stanowisko urzędnika musiał przejść wyczerpujące

⁷⁵ *Кравченко А. А. Архетипы учителя: идея, образ, відповідність: монографія / А. А. Кравченко. – Львів : Ліґа-Прес, 2013. – С. 43.*

trzyetapowe próby. W tym celu budowano specjalne ośrodki egzaminacyjne. Każdy z nich był ogromnym, otoczonym murem budynkiem z tysiącami pomieszczeń o długości 1,1 m, szerokości 1 m i wysokości 1,7 m. W pomieszczeniu tym znajdowały się dwie kamienne półki, jedna służąca jako stół, a druga jako siedzisko. Podczas egzaminu kandydat był uważnie obserwowany. Po trzech dniach i dwóch nocach w takim „pudełku” egzamin zdawali tylko najzdolniejsi i najbardziej zdecydowani kandydaci. W toku atestacji akcentowano znajomość klasyki konfucjańskiej – Czteroksięgu (*Sì Shū*) i Pięcioksięgu (*Wǔjīng*), co wymagało zapamiętania 431 286 hieroglifów, oraz umiejętność napisania ściśle sformalizowanego „ośmionogiego dzieła”⁷⁶.

Wyszktałeni w tak kompleksowy sposób urzędnicy musieli podążać ścieżką *tao*, mieli szczególną siłę moralną *de*. Dlatego to właśnie im powierzono zadanie rządzenia społeczeństwem. A to nie jest łatwe zadanie, powinni to robić tylko wyszktałeni, specjalnie przeszkoleni ludzie.

W starożytności edukacja i wiedza były podstawą, dzięki której człowiek wznosi się na wyżyny zrozumienia i odkrywania świata. Celem starożytnej edukacji było kształtowanie władczych i wolnych obywateli. W filozofii Platona ideałem edukacji jest *paideia*, co oznacza „wychowanie”, „edukacja”, „nabywanie wizerunku”. *Paideia* odgrywała rolę tożsamości kulturowej, zdolności Greków do bycia obywatelem, zdolności do *autarkii* – wolnej i odpowiedzialnej egzystencji, która jest możliwa dzięki autoanalizie, autoapelacji. Wreszcie termin *paideia* można rozumieć jako sposób na ukształtowanie samodzielnej, wszechstronnie rozwiniętej osobowości zdolnej do wykonywania obowiązków obywatelskich. Praktyka *paideii*, powszechna w edukacji starożytnej Grecji, charakteryzuje się głębokim związkiem między wychowaniem a szkoleniem. Jednocześnie łączy życie praktyczne i aktywność intelektualną⁷⁷.

*Nauczanie nauk przyczynia się do rozwoju cnót u ludzi z dobrymi zadatkami duchowymi;
a ludzi pozbawionych takich skłonności czyni tylko jeszcze bardziej łepymi i głupimi.*

J. Locke

W późniejszej historii społeczeństwa edukacja utwierdza się jako instytucja niezbędna, zyskując nowe typy i formy. O ile w Średniowieczu główny nacisk w edukacji kładziono na wychowanie przez wiarę, o tyle w czasach nowożytnych – na przyswajanie wiedzy. Myślenie renesansowe „zaufało” ludzkiemu wzrokowi, co doprowadziło w czasach nowożytnych do „przełomu” działalności

⁷⁶ Фергюсон Н. Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира / Н. Фергюсон. – М. : АСТ: CORPUS, 2014. – С. 82–83.

⁷⁷ Кравченко А. А. Архетипы учителя: идея, образ, відповідність... – С. 53–54.

człowieka „na zewnątrz”. Celem „prawdziwej” edukacji, czyli nauczania i wychowania, jest rozwiązanie problemu budowania sprawiedliwego ładu społecznego. Ważnym zadaniem edukacji według *J. Locke’a* jest kształtowanie zachowania i „duszy” wychowanka, czyli ucznia, aby wpajać mu dobre nawyki, kłaść podwaliny cnoty i mądrości, stopniowo przekazywać mu wiedzę o ludziach, za-domować miłość i chęć naśladowania wszystkiego, co piękne i godne pochwały, oraz uzbroić go w siłę, energię i gorliwość w dążeniu do tych celów, nauczyć go wysiłku i dać wyobrażenie o tym, co powinien usprawniać już na własną rękę⁷⁸.

W okresie Oświecenia, którego idee – wolność, równość, braterstwo, rozum – w istotny sposób wpłynęły na przygotowanie i realizację Wielkiej Rewolucji Francuskiej, oświata nabrała znaczenia państwowego i politycznego. Stała się nie przywilejem wybranych, ale potrzebą każdego człowieka. Pod wpływem tych idei w przestrzeni edukacyjnej Europy powstają różne systemy nauczania. W szczególności wyróżniono problem „celu wychowania”, stwierdzono ideę „nagrody materialnej”⁷⁹.

Jednak cel edukacji jest inny w każdym kraju. Oświecenie francuskie skupiło się na przykład na wychowaniu człowieka w kontekście dobra i sprawiedliwości. W angielskim oświeceniu edukacja miała kształcić „dżentelmena” – człowieka interesu, który potrafi prowadzić swoją działalność inteligentnie i z zyskiem, rozwiniętego fizycznie, wyróżniającego się wyrafinowaniem obyczajów i zachowań w społeczeństwie. Najważniejszą rzeczą dla „dżentelmena” jest rozwinięcie „charakteru i woli”⁸⁰.

Początek epoki industrialnej prowadzi do zniszczenia fundamentów wartości tradycyjnego społeczeństwa. Przejście do innego typu społeczeństwa całkowicie wyrwało człowieka z jego zwykłego środowiska. W tej sytuacji rosła rola edukacji, której celem było teraz przygotowanie *odpowiedniego* do nowej epoki człowieka. Przy czym nie jakiegoś abstrakcyjnego „w ogóle”, ale wprawnego człowieka, który jest w stanie „wejść” w praktykę życia. Edukacja odpowiadała za kształtowanie nie tylko elity, ale i profesjonalistów – inżynierów, technologów, wynalazców, menedżerów nowych korporacji, ośrodków finansowych, przemysłowych i naukowych. O jakości edukacji decydowała zdolność procesu edukacyjnego do szkolenia specjalistów, aby sprostać wymaganiom nowej, przemysłowej ery. W kontekście tych postulatów edukacja jest „upowszechniana” jako środek socjalizacji człowieka, dzięki czemu koncentruje się przede wszystkim na zaspokojeniu potrzeb „życia praktycznego”⁸¹.

⁷⁸ Локк Дж. Сочинения : В 3-х т. – Т. 3... – М. : Мысль, 1985. – С. 481.

⁷⁹ Кравченко А. А. Архетипы учителя: идея, образ, відповідність... – С. 90–91.

⁸⁰ Локк Дж. Сочинения : В 3-х т. – Т. 3... – С. 440.

⁸¹ Кравченко А. А. Архетипы учителя: идея, образ, відповідність... – С. 99.

Jednocześnie proces uczenia się stał się bardziej skomplikowany. Gospodarka rynkowa doprowadziła do demokratyzacji stosunków społeczno-politycznych, a jednocześnie do adekwatności poziomu edukacyjnego i kulturowego jednostek. Konieczność podnoszenia poziomu technicznego i wiedzy sprawiła, że nauka i edukacja stały się najważniejszymi czynnikami rozwoju społecznego. Działalność edukacyjna nabrała nowych cech: nauczyciel stał się nie tylko nosicielem prawdy czy świętej wiedzy, ale także ekspertem w określonej dziedzinie wiedzy. Edukacja kierowała proces edukacyjny „w celu uzyskania odpowiedniego, dochodowego zawodu, rozwoju kariery”⁸².

Doświadczenie pokazuje, że osoba wykształcona i uczony są bardziej zdolni do kreatywności, projektowania i innowacji. Zostało to dostrzeżone przez organizacje komercyjne, właścicieli przedsiębiorstw i korporacji. Zaczęli oni wspierać tych przedstawicieli nauki i edukacji, którzy potrafili wykazać się skutecznymi pomysłami, korzystnymi i przydatnymi dla produkcji, organizacji zarządzania i nowych technologii. Początkowo uczeni i ludzie wykształceni, nie posiadając osobistego dobrobytu, mogli liczyć na dobrodziejstwa bogatych mecenasów. Później były one wspierane i finansowane z budżetów uczelni, grantów i dotacji rządowych oraz inwestycji patronów w instytuty badawcze o charakterze non-profit. Ze względu na tak różnorodne źródła finansowania społeczeństwa zachodnie wydawały na badania fundamentalne i stosowane więcej niż jakiegokolwiek inne społeczeństwo. Co więcej, udało się uniknąć tworzenia „scentralizowanych i hierarchicznych systemów zarządzania środowiskiem naukowym”⁸³ – zaznaczyli *N. Rosenberg* i *L. Birdzell*.

Udane pomysły i projekty wykształconych ludzi zawsze otrzymywały wsparcie i nagrody materialne, których wielkość i wypłata zależały od komercyjnego sukcesu przedsiębiorstwa. Czasami „indywidualny wynalazca zakładał przedsiębiorstwo, a częściej otrzymywał określony udział w majątku przedsiębiorstwa lub jego zyskach na podstawie umowy z innymi uczestnikami. Czasami nosiciel pomysłów otrzymywał nagrodę w postaci patentów. Ale instytucjonalnie, na Zachodzie, to nie pomysły są nagradzane, ale innowacje, i dlatego przedsiębiorstwa, a nie ludzie z pomysłami, zwykle osiągają zysk”⁸⁴ – podkreślają *Rosenberg* i *L. Birdzell*. W końcu „wygrywała” nauka: człowiek uczony, biegły i wykształcony miał wsparcie, a jego działalność stawała się priorytetem.

Epoka przemysłowa wymagała od edukacji przede wszystkim przydatnej wiedzy. Według jednego z czołowych naukowców-instytucjonalistów,

⁸² Там само. – С. 98.

⁸³ *Розенберг Н., Бирдцелл Л.* Как Запад стал богатым: экономическое преобразование индустриального мира / Н. Розенберг, Л. Бирдцелл. – Москва; Челябинск : Социум; ИРИСЭН, 2015. – С. 294.

⁸⁴ Там само. – С. 298.

amerykańskiego ekonomisty *T. Veblena*, produkcja przemysłowa rozwija się wraz z odpowiednią edukacją, która kształtuje „właściwego człowieka” o odpowiednim typie myślenia. Ukształtowany pod wpływem określonych edukacją celów sposób myślenia w epoce industrialnej ma „kontekst ekonomiczny” i determinuje „przydatność” jednostki⁸⁵. O tej jakości decyduje posiadanie przez jednostkę innej „użytecznej” wiedzy.

Szkoły powinny koncentrować się na umiejętnościach życiowych o ogólnym przeznaczeniu. Najważniejsza będzie umiejętność radzenia sobie ze zmianami, uczenia się nowych rzeczy i obrony własnej równowagi psychicznej w nieznanych sytuacjach.

J.N. Harari

Według *J. Mokyra*, początki rozkwitu współczesnego świata zachodniego leżą w rewolucjach przemysłowych XX wieku, które dokonały się na skutek odkryć naukowych, a także zmian intelektualnych dokonanych przez Oświecenie. W stworzeniu świata, w którym „użyteczna” wiedza „była wykorzystywana z taką determinacją i nastawieniem na określony cel, jakich nigdy nie znało jeszcze żadne społeczeństwo, pomaga właśnie unikalne zachodnie podejście, które dało początek nowoczesnemu światu zachodniemu. To właśnie ta użyteczna wiedza szeroko otworzyła drzwi do dobrobytu”⁸⁶. Otworzyła je przede wszystkim dla ludzi.

Od wieków głównymi zasobami narodów była siła i bogactwo, ale czas powołał do życia nowe środki – informację i wiedzę, które stały się „decydujące” na dziś. W związku z tym pojawiają się nowe wymagania edukacyjne. Rośnie zapotrzebowanie na specjalistów, którzy potrafią wytwarzać, zarządzać i efektywnie wykorzystywać wiedzę, zwłaszcza informację. Chociaż, aktualizując problem edukacji i nauczania, nie są oni samowystarczalni w „społeczeństwie wiedzy”, ale stają się „środkiem realizacji celów praktycznych”⁸⁷.

Czy taka pozycja nie oznacza zmniejszenia znaczenia czynnika ludzkiego w rozwoju społecznym? Należy pamiętać, że w gospodarce przemysłowej kształtuje się sztywna pragmatyczna orientacja do wykorzystania. W takiej sytuacji sprowadzenie jednostki do jej ekonomicznej projekcji staje się utratą ludzkiego pierwiastka. Jednak ta strata prowadzi do wzrostu zapotrzebowania na ludzi kreatywnych, myślących i innowacyjnych. W związku z tym zmieniają się wymagania dotyczące edukacji, która powinna koncentrować się na rozwoju zdolności twórczych jednostki, co prowadzi do aktualizacji „ludzkiego pierwiastka”⁸⁸. Człowiek, jak i wcześniej, pozostaje „ośrodkiem” aktywności społecznej.

⁸⁵ *Кравченко А. А.* Архетипы учителя: идея, образ, відповідність... – С. 98.

⁸⁶ *Мокир Дж.* Дары Афины. Исторические истоки экономики... – С. 380–381.

⁸⁷ *Кравченко А. А.* Архетипы учителя: идея, образ, відповідність... – С. 103.

⁸⁸ Там само. – С. 104.

Edukacja w „społeczeństwie wiedzy”, czyli edukacja społeczeństwa informacyjnego, ukierunkowana jest na przygotowanie ludzi do ich „włączenia” w przyszłości. Życie w nim wymaga dużej elastyczności umysłowej, zdolności adaptacyjnych i ogromnych rezerw twórczości. Edukacja powinna prowadzić człowieka na ścieżkę takiego przygotowania na przyszłość. Jednocześnie należy wziąć pod uwagę, powiedział *P. Sauch*, że „rolą edukacji we współczesnym społeczeństwie jest nie tylko przekazywanie wiedzy i doświadczeń społecznych z pokolenia na pokolenie, ale także przygotowanie specjalistów do działalności w warunkach bifurkacji i nieokreśloności, przyczyniając się do wyjścia z możliwych globalnych kryzysów i katastrof, które można przezwyciężyć nie przy pomocy przestarzałej, ale zaawansowanej wiedzy i działań. Dlatego powstaje potrzeba zastosowania takiego modelu edukacji, który zasadniczo zmienia funkcje antycypacji i koncentracji na przyszłości, zmienia jej rozumienie”⁸⁹. Edukacja tworzy więc taki cel życia człowieka, który może żyć w świecie, w którym najnowsze technologie nabierają coraz większego znaczenia, społeczeństwo staje się cyfrowe, a alternatywą dla jednostki staje się sztuczna inteligencja.

4.7. Nauka i wiedza jako czynnik potwierdzający zaistnienie „człowieka europejskiego”

Nauka jest wytworem ludzkiej wyobraźni.

J. Maritain

Od VII w. n.e., kiedy islam ugruntował swoją pozycję jako nowa siła militarna i duchowa, Zachód i Wschód ciągle znajdowały się w ciągłej opozycji. Zwolennicy proroka Mahometa prowadzili dżihad („świętą wojnę”) przeciwko wyznawcom Jezusa Chrystusa. Chrześcijanie odpowiedzieli na to wyprawami krzyżowymi do Ziemi Świętej i innymi działaniami wojennymi. Przez ostatnie trzy stulecia Zachód konsekwentnie wygrywał to starcie cywilizacji, po części dzięki swojej dominacji w sferze naukowej. Nie zawsze tak było, bo nie tylko energia religijna umożliwiła wyznawcom proroka Mahometa stworzenie własnego państwa-kalifatu, które już w VIII w. n.e. rozszerzyło swoje granice od Hiszpanii do Afganistanu. W kalifacie w porównaniu z Europą była rozwinięta nauka. W „Domu Mądrości” w Bagdadzie, założonym w IX wieku, bohater legend, wielki kalif Harun al-Rashid, przetłumaczył na język arabski dzieła *Arystotelesa* i innych greckich

⁸⁹ Саух П. Ю. Сучасна освіта: портрет без прикрас: монографія / П. Ю. Саух. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2012. – С. 96.

autorów. W kalifacie już w VIII wieku otwarto pierwsze szpitale, a w 859 r. założono pierwszy uniwersytet – Karauin w Fezie. Matematycy muzułmańscy odkryli algebrę. Pierwszym uczonym-eksperymentatorem był muzułmanin *Abu Ali al-Hasan*, który w IX wieku napisał siedmiotomową „Księgę optyki”. Arabscy uczeni studiowali astronomię, rozwijali kartografię, filozofię i matematykę⁹⁰.

Najwyraźniej dlatego arabski kalifat był przez kilka stuleci najbardziej wpływowym państwem, ustanawiającym swój system wartości, potęgę militarną i kulturę. Wiedza z arabskiego kalifatu została częściowo przeniesiona – wraz z islamem – do Imperium Osmańskiego. Z biegiem czasu w świecie islamskim nauka została zepchnięta na bok przez religię, studia filozoficzne ustały, medresy skupiły się na teologii, a europejskie uniwersytety rozszerzały w tym czasie zakres swoich zainteresowań. „Rewolucja naukowa – zaznaczał *N. Ferguson* – pomimo osiągnięć naukowców arabskich, chińskich i indyjskich, dokonała się jednak w Europie. Prawie 80% jej bohaterów urodziło się w sześciokącie ze szczytami w Glasgow, Kopenhadze, Krakowie, Neapolu, Marsylii i Plymouth (a wszyscy pozostali – nie dalej niż w odległości 160 km)”⁹¹.

Dlaczego mimo wszystko zwyciężyła strategia eurocentryczna? W końcu cywilizacje Wschodu miały wiele zalet. Tak więc pierwszy zegarek mechaniczny, podobnie jak prasa drukarska wynaleziono w Chinach w XI wieku, siewnik powstał tam jeszcze w III w. p.n.e., jak również żelazny pług. Chiny również doświadczyły własnej rewolucji przemysłowej. Pierwszy wielki piec do wytopu żelaza nie powstał w Anglii w 1709 roku, jak to jest zapisane w historii techniki, ale w Chinach dwa wieki przed naszą erą. Chińczycy zrewolucjonizowali także tkactwo, a proch strzelniczy był używany nie tylko do fajerwerków, ale także do min i jądier wypełnionych materiałami wybuchowymi. Do tego należy dodać kompas, zapalki, papierowe pieniądze, karty do gry, szczoteczki do zębów, wóz, grę w golfa i wiele innych rzeczy. Jednak ani Chiny, ani Indie, ani Imperium Osmańskie nie wyznaczały ścieżki cywilizacji⁹².

Sprawa polega na tym, że w tych krajach nauka nie była skierowana do człowieka, a osiągnięcia naukowe w tych krajach, podobnie jak w starożytnym Babilonie i Egipcie, były sprawą sakralną i elitarną (dla wybranych). Inaczej sprawy wyglądały w Europie. Kiedy w 1662 r. król Anglii Karol II założył na mocy swojej karty Królewskie Towarzystwo w Londynie dla Rozszerzania Wiedzy o Przyrodzie, to jego założycielami byli „swobodnie przyjmowani ludzie różnych wyznań, krajów i zawodów”. W przeciwnym razie realizacja zadeklarowanych zadań byłaby niemożliwa. Oświadczyli, że „zakładają instytucję nie w oparciu

⁹⁰ *Фергюсон Н.* Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира... – С. 95–96.

⁹¹ Там само. – С. 113.

⁹² Там само. – С. 114.

o filozofię angielską, szkocką, irlandzką, papieską czy protestancką, ale o filozofię ludzkości. I dokonali wielu wspaniałych osiągnięć”⁹³.

Mówimy o różnych typach ludzi: jeden typ – we wschodnich despotyzmach, drugi – w Europie. W pierwszej wersji osoba „rozpływa się” pod naciskiem władzy cesarza, sułtana lub chana. Przykładem jest pomnik monolitycznych rządów Chin – „Zakazane Miasto” w Pekinie, zbudowane w XV wieku. Aby się do niego dostać, trzeba było przejść przez Bramę Wyższej Harmonii do Sali Wyższej Harmonii (tam stał tron Smoka (Cesarza), następnie do Sali Średniej Harmonii (osobiste pokoje Cesarza) i następnie do Sali Zachowania Harmonii (zdawali tam egzaminy ci, którzy pretendowali do pracy w administracji publicznej). Oczywiście jest, że idea harmonii jest nierozzerwalnie związana z ideą władzy cesarskiej, pochodzącej od sił wyższych. Prosty człowiek wobec tej władzy był ziarenkiem piasku, nikim i niczym.

Filozofowie, uczeni i teologowie epoki renesansu kładli nacisk na wolność człowieka, jego działalność państwową, umiejętność budowania świata kultury i sztuki, pokonywania sił natury. Jednocześnie czczono przyrodę jako żywą, połączoną z człowiekiem, odpowiadającą człowiekowi, a zatem podlegającą przekształceniom i kontrolowaniu.

E. Garin

Jak dobrze wiadomo, także w Europie człowiek nie zajął od razu należnego mu miejsca wobec społeczeństwa i władzy. W celu swojego kształtowania się Europa przetrwała epokę Renesansu, w którym dawną ideę człowieka – ucieleśnienia upadku i zadośćuczynienia – zastąpiła idea indywidualnej i autonomicznej osobowości ludzkiej. Idee te toczą ze sobą wojnę i to nie dominacja, która odsłania ideologiczną statykę, ale walka, która wyraża dynamikę poznania, charakteryzuje specyfikę epoki. W przeciwieństwie do średniowiecznego Wszechświata, który od aktu boskiego stworzenia porusza się w przestrzeni czasu do Sądu Ostatecznego, renesansowy Wszechświat porusza się po trajektoriach zorientowanych na człowieka.

Natura ludzka jest także dynamiczna w „granicach życia”, charakteryzuje się aktywnością. Życie ludzkie polega na aktywnym oddziaływaniu na otaczającą rzeczywistość i nie ogranicza się do realizacji monotonicznych norm religijnych. Teraz człowiek nie jawi się jako „abstrakcyjny powszechnik”, nie jako nosiciel „grzechu pierworodnego”, który przechodzi od upadku do odkupienia grzechu w łonie Kościoła. Pojawia się w obrazie konkretnego indywidualnego człowieka⁹⁴.

⁹³ Там само. – С. 115

⁹⁴ Кузнецов Б. Г. Идеи и образы Возрождения (Наука XIV–XVI вв. в свете современной науки) / Б. Г. Кузнецов. – М. : Наука, 1979. – С. 146.

Wyzwolenie człowieka w tym okresie spod wpływu Kościoła wiąże się z rozwojem nauki, zwłaszcza filozofii przyrody. Skupiono się na problemach obejmujących wszystkie historyczne etapy postępu naukowego. Po pierwsze w nauce o życiu nastąpiła inwersja: schemat „życie wyjaśnia ruch ciał” ustąpił schematowi „ruch ciał wyjaśnia zjawiska życia”. Po drugie doszło do rzeczywistego zaangażowania człowieka w poznanie nieobserwowanych przyczyn, zjawisk i zdarzeń. Po trzecie na czołowym miejscu znalazła się mechanika stosowana, która urzeczywistnia widoczne procesy i staje się „mechaniką kosmosu” i „mechaniką mikrokosmosu”. „Mechanika kosmosu” realizowana była w heliocentryzmie *M. Kopernika*, *Galileusza* i *J. Keplera*, mechanika mikrokosmosu – w fizyce, chemii i biologii XVIII–XVIII wieku⁹⁵.

W kontekście renesansowej nauki relacja między wiedzą a wartościami jest przemyślana na nowo, prawda i dobro przybierają inną formę, która zmienia pozycję człowieka. Powstaje tak zwana „fizyka społeczna”, w której główną ideą jest rozwój społeczeństwa i społecznych zachowań człowieka. Czyny ludzkie są moralne, gdy są zgodne z prawami natury. Coraz więcej uwagi poświęca się jej badaniu, podejmuje się wiele wysiłków intelektualnych, szerzy się poparcie ekonomiczne dla nauki i sztuki przez bogatych ludzi.

Od epoki Renesansu rozpoczęło się odliczanie czasu, kiedy idee stały się realną siłą, dzięki której człowiek wpływał na zarządzanie i rozwój świata. Wewnętrzna doskonałość koncepcji naukowych wymagała od człowieka dążenia nie tylko do prawdziwej wiedzy, ale także do prawdziwych idei społecznych i moralnych. Poszukuje ona nowych zasad moralnych, a Hamlet *Szekspira* ginie w tych poszukiwaniach. Dla utworów *W. Szekspira* charakterystyczna jest możliwość zwycięstwa człowieka nad przeznaczeniem, wpływ ludzkich uczuć na bieg wydarzeń, lokalnych zwrotów akcji na zakończenie dzieła, indywidualizacja ludzkich losów. Obserwowana jest tutaj nie tylko analogia z naukami eksperymentalnymi, która zmienia dawne podstawy obrazu świata. Jest tu głęboka jedność nowej kultury i nowego stosunku do świata⁹⁶. Wszystko to powstało i zostało potwierdzone w porównaniu z kształtowaniem się *nowego człowieka*.

Wiadomo, że wolność stymuluje ludzką aktywność. Im bardziej Zachód podążał ścieżką rozwoju wolności – zniesienia niewolnictwa, pańszczyzny, okrutnych form wyzysku, im człowiek stawał się bardziej wolny, tym bardziej poszerzała się jego sfera działania. Ważne miejsce zajmuje w niej produkcja i działalność gospodarcza, podstawa wzrostu gospodarczego, ale to wymaga źródeł nowych pomysłów, które może wyprodukować tylko nauka. W XVII wieku w Europie wypracowano ogólne kryterium prawdy, które pozwoliło przedstawicielom różnych

⁹⁵ Там само. – С. 133.

⁹⁶ Там само. – С. 272.

specjalności zaufać wynikom badań swoich kolegów i wykorzystać je w swojej pracy. Metoda w warunkach wolnej przedsiębiorczości umożliwiła stworzenie społeczności naukowej. Charakteryzowała się podziałem pracy między naukowcami z różnych dziedzin wiedzy, z których każdy przyczyniał się do gromadzenia i systematyzacji wiedzy. Pod koniec XVII wieku zakres działalności naukowej na Zachodzie już znacznie przekroczył wszystko, co istniało wcześniej lub w innych kulturach⁹⁷. W związku z tym nastąpił aktywny rozwój człowieka.

Aby zmiany odniosły sukces, potrzebna jest znaczna swoboda w eksperymentowaniu. W imię takiej wolności władcy poświęcali swoją władzę. Wiele społeczeństw i w przeszłości, i obecnie nie robiło tego, więc pozostawały biedne.

N. Rosenberg, L. Birdzell

Zastanawiając się nad osobliwościami rozwoju filozofii europejskiej, B. Russell zauważył: „Tradycja filozoficzna Zachodu różni się od spekulacji myśli Wschodu. W żadnej innej cywilizacji niż grecka filozofia nie rozwijała się w tak ścisłym związku wzajemnym z nauką. To właśnie nadaje greckim pierwocinom szczególny charakter; właśnie ta podwójna tradycja, filozofii i nauki, ukształtowała cywilizację Zachodu”⁹⁸.

Zasługą tej relacji było stworzenie możliwości dla rozwoju człowieka, uwzględniając przede wszystkim ogólne zasady działalności nauki. W końcu „człowiek jako istota społeczna jest zainteresowany nie tylko poznawaniem wszystkiego o świecie: jednym z jego zadań jest działanie w tym świecie. Dziedzina działalności naukowej związana jest ze środkami, a tu mamy do czynienia z celami. Nauka może pokazać człowieku, jak najlepiej osiągnąć określone rezultaty”⁹⁹. Jednak nauka nie może „powiedzieć”, w jaki sposób człowiek może osiągnąć ten lub inny wynik: wszystko zależy od niego – od poziomu jego wiedzy, aktywności, profesjonalizmu, umiejętności.

Ludzie muszą działać tak, jak myślą. Jest jednak coś, co każdy może i powinien zrobić – pozwolić innym swobodnie odpowiadać na pytania postawione przez czas lub okoliczności. To pokazuje, że działalność naukowa jest związana z wolnością, która stanowi wartość dla człowieka. Dzięki wolności ludzie

⁹⁷ Розенберг Н., Бирдцелл Л. Как Запад стал богатым: экономическое преобразование индустриального мира / Н. Розенберг, Л. Бирдцелл. – Москва; Челябинск : Социум; ИРИСЭН, 2015. – С. 48.

⁹⁸ Рассел Б. Мудрость Запада: историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами / Б. Рассел. – М. : Республика, 1998. – С. 463.

⁹⁹ Там само. – С. 465.

w Europie Zachodniej potrafili wcześniej stworzyć instytucję demokracji i wolnej przedsiębiorczości.

Pod tym względem ważne są nauki humanistyczne. Ich głównym zadaniem, jak wskazał *W. Andruszczenko*, jest „kształtowanie humanistycznego światopoglądu kultury na aksjologicznej platformie jedności i poszanowania w stosunkach międzyludzkich, demokracji i praw człowieka, pokojowości i współpracy, bezpieczeństwa ekologicznego i solidarności. Nie należy „rozprowadzać” ludzi „po mieszkaniach narodowych” z wrogością do siebie, ale zapewniać ich jedność, zrozumienie i współpracę na rzecz pokoju, postępu i sprawiedliwości”¹⁰⁰.

Oczywiście cywilizacja zachodnia nie jest doskonała we wszystkim. Popęłiła również wiele błędów, jak każdy człowiek, ale nadal jest najlepszą z dostępnych dla ludzkości instytucji gospodarczych, społecznych i politycznych. To właśnie one „najprawdopodobniej mogą pobudzać ludzki potencjał kreatywny, zdolny do rozwiązywania problemów, z jakimi boryka się świat w XXI wieku”¹⁰¹. W ciągu ostatnich kilku stuleci żadna cywilizacja nie odkryła tylu talentów ludzkich w środowisku nauki. Ostatecznie promuje nie tylko wzrost gospodarczy, ale także kształtowanie ludzkiej wolności myśli i wynikających z niej twórczych poszukiwań naukowych opartych na edukacji i wiedzy.

¹⁰⁰ *Андрущенко В. П.* До методології вирішення «антиномій» сучасної гуманітарної науки / В. П. Андрущенко // *Європейські педагогічні студії*. – 2015. – № 5–6. – С. 11.

¹⁰¹ *Фергюсон Н.* Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира... – С. 426.

V.

WYMIAR I ZNACZENIE WARTOŚCI W ŻYCIU CZŁOWIEKA

5.1. Istota wartości

Ewolucja człowieka następuje równocześnie z procesem kształtowania się kultury, w systemie której ugruntowany jest system wartości. Na podstawie wybranych wartości indywidualnych i społecznych człowiek określa cel i sens życia, główne kierunki swoich działań. Z reguły ośrodkiem sensu ludzkiej egzystencji w świecie są pewne wartości. Badanie problemu „wartości” jest prerogatywą aksjologii – dyscypliny filozoficznej. Powstała w XIX wieku, kiedy rozwój demokracji wysunął na pierwszy plan problem ludzkiej egzystencji w sytuacji dynamicznego rozwoju gospodarki rynkowej. Ale co jest wartością w takim przypadku?

Wartość jest warunkiem samoafirmacji woli.

M. Heidegger

W najogólniejszym znaczeniu słowo *wartość* charakteryzuje to, co odnosi się do głównych fundamentów ludzkiego życia i społeczeństwa. Wartość nie jest czymś przemijającym, mającym „wąski” cel, używanym tylko dla konsumentów, utylitarnych potrzeb. Wartość to przede wszystkim to, dla czego człowiek żyje, dla czego można się poświęcić – rodzina, ojczyzna, wiara, ideały itp. Wartości właściwe jest znaczenie słuszności, jest ona imperatywem dla konkretnego człowieka, konkretnego społeczeństwa i kultury.

A czym są *wartości*? Są to teoretyczne właściwości rzeczy? Boskie istoty? Ogólne zasady ludzkiego ducha? Realia społeczne, które mają charakter niehistoryczny? Idee platońskie (*eidosa*), które istnieją niezależnie od świata materialnego i nadają rzeczom cel i formę? Uświadomiony i akceptowany sens życia? Regulatory życia publicznego? Normy „harmonijnego życia”? Trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi, bo wartości, a także sensory, ideały i cele są „ludzkie i historyczne”, bo kształtują się w genezie kultury. Mają „pluralistyczny charakter”, ponieważ każda osoba ma zawsze swoje „priorytety wartości”. Wartości

powstają w procesie tworzenia, działania, są „nie poznawane, lecz uświadamiane”¹ poprzez serce, myślenie i komunikację.

Wartości wyrażane są w ideach i teoriach filozoficznych, są uzasadniane z punktu widzenia logiki, „zdrowego rozsądku”, podejścia tradycyjnego, analizy kulturowej. Ale one same nie są ideami, bo mają pewne znaczenie praktyczne („sens życia”, „sposób życia”, „podstawa bycia w świecie”, „sposób traktowania świata”). Wartości nabierają swojej zewnętrznej formy symbolicznej w ludzkich działaniach, przedmiotach, czynach, co może być przykładem moralności, duchowości, sukcesu, racjonalności, heroizmu itp. Wartości są z natury „ani fizyczną, ani duchową rzeczywistością”². Ich istota polega na znaczeniu sensu dla człowieka, a nie na faktyczności obecnego istnienia.

Cechą szczególną wartości jest to, że podlegają one ciągłej transformacji. Ich treść zależy od kultury danej epoki historycznej lub narodu, systemu przekonań religijnych, trybu działalności gospodarczej, tradycji narodowych, mentalności, miejsca zamieszkania i innych czynników. Każdy naród ma swoje wartości. Tym samym wartości starożytnej Grecji różniły się od wartości np. starożytnego Babilonu czy Persji. Dla Greków te i wszystkie inne kraje były zamieszkane przez barbarzyńców. Dziś mówimy o wartościach europejskich, których priorytet wyznaczył kierunek rozwoju Ukrainy.

Wartości nie pojawiają się i nie są niszczone, ale od czasu do czasu stają się potrzebne lub pozostają nieaktywne jako zasady twórcze, które dają byt temu, co jeszcze nie istnieje...

To nie wartości się zmieniają, ale ich znaczenie w pewnym społeczeństwie lub na pewnym historycznym etapie rozwoju kultury.

M. Hartman

Każda wartość musi mieć ogólne znaczenie dla życia określonej społeczności i konkretnego człowieka, kultury w jej oryginalności i cechach szczególnych. Wartość pozwala człowiekowi „spojrzeć” na siebie i swoje życie jakby z boku, z innej pozycji. Ten, kto mimo wszystko wybiera ścisłą, jasną wartość dla siebie, może dokładniej określić swój cel i swoje miejsce w życiu. Wartość zdaje się więc „otwierać” świat na człowieka, podkreślając jego cechy, priorytety i kierunki rozwoju.

Jak pokazuje doświadczenie życia społeczno-kulturalnego, człowiek nie może żyć bez samostanowienia w zakresie wartości. Wartości lub systemy wartości stanowią „osiowy rdzeń” ludzkiego życia w świecie społecznym. Jednak

¹ Гарин И. И. Что такое философия? Запад и Восток. Что такое истина? / И. И. Гарин. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. – С. 91–92.

² Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору / В. Г. Кремень. – К. : Педагогічна думка, 2009. – С. 73–74.

wartości są różnie interpretowane w różnych naukach i teoriach. W szczególności z praktycznego punktu widzenia uważa się, że wartości to wszystko, czego człowiek potrzebuje. W tym przypadku cenne są wszystkie używane przez człowieka przedmioty, których potrzebuje do życia. A także wszystkie wartości moralne i duchowe – materialne i idealne. Przy takim podejściu wszystko obecne, co rzeczywiście istnieje w świecie społecznym, otrzymuje nową nazwę i dokonuje się „przerejestrowania” wszystkich „zjawisk z tego szeregu”³. Ale czy one wszystkie mogą być wartościami?

Z reguły wartości, poglądy i nauki, które „podnoszą” osobę do „wyższych” sensów życia, są obdarzone znaczeniem wartości. Ale nawet w codziennym użytkowaniu za wartość uważa się to, co dotyczy definiujących podstaw ludzkiego życia w społeczeństwie. Są to rzeczy, dzięki którym życie jest „warte” przeżycia. „Być albo nie być” – powiedział Hamlet. Jeśli chodzi o termin „idea”, to ma on raczej pewną „funkcję logiczną”, która łączy „wyobrażenie o jej wartości i pojęcie o niej”. Idea może stać się wartością tylko wtedy, gdy zawiera w sobie ogólne pragnienie swojej realizacji. Jeśli zatem idea „niesie” w sobie „obraz pewnej esencji”, to wartość „niesie” treść czegoś „właściwego”⁴, czyli tego, co koniecznie musi być.

A żeby być wartością, tego też nie wystarczy. W końcu po osiągnięciu celu człowiek szybko traci zainteresowanie nim, a co najważniejsze – skupienie się na nim. Dlatego wartość, nawet osiągnięta, nie traci swojej właściwości „słuszności”, zawsze będzie z przodu, będzie dla człowieka swego rodzaju „latarnią”. Innymi słowy, nawet urzeczywistniona wartość musi nadal znajdować się „w procesie realizacji, być urzeczywistniana w każdym akcie ludzkiego życia, zawsze potwierdzana jako samo życie”⁵. Zatem wartość jest zawsze procesem.

Wartość jest „rdzeniem” życia kulturalnego człowieka. Wartości kultury, w zależności od okoliczności, jak pokazuje historia, w mniejszym lub większym stopniu wpłynęły na organizację życia człowieka, zwłaszcza w jego społeczności. Dlatego człowiek stopniowo uwalniał się od przesądów, presji ekonomicznej, kształtował wartościowe spojrzenie na życie. Oznacza to, że człowiek nie może żyć właśnie „ludzkim życiem”, skupiając się jedynie na problemach własnej „organicznej” egzystencji. Jak świadczy wiele praktycznych faktów życia społecznego (a także materiałów praktyki psychoanalitycznej), zawsze jest coś cenniejszego dla człowieka niż potrzeby życia organicznego (konsumpcyjnego). Taka chęć, pragnienie tego, co wartościowe, manifestuje się za każdym razem, gdy

³ Абишева А. К. О понятии «ценность» / А. К. Абишева // Вопросы философии. – 2002. – № 3. – С. 140.

⁴ Там само.

⁵ Там само.

„zaspokojone zostają potrzeby organizmu, potrzeby natury materialnej, a człowiek wciąż nie jest zadowolony ze swojego życia”⁶.

Zatem wartość przewyższa pragnienie zaspokojenia czysto materialnych potrzeb. Mimo nawet skrajnych sytuacji człowiek wciąż stara się pozostać w systemie tych wartości, które zachowują jego „twarz”. Przede wszystkim przed samym sobą. W celu samoafirmacji człowiek musi ciągle myśleć o swoim wyborze wartości, w przeciwnym razie pozostanie „niespełniony”, czyli „niepełny”, „niezrealizowany”. Z tego powodu nie dochodzi do „wzrostu duchowego i kulturowego, człowiek staje się bezbronny wobec wyzwań świata, które stawiają go zawsze przed wyborem egzystencjalnym czy aksjologicznym”⁷.

Wartości nie podlegają racjonalizacji. Powstają z bezpośredniej i nieuniknionej reakcji impulsu życiowego, z irracjonalności naszej natury.

G. Santayana

W procesie samorealizacji człowieka w zakresie wartości należy nie tylko brać, ale także dawać więcej, niż się otrzymuje. Jest to ważny warunek wyboru wartości. W tej sytuacji pierwotną, podstawową formą istnienia wartości są ideały społeczne jako uogólnione wyobrażenia o doskonałych formach i sposobach życia społecznego i indywidualnego. Wartości przyczyniają się do wzrostu jakości życia człowieka, dają mu chęć urzeczywistnienia istoty człowieka, stają się swego rodzaju źródłem sensu jego istnienia. Jako podstawa ludzkiego wyboru wartości „uczłowieczają” świat, „tworzą” „drugą” (duchową) naturę. Wartościowe podejście do świata jest apelem do niego z punktu widzenia zasad kultury, życia duchowego, poznawczego. Dlatego „wartości nie istnieją same w sobie, ale są stworzone przez człowieka”⁸.

Osobliwością wartości jest ich ambiwalencja: są uniwersalne i osobiste, społeczne i indywidualne. Wartości duchowe są specyficzną cechą człowieka. Chociaż wiele wartości zostało wypracowanych jeszcze w czasach starożytnych, ich hierarchia jest ludzka i jest nadal aktualna. Człowiek jest twórcą wartości i tylko on potrafi skierować ich energię na własne działania. Głównym kryterium wartości jest „wydajność duchowa i materialna: to, co jest cenniejsze, jest także bardziej wydajne. Wartości są ważniejsze wtedy, gdy większa jest wiara w ich wydajność”⁹.

⁶ *Кремь В. Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору...* – С. 74.

⁷ Там само. – С. 76.

⁸ *Гарин И. И. Что такое философия? Запад и Восток. Что такое истина?...* – С. 95, 93.

⁹ Там само. – С. 97.

Wartości są więc niezbędnym składnikiem życia człowieka w jego złożoności i różnorodności. Osadzone są praktycznie w realiach życia społeczno-kulturalnego, są odzwierciedleniem poznawczego i praktycznego doświadczenia ludzkiej egzystencji. Wartości nie tylko wzbogacają człowieka, poprawiają jego orientację w świecie, ale także nadają sens jego życiu.

Zastanawiając się nad rolą wartości w procesie edukacji, I. Bech podzielił je na dwie grupy. „Wartości pierwszej grupy – uważa autor – „są związane z sukcesem w określonej działalności; w przyszłości zapewniają indywidualny sukces zawodowy. Do takich wartości należą pracowitość, dokładność, komunikatywność, umiejętność planowania i kontrolowania własnych umiejętności zawodowych. Druga grupa wartości to te, które reprezentują głęboką istotę jednostki, jej duchową orientację. Współczesny człowiek ukształtował taki światopogląd, że myśli bardziej o wartościach aktywności niż o wartościach duchowych, uważając te pierwsze za ważniejsze. Jednak miłosierdzie, miłość, wierność, altruizm i wiele innych wartości stanowią najwyższy sens życia człowieka”¹⁰. Autor uważa za konieczne połączenie tych dwóch grup w procesie życia człowieka, mimo wszystko preferując wartości duchowe. Ale o ile możliwe jest takie połączenie?

5.2. Wartość indywidualizmu

Geniusz to osoba o najwyraźniej wyrażonej ekspresji i silnej indywidualności w sensie wyjątkowej oryginalności osobowości.

S. Frank

Pełnowartościowe życie człowieka zaczyna się od uświadomienia sobie wartości jego unikalności, wyjątkowości, czyli indywidualności. Przez długi czas, aż do dziś, indywidualizm był rozumiany jako synonim egoizmu. Stąd negatywny stosunek do indywidualizmu, bo ludzie, utożsamiając go z egoizmem, widzą wyjście w kolektywizmie, wspólnocie. Ale indywidualizm nie wyróżnia człowieka, jak to ma miejsce w przypadku egoizmu. Bez indywidualizmu istnienie wspólnoty ludzi reprezentującej liberalne społeczeństwo jest niemożliwe. Ponadto kolektywizm nie tylko nie jednoczy ludzi, ale niszczy w nich to, co czyni człowieka człowiekiem – *indywidualność*. Mówiąc dokładniej, nie niszczy, ale nie daje możliwości rozwoju osobowości.

¹⁰ Bech I. Особистість у духовно стверджувальному дискурсі / I. Бех // Теоретико-методичні проблеми виховання дітей та учнівської молоді. – 2018. – Вип. 22. – С. 5–18

Dotyczy to zwłaszcza totalitarnego kolektywizmu, który był charakterystyczny dla socjalizmu radzieckiego, zwłaszcza w latach 30.–50. XX wieku. Później przekształcił się w autorytarny kolektywizm, który absolutyzował zasadę kolektywizmu i ograniczał swobodny rozwój jednostki, kształtowanie się indywidualności.

Dla wielu myślicieli błędem komunizmu jest to, że znika w nim poszczególna osoba, ulegają zatarciu cechy indywidualne. Dla *F. Dostojewskiego*, w socjalizmie zbudowanym na kolektywnych podstawach, każdego geniusza należy „udusić” w kołysce. Przecież ze względu na swój talent i wyjątkowość nie odpowiada on już wymiarom zbiorowej jednakowości. W totalnej zbiorowości człowiek traci swoją indywidualność, staje się „materiałem ludzkim”, a jego życie traci sens. Dla człowieka znika teraźniejszość, a pozostaje tylko niepewna przyszłość. A życie dla przyszłości staje się bezsensowne i niebezpieczne, ponieważ człowiek podświadomie czuje, że oczekiwania są daremne. Życie jest miarą pełni ludzkiej egzystencji, jej prawdziwego sensu i celu¹¹. I jest ono dostępne nie dla abstrakcyjnego człowieka „w ogóle”, ale dla osoby świadomej swojego „Ja”.

Główna różnica między egoistą a indywidualistą polega na tym, że uważa się za osobę „doskonałą”. Dla egoisty inny człowiek zawsze jest przeszkodą. Egoista nie zwraca uwagi na nikogo prócz siebie. Nie wymaga to żadnego świadomego wysiłku, dużo rzeczy egoista czyni instynktownie. Dlatego nie jest zdolny do rozwoju, może się tylko dostosowywać, jego „Ja” jest pozbawione prawdziwego znaczenia i treści. Egoista nie porównuje się z nikim, nie widzi „Ja” w *innym*, dla niego *innego* nie istnieje. Egoista, co dziwne, jest człowiekiem mas, człowiekiem tłumu; tylko „dla masy/tłumu nie ma *innego*, bo w masie/tłumie jednostka nic nie znaczy”¹² – uważa *W. Mildon*. Oznacza to, że egoista, ignorując innych ludzi, sam traci swoją wartość jako człowiek.

W przeciwieństwie do egoisty indywidualista, który stwierdza swoją indywidualność, zawsze dąży do czegoś większego niż jest w danej chwili, ponieważ uważa człowieka za istotę niepełną, „nie przejawioną” całkowicie. Potrzebuje nieustannego wysiłku, aby się ujawnić. Indywidualista „nie jest równy” sobie i dlatego stale potrzebuje innego „z zewnątrz”. „Ja” indywidualisty ma charakter spontaniczny, twórczy, jest on ciągle niezadowolony z siebie. Indywidualista postrzega swoje „Ja” jako obiekt, który należy osiągnąć i opanować. Choć to bardziej „Ja” może być nieosiągalne, lecz konieczne jest „dążenie do niego”¹³. To właśnie takie pragnienie czyni człowieka człowiekiem, czyli istotą, która zawiera w sobie przyczynę swoich stanów i zmian.

¹¹ Гарин И. И. Что такое философия? ... – С. 516.

¹² Мильдон В. И. Индивидуализм и эгоизм (введение в современную этику) / В. И. Мильдон // Вопросы философии. – 2008. – № 6. – С. 44–45.

¹³ Там само. – С. 44.

Prawdziwe „Ja”, właściwe dla indywidualisty, powstaje w procesie porównywania się z innym „Ja”. Indywidualista z natury potrzebuje *innego*, bez względu na to, jak skomplikowane są te relacje. Pragnienie „innego” jest jedną z psychologicznych cech indywidualisty. Dlatego prawdziwy kolektywizm jest możliwy, gdy jednostki świadomie i celowo łączą swoje wysiłki. Generalnie „żadne »Ja« nie istnieje aż do spotkania z innym (»ty«), do nawiązania relacji z nim (z »ty«)”¹⁴, czyli relacji jednostki z inną jednostką.

Jednostka jest wynikiem rozwoju kultury epoki modernistycznej. Prymitywny, plemienny świat nie znał indywidualizmu. Zaimek „Ja” jest wytworem znacznie późniejszego etapu rozwoju człowieka. Świat prymitywny to plemienny kolektywizm, który nie był zróżnicowany na jednostki, starożytny „analog” współczesnej masy/tłumu. Rozpad świata plemiennego doprowadził do pojawienia się indywidualizmu (a także egoizmu)¹⁵. Ale to nie stało się od razu.

Od niepamiętnych czasów pragną „stworzyć” ze wszystkich ludzi moralne, inteligentne, pobożne, ludzkie i podobne „istoty”. Jednak próby te są nie do przyjęcia ze względu na nieodpartą indywidualność, odosobnienie i egoizm człowieka.

M. Stirner

Indywidualizm to zasada uznawania tożsamości i wyjątkowości człowieka, jego „niewrażliwości” na te ogólne warunki, dzięki którym istnieje zespół, do którego on należy. Dlatego indywidualizm zawsze zakłada pewną granicę, która oddziela człowieka od innych ludzi. „Granica” podkreśla to, co stanowi tożsamość i wyjątkowość człowieka, odmiennosć od „środowiska” jego egzystencji. Jednak to, co stanowi o wyjątkowości i oryginalności człowieka, nie jest takie samo w różnych kulturach. W starożytnych Atenach nie było żadnej tożsamości człowieka, nie było jego samego poza/bez jego związku z tymi prawami, które „dało mu członkostwo w organizacji polis”¹⁶. Tylko taka czy inna forma realizacji tych powiązań dawała człowiekowi indywidualny obraz, w szczególności *Sokratesa, Kaliklesa czy Platona*: bez powiązań człowiek „tracił się” w ogóle, „stając się albo zwierzęciem, albo bóstwem”¹⁷ – zaznaczał *Arystoteles*.

W przeciwieństwie do starożytności, nowożytna filozofia europejska definiuje jednostkę według „danych naturalnych” ciała biologicznego zdolnego do racjonalnego myślenia. Wszystko inne – profesjonalizm, obywatelstwo, rodzina, przekonania, skłonności itp. – to „właściwości”. Jest to „suwerenna jednostka”

¹⁴ Франк С. Л. Сочинения / С. Л. Франк. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. С. 500–511.

¹⁵ Мильдон В. И. Индивидуализм и эгоизм (введение в современную этику)... – С. 45.

¹⁶ Капустин Б. Г. Современность – как принуждение и свобода / Б. Г. Капустин // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 29–30.

¹⁷ Аристотель. Политика / Аристотель. – Сочинения: В 4-х т. – Т. 4. – С. 378–379.

metafizyki i wczesnego liberalizmu, socjologiczna projekcja kartezjańskiego *cogito* („Myśle”). Ta „jednostka” praktykuje „wolność wyboru”, ale pozbawiona jest więzi społecznych, okoliczności i przeszłości, choć jednocześnie jest „konstruktem historycznym”. Jeśli potraktować taką indywidualność z jej „wielką dumą” jako miarę, to „zaprzecza się samemu istnieniu jednostki i indywidualnej wolności w innych cywilizacjach”¹⁸.

Podmiot kartezjański (jednostka, *ego*) nie jest związany z przedmiotem poznania, nie jest przez niego uwarunkowany, może więc traktować go jakby „z zewnątrz”, a zatem zajmuje neutralne stanowisko wobec poznania. Jest to traktowane jako podstawa kartezjańskiego *cogito*, czyli podmiotu poznania „w ogóle”. Nie może on podzielać wartości, ideałów i kultury tej epoki. Druga okoliczność polega na tym, że posiadając prawdę „obiektywną” i będąc „neutralnym”, podmiot poznania, czyli jednostka, wie, jak przekształcić rozpoznawalny przedmiot w celu jego udoskonalenia, aby w pełni i konsekwentnie ucieleśniał tę „obiektywną” prawdę, która otworzyła się na „czysto naukowe” myślenie¹⁹, czyli *cogito* realizowane w działaniach jednostki.

Trzecie podejście polega na wyobrażeniu o społeczeństwie jak o sumie zbiorów jednostek. W końcu, kiedy *cogito* nie jest uważane za specyficzną cechę tej lub owej grupy ludzi ze względu na jej cechy etniczne, kulturowe, polityczne i inne, ale za uniwersalną ludzką zdolność „w ogóle” (abstrakcyjną), uformowaną „doszlifowaną” za pomocą specjalnych metod, umiejętność ta powinna w zasadzie być uznana dla każdej osoby. W rzeczywistości jest to abstrahowanie z kontekstu kulturowo-historycznego, co prowadzi do utraty „socjalno-inżynierskiego” (socjalno-konstruktywistycznego) podejścia do rzeczywistości²⁰. A ostatecznie do utraty indywidualności przez podmiot. Faktem jest, że indywidualizmu tkwiącego w nowożytnej metafizyce europejskiej nie należy „mylić” z indywidualizmem „w ogóle” i uważać go za sprzeciw wobec „kolektywizmu w ogóle”.

Różnica między jednostkami stanowiła punkt wyjściowy Oświecenia zarówno w epistemologicznym projekcie uzasadnienia racjonalnego poznania, z wykorzystaniem wniosków i obserwacji indywidualnego podmiotu, jak i w politycznym projekcie zapewnienia jednostce określonego stopnia wolności. Próba Kartezjusza w zakresie uzasadnienia możliwości poznania i obrony przez T. Hobbesa zasady *powinności* podyktowanej własnym interesem, świadczy o powstaniu idei wyjątkowości indywidualnej perspektywy i niemożności podporządkowania jej „władzy wspólnoty”. Odmienność (różnica) jest nierozzerwalnie

¹⁸ Капустин Б. Г. Современность – как принуждение и свобода... – С. 30.

¹⁹ Там само. – С. 29.

²⁰ Там само.

związana z „podmiotem atomowym”, który broni własnych interesów. Różnica nadal istnieje we współczesnym liberalizmie, ponieważ te rozważania właśnie dały początek pluralizmowi wartości, który implikuje, że „kwestie moralne i polityczne muszą być rozstrzygane na podstawie naturalnych sympatii lub osobistych wyborów różnych jednostek”²¹.

Wybór osobisty, który determinował indywidualność człowieka, nabiera szczególnego znaczenia w okresie powstawania gospodarki rynkowej. Wszędzie, oczywiście, w zależności od warunków społecznych i lokalnych, w ideach i zachowaniu moralnym wykazuje się silna chęć *indywidualizacji życia*. Coraz więcej osób sprzeciwia się porządkowi zbiorowemu, rodzinnej zależności i domaga się osobistego (personalnego) czasu i przestrzeni (spać osobno, ubierać się według własnego wyboru, chodzić gdzie się chce, spotykać się z kim się chce itd.). Wszystko to świadczy o świadomości prawa do szczęścia, które polega na wyborze własnego losu. „Demokracja – zaznaczył francuski naukowiec *M. Perroult* – legitymizuje pragnienie szczęścia, rynek je rozgrzewa, migracja je promuje. Miasto, ta nowa granica, usuwa ucisk rodzinny czy lokalny, pobudza ambicje, zmienia przekonania. Miasto tworzy wolność, otwiera nowe przyjemności; miasto, które często okazuje się okrutną macochą, czaruje, prowokuje zarówno do zerwania z przeszłością, jak i wydarzeń z przyszłości”²². Innymi słowy, miasto jest warunkiem rozwoju jednostki i indywidualizmu.

Dalszy rozwój społeczeństwa rynkowego wytwarza indywidualnych bohaterów: dandysa, artystę, intelektualistę, dziwaka, którzy ucieleśniają sprzeciw wobec masowego konformizmu. Jednak oprócz tych przedstawicieli społeczeństwa, którzy stanowią mniejszość, do indywidualności dążą bardziej liczne grupy, natarczywie domagając się prawa do istnienia: młodzież, kobiety, pracownicy. Nigdy dotąd nastroje indywidualistyczne w społeczeństwie nie były tak aktywne, jak w tym okresie. Jednostka staje się „głębsza” i ustrukturyzowana. Człowiekowi „w ogóle”, metafizycznemu podmiotowi kartezjanizmu i „człowiekowi szarmanckiemu” Oświecenia „romantyzm przeciwstawia oryginalność obrazów, ciemności nocy i marzeń sennych, zmienności relacji intymnych i rehabilituje intuicję jako formę świadomości”²³.

Przedmiotem samokontemplacji staje się nie tylko „przestrzeń wewnętrzna”, ale sam człowiek staje się wyrazem świata. Świadomość staje się „marginalna”,

²¹ Спинович К. Несколько слов о «различии» / К. Спинович // Вопросы философии. – 1999. – № 1. – С. 54.

²² История частной жизни / под общей редакцией Ф. А. Ярыса и Ж. Дюби. – Т. 4: От Великой французской революции до Первой мировой войны. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – С. 424–425.

²³ Там само. – С. 425–426.

na pierwszy plan wysuwa się nieświadomość, która nie tylko kontroluje ludzi, ale jeszcze bardziej podkreśla ich indywidualność.

*Indywidualność nie jest jednostkowością, ale wewnętrzną jakościową oryginalnością.
Doskonała indywidualność to jednocześnie doskonała uniwersalność.*

S. Frank

W XIX w. filozoficzne podstawy uzasadnienia „czystej jednostki” przechodzą do nauki, w szczególności neurobiologii. I choć materializm i neopozytywizm nadal oddzielają „ciało” od „duszy”, granica ta staje się coraz mniej widoczna. Indywidualność (indywidualista) coraz bardziej odróżnia się od innych typów ludzi, co daje podstawy do porównań. W czasie, gdy „szerzy się ruch tłumu, potwierdza się polityczną, naukową, a zwłaszcza egzystencjalną wartość jednostki”²⁴. To właśnie w tym „cudownym” stwierdzeniu ujawnia się jednostka, co tworzy jej nowe połączenia z otoczeniem. Jednocześnie szerzy się pragnienie indywidualnej tożsamości.

Fenomen indywidualizmu powstał w kulturze europejskiej ludzkości. Indywidualizacja jest systemem *otwartym*, w przeciwieństwie do egoizacji, systemu *zamkniętego*. Egoizm tworzy zarówno człowieka, jak i społeczeństwo bezwładne, skazane na odtworzenie własnych, od dawna ugruntowanych struktur i relacji bez zmian i uzupełnień. Zachowanie indywidualisty (w przeciwieństwie do egoisty) jest uświadomione, ponieważ wymaga od człowieka wyjścia poza obręb instynktu. Istota problemu polega na tym, że człowiek nie należy całkowicie do natury organicznej. Jego prawdziwa istota przejawia się w indywidualnych, a nie zbiorowych (grupowych, masowych) czy samolubnych działaniach. W indywidualizmie usiłuje się zmanifestować coś własnego, unikalnego tylko dla tego człowieka, właściwego dla tej mianowicie, a nie dla innej osoby. A to można osiągnąć poprzez interakcję z innymi jednostkami²⁵.

Ewolucja indywidualizmu pokazuje, że w starożytności nieskończoność była postrzegana jako coś nieosiągalnego i dlatego człowiek nie był do niej włączony. W efekcie indywidualność wyłoniła się jako nieosiągalna i wraz z jednostką nie była przedmiotem refleksji. W filozofii nowożytnej indywidualność stała się przywilejem. Indywidualność wyraża coś „samo w sobie” istniejące i poprzez „samo siebie” wartościowe. W szczególności w centrum systemu *G. Leibniza* każda pojedyncza substancja „jest nie tylko jedną częścią, jednym fragmentem Wszechświata, ale także samym Wszechświatem... Punktem wyjścia tego systemu filozoficznego jest pojęcie „harmonii”. Oznacza to, że tylko wyższy rozwój

²⁴ Там само. – С. 426.

²⁵ Мильдон В. И. Индивидуализм и эгоизм (введение в современную этику)... – С. 47.



wszystkich indywidualnych energii, a nie ich zniwelowanie, wyrównanie i odkupienie, prowadzi do prawdy istnienia. Ta fundamentalna idea wymaga nowej orientacji duchowej”²⁶. Stał się nią indywidualizm – podstawa „człowieka ekonomicznego” *A. Smitha*.

Człowiek rodzi się z przesłankami do życia indywidualnego, ale to, czy je realizuje, czy nie, zależy wyłącznie od niego. Centrum życia w liberalno-demokratycznym społeczeństwie przesunęło się na jednostkę, która stała się twórcą własnego losu. Śmierć i życie podlegają człowiekowi, dzięki umysłowi dokonuje on indywidualnych wyborów w sprawie celu swoich dążeń.

Analizując ten problem, współczesny amerykański badacz *S. Pinker* zauważa, że ewolucja, której ścieżką poruszał się człowiek, pozostawiła dla niego jako brzemień zdolności poznawcze, emocjonalne i moralne, „przystosowane do indywidualnego przetrwania i reprodukcji w archaicznym środowisku, a nie do powszechnego dobrobytu we współczesnym świecie”²⁷. Aby uświadomić sobie ten „ciężar”, nie trzeba uważać się za „ludzi jaskiniowych”, ale raczej zrozumieć: „Ewolucja ze swoim ograniczeniem prędkości, mierzonym w pokoleniach, nie mogła przystosować naszych mózgów do nowoczesnych technologii i instytucji”²⁸. Nie wystarczy już polegać na zdolnościach poznawczych, które dobrze „sprawdziły się” w tradycyjnych społeczeństwach, ale nie spełniają współczesnych wymagań.

Jednocześnie zdolności poznawcze człowieka są obdarzone dwiema funkcjami, które pozwalają przezwyciężyć ich ograniczenia. Pierwsza to umiejętność abstrahowania, która pozwala człowiekowi poznać pojęcie „obiektu” w określonym miejscu i wykorzystać je do konceptualizacji w odpowiednich okolicznościach. Mechanizmy czysto konceptualne pozwalają ludziom myśleć, formułować teorie i prawa, myśleć metaforami i analogiami. Druga to „kombinatoryczna siła zasobowa” umysłu, która umożliwia mu zrozumienie różnych idei poprzez łączenie podstawowych pojęć. Dzięki językowi abstrakcji i łączenia idei nie tylko jedna osoba, ale także społeczeństwo może je gromadzić i wymieniać²⁹.

Jednostka zawsze ma możliwość sprawdzenia swoich nieznanych sił. Dlatego nowoczesne wychowanie powinno obejmować tworzenie środowiska sprzyjającego próbie przez jednostkę możliwości swojej osobowości. Aby dokonać wyboru, człowiek musi zadbać o własne wychowanie. Do realizacji tego zadania służą normy i instytucje, które kierują indywidualne interesy na uniwersalne korzyści. Są to wolność słowa, współpraca, ochrona praw człowieka, uznanie prawa

²⁶ *Кассирер Э.* Философия просвещения / Э. Кассирер. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 48–49.

²⁷ *Пінкер С.* Просвітництво сьогодні. Аргументи на користь розуму, науки та прогресу / С. Пінкер. – К. : Наш формат, 2019. – С. 40.

²⁸ Там само.

²⁹ Там само. – С. 41.

do błędów i wyrzeczenie się przemocy. Instytucje obejmują naukę, edukację, media, rynki, rząd demokratyczny i organizacje międzynarodowe³⁰. Te normy i instytucje wychowania i edukacji pomagają człowiekowi stać się wychowawcą i twórcą swojej indywidualności.

5.3. Prawda jako wartość

Na czym polega prawda? Wiecie to? Przecież idziemy do przodu tylko dzięki symbolom i wartościom, i zmieniamy je, bo idziemy dalej.

K. Hamsun

Cała historia nauki, wiedzy i kultury jest pragnieniem człowieka do odkrycia prawdy lub znalezienia do niej dróg. Historia prawdy i ogólnie historia jest pouczająca, ponieważ prawie niczego nie nauczyła. Już u początków filozofii było tyle prawd, ile było filozofów, i tyle definicji prawdy, ile było filozofii. Arystoteles uważał za prawdziwe to, co jest wiarygodne dla wszystkich; prawdą *Protagoras* jest subiektywność; prawdą *Epikura* – zmysłowość; *Platona* – „świat idei”, którego hierarchię wieńczy prawdą Dobra i Piękna. Człowiek uosabia wieczne poszukiwanie prawdy, która jest wynikiem tego poszukiwania. Człowiek zawsze szuka siebie, zawsze testuje i ponownie sprawdza warunki swojego istnienia. „Nie wszystko jest prawdą i nie wszystko jest błędem” – uważa *Platon* – po prostu jedno jest bardziej prawdziwe od innego³¹.

Prawda starożytnej filozofii, która otwierała uczonym i myślicielom tamtego okresu logiczne pojęcia, wiąże się z mądrością człowieka. I nawet liczne różnice w szkołach nie mogły zakłócić piękna rozumu i mądrości, które prowadzą do ostatecznej sprawiedliwości. W epoce Odrodzenia prawda odkryła metodę eksperymentu, „zaczarowała” humanistów „odwiecznymi” prawami rozwoju natury. Podobnie jak mądrość, objawiły człowiekowi Dobro i Piękno. W protestantyzmie prawdą życia stało się poznanie Boga i zaangażowanie w Jego działania. W chrześcijaństwie, przy całej jego orientacji teologicznej i praktycznej, pozostaje pragnienie osiągnięcia prawd Dobra i Piękna. W Nowożytności prawda nie była już „dobra” i „piękna”, ale raczej praktyczna, pożyteczna i wolna od wartości „duszy” i „serca”³².

³⁰ Там само. – С. 42.

³¹ Гарин И. И. Что такое философия? Запад и Восток. Что такое истина? ... – С. 675.

³² Там само. – С. 670.

A czy można pominąć wartość prawdy, która zawsze w słowach i w czynach była celem, sensem życia, ideałem, do którego należy dążyć i który warto osiągać? Oczywiście, że nie, bo wyznawcy prawdy, jakkolwiek by ona była – dobra, piękna, pożyteczna, boska, pretendowali do powszechności i uniwersalności. I na tym polegała jej wartość dla człowieka, który starał się wejść nie tylko w kontekst jej uniwersalnego znaczenia, ale także w egzystencjalną głębię.

Rozróżnia się prawdę obiektywną i subiektywną. Pojęcie „prawdy” jest subiektywne w tym sensie, że ma ona wartość przede wszystkim dla człowieka, ponieważ prawdą jest jego percepcja, doświadczenie, myśl, a nie rzecz będąca poza człowiekiem. Prawda moralna i estetyczna należą do kategorii wartości „wiecznych”, które nie są odzwierciedleniem prawdziwego bytu. Prawda jest porównaniem wyobraźni i rzeczywistości, a normatywność świadomości, jak również świadomość moralna i estetyczna jest przejawem wartości, którymi kieruje się człowiek.

Czasami rzeczywistość jest uważana za synonim prawdy. Ale rzeczywistość jest współmierna do prawdy, która w aspekcie egzystencjalnym rozumiana jest jako wartość przemyślana i „przepuszczona” przez zmysły i serce. Jest akceptowana przez człowieka w całej jego istocie i przez niego stwierdzana w jego życiowych czynach. Jednocześnie człowiek może dokonywać błędnych działań i czynów w określonych aktach osobistego wyboru (zajmować niewłaściwą pozycję), a nawet kierować się w swoim postępowaniu obiektywnie błędnymi (fałszywymi) wartościami. W takich przypadkach człowiek podlega obiektywnemu potępieniu moralnemu i społecznemu, ale w kategoriach subiektywnych postępuje szczerze i zgodnie z prawdą. Problem polega na tym, żeby człowiek kierował się prawdziwymi wartościami, logicznie pojmując to, co się dzieje i częściej słuchał samego siebie, unikając błędów w trudnych sytuacjach wyboru moralnego³³.

*Poznanie wartości jest raczej czynnością emocjonalną,
intuicyjną, refleksyjną niż intelektualną.*

N. Hartman

W aspekcie moralnym i społecznym prawda ucieleśnia pewne ideały sprawiedliwości, dobroci i uczciwości oczekiwane przez człowieka i społeczeństwo, które są sprzeczne ze złem społecznym, przemocą, kłamstwem i tak dalej. Ważne jest, że ideały prawdziwej wiedzy, prawdziwego życia społecznego, artystycznej prawdy w sztuce, moralnej prawości i uczciwego życia osobistego są organicznie połączone w ukraińskiej świadomości narodowej. Jak zauważył S. Grabowski,

³³ *Иванов А. В., Миронов В. В. Университетские лекции по метафизике / А. В. Иванов, В. В. Миронов. – М. : Современные тетради, 2004. – С. 524.*

analizując tradycję Kijowskiej Szkoły Filozoficznej, jej przedstawiciele skoncentrowali się na działalności ludzkiej, która opierała się na „praktyce kompleksowej”, w której „ludzkie »Ja« w dążeniu do prawdy działało w oparciu o kulturowe normy, moralność społeczna i własny „zbiorowy umysł”; „prawdziwa natura człowieka” wyraża przede wszystkim duchowe i praktyczne opanowanie świata, w pozytywnej „antropologii filozoficznej” – życie duchowe”³⁴. Na jej podstawie powstają wytyczne jako droga do wyboru prawdy – podstawy moralnej i duchowej integralności człowieka.

W tym połączeniu różnych aspektów wiedzy zrozumienie prawdy ma głęboki sens. Jest to szczególnie zgodne z procesami zachodzącymi we współczesnej kulturze i życiu człowieka. W tym miejscu warto wskazać problemy wartościowe współczesnej nauki, dyskusje w niej o moralnym i wartościowym wymiarze procesów geopolitycznych, geoeconomicznych, poszukiwanie sprawiedliwego ustroju w obliczu narastających globalnych wyzwań.

Nie negując celowości istnienia prawd wspólnych dla wszystkich, należy pamiętać, że zawierają one również niebezpieczeństwo. Prawie wszystkie kłopoty, jakich doświadczała ludzkość, były wynikiem „przyłączania się” do „wyższych”, prawdziwych wartości – wyprawy krzyżowe, budowanie „raju na ziemi”, wojny religijne. Tak więc w tej konfrontacji zarówno katolicy, jak i protestanci bronili swoich prawd religijnych, które były ich najwyższymi wartościami. Podobnie jak prawosławni i katolicy, z których każdy bronił wartości swojej „prawdziwej wiary”. Inkwizytorzy, którzy skazali na spalenie G. Bruno, byli szczerze przekonani, że bronią prawd chrześcijaństwa, do których wartości należy przywrócić „heretyka” poprzez „oczyszczenie ogniem”. Wartości są konieczne, ale i niebezpieczne. Gdy tylko „ktoś” zaczyna narzucać wartość prawd „prawdziwych”, najpierw cierpi człowiek³⁵.

Każdy system filozoficzny, religijny, naukowy broni swoich prawd, które stają się teoretyczną podstawą kształtowania wartości – witalnych, analitycznych, społecznych, kulturowych, rodzinnych, kardynalnych (Prawda, Piękno, Dobro), a także wyższych metafizycznych i religijnych. Mimo całej swojej atrakcyjności, oczywistości i imperatywu tracą z czasem swoje uniwersalne znaczenie i roszczenie do obiektywności. Zmiana wartości i łamanie paradygmatów otwierają nowe twórcze możliwości rozumienia prawdy w jej wymiarze wartości. Z punktu widzenia filozofii egzystencjalnej droga do „prawdziwej” ludzkiej egzystencji prowadzi przez „sytuacje pograniczne” – walkę, cierpienie, wybór, ból, śmierć. W takich sytuacjach człowiek dołącza do „innych prawd” istnienia – ducha, wolności, egzystencji, które stają się nowymi, niekonwencjonalnymi wartościami³⁶.

³⁴ Грабовський С. Людина і світ людини: версія Євгена Сверстюка («Собор у риштуванні») / С. Грабовський // Філософська думка. – 2015. – № 3. – С. 112.

³⁵ Гарин И. И. Что такое философия? Запад и Восток. Что такое истина? ... – С. 97.

³⁶ Там само. – С. 98.

Ten proces „dołączenia się” wymaga od człowieka siły do dokonywania wyboru, który zaprzecza i przewyżcza „wartości obiektywne”. Doświadczenie podejścia subiektywnego („prawda dla każdego jest своя”) prowadzi do stwierdzenia wolności jako substancji ludzkiej egzystencji i pierwotnej podstawy wartości. Przy czym chodzi o wolności jednostki, poszczególnego człowieka. „Będąc świadomy swojej wolności – powiedział *K. Jaspers* – człowiek chce stać się tym, kim może i powinien być. Tworzy *ideał* swojej istoty”³⁷. Ale nie może być doskonałego człowieka. Według *K. Jaspersa* „prawdziwą wartością człowieka jest to, że nie należy on do żadnego rodzaju ani typu, ale że człowiek jest tym, którego nie można zastąpić. Wartość każdego człowieka będzie stabilna tylko wtedy, gdy określone osoby przestaną być uważane za wymienny materiał do kształtowania według ogólnych zasad”³⁸.

Najważniejsze w tym kontekście jest ustalenie, na ile wartość pojedynczego, subiektywnego wyboru odpowiada prawdzie, co jest dość trudnym problemem. *K. Popper* zauważył, że prawda z natury nie jest oczywista, ma zdolność „wymykania się”. Sam akt jej „złapania” jest niepewny, nikt nie może zagwarantować, że „prawda została uchwycona”. Jednocześnie chęć znalezienia lub odkrycia najważniejszych problemów zmusza człowieka „do podjęcia próby ich rozwiązania poprzez wysuwanie prawdziwych teorii (lub prawdziwych twierdzeń (*statements*) lub prawdziwych propozycji (*propositions*)) – nie ma tu potrzeby ich rozróżniania – lub sugerowanie teorii, które zbliżają się do prawd o wiele bliżej niż teorie naszych poprzedników”³⁹.

*Nie istnieje kryterium prawdy, które chroniłoby nas przed błędem.
Oznacza to, że wybór między teoriami jest arbitralny lub irracjonalny,
że nie umiemy się uczyć i nie możemy podążać w kierunku prawdy,
że nie możemy zdobyć więcej wiedzy.*

K. Popper

Jednak poszukiwanie prawdy jest możliwe wtedy, gdy ściśle i jasno określimy cel dla siebie i uzasadnimy motywy wartości naszego pragnienia prawdy. To dążenie jest „moralnym obowiązkiem wszystkich intelektualistów”⁴⁰ – jest przekonany *K. Popper*.

Samookreślenia człowieka w zakresie wartości są wieloaspektowe, podobnie jak sama prawda, która dla człowieka jest nie tylko funkcją jego woli i wiedzy, ale

³⁷ Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Республика, 1994. – С. 452.

³⁸ Там само. – С. 453.

³⁹ Поппер К. Объективное знание: Эволюционный подход... / К. Поппер. – М. : Эдиториал УРСС, 2009. – С. 51.

⁴⁰ Там само.

często także dziełem „fantazji”, iluzji, chimer. Źródła prawdy nie tkwią w zgodności między myśleniem a rzeczywistością, ale w strukturze mentalnej. Prawda w ogóle jest nieodłączną cechą dominacji myślenia. Człowiek jest przepojony pragnieniem mocy – taka jest jego prawda. Prawda jest zawarta w dyskursie myśliciela, który chce udowodnić wyższość własnej, a nie innej prawdy, i zapewnić sobie wiodącą pozycję w nauce. W szczególności *F. Nietzsche* określił wolę prawdy jako rodzaj „pragnienia mocy”: to, co myślimy, jest „prawdziwe” tylko o tyle, o ile „służy podtrzymaniu pragnienia mocy”⁴¹.

Koncepcja „mocy prawdy”, głoszona przez *F. Nietzschego*, również koncentrowała się na podmiocie, na silnym człowieku („nadczołowieku”). Ale takie „podejście wartościowe” niesie ze sobą niebezpieczeństwo wypaczenia nie tylko prawdy czy wartości, ale i człowieka, twierdzenia o nierówności opartej na podziale na „silnych” (nadludzi) i „słabych” (ludzi przeciętnych). Z punktu widzenia *K. Jaspersa* równość wszystkich ludzi znajduje się wyłącznie na tej płaszczyźnie, w której każdy człowiek ma otwartą drogę do wyższych znaczeń. Jest to „równość wartości, której nie można ustalić i zobiektywizować przez ludzką wiedzę, wartość jednostki jako wiecznej duszy. To jest równość wiecznego wyroku, który zdaje się przepowiadać miejsce człowieka w niebie lub piekle. Ta równość oznacza szacunek dla każdego człowieka, który nie pozwala traktować człowieka jedynie jako środka, ale wymaga traktowania go jako jedyne celu”⁴².

Prawda, pomimo pragnienia obiektywności, jest zawsze subiektywna, indywidualna. W ten sam sposób, oprócz deklaratywnych „wartości uniwersalnych”, wartość jest również na swój sposób osobista i indywidualna. Wartość prawdy polega na tym, że jest zarówno rozsądna (racjonalna), jak i egzystencjalna. Prawda wiąże się z rozumem i poznaniem, wyjaśnia się poprzez intelektualny „wgląd” (intuicję), a wartość nabiera treści w egzystencji, osobistym odczuciu i doświadczeniu.

Prawda osobista nie pokrywa się z jej uzasadnieniem logicznym. Może być sprzeczna z prawdami nauki, moralności i w ogóle nie powinna odpowiadać osądom i wnioskom indukcyjnym lub dedukcyjnym. Prawda w ogóle nie powinna być podobna do osądów. Na tym polega jej wartość. Była i jest wartością, do której człowiek dążył, dąży i oczywiście zawsze będzie dążył.

⁴¹ *Гарин И. И.* Что такое философия? Запад и Восток. Что такое истина? ... – С. 695, 697.

⁴² *Поннер К.* Объективное знание: Эволюционный подход... – С. 453.

5.4. Wartość wolności

*Wolność to nie powstrzymywanie się od przyjemności i pokus,
ale posiadanie nad nimi władzy, brak podlegania im.*

Arystyp

Jednym z symboli definiujących współczesną cywilizację jest wolność i tworzone przez nią demokratyczne społeczeństwo. Człowiek zawsze do tego dążył, od czasu, gdy tylko zaczął uświadamiać siebie jako aktywnego działacza w procesie życiowym. Wolność jest symbolem, ideałem, który z jednej strony formalizuje i ukierunkowuje intencje człowieka, z drugiej – nadaje pewną wartość takim czy innym „zewnątrznym” i „wewnętrznym” warunkom jego istnienia.

Początki wolności jednostki znane są ze starożytnej Grecji. Osoba urodzona na wolności żyje na ziemi polis, gdzie ustanowiono „rozsądne” prawo. Dlatego antonimem słowa „wolny” jest nie tyle „niewolnik”, ile „barbarzyńca”, czyli „nie Grek”. Niewolnik nie może być inteligentny, ponieważ nie jest wolny. W „Iliadzie” i „Odysei” Homera pojęcie „wolność” odzwierciedla jeszcze dodatkowe znaczenie. Wolny człowiek to taki, który działa bez przymusu, ze względu na własną naturę i osobisty wybór. Granicznie możliwy wyraz wolności zawarty jest w działaniach bohatera, który zwycięża los i staje się równy bogom.

Wolność jako warunek życia wolnego człowieka pojawiła się wraz z ustanowieniem demokracji. Powstała i utrwaliła się w polis – mieście-mikropaństwie, które żyło głównie z handlu. Dlatego w polis zamiast pokrewnych członków wspólnoty powstaje wspólnota osób bezpośrednio od siebie niezależnych, a więc wolnych. Żyją z własnej inicjatywy, prowadząc działalność handlowo-pieniężną lub zajmując się rzemiosłem, różnego rodzaju przedsiębiorczością. W starożytnym greckim polis instytucja niewolnictwa nabrała innego charakteru niż w ówczesnych krajach azjatyckich.

Wszyscy niewolnicy wolnej osoby nie służą państwu, lecz tej osobie. Wszystkie ich zdolności, wszystkie indywidualne cechy „rozpuszczają się” w osobowości ich mistrza. Im więcej ma niewolników, tym więcej możliwości ma do utwierdzenia się jako wolna osoba. Niewolnicy czynią go bogatym i silnym, niezależnym i mistrzem rzemiosła, mogą nawet uczyć dzieci mistrza nauk i sztuk („techné”). A co szczególnie ważne – praca niewolników nie tylko zapewniała wszystko, co potrzebne ich właścicielowi, ale także dawała mu wolny czas na zajęcia według własnego wyboru. W ten sposób starożytność, mimo swej niewolniczej natury, po raz pierwszy zapaliła „pochodnię wolnej osobowości”⁴³

⁴³ Волков Г. У колыбели науки / Г. Волков. – М. : Молодая гвардия, 1971. – С. 43–44.

(A. Łosiew). W efekcie powstaje pewna przestrzeń wolności, w której po raz pierwszy wolny człowiek zaczyna być interesujący. Jest nosicielem takiego lub innego sposobu myślenia, pewnych zdolności, cech moralnych.

Życie społeczne w miastach-polis jest niezwykle niestabilne, pełne zaciętych walk różnych ugrupowań politycznych, trwa w ciągłych dyskusjach, debatach, szybkiej i często gwałtownej zmianie władców i wpływowych mężów stanu. Pojawiają się i szybko odchodzą jasne osobowości: dowódcy, stratedzy, mówcy, tyrani, prawodawcy, myśliciele. W tej sytuacji „duch epoki” „wykuwa” nowość, którą uosabia wolność i zrodzonego z niej wolnego człowieka. Istnienie i afirmacja wolności daje mu możliwość bycia przedmiotem rozważań filozoficznych. W końcu to w atmosferze walki myśli, idei, interesów kształtuje się duchowa atmosfera, której atrybutem jest „wolność myśli, słowa, wolność wyboru jako główne credo osiągnięcia wartości życiowych”⁴⁴.

Starożytna Grecja ma wiele przykładów wolności działania, myślenia, w szczególności wolności wyboru. Wielki filozof *Heraklit* rzekł się tronu królewskiego, który należał do niego na mocy prawa dziedziczenia, aby zachować wolność. Dało mu to możliwość całkowitego oddania się rozważaniom filozoficznym. W ten sam sposób dopiero uświadomienie sobie własnej wolności jako najwyższej wartości skłoniło *Zenona z Elei* do przyłączenia się do walki z tyranem. Lepiej było dla niego umrzeć niż żyć w ucisku cudzej arbitralności. Inny wybitny filozof, *Empedokles*, podobnie jak *Heraklit*, dobrowolnie rzekł się tronu i zapewnił ugruntowanie demokracji w swoim rodzinnym mieście Agrigento oraz zapewnienie wszystkim obywatelom takich samych praw w warunkach wolności.

*Mamy ustrój państwowy, który nie jest podobny do ustrojów innych ludzi;
sami jesteśmy przykładem dla innych. Nasz ustrój jest demokracją,
ponieważ działa w interesie większości, a nie mniejszości.*

Perykles

Arystoteles przedstawił problem wolności w szerokim kontekście. Jego motto: filozof musi jak najbardziej powstrzymać się od rzeczy zmiennych i dążyć do swojej „ojczyzny”: *królestwa wiecznej prawdy*. Człowiek według *Arystotelesa* jest szczęśliwy tylko wtedy, gdy zdaje sobie sprawę ze wszystkich swoich zdolności i umiejętności. Istnieją trzy rodzaje szczęśliwego życia. Pierwszy to życie pełne radości i satysfakcji. Drugi typ to życie odpowiedzialnego i wolnego obywatela. Trzeci to życie naukowca i filozofa. Ale szczęście osiąga się poprzez łączenie, interakcję wszystkich trzech rodzajów, co może osiągnąć tylko wolna

⁴⁴ Там само. – С. 46.

osoba. Wolność obywatela jest więc jednym z głównych warunków szczęścia człowieka⁴⁵.

Należy pamiętać, że *Arystoteles* kojarzył wolność z wartością wyboru moralnego. Rozpatrywana była przez niego w kontekście wiedzy i umiejętności. Moralna wiedza-umiejętność, która toruje drogę do wolności, skupia się na wyborze najlepszego działania w sytuacji wyboru moralnego. Źródłem takiej wiedzy jest specyficzne poczucie moralne, intuicja, która pielęgnuje się w człowieku przez życiowe próby⁴⁶.

W dalszym rozwoju historii filozofii każdy myśliciel do pewnego stopnia zastanawiał się nad problematyką wolności. Biorąc pod uwagę starożytną tradycję przeciwstawiania „Greka” i „barbarzyńcy” jako człowieka „wolnego” i „nie-wolnego” („wolności” i „niewolności”), rozwój pojęcia „wolność” dokonuje się w kontekście *filozofii władzy*, czyli relacji między rządzącą elitą a podwładnymi. W tradycji historyczno-filozoficznej istnieje szersze rozumienie wolności – jako *uświadamionej konieczności*. A także koncepcji „ironii historii”, która de facto interpretuje wolność jako wyzwolenie od konieczności⁴⁷.

Racjonalne rozumienie wolności łączy ją przede wszystkim ze znajomością konieczności, co de facto pozbawia człowieka tej wolności. We wszystkich swoich działaniach człowiek kieruje się koniecznością, a jego wolność woli jest „chimerą”, jak mówi francuski filozof-pedagog *P. Holbach*. Z punktu widzenia niemieckiego naukowca i filozofa *L. Buchnera* wolność jest wolnością człowieka ze „związanymi rękami”, wolnością „ptaka w klatce”. W filozofii klasycznej wolność to zdolność człowieka do działania zgodnie ze swoimi interesami i celami, w oparciu o obiektywną konieczność, tj. człowiek wykonuje swoje działania pod wpływem określonych sił zewnętrznych, wbrew swoim wewnętrznym przekonaniom, interesom i celom⁴⁸.

Nie należy jednak utożsamiać „konieczności” i „przymusu”. *B. Spinoza* uważał, że pragnienie życia, miłości, działania itp. jest dla człowieka koniecznością, a nie przymusem wymierzonym przeciwko niemu przez kogoś. Wolność jest dla człowieka szansą na rozwój swojego potencjału. Jednak rozwój i osiągnięcie doskonałości osobistej mogą być utrudnione, na przykład przez wydarzenia polityczne, warunki materialne i tak dalej. Człowiek żyje jako wolna osobowość, jeśli ma możliwość „swobodnego” realizowania swoich talentów i zdolności. Jednak okoliczności wewnętrzne i zewnętrzne są również wyznacznikami wolności. Tylko Bóg lub natura może działać całkowicie „swobodnie” i „nieprzypadkowo”.

⁴⁵ *Аристотель. Политика / Аристотель. – Сочинения: В 4-х т. – Т. 4. – С. 375–644.*

⁴⁶ Там само.

⁴⁷ *Губерський Л. В. Філософія: Історія, суспільство, освіта / Л. В. Губерський, В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. – К. : ППЦ «Київський університет», 2011. – С. 122–123.*

⁴⁸ Там само. – С. 123.

Człowiek „może dążyć do wolności, aby żyć bez presji zewnętrznej, ale nigdy nie będzie w stanie tego osiągnąć”⁴⁹.

Wolność jest tym, co istnieje i działa tylko ze względu na konieczność swojej natury.

B. Spinoza

Dla *G. Hegla* mężczyzna, w przeciwieństwie do młodzieńca, to taki, który rozumiał, że świat istnieje samodzielnie i ważne jest, aby zaakceptować jego warunki, a nie próbować ich przekształcać. W końcu wszystko w nim jest naturalne, logiczne i rozsądne. Bardziej wyrafinowane rozumienie wolności i konieczności cechuje wybitnego filozofa gruzińskiego XX wieku *M. Mamardashwili*: wolność nie jest „cieniem konieczności”, nie jest czymś „koniecznym”, ale sama jest „koniecznością”. Jest to wymóg, którego „nie można zignorować, jeśli chcemy, aby coś było”. Na przykład wartości: „Miłość, Twórczość, Bóg, Piękno”⁵⁰.

Doświadczenie historyczne pokazuje, że wszystkie, nawet nieświadome, irracjonalne działania człowieka są spowodowane przez jego świat wewnętrzny lub okoliczności zewnętrzne. Niewątpliwie decyzja człowieka związana z wyborem celów i motywów działania jest determinowana głównie przez jego uczucia, świat wewnętrzny, jego świadomość. Ale ten wewnętrzny świat człowieka nie przeciwstawia się zewnętrznemu, obiektywnemu światu, lecz jest jego odbiciem. Cele działalności człowieka, które są traktowane jako podstawa wolnego wyboru i linii postępowania człowieka, są zdeterminowane przez jego interesy uwarunkowane przez wymagania realnego życia.

Prawdziwa wolność ludzkiego działania to przede wszystkim wybór alternatywnych linii życia. *Wolność jest tam, gdzie istnieje wybór*: wybór celów, zachowań i działań, wybór środków prowadzących do osiągnięcia celów, wybór działań zgodnie z konkretną sytuacją życiową i tak dalej. Obiektywną podstawą sytuacji wolności wyboru jest istnienie szeregu różnych możliwości. Są wynikiem pewnych różnych warunków rzeczywistych. W procesie poznawania przyrody i społeczeństwa człowiek jest w stanie świadomie wpływać na tworzenie takich warunków, w których ta czy inna możliwość może się zrealizować. W związku z tym staje przed *problemem wolności wyboru*.

Sama sytuacja wyboru nie jest wolnością, a jedynie koniecznym warunkiem wolności, perspektywą wolności działania. Sam akt swobody działania wiąże się z wyborem pewnej alternatywy w sytuacji wyboru i jej realizacją w obecnej rzeczywistości. Dlatego o wyborze alternatywy decyduje przede wszystkim

⁴⁹ Там само. – С. 131.

⁵⁰ *Мамардашвили М.* Философские чтения / М. Мамардашвили. – СПб. : Азбука-классика, 2002. – С. 111–127.

motywacja i celowe wytyczne człowieka, ukształtowane przez zdobyte doświadczenie i wiedzę. A wiedza, którą człowiek wykorzystuje w procesie wyboru, to przede wszystkim wiedza o konieczności⁵¹.

Zrozumienie i wiedza o konieczności są skorelowane nie z pojęciami „konieczności” czy „wyboru”, ale z pojęciem „wolności wewnętrznej”. Konieczność zalicza człowieka do kategorii „rzeczy” tego świata, negując samą możliwość wolności. Wolność jest tu ustalona w stosunku do istniejącego porządku rzeczy.

Wolność wewnętrzna, czyli wolność w ogóle, to coś innego. Słowo *wewnętrzna* wskazuje na „przepaść” między człowiekiem a światem zewnętrznym. Wolności wewnętrznej nie przeciwstawia się wolność zewnętrzna. Wolność jest tym, co jest poza rzeczywistością, istnieje tam, gdzie nie działa mechanizm oddziaływania zewnętrznych okoliczności i warunków. Wolność jest tym, co pozwala nie akceptować rzeczywistości, ale ją przekształcać lub tworzyć.

Z reguły wolność powoduje zainteresowanie ze względu na konsekwencje, jakie niesie. Interesujący jest przedział między zupełną spontanicznością a porządkiem, między uporządkowaniem a niepewnością człowieka. Na przykład *G. Hegel* uznawał prawo człowieka do „zwariowania”. Oznacza to operowanie możliwościami wykraczającymi poza istniejącą rzeczywistość⁵².

W egzystencjalizmie wolność woli jest najgłębszą definicją egzystencji. Wolność stawia ludzką egzystencję w sytuacji wyboru, która nieustannie się zmienia. Wolność to pierwotna istota człowieka „skazanego” na wolność. Wolność, wybór i życie to zasadniczo to samo. *J.-P. Sartre* zauważył, że ludzka wolność przejawia się w „braku istoty”. Świadomość jest „mgłą”, „mgławicą”. Prawda o człowieku to „zawahanie się”, brak jakiegokolwiek związku z obiektywnością, definicją, jasnością, którymi obdarzają go idee, statusy, normy. Człowiek jest przede wszystkim bytem „społecznym”, „niestrukturalnym”, „nie należy do rzeczywistości”. Dlatego wolność jest „jego powołaniem”⁵³.

Jedna z najbardziej rozwiniętych koncepcji wolności łączy ją z ludzką twórczością. Związek wolności z naturą lub społeczną koniecznością pozbawia prawdziwą wolność jakiegokolwiek sensu. Świat materialny jest zdeterminowany, ma wiele przymusów, a prawdziwa wolność zawiera elementy chaosu, arbitralności, niepewności. Wynika to z faktu, że wolność to nie tylko wybór możliwości (taki wybór, choć wewnętrzny, jest również wymuszony). *Wolność to twórczość, realizacja*, konstruowanie czegoś, czego wcześniej nie było. Definicja wolności jako wyboru jest nadal formalną definicją wolności. To tylko jeden z jej momentów.

⁵¹ Губерський Л. В. Філософія: Історія, суспільство, освіта... – С. 207–209.

⁵² Там само.

⁵³ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1990. – С. 319–344.

Prawdziwa wolność objawia się nie wtedy, gdy człowiek musi wybierać, ale kiedy wybór został dokonany⁵⁴.

W takiej sytuacji wyłania się nowa definicja wolności – *prawdziwa wolność*. Wolność to wewnętrzna twórcza energia człowieka. Poprzez wolność człowiek może stworzyć zupełnie nowe życie, nowe społeczeństwo i świat. Na przykład świat informacyjny jest wynikiem twórczości, wynikiem wnikania ludzkiego geniuszu w tajemnice praw mikroświata, twórczą kombinatoryką postępu technologicznego w elektronice, cybernetyce, nanotechnologii i nie tylko. A to oznacza przekroczenie pewnych granic, fascynację tym, co niedopuszczalne i niedostępne, co implikuje wolność myśli, zachowań, wyboru, inne spojrzenie na świat, inny stosunek do niego człowieka.

*Twórczość nie tylko nadaje światu doskonałą formę,
jest także wyzwoleniem z niewoli.*

N. Bierdiajew

Błędem byłoby rozumienie wolności jako wewnętrznej przyczynowości. Wolność jest poza przyczynowymi związkami i powiązaniem, które są warunkowane obiektywnym światem. Wolność to *przełom* i *zryw*, jest warunkiem odkrycia tego świata. Filozofia to tworzenie ducha, ale ducha wolności, poszukiwanie, do pewnego stopnia arbitralność i walka. W efekcie pojawiają się nowe prawdy, idee, propozycje, modele, teorie, tworzy się przestrzeń wolności myśli. Twórczość nie może być tylko twórczością „z niczego”, podobnie jak stworzenie świata przez Boga „z niczego”. Oznacza to, że najważniejsze i najbardziej tajemnicze, najbardziej twórcze pochodzi nie ze „świata”, ale z ducha, duchowości⁵⁵.

Działalność twórcza nie tylko redystrybuuje materiał świata, nie tylko formalizuje tę czy inną rzeczywistość, nakładając na nią pewne idealne formy. W działalności twórczej człowiek wnosi na świat to, czego wcześniej w nim nie było, co przyciąga z innych sfer życia. Ale nie z wiecznie danych naturalnych czy idealnych form, tylko z wolności. Przy czym z wolności oświeconej, przemyślanej i duchowej. Wolność jest nierozdzielnie związana z twórczością.

Tylko wolny człowiek może tworzyć. Oznacza to, że jest nie tylko istotą naturalną, ale także nadprzyrodzoną w tym sensie, że posiada zdolność do wykroczenia poza wolność fizycznych ograniczeń poprzez myślenie i duchowe przekształcanie. Człowiek jest wolnością, duchem, „mikrokosmosem” (*H. Skowroda*). Wolność daje moc tworzenia z niczego, moc tworzenia z siebie, a nie powtarzania schematów istniejącej rzeczywistości – przyrodniczej i społeczno-kulturowej.

⁵⁴ Гарин И. И. Что такое философия? Запад и Восток. Что такое истина?... – С. 519–531.

⁵⁵ Там само.

5.5. Wartość odpowiedzialności

*Człowiek rozumny (homo sapiens) musi zostać zastąpiony
przez człowieka odpowiedzialnego.*

H. Jonas

Każdy człowiek jest cywilizowany i kulturalny, o ile jawi się jako *jednostka normatywna*. Oznacza to, że człowiek ma zdolność do ponoszenia, rozpoznawania, świadomego brania odpowiedzialności – moralnej i materialnej – za skutki swoich działań i wykonywanie swoich obowiązków. W tym kontekście człowiek występuje z punktu widzenia moralności, zgodnie z zasadami której każdy jest odpowiedzialny za wykonywanie swoich obowiązków. I na tym polega wartość człowieka odpowiedzialnego. Jego osobisty wybór ma „charakter wartościowy”, a on sam jest ogniskiem, rdzeniem „królestwa wartości”. W istocie życie ludzkie jest uosobieniem „doświadczenia wartości”. „Jakie są wartości moralne człowieka, taki jest on”⁵⁶.

Jednocześnie odpowiedzialność moralna jest tylko jednym z rodzajów odpowiedzialności, który są częścią szerokiego wyboru różnych innych rodzajów odpowiedzialności. Na przykład określonych w umowach biznesowych lub innych umowach wzajemnych, które niekoniecznie są moralne w „wąskim” znaczeniu tego słowa. Czyli są to rodzaje odpowiedzialności, które nie są bezpośrednio związane z życiem, zdrowiem, stanem emocjonalnym i duchowym, dobrostanem innych ludzi. Te moralnie różne rodzaje odpowiedzialności można nazwać „neutralnymi etycznie”. Mają one jednak również charakter normatywny i są wiążące dla tych ludzi, którzy wzięli na siebie takie (pozamoralne) rodzaje odpowiedzialności⁵⁷.

Takie „neutralne” rodzaje odpowiedzialności mogą kolidować z obowiązkiem moralnym oraz innymi obowiązkami przyjętymi przez człowieka. Ale czy bezpieczeństwo pracy powinno być stawiane na pierwszym miejscu w produkcji, mimo spowolnienia rozwoju gospodarczego, co spowoduje zmniejszenie zysków? Co powinno dominować: lojalność wobec kierownictwa, kariera osobista czy odpowiedzialność za bezpieczeństwo publiczne? Czy odpowiedzialność moralna powinna być uważana za ważniejszą niż odpowiedzialność umowna?

⁵⁶ Гарин И. И. Что такое этика, культура, религия? / И.И. Гарин. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2002. – С. 52–53.

⁵⁷ Ленк Г. Проблемы ответственности в этике, экономике и технологии / Г. Ленк // Вопросы философии. – 1998. – № 11. – С. 30.

Wszakże odpowiedzialność za spełnienie warunku (wykonanie umowy) ma też wymiar moralny.

Odpowiedzialność ma więc wiele wymiarów: uzupełniają się, wzajemnie się zgadzają lub wchodzą ze sobą w konflikt. Jednak jedną z głównych w życiu człowieka jest odpowiedzialność społeczna. Jest to niezbędny element i czynnik w ustanowieniu człowieka jako wartościowego podmiotu historii. Tak więc główną różnicą w światopoglądzie Nowożytności było uznanie człowieka za odpowiedzialną osobowość (obywatela, nauczyciela, żołnierza, handlowca, polityka itp.), która ponosi odpowiedzialność za rozwój społeczeństwa i państwa. Powstaje etyka odpowiedzialności indywidualnej, która zmienia status człowieka i jego obowiązki w społeczeństwie⁵⁸.

W realiach świata życiowego odpowiedzialność indywidualna i społeczna oddziałują na siebie. Człowiek „włącza” to, co społeczne i jego zgodność z istniejącymi „zewnątrznymi” normami i wartościami. To, co społeczne i to, co indywidualne, łączy się w człowieku, która ucieleśnia personalizację historycznego rozwoju ludzkości. Człowiek odpowiedzialny, która zakłada subiektywne i obiektywne wpływy na podjęcie określonej decyzji, zakłada również istnienie „innego”, czyli innego „Ja”, wobec którego również ponosi pewną odpowiedzialność. Dlatego podjęcie problemu „odpowiedzialności” stanowi próbę znalezienia sposobów porównania jednego człowieka z innym. W dzisiejszych czasach, w sytuacji ciągłej niestabilności i niepewności, rośnie potrzeba znalezienia norm porządkujących ludzkie współistnienie. Jako składnik współrzędnej wartościowo-treściowej w rozwoju społeczeństwa, odpowiedzialność jest formą praktycznego sensu. Dochodzi w nim do „skrzyżowania” linii „wartość – sens” z linią „potrzeba – działanie”. Innymi słowy, odpowiedzialność dokonuje przekształcenia moralnych oczekiwań jednostki w zasadę praktycznego działania. I nie abstrakcyjnego, ale nastawionego na zaspokojenie potrzeb i nadanie sensu wartościowego celu działania⁵⁹.

*Pierwszą cechą, która odróżnia wartości moralne od wszystkich innych,
jest to, że człowiek za nie odpowiada.*

D. Hildebrand

Związek wzajemny wartości moralnych z odpowiedzialnością jest główną cechą, która odróżnia je od wszystkich innych wartości, zwłaszcza odpowiedzialność moralną od wszystkich innych rodzajów odpowiedzialności – ekonomicznej,

⁵⁸ Кравченко А. А. Архетип учителя: идея, образ, відповідальність: монографія / А. А. Кравченко. – Львів : Ліга-Прес, 2013. – С. 187.

⁵⁹ Там само. – С. 191.

politycznej, społecznej, technologicznej itp. Moralna ocena odpowiedzialności jest produktywna w sytuacjach, które nie podlegają standardowej klasyfikacji. W końcu, jak wiadomo, sfera moralna nie jest zasadniczo regulowana. Dotyczy to nie tyle sytuacji ogólnej, ile *szczegółnej*. Moralność to miejsce odpowiedzialności za dokonane czyny. Odpowiedzialne działanie to sfera niepowtarzalności, w której człowiek staje się osobowością⁶⁰.

Dziś jak zawsze dużo się mówi o odpowiedzialności. Wszystkie oczekiwania społeczne i polityczne spoczywają na osobie odpowiedzialnej. We współczesnej filozofii odpowiedzialność rozumiana jest jako pojęcie moralno-społeczne, które określa stopień adekwatności ludzkiego zachowania do istniejących wymagań, obowiązujących norm społecznych, norm prawnych. Na podstawie tej ogólnej definicji można stworzyć klasyfikację interpretacji terminu „odpowiedzialność”: zdolność człowieka do podporządkowania własnych interesów wymogom rozwoju społecznego; wybór optymalnej możliwości z ich różnorodności, co wiąże się z odpowiednimi działaniami; harmonijne połączenie potrzeby spełnienia wymagań społecznych i świadomości uniwersalnych wartości jako jedności racjonalności i emocji; odpowiedzialność jako sposób regulowania ludzkiego działania i zachowania warunkuje poczucie własnej wartości i gotowość do wzięcia odpowiedzialności za swoje czyny⁶¹.

Odpowiedzialność określa jakość i status człowieka. Przestrzeganie przez człowieka w swoim zachowaniu i działaniach norm i zasad funkcjonujących w określonym społeczeństwie lub przedsiębiorstwie, instytucji itp. wymaga dokładności, wytrwałości, terminowości ich realizacji, a także pryncypialności, sprawiedliwości, staranności, gotowości do ponoszenia odpowiedzialności za popełnione czyny (lub zaniechania)⁶².

Poziom odpowiedzialności w dużej mierze zależy od świadomości własnego sensu życia i celu na świecie. Im lepiej i pełniej człowiek uświadamia sobie sens i treść celu swojego istnienia, im wyższe zadania stawia sobie, tym większe sukcesy on odnosi. I odwrotnie, abstrahowanie od reguł i norm społecznych oraz niemożność określenia celu własnego życia osłabiają aktywność i pozbawiają pierwiastka osobowości. Celowe jest zatem podkreślenie trzech kierunków rozwoju odpowiedzialności, przede wszystkim w procesie poznania, edukacji i wychowania. Pierwszy – od odpowiedzialności zbiorowej do indywidualnej; drugi

⁶⁰ Там само. – С. 191–192.

⁶¹ Осокіна Ю. С. Відповідальність соціального суб'єкта: філософський аналіз: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук / Ю. С. Осокіна. – К., 2007. – С. 9.

⁶² Кравченко А. А. Архетип учителя: ідея, образ, відповідальність... – С. 194.



– od odpowiedzialności zewnętrznej do wewnętrznej; trzeci – od „odpowiedzialności za przeszłość” do „odpowiedzialności za przyszłość”⁶³.

Ważne znaczenie ma problem podziału odpowiedzialności. Z reguły odpowiedzialność moralna zarówno w przeszłości, jak i obecnie, jest wymagana tylko od człowieka. Jednak społeczności i korporacje również muszą ponosić odpowiedzialność, co doprowadzi do zróżnicowania różnych rodzajów odpowiedzialności. Problem podziału odpowiedzialności zostaje skomplikowany przez ten fakt, że pojawiają się skutki uboczne, których nie da się przewidzieć i sprowadzić do jednego źródła. Pytanie polega na tym, kto powinien odpowiadać za nieprzewidywalne, nieoczekiwane skutki uboczne. Dlatego proponuje się wprowadzenie takich zasad, które wykluczałyby indywidualne rozumowanie w każdym konkretnym przypadku odpowiedzialności. Podział odpowiedzialności w takim przypadku decydowałby o możliwości wzajemnego porozumienia wszystkich interesariuszy⁶⁴. Mówimy o ekologii, polityce, ekonomii i innych ważnych dziedzinach ludzkiego życia.

Technologie, postęp technologiczny, rozwój gospodarki informacyjnej w „połączeniu” z odpowiednią szkodą wyrządzaną w glebie, powietrzu i wodzie, to zjawisko wielowymiarowe. „Wkład” poszczególnych postaci, systemów zbiorowych i korporacyjnych w proces techniczno-gospodarczy, różne czynniki regionalne i społeczne sprawiają, że ogólny obraz jest niezwykle złożony. W odniesieniu do oceny moralnej, co do zasady, nie da się sprowadzić całokształtu przyczyn do jednostki lub do konkretnej branży, korporacji, ponieważ rozwój i przyspieszenie zależą od wielu oddziałujących na siebie czynników. Jednocześnie nie można winić całego systemu. Odpowiedzialność nie tylko zawodowa i społeczna, ale także moralna powinna spoczywać na poszczególnych wykonawcach, w zależności od ich udziału – aktywnego, potencjalnego, aktualnego lub formalnego. Na przykład całą odpowiedzialność badaczy w nauce i technologiach innowacyjnych należy przewidzieć i ukierunkować, w miarę możliwości biorąc pod uwagę wszystkie potencjalnie zagrożone osoby, wszystkie korporacje, ekosystemy⁶⁵.

⁶³ Там само.

⁶⁴ Ленк Г. Проблемы ответственности в этике, экономике и технологии. – С. 35–36.

⁶⁵ Там само. – С. 37.

Wolność to odpowiedzialne życie. Istnienie człowieka jako wolnej istoty zakłada jego otwartość i zaangażowanie we wszystko, co się z nim dzieje. Człowiek jest odpowiedzialny nie tylko za swoje życie, ale za cały świat.

J.-P. Sartre

Należy pamiętać, że odpowiedzialność powinna spoczywać nie tylko na korporacjach i zespołach, ale także na państwie i jego przedstawicielach, którzy podjęli lub podejmują decyzje. Celowe jest łączenie odpowiedzialności korporacyjnej i państwowej z odpowiedzialnością indywidualną osób posiadających uprawnienia decyzyjne. Poszerzenie sfery odpowiedzialności indywidualnej musi być połączone z rozwojem odpowiedzialności społecznej wszystkich ludzi.

Odpowiedzialność społeczną należy rozumieć jako regulator działań i zachowań ludzi. Po pierwsze jest to reakcja społeczeństwa na ludzkie zachowanie, a po drugie jest to reakcja człowieka na wymagania społeczeństwa. Bycie odpowiedzialnym oznacza przede wszystkim uznanie i ochronę wartości swojego otoczenia oraz promowanie realizacji jego zadań i wartości. W tym sensie odpowiedzialność może być postrzegana jako forma relacji i interakcji między społeczeństwem a człowiekiem. Z punktu widzenia *M. Webera* odpowiedzialność powstaje w przestrzeni „działania społecznego”. Jest to takie działanie, które w swojej treści „jest podobne do działania innych ludzi i na nim się skupia”⁶⁶.

Odpowiedzialność urzeczywistnia się w ludzkich działaniach i czynach. Istnieje pięć poziomów odpowiedzialności w zależności od stanowiska danego człowieka. Na pierwszym poziomie jego odpowiedzialność przejawia się jako odpowiedź, a głównym motywem realizacji działań jest próba nieponoszenia odpowiedzialności. Na drugim poziomie czynnikiem motywującym jest przestrzeganie norm i zasad, przywiązanie do otaczających człowieka ludzi. Świadczy to o ukształtowaniu się odpowiedzialności i przejściu odpowiedzialności obiektywnej na subiektywną (indywidualną). Odpowiedzialność w tej sytuacji jawi się jako świadomy akt. Na trzecim poziomie następuje przejście od poczucia odpowiedzialności do odpowiedzialności społecznej. Czwarty poziom charakteryzuje się przede wszystkim wysoko rozwiniętą „odpowiedzialnością zawodową”. Poziom piąty pozwala społecznie „dojrzałej” osobie uświadomić swoją pozycję w pracy i działalności społecznej w kontekście społeczeństwa⁶⁷.

Odpowiedzialność to złożone i wieloaspektowe zjawisko. Poprzez swoje rodzaje i przejawy koreluje w szczególności ze społecznymi funkcjami edukacji. Odpowiedzialność społeczna nauczyciela determinowana jest specyfiką praktycznej realizacji procesu edukacyjnego. Jej normy i zasady określają działalność

⁶⁶ Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – С. 602.

⁶⁷ Кравченко А. А. Архетип учителя: идея, образ, відповідальність... – С. 204.

pedagogiczną, w której szczególna odpowiedzialność spoczywa na nauczycielu, który ma wychować odpowiedzialnego ucznia. Ta okoliczność decyduje o wolności działalności nauczyciela i ucznia. Za realizację intencji wolności odpowiada zarówno nauczyciel, jak i uczeń.

Naszą terażniejszość charakteryzuje dynamika całego życia społecznego i człowieka do niego przynależnego. Jednocześnie zmieniają się wartościowe wyznaczniki społecznych parametrów jego istnienia. Przekształcenia systemu wartości wynikają z przejścia bytu społecznego od prostych schematów jego organizacji do niezwykle złożonych struktur. Sytuacja ta problematyzuje rozwój człowieka, zwiększa jego odpowiedzialność. W końcu bycie odpowiedzialnym to trudne zadanie, do którego zdolna jest samoidentyfikująca się, silna osobowość.

5.6. Cena i wartość

Rozum praktyczny należy rozumieć jako poczucie wartości.

H. Rickert

Filozofia starożytnej Grecji rozpoczęła się od *Talesa*, człowieka zróżnicowanego w swoich zainteresowaniach i zawodach. Znany jest również jako „mądry doradca w sprawach państwowych i wojskowych” (według *Plutarcha*), jako „pierwszy geometr” (według *Apulejusza*) oraz jako „pierwszy astronom” (według *Eudemusa*) i jako „pierwszy fizyk” (według *Pliniusza*). Można go też nazwać meteorologiem, podróżnikiem, kupcem, poetą i moralistą. *Tales* ustalił, że rok składa się z 365 dni, przewidział zaćmienie Słońca, znalazł prosty i poprawny sposób pomiaru wysokości egipskich piramid (przez długość cienia), zmienił koryto rzeki tak, by można było przez nią przejść bez przeszkód⁶⁸.

Zasługuje na uwagę historia opowiedziana przez *Apulejusza* o poczuciu przez *Talesa* autorskiej dumy i wartości swojego naukowego odkrycia. Chodzi o stworzoną przez niego „boską” doktrynę słońca. Współcześni podziwiali nową i nieoczekiwaną prawdę i oferowali *Talesowi* jakąkolwiek nagrodę. „Wystarczy mi nagroda – odparł filozof – jeśli ktoś, chcąc komukolwiek donieść o tym, czego się ode mnie dowiedział, nie będzie przypisywać sobie tego odkrycia, ale głośno oświadczy, że dokonałem tego ja, a nie ktoś inny”⁶⁹.

Nagroda, o którą prosił *Tales*, nie pasuje do rozumienia jej oceny jako pewnej ceny, mierzonej pieniędzmi, majątkiem, stanowiskiem w społeczeństwie i tak dalej. Dla filozofa najważniejsza jest nie cena, ale wartość jego odkrycia.

⁶⁸ Волков Г. В. У колыбели науки... – С. 56.

⁶⁹ Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды / Апулей. – М. : АН СССР, 1960. – С. 349.

A wartość to godność człowieka, której nie można zmierzyć ilością pieniędzy czy innych dóbr materialnych i bogactwem. Chociaż już *Arystoteles* zauważył, że ludzie mają „wrodzone”, choć nienaturalne, nie do zaspokojenia pragnienie „pieniędzy, złota i srebra”. I to dążenie staje się „podstawowym prawem samego życia ludzkiego”⁷⁰. W tym kontekście pogoń za wartościami materialnymi oznacza przypisywanie ceny wszystkim i wszystkiemu.

Uważa się, że wartości materialne są bardziej powiązane z ceną, a wartości duchowe, moralne i kulturowe są właśnie wartościami, na których koncentruje się człowiek. Należy jednak pamiętać, że wartości zależą od rozumienia życia i historycznych preferencji, więc różne epoki preferują różne wartości. Tak więc w starożytnej Grecji filozofia jako „najlepsza nauka” (*Arystoteles*) skupiała się na wartościach wiedzy, prawdy i mądrości. Przykładem jest *Sokrates*, który spotkał młodzieńca imieniem *Ksenofont* na ulicach Aten, zatrzymał go i zapytał: „Powiedz mi, gdzie kupują mąkę?”. – Na rynku – odparł *Ksenofont*. „A gdzie powinniśmy się udać po mądrość i wiedzę?”. Młodzieniec się zastanowił. „Chodź ze mną, pokażę”⁷¹ – powiedział *Sokrates*. W ten sposób *Ksenofont* stał się uczestnikiem roznów *Sokratesa* i następcą jego systemu wartości nastawionych na wiedzę, dobro, mądrość i prawdę.

O sensie i znaczeniu wartości decyduje ich indywidualność, wyjątkowość i treść. Życie człowieka w rzeczywistości społeczno-kulturowej to doświadczenie wartości. Człowiek może doskonalić się tylko w kontekście istniejącego porządku świata, wszystkich zawartych w nim wartości, istot i korzyści. Istnieje jednak przepaść między wartościami a rzeczywistością, szczególnie istotna w kulturze poznania i kulturze myślenia. Charakter tej luki tkwi w opozycji wartości do rzeczywistości. Tu pojawia się problem stosunku wzajemnego ceny i wartości, co prowadzi do konieczności zrozumienia specyfiki każdego z tych fenomenów.

Relację i różnicę między ceną a wartością określił *N. Ferguson*, zastanawiając się nad istotą cywilizacji: „Moje traktowanie cywilizacji uwzględnia tak kanały ściekowe, jak również artefakty kultury (a może i więcej: bez wodociągu i kanalizacji miasta stają się niebezpieczne, rzeki i studnie zamieniają się w źródło cholery). Interesuje mnie zarówno cena dzieła sztuki, jak i jego wartość kulturowa. Cywilizacja to niezwykle złożona organizacja społeczna. Zakładam, że obrazy, posągi i budowle są jej najbardziej oczywistym dorobkiem, ale są niezrozumiałe bez pewnej wiedzy o instytucjach gospodarczych, społecznych i politycznych, które wymyśliły, opłaciły i zrealizowały stworzenie obrazów, posągów i budowli oraz zachowały je dla nas”⁷².

⁷⁰ Шевченко Н. Г. Метафизика стоимости / Н. Г. Шевченко // Философия хозяйства. – 2018. – № 6. – С. 25.

⁷¹ Таранов П. С. Анатомия мудрости. – В 2-х т. – Т. 1. – Симферополь : Таврия, 1995. – С. 173.

⁷² Фергюсон Н. Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира? / Н. Фергюсон. – М. : АСТ-CORPUS, 2014. – С. 32.

*Poświęciłem czas, wysilek, energię na mój rękopis; sprzedaję manuskrypt
i chcę otrzymać jego wartość w innej formie, a mianowicie w pieniądzu...
Wartość zależy przede wszystkim od sprzedaży, od gustu publiczności.*

G. Hegel

Zatem cena energii wydatkowanej na rozwój cywilizacji jest tym, co można nazwać *wartościami*. „Koncentracja cywilizacji to osiedla miejskie – kontynuował *N. Ferguson*. – Ale prawa miasta (obywatelskie i inne) są tak samo ważne jak jego mury, a tradycje i sposób życia jego mieszkańców są nie mniej ważne niż jego pałace. Cywilizacja obejmuje laboratoria naukowe, mansardy artystów, kwestie własności ziemi i krajobrazy. Sukces cywilizacji mierzony jest nie tylko osiągnięciami estetycznymi, ale także – co ważniejsze – długością i jakością życia ludzi”⁷³.

Życie człowieka ma nie tylko wartość, ale także cenę, które nie mogą istnieć jedna bez drugiej. „Jakość życia ma wiele wymiarów i nie zawsze jest łatwo je określić ilościowo. Możemy oszacować dochód per capita w XV wieku lub średnią długość życia w tym czasie. A co możemy powiedzieć o wygodzie? O czystości? O szczęściu? Ile ubrań posiadali ludzie tamtej epoki? Ile godzin dziennie musieli pracować? Jakie jedzenie można było kupić za zarobione pieniądze? Dzieła sztuki mogą nam dać tylko wskazówki, a nie dokładne odpowiedzi”⁷⁴. A takich pytań powstaje wiele.

Cena jest zwykle mierzona w pieniądzach. Pieniądze są motywem dla ludzi. Życie to ciągła wymiana rzeczy rzeczywistych, które mają cenę i wartości, które w świecie materialnym umożliwiają tę wymianę. W realiach życia za wartości uważa się zwykle wszystko, czego człowiek potrzebuje, co ma swoją cenę. Dlatego nie istnieje prawie nic, co by nie miało ceny, a pod tym względem wszystko, z czego korzystają ludzie, wszystko, czego potrzebują, ma swoją cenę i jest wartością. W końcu rzeczy i przedmioty stały się ucieleśnioną potrzebą, celem i ostatecznie sensem. Realizowane potrzeby, w zależności od sytuacji, można zaliczyć do wartości – materialnych i duchowych. Te materialne mogą mieć cenę – swoją ocenę ilościową. Wartości duchowe, nawet w oparciu o najbardziej pragmatyczne obliczenia, nie podlegają ocenie w kategoriach pieniężnych czy wartościowych.

Niewątpliwie warunkiem determinującym, wyznacznikiem wyboru sensu życia i jego celów są wartości. Są tworzone przez człowieka i od niego zależy wybór lub brak wyboru tej lub owej wartości czy systemu wartości. Możliwość takiego wyboru (wyborów) realizowana jest pod warunkiem uznania wartości za właściwość (jakość), dzięki której realizowane jest kształtowanie właśnie

⁷³ Там само. – С. 33.

⁷⁴ Там само.

ludzkiego w człowieku. W tej sytuacji pieniądze jako miara ceny wybranej wartości nie mogą być uznane za jej ekwiwalent.

Jednak w życiu codziennym nieustannie obserwujemy, że dla wielu osób coś bardzo małego, wręcz nieistotnego (rzecz, przedmiot, jedzenie itp.) może służyć jako wyznacznik sukcesu, wyższości, świadomości swojego „Ja” jako bardziej znaczącego niż inni. W szczególności pieniądze kojarzą się z realizacją wolności jednostki i wartości osobistych, a także pragmatycznych celów użytecznych, takich jak bogactwo, stanowisko, władza, status, majątek. Z punktu widzenia wartości wysoce duchowych można to uznać za „niegodne”, nieodpowiadające „wysokiemu” powołaniu człowieka, jego wolności.

Jednak użyteczność, przedmiotowość, bogactwo, pieniądze itp. mają nie tylko cenę, ale także swoją wartość, która ma również swój wymiar duchowy. Przykładem jest stanowisko starożytnych greckich filozofów *Arystypa* i *Diogenesa*. Ten ostatni uważał wolność za największą wartość i dlatego unikał kontaktu z tymi, przez których można stracić swoją niezależność. Kiedyś *Diogenes*, czyszcząc sobie warzywa, powiedział *Arystypowi*, który przechodził obok niego: „Gdybyś mógł tym się żywić, nie musiałbyś służyć na dworach bogaczy i tyranów”. – „A gdybyś mógł znaleźć wspólny język z nimi i innymi ludźmi, nie musiałbyś czyścić sobie warzyw i żyć w biedzie”⁷⁵ – odpowiedział *Arystyp*. Zatem bogactwo, uzależnienie (brak wolności) również mają swoją wartość, ponieważ otwierają drogę nie tylko do fizycznych, ale i duchowych przyjemności. Otwierają umiejętność komunikowania się z ludźmi, sztukę życia w różnych przestrzeniach społecznych i kulturowych.

W tym kontekście należy pamiętać, że wartości materialne, które są określane przez ich cenę, dla większości „zwykłych” ludzi („świadomości codziennej”) są utożsamiane z wyższymi treściami wartości tej mianowicie świadomości. Inne „wartości wyższe” nie są uznawane, ponieważ nie stały się obiektem świadomej, przemyślanej postawy i zrozumienia. Dla „przeciętnego” człowieka życie jest ważne w swojej organiczności, a jego wartość w tym sensie mierzy się pewną ilością majątku, mienia, rzeczy, pieniędzy i statusem społecznym⁷⁶.

⁷⁵ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М. : Мысль, 1979. – С. 125.

⁷⁶ Ильин В. В. Магия денег. История, философия, жизнь: монография / В. В. Ильин. – К. : УБД НБУ, 2011. – С. 342.

Idea, że życie opiera się głównie na intelekcie i że jest on postrzegany w życiu praktycznym jako nasza najcenniejsza energia umysłowa, łączy się z rozwojem gospodarki pieniężnej.

G. Simmel

Tak więc dla bohaterów dzieł *I. Karpenki-Karego* („Gospodarz”, „Sto tysięcy”, „Martyn Borula”) główną wartością jest ziemia, pieniądze lub, jak dla Martyna Boruli, „szlachectwo” (status społeczny). Autor przedstawiał bohaterów tych dzieł w sposób ironiczny i sceptyczny, gdyż jako przedstawiciel inteligencji ukraińskiej bronił wartości wyższego, duchowego porządku. Jak wszyscy zwolennicy idei Oświecenia, *I. Karpenko-Kary* kierował się jego ideałami równości, wiedzy, wolności, sprawiedliwości, integralności moralnej. Opisane w dziele wydarzenia miały miejsce w okresie kształtowania się na Ukrainie gospodarki rynkowej, której częścią jest sektor rolniczy. Faktycznie bohaterowie są pierwszymi kapitalistami i wyznają zupełnie inne wartości. Jak zauważył niemiecki filozof *G. Simmel*, pieniądze „są nie tylko najlepszym wyrazem wartości ekonomicznej i materialnej, ale podążając za biegiem ludzkiego życia w ogóle, wyrażają jego sens”⁷⁷.

Oznacza to, że w warunkach aktywnego rozwoju kapitalizmu, który jest społeczeństwem pieniądza i wartości, aktywni ludzie interesu w tym okresie nie mogli dążyć do niczego innego. W końcu kapitał to praca, bez której nie ma produkcji, wartości i wszystkiego innego, co ma swoją cenę. Jednak to nie praca determinuje kapitał, lecz przeciwnie, kapitał determinuje pracę i wszystko inne, łącznie z odpowiednimi wartościami. A tam, gdzie jest kapitał, tam jest pieniądz, a więc wartość i cena. Jeśli nie bezpośrednia, to pośrednia. Na przykład „Myśliciel” *A. Rodina* jest bezcennym dziełem sztuki, ale ma obliczoną cenę, co pozwala w mniejszym lub większym stopniu porównywać go z innymi dziełami sztuki.

Jednocześnie nie można zaprzeczyć pogładowi, że wartości są wytworem duchowej sfery życia, która jest wytwarzana „spontanicznie” i nieprzewidywalnie. Nie można ich usprawiedliwiać wspólnością czy dyskursywnością. Są „wartościowe same w sobie”, ich treść wykracza „poza wyjaśnienia teoretyczne i kulturę ogólną. Ale kultura jest zdominowana przez tradycję, a dla wartości ważna jest nowość”⁷⁸. Wartości duchowe uzasadniają i usprawiedliwiają kierunek i rozwój zarówno społeczności, jak i człowieka, jego osobowość.

Czynniki materialne mogą dysponować taką samą wartością przewodnią. W szczególności pieniądze, które wyznaczają cenę. „Demokracja – powiedział *J. Weatherford* – powstała przede wszystkim w takich miastach-państwach jak Ateny, które miały silny rynek oparty na twardej walucie... Rewolucyjne

⁷⁷ Зіммель Г. Філософія грошей / Г. Зіммель. – К. : Промінь, 2010. – 504 с.

⁷⁸ Гарин И. И. Что такое этика, культура, религия? ... – С. 46–47.

rozpowszechnienie handlu wśród Greków dało początek nowym świątyniom, akademiom, stadionom, teatrom i jednocześnie spowodowało rozwój sztuki, filozofii, dramaturgii, poezji i nauki⁷⁹, czyli tego wszystkiego, co tradycyjnie należy do wartości duchowych. Są one generowane przez cenę.

Dlatego coraz większego znaczenia nabiera cena wyznaczana przez cyfry. Użycie cyfr i obliczeń przyspieszyło trend „racjonalizacji” ludzkiego myślenia. Chodzi o to, że „pieniądze nie uczyniły ludzi mądrzejszymi, ale sprawiły, że myśleli w nowy sposób – w liczbach i ekwiwalentach”⁸⁰. Pieniądze określały cenę wszystkiego, co powstawało dzięki twórczości, rozumowi i działaniu – dzieł filozoficznych i literackich, rzeźb, budowli i nie tylko.

Tak więc cena i wartość są zawsze nierozłączne. Człowiek jako „obywatel” dwóch światów – materialnego (ekonomicznego) i duchowego – jest głównym i jedynym pośrednikiem między nimi. Wartości w tym kontekście są ludzkie i humanitarne. Przecież przede wszystkim człowiek jest w stanie nadać rzeczywistości nie tylko właściwości tego, co idealne, ale także cenę. Człowiek stwarza możliwości realizacji wartości oraz ich oceny.

⁷⁹ Везерфорд Дж. История денег: Борьба за деньги от песчаника до киберпространства / Дж. Везерфорд. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. – С. 47.

⁸⁰ Там само. – С. 48.



VI.

CZŁOWIEK W PROJEKTACH SPOŁECZNO-KULTUROWYCH

6.1. Utopia i świadomość utopijna

Człowiek nie istnieje sam w sobie, jest zawsze projektem, przede wszystkim własnym, ponieważ zawsze widzi siebie jako pewną konkretność – społeczną, kulturową, polityczną i tak dalej. A indywidualny projekt, samorealizację zawsze można porównać z konkretnymi potrzebami, nadziejami i oczekiwaniami społecznymi. W życiu społecznym są one również conceptualizowane w projektach służących realizacji określonych celów społecznych. Jednak ich realizacja nie może się odbyć bez człowieka. Ważne jest jednak ustalenie, co stanowią takie projekty, z jakich powodów powstają i się utrwalają, jakie mają konsekwencje dla życia społeczeństwa i człowieka.

Całkowite zniknięcie utopii doprowadziłoby do całkowitej zmiany całej ludzkiej natury i całego ludzkiego rozwoju.

K. Mannheim

Powrót z „przyszłości” – obiecanego „królestwa wolności” (komunizmu) – do teraźniejszości – społeczeństwa rynkowego – zdeorganizował nie tylko wszystkie struktury i mechanizmy społeczne, ale także świadomość i dusze ludzi. Wobec braku jasnej perspektywy dalszego ruchu cała energia myśli i działania została skierowana i jest skierowana na wyjaśnienie przyczyn zaistniałej sytuacji. Jednym z głównych obiektów krytyki jest utopia socjalizmu (komunizmu) – źródło wszelkich porażek i przeszłych zwycięstw. Utopia jest krytykowana zarówno za niewykonalność proponowanych ideałów, jak i za tragiczne konsekwencje ich realizacji. W tym przypadku utopia to wszystko, co podlega potępieniu i wykorzenieniu. Ta kategoria często zawiera rzeczy, które nie mają nic wspólnego z utopią. Na przykład dobrobyt ludności, sprawiedliwe społeczeństwo, stworzenie „klasy średniej” i tak dalej. Niepewność terminu „utopia” rodzi szereg jego znaczeń: od nieodłącznego pragnienia wszystkich ludzi do lepszego życia po „fantazję paranoika i schizofrenika”¹. Znaczenie i treść tego pojęcia nie są brane pod uwagę.

¹ Черткова Е. Л. Метаморфозы утопического сознания / Е. Л. Черткова // Вопросы философии. – 2001. – № 7. – С. 47–48.

W efekcie, zamiast przewyciężenia utopizmu, następuje, co nie dziwi, jego odnowienie, a więc bez dogłębnego zrozumienia tego pojęcia mogą powrócić do życia odnowione utopijne marzenia. Świadomość utopijna jest niezwykle „żywa”, nawet dzisiaj, kiedy nasi rodacy pamiętają okres krytyki i upadku utopizmu. Bo jak inaczej wytłumaczyć okresowe „przebłyski” masowego entuzjazmu wobec kolejnych utopijnych planów? Czy wzmożone poszukiwanie prostych i radykalnych rozwiązań złożonych problemów nie jest przejawem „ideologicznego optymizmu” tkwiącego w utopiach? Na przykład nadzieja, że żywiołowy rynek będzie w stanie wyprowadzić Ukrainę z kryzysu gospodarczego, społecznego i politycznego. Czy nie jest utopią poszukiwanie wspólnej dla wszystkich „idei narodowej”, dzięki której można osiągnąć upragniony cel – zbudować kraj powszechnego szczęścia? Albo próba zjednoczenia kraju w oparciu o priorytet „tytułowego narodu”. Do tego należy dodać tradycyjne nadzieje na „dobrego przywódcę”, który rozwiąże wszystkie problemy dla wszystkich.

Powszechna krytyka utopii przejawia się w praktyce jedynie przeorientowaniem nadziei z „jasnej przyszłości” – czasu realizacji ideału – na inną „jasną przeszłość” – czas idealizacji rzeczywistości, której już nie ma. Oznacza to jedynie przejście od utopii „prospektywnej do retrospektywnej, kiedy fantazję zastępuje pamięć, a nadzieję, że „wszystko leży przed nami” zastępują narzekania, że „wszystko jest już za nami”².

Dlaczego, wbrew doświadczeniu historycznemu, ludzie nie mogą zrezygnować z utopijnych marzeń i prób ich realizacji? Dlaczego zawsze odradza się świadomość utopijna, mimo że konkretne utopijne projekty nie kończą się sukcesem? Jeśli utopia jest marzeniem niemożliwym do zrealizowania, bardzo łatwo jest określić, które idee były marzeniami niemożliwymi do zrealizowania, a które nie. Historia opinii publicznej zawiera wiele przykładów, które pokazują, że krytyka „utopizmu” była często skierowana przeciwko doktrynom, które później okazały się całkiem praktyczne. Na przykład podczas Wielkiej Rewolucji Francuskiej monarchiści argumentowali za niemożliwością ustanowienia republiki w kraju takim jak Francja i nazywali jej zwolenników „utopistami”. To samo zrobili marksiści, którzy prawie sto lat później domagali się zniesienia własności prywatnej. Prowadzi to do wniosku, że zwolennicy „starego” porządku zawsze skłonni są mówić o niepraktyczności i nierealistycznym charakterze idei „wywrotowych”. Nie przeszkadza im to jednak „walczyć z tymi pomysłami tak energicznie, jakby miały się urzeczywistnić z minuty na minutę”³.

² Там само. – С. 48.

³ Шацкий Е. Утопия и традиция / Е. Шацкий. – М. : Прогресс, 1990. – С. 22–23.

*Skąd wiecie, że człowieka nie tylko można, ale także trzeba zmieniać?
Z czego wyciągacie wniosek, że na pragnienia człowieka trzeba wpływać?
Dlaczego jesteście przekonani, że człowiek naprawdę na tym skorzysta?*

F. Dostojewski

Podstawowe zasady utopii jako racjonalnego sposobu rozumienia ludzkiej egzystencji, jak wiemy, zostały sformułowane przez *Platona* już w starożytności. Ale nie egzystencji realnej, istniejącej w rzeczywistości, lecz *właściwej*, prawdziwej, uchwytnej przez umysł. Można ją zrealizować w „państwie idealnym”. Zadania odnalezienia prawdy i praktycznej przemiany społeczeństwa zostały połączone i wzajemnie antycypowane. A projekt platoński, choć wciąż pozostaje ideałem, nigdy nie został zrealizowany.

Rozważania *Platona* na temat zasad państwa doskonałego zainspirowały prace *T. More'a*, który właśnie stworzył termin „utopia” (*miejsce, którego nigdzie nie ma*). Od *Platona* angielski myśliciel przejął najważniejsze zasady rozumienia społeczeństwa: dychotomię dwóch światów, budowanie doskonałego państwa na zasadach rozumu, dominację idei sprawiedliwości w świecie. Różnica między nimi polega na tym, że według *Platona* świat jest nienamacalnym światem idei, a według *T. More'a* jest to rzeczywiste państwo zbudowane zgodnie z ideałem. W efekcie jego utopia jest zarówno obrazem państwa doskonałego, jak i doktryną odpowiedniego dla człowieka porządku społecznego. I kolejny punkt – *krytyka zastanej rzeczywistości*.

W historii obserwujemy wiele podobnych i ugruntowanych tematów. Niektórzy badacze uważają, że wszystkie utopie są do siebie podobne, jak bajki jednego ludu. Istnieją jednak przesłanki, których przestrzegają utopiści. W szczególności ci, którzy skupiają się na człowieku. Przesłanki te są następujące: człowiek jest z natury dobry, a więc przyczyną jego niedociągnięć są niekorzystne warunki życia; jest niezwykle plastyczny i łatwo się zmienia, gdy zmieniają się warunki; nie ma sprzeczności między dobrem jednostki a dobrem społeczeństwa; człowiek jest istotą inteligentną i potrafi stać się jeszcze mądrzejszym, dzięki czemu możliwe jest wyeliminowanie wad życia społecznego i ustanowienie racjonalnego, rozsądnego porządku; w przyszłości istnieje ograniczona liczba możliwości, które są w pełni przewidywalne; konieczne jest zapewnienie człowiekowi szczęścia na ziemi; ludzie nie mogą zadowolić się szczęściem, zawsze go brakuje; można znaleźć sprawiedliwych władców lub nauczyć sprawiedliwości ludzi wybranych do rządzenia; utopia nie zagraża wolności człowieka, gdyż realizuje się w niej „prawdziwa wolność”⁴.

⁴ Там само. – С. 47.

Utopia opiera się na sprawiedliwym społeczeństwie, w którym żyją dobrzy ludzie i zostały ukształtowane dobre relacje. Mądry władca, który planuje przeprowadzić radykalną przebudowę państwa, często zajmuje centralne miejsce w tych nadziejach; ustawodawca tworzy prawo, które w końcu sprawia, że sprawowanie rządów będzie sprawiedliwe; polityk opracowuje program radykalnych stosunków politycznych; filozof określa fundamenty jednolitego inteligentnego społeczeństwa; dowódca przerysowuje mapę świata. Wszyscy przeciwstawiają zastanemu światu ideał, którego nie da się z nim pogodzić, i nikogo nie obchodzi, że triumfy zrealizowanych idei czy zwycięstwa są często gorzkie. W końcu nowy świat nie zawsze jest podobny do ideału, który powinien ucieleśniać. Dla człowieka ważne jest, aby istniała taka utopia, która wspiera nadzieję na sprawiedliwe życie i dobre relacje⁵.

Każda utopia ma swoje alternatywy. W ten sposób rewolucja w Rosji w 1917 r. i powstanie pierwszego państwa robotniczo-chłopskiego stały się także ucieleśnieniem marzeń przeciwników kapitalizmu w wielu krajach. Przeciwnicy rewolucji komunistycznej także mieli swoje utopie, szukając swojej „szczęśliwej ziemi” w nazistowskim „nowym porządku”; w liberalnej Anglii; w amerykańskim „wolnym świecie”. W zależności od przyjętego systemu wartości w tym czy innym kraju dopatrywali się ucieleśnienia marzenia o własnym szczęśliwym życiu. Dokonany przez Ukrainę cywilizacyjny wybór w kierunku Europy i europejskiego systemu wartości stał się takim ideałem, chociaż naród ukraiński przechodzi trudne czasy dla jego realizacji.

Dość często stworzony w utopii obraz nie odbiega zbyt od prawdy, ale zawsze jest to ideał, który przeciwstawia się otaczającemu nas światu. Tak, Ukraina jeszcze daleko do europejskiego ideału, ale we wszystkich sferach dąży ona do ustalenia wybranych przez siebie priorytetów. W niektórych przypadkach dochodzi do daleko idącej idealizacji. Nie jest to jednak tak naprawdę ważne. W końcu ten obraz ma przede wszystkim wzmocnić wiarę w możliwość innego życia, innego świata. Lepszego niż ten, w którym wypada żyć. Nie szukają w nim informacji, ale wsparcia. Ponadto fakty, jeśli nie zgadzają się z wyidealizowanym obrazem, nie są brane pod uwagę⁶.

Ideału nie należy uważać za coś zbędnego, ponieważ może występować jako niewykonalny. Kiedyś *I. Kant* proponował ocenę ideału nie przez zdolność do jego osiągnięcia, ale przez rolę, jaką odgrywa w życiu społeczeństwa i człowieka. Najważniejsze dla niego jest znaczenie ideału jako zasady regulacyjnej dającej możliwość doskonalenia ludzkich działań, gdy ideał jest zarówno kryterium ich oceny, jak i wytyczną dla doskonalenia osobowości. „Nie mamy – pisał

⁵ Там само. – С. 58.

⁶ Там само. – С. 74.



filozof – jednej miary dla naszych działań, z wyjątkiem zachowania się boskiego człowieka w nas, z którym się porównujemy i w ten sposób się doskonalimy, nigdy jednak nie mogąc się z nim zrównać”⁷. Abstrakcyjność ideału, jego fundamentalna nieosiągalność nie oznacza dla niemieckiego filozofa jego bezużyteczności. „Chociaż nie można dopuścić obiektywnej rzeczywistości (istnienia) tych ideałów, nie można ich uważać na tej podstawie za chimery: dają niezbędną miarę rozumu, który ma potrzebę zrozumienia, co jest doskonale w określony sposób, aby w oparciu o tę miarę oceniać i mierzyć stopień i wady niedoskonałego”⁸ – uważał I. Kant.

*Jeśli zdecydowałem się pisać o państwie i wpadłem na ten pomysł,
to może chciałem, żeby ludzie poznali prawdę.*

Platon

Należy odróżnić utopię od utopizmu. Chodzi o reorientację myśli utopijnej, stworzonej przez filozofów Oświecenia. W tej epoce utopia zaczęła się przekształcać z zajęcia intelektualistów i artystów, z gry wyobraźni i abstrakcyjnego myślenia do „teorii praktycznej”, nabierając funkcji ideologii i polityki. Zafascynowani ideą postępu myśliciele-oświeceniowcy postrzegali utopijne marzenie o lepszym *idealnym* świecie jako marzenie o świecie *przyszłości*. Impuls racjonalizmu filozoficznego, który powstał w utopii Platona, został w filozofii Oświecenia zastąpiony wprowadzeniem „dyktatów” *naukowego rozumu*, a filozofów na czele „państwa idealnego” wyparli wreszcie *naukowcy*. To oni otrzymali monopol na prowadzenie ludzi do szczęścia i wypowiedanie się w imieniu „prawdy”. Sprzeczność „pomiędzy ideałem a rzeczywistością” przybiera teraz postać walki między przeszłością a przyszłością, a postęp naukowy jest procesem urzeczywistniania ideału”⁹.

Od tego czasu utopia opuściła sferę „czystych” poszukiwań duchowych, które wytworzyły piękne ideały dla wyobraźni i zmysłów człowieka, mające je rozwijać i wzbogacać, stając się aktywnym elementem świadomości społeczno-praktycznej, podstawą programów politycznych, które wymagają wdrożenia. Odziedziczona po Platonie wiara w „magiczną moc” ideału, zdolnego do podboju świata ze względu na swoją moc przekonywania i atrakcyjność, została uzupełniona w świadomości utopijnej wiarą w możliwość przymusowej realizacji zasad rozsądnego i doskonałego porządku społecznego. Utopia staje się *utopizmem*¹⁰.

⁷ Kant I. *Soc.* w 6 t. / I. Kant. – T. 3. – M. : Мысль, 1964. – С. 502.

⁸ Там само. – С. 502.

⁹ Черткова Е. Л. *Метаморфозы утопического сознания...* – С. 56–57.

¹⁰ Там само. – С. 57.

Oznacza to zastępowanie wartości celami. A cel, jak przekonywał N. Machiavelli, uzasadnia środki. W rezultacie ideał staje się chimera. Ale czy wszystkie ideały to naprawdę chimery?

Utopia obiecuje powszechne wyzwolenie i nowe braterstwo między ludźmi, ale ta obietnica nie spełnia się sama. Trzeba być silnym, aby dostosować się do poziomu wymagań ideału (utopii). Słabi są ci, którzy szukają utopii, aby uciec przed niebezpieczeństwami prawdziwego świata, pozostając w swojej słabości. Nie wierzą w tradycyjne wartości, aby w przyszłości szukać nowych autorytetów i nowych liderów. Odmawiając podporządkowania się „represyjnemu” społeczeństwu lub rządowi, wkrótce są gotowi całkowicie podporządkować się każdemu, kto okaże się silniejszy. Wolność jest dla nich nie do przyjęcia, więc „łatwo stają się klientami szarlatanów i kłamców, którzy decydują za nich o wszystkim, dając im iluzoryczne poczucie bezpieczeństwa. A to oznacza terror jako ostatnią gwarancję wszystkiego – bezpieczeństwa, perfekcji, wolności”¹¹.

Oczywiście nie dyskredytuje to ludzkiego pragnienia samorealizacji, które może być utopijne. Tak jak gilotyna nie dyskredytuje Wielkiej Rewolucji Francuskiej, która stała się fenomenem ładu społeczno-politycznego o znaczeniu europejskim, a jej ideały – wolność, równość i braterstwo, mimo swej utopijnej natury, są nadal wartościami cywilizacyjnymi. Idea utopii zapisała się w historii społeczeństwa i może zawierać cenne bodźce. Każde nowoczesne społeczeństwo, każda siła polityczna w takim czy innym stopniu wykorzystuje te zachęty jako pomysły na realizację swoich projektów. Sprawa polega tylko na tym, że obietnica nie jest równoznaczna ze spełnieniem, a pomysł – z osiągnięciem ideału.

6.2. Tradycja w rozwoju człowieka i społeczeństwa

*Natura jest antropologiczną esencją człowieka.
Przesady utożsamiane są głównie z tradycją, prawdziwym biegiem historii ludzkości.*

J. Łotman

Kwestia stosunku do przeszłości zawsze znajdowała się w centrum zainteresowania społecznego, kulturalnego i naukowego. Zwłaszcza że fakty życia publicznego stały się przedmiotem systematycznej, teoretycznej refleksji. W rzeczywistości utworzyło to pojęcie „tradycji”, a w jej kontekście – „tradycyjnego społeczeństwa”, „tradycyjnego podejścia” i tak dalej. Z reguły w historii filozofii i kultury problem „tradycji” powstał jako reakcja na zmianę społeczną, w postaci

¹¹ Шацкий Е. Утопия и традиция... – С. 192.

„apologii przeszłości”, poszukiwania ideału, pewnego wzorca. Jednocześnie akceptacja zmian przyczyniła się po pierwsze do osłabienia kulturowego i emocjonalnego związku z przeszłością; po drugie do przejawu otwartego niezadowolenia ze wszystkiego starego, związanego z przeszłością. Chociaż najczęściej człowiek spotyka się z przejawem życzliwości do przeszłości, z szacunkiem dla wszystkiego, co zostało „uświęcone” przez przeszłość, z „idealizacją tego, co przeszło lub przechodzi”¹².

W historii opinii publicznej stosunek do tradycji można podzielić na dwa obszary: „całkowite dziedzictwo” i „całkowita innowacyjność”. Jednak ani to pierwsze, ani to drugie podejście nie jest możliwe w życiu człowieka. Dla wszystkich jest jasne, że zarówno zachowanie integralności przeszłego wzorca życia, jak i kształtowanie życia społecznego „od zera” można przypisać mitologii społeczno-politycznej, kulturowej. Doświadczenia społeczno-kulturowe pokazują, że społeczeństwa, które uważa się za całkowicie niezmienione, w rzeczywistości nieustannie się zmieniają niezależnie od wpływu ortodoksyjnych przekonań religijnych, reżimów dyktatorskich czy jakichś innych hamulców czy „bezpieczników”. A społeczeństwa przekonane o swojej absolutnej nowości są spadkobiercami społeczeństw poprzednich. Jak zauważył słynny historyk *A. Tocqueville*, „nowe pokolenie może zacząć zmagać się z pokoleniami, które je poprzedziły, ale pokolenia te łatwiej jest zniszczyć, niż w niczym ich nie powtórzyć”¹³.

Postawy wobec tradycji zaostrzają sprzeczności między starszym a młodszym pokoleniem, co dało początek odpowiedniej strategii myślenia. Tak więc racjonalizm Nowożytności ogłosił walkę z tradycją. Dla racjonalistów (filozofów i działaczy kultury) to, co się kiedyś wydarzyło, nie było argumentem za pozytywną oceną. W okresie Nowożytności rosło przekonanie, że aby wyjść z „barbarzyństwa”, trzeba wyzbyć się starych nawyków w myśleniu i działaniu. „Nauczyłem się, – zauważył *Kartezjusz* – nie wierzyć za bardzo w to, co narzucano mi to tylko przykładem i zwyczajem”¹⁴. Walka *F. Bacona* z „bożkami” była także walką z tradycją. Wszystko musi być „aktualizowane w najdrobniejszych szczegółach, jeśli nie chcemy wiecznie kręcić się w kółko z najmniejszymi postępkami”¹⁵. W ten sposób myśl ludzka musi rozpocząć swoją drogę do prawdy od „zera”, ponieważ odziedziczonym osądom i wiedzy nie można ufać.

Racjonalnie myślący człowiek podaje w wątpliwość każde wierzenia, zwyczaje i myśli, ponieważ uważa, że siła rozumu, którą każdy jest obdarzony, jest wystarczająca do poznania prawdy i wypracowania własnych zasad postępowania.

¹² Шацкий Е. Утопия и традиция... – С. 217.

¹³ Там само. – С. 219.

¹⁴ Декарт Р. Рассуждение о методе / Р. Декарт // Соч. в 2-х т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1989 – С. 250–298.

¹⁵ Бэкон Ф. Новый Органон / Ф. Бэкон // Соч. в 2-х т. – Т. 2. – М. : Мысль, 1978. – С. 17.

Człowiek racjonalny nie potrzebuje nauczycieli, bo sam chce zdobywać wiedzę. Dla niego wychowanie jest głównym sposobem trenowania możliwości racjonalnej analizy, a bynajmniej nie kształtowaniem nawyków. Racjonalista jest przekonany o możliwościach ludzkiego umysłu i myślenia, uwalniając się tym samym od przyzwyczajęń i przesądów. „W rezultacie – pisał *M. Oakeshott* – znaczna część działalności politycznej człowieka polega na intelektualnym kwestionowaniu społecznego, politycznego, prawnego i instytucjonalnego dziedzictwa: pozostałość to racjonalne zarządzanie poprzez kontrolowanie okoliczności z pomocą »umysłu«”¹⁶.

*Niewiele osób może pamiętać i zachowywać tradycję.
Jeśli przestaje być opisem istniejącego stanu i znika jako zasada postępowania,
staje się tradycją w najszerszym tego słowa znaczeniu i spełnia swoje bezpośrednie funkcje.*

M. Radin

Autor zauważył, że tradycjonalizm w polityce jest nieodłącznym elementem niedoświadczonych nowych władców, nowych elit rządzących i nowych państw. Wobec braku wielowiekowej praktycznej wiedzy o życiu publicznym istnieje potrzeba nowych technik zarządzania, nowych ogólnych zasad, z których mogliby korzystać wszyscy, a nie tylko ludzie od zawsze oddani tajemikom władzy. Władcami, do których *N. Machiavelli* kierował swoje rady, była „burżuazja zachodnioeuropejska, która dążyła do radykalnej zmiany w feudalnym systemie politycznym; koloniści amerykańscy, którzy położyli podwaliny nowego społeczeństwa to ci, którzy stali się racjonalistami w polityce”¹⁷.

Tradycja w badaniach naukowych ma kilka wymiarów. Po pierwsze należy do sfery działalności, w ramach której przekazuje się dziedzictwo społeczno-kulturowe i intelektualno-kulturowe. Obejmuje to badanie procesów komunikacji między pokoleniami. Dotyczy to wiedzy, wartości, odkryć naukowych, różnych osiągnięć i wierzeń. Ze wszystkich cech najważniejsza jest wierność tradycji. W tej sytuacji społeczeństwo, które „uważa swoje tradycje za święte, osiąga ogromne sukcesy, staje się silne i trwałe”¹⁸ (na przykład jest to Japonia i inne kraje wschodnie).

Pojęcie „tradycji” jest często rozumiane nie jako przekazywanie doświadczenia, ale jako coś, *co jest przekazywane z pokolenia na pokolenie*. W tym kontekście tradycja jest rozumiana jako wszelkie dziedzictwo, które poprzednie pokolenie przekazuje kolejnym pokoleniom. Co więcej, to, co jest przekazywane,

¹⁶ *Oakeshott M.* Rationalism in Politics and Other Essays / M. Oakeshott. – London, 1967. – P. 4.

¹⁷ Там само. – С. 23.

¹⁸ *Шацкий Е.* Утопия и традиция... – С. 287.

ma pewną wartość zarówno pozytywną, jak i negatywną. Tradycję można zaakceptować lub odrzucić, ale w każdym przypadku ma ona wartość. „Instytucja staje się tradycyjna, gdy mówi się, że istnieje już od jakiegoś czasu, a pewna liczba osób chciałaby kontynuować jej istnienie w przyszłości. Tradycją tak naprawdę nie jest sama instytucja, ale jej wartość”¹⁹ – zauważył *M. Radin*. W ten sposób przekazywana jest ta tradycja, która ma wartość.

Tradycja jest również ważna w badaniach naukowych. Według *P. Feyerabenda*, wybitnego przedstawiciela „filozofii nauki”, tradycja jest złożonym systemem społecznym, który działania i myślenie swoich zwolenników uzasadnia szeregiem wniosków. Takie rozumienie odpowiada „formie organizacji społecznej, szczególnemu rodzajowi działalności i światopoglądowi, który reprezentuje interesy zwolenników lub uczestników tradycji. Konkurencja takich tradycji jest główną treścią procesu historycznego. Interesy i potrzeby grup są determinowane przez różne ideologie, mające na celu wzmocnienie trwałości tradycji i ich kultur”²⁰.

P. Feyerabend uważa naukę za zjawisko społeczno-kulturowe w kontekście odpowiednich tradycji. Analizując tradycje naukowe, naukowiec zwraca przede wszystkim uwagę na determinujące je czynniki społeczno-kulturowe, ukształtowane przez określone tradycje. Przewidują i aktywują różne formacje intelektualne, a dopiero potem zwracają się do drugiego elementu nauki – właściwych poszukiwań naukowych. Jednocześnie tradycja jawi się nie tylko jako szczególny sposób funkcjonowania norm i postaw, pośredniczący włączeniu przeszłości z przyszłością. Analizując zjawiska społeczne z punktu widzenia ich tradycjonalizmu, *P. Feyerabend* posługuje się elementarną postawą społeczną, antyautorytarnym systemem działalności społecznej. To właśnie on zakłada wolność wyboru i bardziej demokratyczne rządy niż rządy za pomocą przepisów prawnych. Pluralizm w odniesieniu do stabilnych tradycji społecznych stwarza możliwość społecznego uzasadnienia pluralizmu teorii warunkujących twórczość.

Zaprzeczanie tradycji – to traktowanie zwyczajów jako konwenansu, postrzeganie tradycji tylko jako przesądu i ogłaszanie całego istniejącego sposobu życia jako absurdu. To znaczy być obcym, obcokrajowcem we własnym kraju.

J. Lotman

Główną treścią teorii tradycji *P. Feyerabenda* jest stwierdzenie istnienia faktu i jednocześnie obowiązującego normatywnego wymogu pluralizmu społeczno-politycznego i intelektualnego, warunków jego interpretacji. Równość

¹⁹ Там само. – С. 326.

²⁰ Храмова В. Л. Культурологические образы науки в позитивизме / В. Л. Храмова // София. – 2011. – № 11. – С. 39.

tradycji dla filozofa jest główną cechą „wolnego społeczeństwa”. Klasyfikacja tradycji zakłada „zarówno formy praktycznego, duchowo-praktycznego, teoretycznego opanowania świata, jak i społeczno-psychologiczne stereotypy, nurty polityczno-ideologiczne i filozoficzne”²¹.

Tradycje nie mają żadnych kryteriów oceny. Nie są „ani dobre, ani złe, po prostu są”, czy nam się to podoba, czy nie. Tradycja nabiera pożądanych lub niepożądanych właściwości tylko wtedy, gdy porówna się ją z inną tradycją. Wtedy ocena jest dość warunkowa, konsekwentnie względna, relatywna. W tym kontekście jedyną rozsądną filozofią jest relatywizm, „ponieważ przywiązuje wagę do pluralizmu tradycji i wartości”²², – zauważył *P. Feyerabend*.

Każda tradycja zdobywa popularność wśród ludzi na swój sposób, w drodze stosowania właściwych tylko dla niej metod. Do wzmacniania tradycji przyczynia się nie tylko uzasadnienie naukowe, ale także przekonania, argumenty konkretnej osoby. Pod tym względem satyra *B. Brechta* czy paradoksy *G.B. Shawa* są nie mniej poważne niż dyskusja naukowa. Relatywność, względność i różnorodność środków uzasadnienia faktu naukowego lub politycznego zostały uwarunkowane przez „rdzeń” tradycji, jej ideologiczne przesłanki. Te ostatnie stanowi „filozofia pragmatyczna”, która rodzi się „albo w procesie kontemplacji, albo w procesie przemian społecznych”. Charakteryzuje się „sytuacyjnością, spontanicznością pierwotnych zasad”. Ta forma świadomości opiera się na „antymetodologicznej maksymie” *P. Feyerabenda* „wszystko jest dozwolone”²³.

Nauka i praktyka jako wolne tradycje (na pierwszy rzut oka) nie mogą być uniwersalizowane. Ponadto muszą być uzupełnione innymi „formami życia”: religią, astrologią, a w razie potrzeby nawet rytualnymi „tańcami deszczu”. Dopiero wchłaniając całą fenomenalną, pluralistyczną oryginalność kultury, człowiek staje się osobowością twórczą. Idealne „wolne społeczeństwo” nie jest narzucane z zewnątrz, ale powstaje dopiero wtedy, gdy ludzie, rozwiązując prywatne problemy w sytuacji współpracy, tworzą struktury ochronne. Te ostatnie zapewniają „stabilność, autonomię każdej tradycji, tylko w ramach której możliwa jest wolność wypowiedzi i działania społecznego określonego człowieka”²⁴.

Wbrew tradycji monopolistycznego podejmowania decyzji, „otwarte dyskusje” jako sposób zbiorowego podejmowania decyzji są dopuszczalne w czasach rewolucyjnych wstrząsów. Wtedy dawne „struktury ochronne” są ostro krytykowane „od dołu”, przymusowo niszczone, robiąc miejsce nowym instytucjom społecznym i normom, nowym tradycjom. Współczesna nauka, zdaniem *P. Feyerabenda*, odmawia swobodnej dyskusji z dziedzinami nienaukowymi. Dlatego jest

²¹ Там само. – С. 40.

²² *Feyerabend P. K. Science in a Free Society* / P. K. Feyerabend. – London, 1978. – P. 28.

²³ Там само. – С. 23.

²⁴ *Храмова В. Л. Культурологические образы науки в позитивизме...* – С. 40.

oceniana przez uczonych jako najbardziej dogmatyczna i agresywna tradycja, która „uzurpowała” sobie władzę w „społeczeństwie naukowym”. Wykorzystując mit „racjonalności naukowej”, naukowcy „narzucają” społeczeństwu ideę nauki jako ideału „obiektywnego myślenia”, „uniwersalnego narzędzia” zdolnego zapewnić postęp społeczny. Edukacja naukowa rozwija się w związku z jedyną uprawnioną wiedzą. Jednak według *P. Feyerabenda* nauka nie przewyższa innych tradycji, które są jej „równe”. „Jeśli nauka jest prezentowana ze względu na swoje osiągnięcia, to mit zasługuje na to sto razy więcej. Wynalazcy mitu *zalożyli* kulturę, a racjoniści i naukowcy po prostu ją *zmienili*, i nie zawsze na lepsze”²⁵ – zauważył naukowiec.

Dlatego w wolnym, demokratycznym społeczeństwie właściwe jest oddzielenie nauki od państwa, tak jak kiedyś oddzielono od niego religię i kościół. Mit, religia, nauka, sztuka i paranauka muszą współistnieć pokojowo, wzbogacając się nawzajem, wzmacniając odpowiednie tradycje, które stanowią podstawę działań i myślenia.

Tradycja w swej istocie nie jest tożsama ze świadomością historyczną, ale jest jej szczególnym rodzajem. Tradycja wiąże się z przekształcaniem *niejednoznacznych* faktów z przeszłości w *jednoznaczne* wartości teraźniejszości. Przy całym swoim konserwatyzmie tradycja może „żyć” tylko dzięki ciągłej aktualizacji. Przyczyny stagnacji niektórych krajów nie tkwią w tradycjach, ale w tym, że jedna określona tradycja z reguły nie zawsze jest szlachetna, piękna i inteligentna, uciska inne, pozbawiając społeczeństwo pluralizmu duchowego i pluralizmu wartości oraz możliwości postępowej innowacji.

Analizując filozofię ukraińską jako kwestię przyszłości, *L. Huberski* zwrócił uwagę na istnienie refleksji filozoficznych w jej kulturze duchowej. Broniąc „idei wielowymiarowości rozwoju kulturowo-historycznego, przywiązując dużą wagę do wpływów zachodniej tradycji filozoficznej”, autor przestrzega jednocześnie przed absolutyzacją tej tradycji jako „uniwersalnej normy”. Zatem analiza każdego tekstu czy artefaktu jest znacząca „tylko jako sposób na odkrycie sensu i sama w sobie jest niemożliwa bez analizy dzieł w kontekście historycznego rozwoju literatury narodowej (i kultury – W.K.) – a w szerszym ujęciu – w przestrzeni europejskiej kultury”²⁶.

Tradycja w swoich głębokich podstawach jest jak utopia. Dzięki tej identyfikacji warunkowa granica między faktami z przeszłości a przyszłości staje się absolutną linią między dobrem a złem, prawdą a oszustwem, mądrością a głupotą. Jedyna różnica polega na tym, że w jednym przypadku biegunem dodatnim jest

²⁵ *Feyerabend P. K. Science in a Free Society...* – P. 104–105.

²⁶ *Губерський Л. В. Українська філософія як справа майбутнього: культурно-історична перспектива Дмитра Чижевського / Л. В. Губерський // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2016. – № 25. – С. 9–10.*

przeszłość, a w innym – przyszłość. O tym zawsze powinni pamiętać obywatele Ukrainy, gdzie istnieją różne tradycje, ale każda z nich ma na celu zachowanie głównej wartości – człowieka.

6.3. Liberalny projekt człowieka

Podstawą moralnej legitymizacji demokracji liberalnej jest zgoda lub porozumienie ludzi.

J. Waldron

Każdy rozwinięty nowoczesny kraj zawdzięcza swój sukces liberalnej demokracji, która obejmuje liberalną ekonomię i politykę, liberalne stosunki. Ich naturalnym rezultatem jest człowiek liberalny. A teraz bycie liberałem jest całkiem do przyjęcia. A czym jest *liberalizm*?

Jako ideologia i kierunek myśli politycznej liberalizm pojawił się trzy wieki temu w Anglii, w okresie powstawania i rozwoju gospodarki rynkowej. Z biegiem czasu idee brytyjskiego liberalizmu wraz z jego osiągnięciami gospodarczymi zaczęły coraz bardziej rozpowszechniać się w Europie. Swoją popularność liberalizm zawdzięczał m.in. przedstawieniu nowego wizerunku człowieka.

Antropologiczna zaleta liberalizmu polegała na tym, że skontrastował pesymistyczny i optymistyczny obraz człowieka z rzeczywistym. Główną ideą, od której liberalizm rozpoczął swój rozwój, było to, że bez wolności indywidualnej nie da się właściwie zorganizować życia społecznego człowieka. Zwolennicy tego poglądu coraz bardziej natęczyli argumentowali, że warunkiem dobrostanu jest nie zwiększanie przepisów czy regulacji, ale zwiększanie gwarantowanej wolności. Specyficzne wymagania liberalizmu były następujące: równość praw podstawowych, swoboda handlu, forma rządów oparta na podziale władzy i organach przedstawicielskich²⁷.

Ten sposób myślenia pod koniec XVIII w. zyskał wielu zwolenników. Sprzyjały temu sukcesy Anglii w ekonomii, polityce, wzrost autorytetu państwa, osiągnięcia nauki i filozofii. Analizując więc problem sił napędowych procesu społeczno-historycznego, O. Spengler mówił o „wewnętrznych” energiach duchowych i intelektualnych, które wyznaczają kierunek rozwoju społeczeństwa i cywilizacji. Posługując się przykładem imperium Napoleona, argumentuje, że w rzeczywistości wywodzi się ono z „purytanizmu”, angielskiej rewolucji burżuazyjnej, która powołała do życia brytyjski system kolonialny. Cesarstwo

²⁷ Баллестрем К. Г. Homo oeconomicus? Образ человека в классическом либерализме / К. Г. Баллестрем // Вопросы философии. – 1999. – № 4. – С. 44.



Francuskie i jego armia były całkowicie pochłonięte ideami angielskiego liberalizmu. „To nie Napoleon stworzył te idee, ale one stworzyły go i po wstąpieniu na tron musiał podążać za nimi i walczyć z jedynym państwem, które chciało *tego samego*, czyli z Anglią”²⁸.

Główną zaletą liberalizmu była idea konkurencji, jaka powstaje między społeczeństwami zbudowanymi na zasadach gospodarki rynkowej. Feudalna Francja nie mogła zająć miejsca wielkiego mocarstwa. W związku z tym Cesarstwo Napoleońskie, które powstało po rewolucji, jest „świadectwem krwi francuskiej, ale w stylu angielskim”. Teoria „cywilizacji europejskiej” została opracowana w Londynie przez filozofów, ideologów liberalizmu *J. Locke'a, E. Shaftesbury'ego, J. Clarka*, zwłaszcza *I. Benthama*, a *Voltaire, P. Bale, J.-J. Rousseau* przenieśli ją (tę teorię) do Paryża. „W imię tej Anglii, parlamentaryzmu, moralności w interesach i dziennikarstwa, ludzie walczyli pod Valmą, Marengo, Jeną, Smoleńskiem i Lipskiem, a we *wszystkich* tych bitwach duch angielski odniósł zwycięstwo nad francuską kulturą Zachodu”²⁹.

Fundamentalną tezę liberalną jest to, że ustrój społeczno-polityczny jest nielegalny, jeśli nie opiera się na zgodzie tych, którzy w nim żyją.

J. Waldron

Dla wyjaśnienia należy przypomnieć, że „dojrzała” kultura zachodnia była całkowicie francuska, która wyrosła z hiszpańskiej w epoce „Króla Słońca” Ludwika XIV. A dwa wieki później, za Ludwika XVI w Paryżu angielska kultura parkowa wyparła francuską, filozofia zmysłowości (doświadczenia) zwyciężyła nad „*esprit*” – duchem, moda i zwyczaje Londynu zdobyły Wersal, a angielskie meble i porcelana pokonały francuskie odpowiedniki.

Wojny, rewolucje i kontrewolucje, które miały miejsce w Europie w XIX i XX wieku, ostatecznie ustanowiły liberalizm jako sposób myślenia, zachowania i życia. Główną ideą, na której opierają się wszelkie idee liberalne, jest autonomia różnych typów i sfer ludzkiej działalności. Regulują ją własne, niepodważalne systemy normatywne i wartości, które są samowystarczalne i nie dają się do siebie zredukować. Znaczenie liberalizmu europejskiego polega na tym, że z jednej strony afirmuje on różnorodność wartości i prawo każdego do wolnego wyboru, a z drugiej strony zaprzecza roszczeniom takiej czy innej ideologii, by zmonopolizować właściwe rozwiązanie na wszystkie problemy. W końcu każda ideologia twierdzi, że jest „jedyną słuszną doktryną” (marksizm, nazizm, anarchizm itp.)³⁰.

²⁸ *Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер. – Минск : Харвест; М. : АСТ, 2000. – С. 222.*

²⁹ Там само.

³⁰ *Бродский А. И. В поисках действительного этоса / И. А. Бродский. – СПб. : Изд-во С. – Петербургского ун-та, 1999. – С. 94.*

Ideologia domaga się i bezwzględnie uzasadnia każdą aktywność, ale w swoim kontekście, będąc duchową przesłanką totalitaryzmu, autorytaryzmu, dyktatury.

Z punktu widzenia amerykańskiego badacza *M. Sandela* liberalne stanowisko polega na tym, że społeczeństwo najlepiej zorganizowane jest wtedy, gdy przestrzega zasad, które nie zawierają żadnej konkretnej idei dobra dla wszystkich w przyszłości. Liberalowie opowiadają się za stanowiskiem, choć niejasnym, nieustalonym i nieuzasadnionym, które jednak głosi możliwość wolności w teraźniejszości, jak również możliwość indywidualnej wolności. W liberalizmie „człowiek domaga się poszanowania swoich możliwości autonomii, wolności i działalności”³¹.

Liberalizm różni się od wszystkich innych form myślenia politycznego konsekwentnym i pryncypialnym formalizmem oraz zainteresowaniem proceduralnością. Przecież ani natura, ani historia, ani Bóg nie mówią o tym, co i jak powinien robić człowiek. Normy, wartości, prawa i cele tworzą sami ludzie. Liberalizm jest ambiwalentny co do treści przekonań. Nie interesuje się nimi, a jedynie sposobem uzyskiwania tych przekonań. Z liberalnego punktu widzenia człowiek może myśleć o wszystkim, co uważa za konieczne dla siebie i swoich interesów. Ale pod warunkiem, że „myśli sam i nie gnębi, nie alienuje wolności sumienia i słowa innych na rzecz jakiegoś ziemskiego lub boskiego autorytetu”³².

Zatem istotą, „rdzeniem” liberalizmu są idee równości wszystkich ludzi, ale wobec prawa; racjonalność, tolerancja – ale także jako prawa innych do wolności i rozumu; historyzm – jako pragnienie rozwiązywania problemów „tu i teraz”, a nie w przyszłości (socjalizm), czy przez odwoływanie się do przeszłości (tradycjonalizm).

Od czasu swojego powstania liberalizm przeszedł określoną ewolucję. Jego linię można rozpoznać, porównując argumenty i wytyczne *L. Valli*, *J. Locke'a* i *J. S. Milla*: od raczej „rozmytego” pod względem swojego sensu utylitarnego „największego dobra” do bardziej „wąskiego” i pełnego zestawu niezbywalnych praw człowieka w warunkach jego życia państwowego. A potem – do jeszcze bardziej „wąskiego” żądania wolności człowieka jako warunku jego autonomii w życiu publicznym i prywatnym. Jednocześnie jawi się to jako ewolucja: od negatywnego stosunku do innych ludzi, ich pozycji, interesów – do tolerancji, ochrony ich praw w granicach wyznaczonych przez prawo i moralność. Ponadto oznacza to udzielenie określonych korzyści słabemu człowiekowi³³.

³¹ Уолдрон Д. Теоретическое основание либерализма / Д. Уолдрон // Современный либерализм. – М. : Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. – С. 137.

³² Тульчинский Г. Л. Проблема либерализма и эффективная социальная технология / Г. Л. Тульчинский // Вопросы философии. – 2002. – № 7. – С. 20.

³³ Тягло Л. В., Воронай Т. С. Критическое мышление: Проблема мирового образования XXI века / Л. В. Тягло, Т. С. Воронай. – Харьков : Университет внутренних дел, 1999. – С. 46–47.

Liberalizm zakłada niezależność i autonomię różnych systemów normatywnych i wartości, ale przede wszystkim „rozdziela” świat wartości i świat faktów z realnego życia. Dlatego negatywny stosunek do liberalizmu opiera się głównie na teorii moralności, u której podstaw leży metafizyka platońska, która polega na redukcji tego, co istnieje. Oznacza to, że ludzkie zachowanie powinno być determinowane nie pragnieniem dobra dla innych, ale wartościami nadosobowymi, które powinny panować w świadomości poza wszelkimi praktycznymi rozważaniami. W ten sposób materialne, żywotne interesy człowieka są spychane na dalszy plan. W rezultacie, jak pokazało doświadczenie historyczne, koncentracja na wartościach metafizycznych („duch narodowy”, „bohaterstwo”, „walka rasowa” itp.) prowadzi do filozofowania, które dało początek dwóm wojnom światowym i okrutnym reżimom totalitarnym³⁴. Tak jak poprzednio, teraz przekształca się to w radykalny nacjonalizm, szowinizm.

Tym samym liberalizmowi przeciwstawia się metafizyka (transcendentalizm), czyli rzeczy, zjawiska czy wartości „oderwane” od rzeczywistej praktyki życiowej. Należy pamiętać, że kulturę i duchowość ukraińską cechuje platoński (metafizyczny) stosunek do rzeczywistości: moralizatorski lub estetyczny. Zakłada istnienie innej, prawdziwej i wiecznej rzeczywistości, z wyżyn której można oceniać procesy życiowe. Stąd nieustanne odwoływanie się do „duchowości”, „tego, co duchowe”, „ducha”. Ale kwestia, jak ta metafizyczna, ponadczasowa rzeczywistość może wpływać na świat realny, regulować relacje między ludźmi, pozostaje otwarta.

Projekt liberalizmu powstaje i formuje się jako teoria życia praktycznego, rynkowego i gospodarczego, której realizacja wymaga swobody działania. Z tego wymogu zrodziła się koncepcja „końca metafizyki”, którą wysunęli czołowi filozofowie XX wieku: *L. Wittgenstein*, *M. Heidegger* i inni. „Najbardziej charakterystyczne teorie metafizyczne (te, które twierdzą, że opowiadają nam nie o przyszłej rzeczywistości, ale o naturze wiecznej rzeczywistości)” – pisał angielski filozof *J. Moore* – „mogą albo nie mieć żadnego znaczenia dla praktycznego problemu, albo mogą wywierać na niego wyjątkowo destrukcyjny wpływ. W końcu jasne jest, że nasze działania nie mogą mieć wpływu na to, co istnieje wiecznie; i tylko to, co podlega wpływowi naszych działań, może decydować o ich wartości”³⁵.

Tak więc każda moralność oparta na abstrakcyjności pewnych „wiecznych” wartości zawsze przeczy rzeczywistości i tej rzeczywistości zaprzecza. „Albo nie wywiera żadnego wpływu na rzeczywiste zachowanie realnej osoby, albo dąży do realizacji poprzez przemoc, ostatecznie do terroru: państwowego, masowego, indywidualnego, zbiorowego”³⁶ – powiedział *J. Moore*.

³⁴ Там само. – С. 47.

³⁵ *Мур Дж.* Принципы этики / Дж. Мур. – М. : Прогресс, 1984. – С. 195.

³⁶ Там само.

Liberalna idea sprawiedliwości, po pierwsze, jest koncepcją moralności opracowaną dla szczególnego podmiotu, a mianowicie dla podstawowej struktury konstytucyjnego ustroju demokratycznego; po drugie przyjęcie koncepcji politycznej nie oznacza przyjęcia jakiegokolwiek doktryny religijnej, filozoficznej lub moralnej.

J. Rawls

Nie oznacza to umniejszania roli moralnego, duchowego i intelektualnego aspektu w organizacji życia społecznego. Każdy człowiek jest nosicielem „metafizycznego” unikalnego doświadczenia wolności i samostanowienia. Rozróżnienie między światem istniejącego i możliwego (istnego i właściwego) rodzi problem zapewnienia wzajemnego zrozumienia, komunikacji, współistnienia politycznego i moralnego nośników różnej treści semantycznej i wartościowej w ludzkiej świadomości. Jest to kwestia „specyficznych technologii i metod organizowania działań społecznych: poznawczych, politycznych, komunikacyjnych. Główne zagadnienie dotyczy systemu ochrony przed podszywaniem się i przemocą, uznania prawa do wolności, a właściwie unikalnego doświadczenia szczególnego metafizycznego uznania takiego prawa dla każdego. To oczywiście jest sposób na zrozumienie problemów i roli liberalizmu”³⁷ – uważa H. Tulczyński. Mówimy o systemie procedur i gwarancji zapewnienia wolności woli, o sposobach realizacji takich gwarancji i procedur.

Demokracja liberalna jest ważnym osiągnięciem historycznego doświadczenia ludzkości – skutecznym modelem porządku społecznego w stabilnej sytuacji gospodarczej i społecznej. Demokracja potrzebuje treściowej energii sensu, która nadaje tej formie siłę i skuteczność. W pełni rozwinięta demokracja liberalna funkcjonuje skutecznie tylko w skonsolidowanym społeczeństwie.

Czynnikami decydującym o konsolidacji społeczeństwa nie są abstrakcyjne, racjonalistyczne idee sprawiedliwości, wolności i humanizmu, ale konkretna kultura. Przede wszystkim kultura myślenia i działania, która realizuje możliwości człowieka na poziomie jego konkretnego doświadczenia, własnych doświadczeń i zaangażowania w pewną wspólnotę, pewien kompleks semantyczny. Skomplikowana i trudna droga przewyciężenia moralizmu, platonizmu, metafizycznej „duchowości” jest głównym zadaniem krajowej nauki społecznej i filozoficznej. Liberalizm w Ukrainie będzie silny i trwały tylko wtedy, gdy wszyscy zrozumieją: dla nas w rzeczywistości istnieje tylko „obojętny” na zło i dobro świat faktów, a wszystko inne – wolność, szczęście, przeznaczenie, dobrobyt leży w rękach człowieka.

³⁷ Тульчинский Г. Л. Проблема либерализма и эффективная социальная технология... – С. 22.



6.4. Nacjonalizm: cel czy środek?

*Naród, który dba o swoje poczucie narodowości,
zawsze może świętować swoje drugie narodziny.*

A.D. Smith

Różnorodność współczesnego życia społeczno-kulturalnego jako jeden z jego głównych nurtów wyodrębnia etos *nacjonalizmu*. Nie jest to postrzegane jednoznacznie zarówno w społeczeństwach zachodnich, jak i w Ukrainie. Wynika to w szczególności z jego związku z radykalnymi przejawami – nazizmem, faszyzmem i innymi ruchami społeczno-politycznymi, które pozostawiły po sobie negatywną pamięć. Problem przejścia nacjonalizmu do formy radykalnej leży w jego ideologizacji i upolitycznieniu.

Większość definicji, które starają się uchwycić istotę nacjonalizmu, sprowadza go do ideologii, w której nacja jest najważniejszym pojęciem i fundamentalną wartością dla państwa i człowieka. To stanowisko odróżnia nacjonalizm od innych ideologii – liberalizmu, komunizmu, socjaldemokracji, anarchizmu i tak dalej. W każdym z nich pojęcie „nacji” odgrywa rolę, ale nie najważniejszą. Jednak „nie należy utożsamiać nacji jako wartości najważniejszej z nacją jako wartością najwyższą i bezwzględną”³⁸. Ta ostatnia – absolutyzacja „nacji” i „nacjonalnego” – jest charakterystyczna przede wszystkim dla niektórych typów nacjonalizmu (w szczególności tzw. nacjonalizmu integralnego).

Opisując niejednoznaczność nacjonalizmu, niemiecki historyk i znawca tematu P. Alter zauważył: „Różnorodność tych zjawisk politycznych, które łączą się pod nazwą „nacjonalizm”, wskazuje na niejednoznaczność tego terminu. Nacjonalizm, jego różne nurty kryją ostre sprzeczności. Może oznaczać zarówno wyzwolenie, jak i ucisk; może oczywiście zawierać zarówno pozytywne szanse, jak i zagrożenia. Nacjonalizm może przybierać tak wiele różnych form i odmian „nacjonalnych”, że wątpliwe jest, czy rzeczywiście w każdym z tych przypadków mamy do czynienia z tym samym zjawiskiem. Powyższe pozwala tylko na jeden wniosek: nacjonalizm nie istnieje jako coś jedno, istnieją tylko różne formy jego przejawów”³⁹.

W swojej dojrzałej formie nacjonalizm ukształtował się i pojawił w Nowożytności. Stary ustrój feudalny, aspirujący do skali imperialnej, ustąpił miejsca

³⁸ Лісовий В., Проценко О. Націоналізм, нація і національна держава / В. Лісовий, О. Проценко / Націоналізм. Антологія. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 13.

³⁹ Альтер П. Націоналізм: проблема визначення / П. Альтер // Націоналізм. Антологія. – С. 212.

nowemu podstawowemu elementowi – państwu narodowemu. Stała się najważniejszym bytem politycznym i najważniejszą rzeczywistością polityczną zarówno poszczególnych społeczeństw, jak i stosunków międzynarodowych. To państwo narodowe zrodziło nacjonalizm, który zniszczył istniejące imperia feudalne, a następnie „skutecznie” zniszczył liberalno-burżuazyjne. Ostatnimi dowodami jego siły był upadek imperium komunistycznego (ZSRR) i Jugosławii. W ten sposób „nacjonalizm stał się potężną siłą polityczną. Przede wszystkim nacjonalizm, mimo różnego jego traktowania, określił osobliwości europejskiej historii na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci”⁴⁰, w tym również historii Ukrainy.

Na początku XIX wieku słynny niemiecki filozof *J.G. Fichte* zwrócił się z płomiennymi przemówieniami do narodu niemieckiego, który zainspirował go do walki z *Napoleonem*, który to zniewolił naród niemiecki. Ale bardziej uderzającym przykładem jest najnowsza historia Ukrainy, w której ruch narodowyzwoleńczy, głosząc różne, nawet radykalnie nacjonalistyczne hasła, ostatecznie odegrał znaczącą rolę w ukształtowaniu się niepodległego Państwa Ukraińskiego.

Nacjonalizm istnieje wtedy, gdy grupą społeczną, przynależność do której czuje jednostka, jest nacja, a lojalność wobec nacji zajmuje najwyższe miejsce na skali indywidualnych preferencji i lojalności. Człowiek nie realizuje się już jako członek społeczeństwa, a zatem jako obywatel świata, ale przede wszystkim jako członek tej czy innej nacji.

P. Alter

Pojęcie „nacjonalizmu” jest niejednoznaczne i dlatego klasyfikują go w „szerokim” i „wąskim” znaczeniu. W pierwszym sensie nacjonalizm jest pierwotnym charakterem każdego narodu: jest źródłem wszelkiej władzy politycznej; naród musi stać się potęgą państwową; warunkiem wolności i dobrobytu jest budowanie silnego państwa narodowego; dla swojej wolności i samorealizacji człowiek musi utożsamiać się z narodem⁴¹.

W drugim, „wąskim” sensie, nacjonalizm demonstrują pewne grupy, organizacje i partie, które nazywają siebie „nacjonalistycznymi”. Ale stosunek do tej czy innej organizacji lub partii nacjonalistycznej zależy nie tyle od zasad, które głosi, ile od członków takich organizacji, a także od zdolności intelektualnych i praktycznych ludzi, którzy takie organizacje tworzą. Postrzeganie nacjonalizmu w świadomości masowej (i jego masowego poparcia) często kształtuje się na podstawie wrażeń z działalności tych środowisk i partii, które manifestują się jako „nacjonalistyczne”⁴².

⁴⁰ Лісовий В., Проценко О. Націоналізм, нація і національна держава... – С. 14.

⁴¹ Сміт Е. Д. Доктрина та її критика / Е. Д. Сміт // Націоналізм. Антологія. – С. 247.

⁴² Лісовий В., Проценко О. Націоналізм, нація і національна держава. – С. 13.

W „szerokim” znaczeniu nacjonalizm w Europie był składnikiem innych ideologii politycznych – liberalizmu, konserwatyzmu, socjaldemokracji, komunizmu, faszyzmu. Czy zatem nacjonalizm można uznać za odrębną ideologię? Czy to nie liberalizm jako pierwszy w Europie odegrał najważniejszą rolę w głoszeniu zasady samorządności ludu? W szczególności angielski filozof, przedstawiciel liberalizmu gospodarczego *J.S. Mill*, postrzegał naród nie jako wartość samowystarczającą, ale w kontekście osiągania efektywnego samorządu politycznego.

Na gruncie ukraińskim to stanowisko reprezentował *M. Drahomanow*. Dla niego nacja nie jest wartością samowystarczającą, jest rzeczywistością empiryczną. Trzeba ją brać pod uwagę, dlatego przy budowaniu państwa trzeba uwzględnić narodowość. Oznacza to, że w hierarchii wartości ideologii liberalizmu człowiek, jego prawa, skuteczność rządów politycznych, stabilność polityczna i dobrobyt są wyższe niż wartość nacji. A dla nacjonalisty zarówno państwo, jak i stabilność polityczna, sprawiedliwość społeczna i międzynarodowa są postrzegane przede wszystkim z perspektywy „stanowienia się nacji”⁴³.

Dlaczego mimo afirmacji wartości społeczeństwa liberalnego, przekształcenia ludzkości w jedną cywilizację, w której wszyscy ludzie mają wspólne wyzwania i możliwości, tak wiele społeczności „powraca do nacjonalistycznej izolacji”? (*J.N. Harari*). Przecież „w przeciwieństwie do zdrowego rozsądku nacjonalizm ani przez naturę, ani wewnętrznie nie jest właściwy dla psychiki człowieka, nie jest zawarty w ludzkiej biologii”⁴⁴.

Aby człowiek był lojalny wobec swojego państwa i milionów jego mieszkańców, państwo musi wraz ze zwolennikami o poglądach narodowych stworzyć aparat edukacji, propagandy, system bezpieczeństwa narodowego, opieki zdrowotnej i zabezpieczenia społecznego. Oznacza to, że nie ma nic złego w spójności narodowej. Ogromne systemy nie mogą funkcjonować bez lojalności mas. Dlatego poszerzanie granic ludzkiego oddania ma swoje zalety. „Wiara, że mój naród jest wyjątkowy, że zasługuje na moje oddanie i że mam wobec jego członków szczególne obowiązki, inspiruje mnie do dbania o innych i ofiarowania się w ich imieniu – kontynuował *J.N. Harari*. – Niebezpiecznym błędem jest sądzić, że bez nacjonalizmu żylibyśmy w liberalnym raju. Prawdopodobnie żylibyśmy w plemiennym chaosie. Pokojowe, dobrze prosperujące kraje – Szwecja, Niemcy i Szwajcaria – wykazują silne poczucie nacjonalizmu. Do krajów, którym brakuje silnych więzi narodowych, zaliczamy z kolei Afganistan, Somalię, Kongo i większość innych państw upadłych”⁴⁵.

⁴³ Там само. – С. 15.

⁴⁴ Харарі Ю. Н. 21 урок для 21 століття / Ю. Н. Харарі. – К. : Форс Україна, 2018. – С. 146.

⁴⁵ Там само. – С. 148.

Rozważania te skierowane są przeciwko „uproszczonemu” rozumieniu nacjonalizmu: na przykład jest to „egoizm narodowy”, który absolutyzuje i zapewnia interesy przede wszystkim własnego narodu kosztem innych. Albo: nacjonalizm afirmuje nację, lekceważąc prawa człowieka w imię interesów lub praw narodu. Czasami mówi się jeszcze prościej: nacjonalizm to wrogość wobec innych narodów. Takie sformułowania nie uwzględniają jednak faktu, że niektóre rodzaje nacjonalizmu, w szczególności „nacjonalizm liberalny”, nie głoszą ani egoizmu narodowego, ani negatywnego stosunku do innych narodów. Wręcz przeciwnie, w wielu kierunkach nacjonalizm „widzi” przyszłość ludzkości jako „harmonię między narodami i wierzy, że tylko ustanowienie narodów jako wartości kulturowych może zapewnić różnorodność ludzkości”⁴⁶.

Problemy z nacjonalizmem zaczynają się, gdy wkracza on na drogę szowinizmu i ultraradykalizmu. Zamiast wierzyć w wyjątkowość swojego narodu, zaczyna się podkreślać jego wyższość nad innymi, wierność mu bez żadnych zobowiązań wobec kogokolwiek innego, innych narodów i ludów. Tworzy to „żyzny grunt” dla gwałtownych konfliktów. Pokolenie za pokoleniem było najbardziej krytyczne wobec nacjonalizmu za doprowadzenie do wojny. W końcu związek między nacjonalizmem a przemocą, jeśli to konieczne, prowadzi do idei obrony przed sąsiadami. „Dopóki nacja tworzyła dla większości swoich obywateli bezprecedensowy poziom bezpieczeństwa i dobrobytu, chętnie płacili za to swoją krew”⁴⁷ – zauważa J.N. Harari.

Wszystko, co wychodzi poza ramy narodu, jest albo faryzeizmem ludzi, którzy między narodowościowymi ideałami chętnie by ukryli swoje zmagania o dominację jednego narodu nad drugim, albo bolesnym sentymentalizmem marzycieli, którzy chętnie ukrywają pod szerokimi, „wszechludzkimi” frazesami swoją duchową obcość wobec narodu ojczystego.

I. Franko

Niewątpliwie nacjonalizm kryje w sobie zagrożenia, które czasami tworzyły i nadal tworzą straszne praktyki, ale wszystko to się zmieniło, gdy nad Hiroszimą wybuchła pierwsza bomba atomowa. Dziś ludzie przestali się bać, że nacjonalizm wywoła „zwykłą wojnę” – zaczęli się bać, że będzie to wojna nuklearna. Całkowite zniszczenie w wyniku takiej wojny zaostża postrzeganie ludzi i głównie dzięki właśnie bombie atomowej stało się niemożliwe: „dżin nacjonalizmu” został co najmniej w połowie wepchnięty z powrotem „do butelki”. Stopniowo

⁴⁶ Лісовий В., Проценко О. Націоналізм, нація і національна держава... – С. 16.

⁴⁷ Харарі Ю. Н. 21 урок для 21 століття... – С. 149.

z różnych narodów w erze nuklearnej wyrosła społeczność globalna i tylko ona mogła uspokoić i okiełznać „nuklearnego dżina”⁴⁸.

Jednak nie do końca. *Nacjocentryzm* nadal jest ważnym czynnikiem w teraźniejszości. A to za sprawą niezwykle zmienności, wariacyjności nacjonalizmu. Różnorodność i plastyczność nacjonalizmu wynikają przede wszystkim z tego, że tworząc państwa narodowe lub własną politykę, ruchy narodowe napotykały różne sytuacje. W zależności od realiów nacjonalizm głosi, wyróżnia te lub owe jednoczące czynniki: wola, instytucje polityczne i prawne, dziedzictwo i wartości etnokułturowe i tak dalej. W pewnych warunkach nacjonalizm nabiera charakteru „rewolucyjnego”, co może prowadzić do przemocy i wojny⁴⁹.

Aby uniknąć wojny, trzeba, jak zauważa *M. Popowycz*, wziąć pod uwagę, że: „Jest nacjonalizm nieliberalny i jest nacjonalizm liberalny, co, ogólnie rzecz biorąc, jest rzadkością w historii. Ale tak zwana demokracja narodowa jest właśnie liberalnym rodzajem nacjonalizmu, chociaż w rzeczywistości nie wszyscy myślący narodowo są nacjonalistami. Tu trzeba się zastanowić, jak połączyć zdrowy racjonalizm ze zmysłowym podejściem do świata poprzez podejście wartościujące, abyśmy pozostając trzeźwo myślącymi ludźmi, mogli czuć świat nie tylko głową, ale i sercem”⁵⁰.

Oczywiście nacjonalizm w globalnym świecie nie jest już tak popularny, jak w epoce romantyzmu czy na początku XX wieku. Rzeczywiście, podczas „zimnej wojny” nacjonalizm pozostawał daleko w tyle za globalnym podejściem do polityki międzynarodowej. A kiedy skończyła się „zimna wojna”, globalizację postrzegano jako „nieuniknioną falę” przyszłości. Spodziewano się, że ludzkość całkowicie odrzuci nacjonalistyczną politykę jako „relikt” prymitywnych czasów, do których może zwrócić się kilka źle poinformowanych, słabo rozwiniętych krajów. Jednak wydarzenia ostatnich lat pokazały, że nacjonalizm nadal ma silny wpływ nawet na obywateli Europy. Jak zauważa *J.N. Harari*, tłumaczy się to tym, że „na całym świecie ludzie wyobcowani przez bezosobowe siły globalnego kapitalizmu, zaniepokojeni losem narodowych systemów zdrowia, edukacji i zabezpieczenia społecznego, szukają wsparcia i sensu w idei nacji”⁵¹.

Pytanie polega na tym, czy wszyscy ludzie będą w stanie żyć razem w wielkim globalnym świecie, czy nacjonalizm może być zbawieniem od jego wyzwań. Nacjonalizm, czy nam się to podoba, czy nie, jest czynnikiem historii świata i zawsze był nowoczesną ideologią. Ale czy teraz będzie w stanie sprostać wyzwaniom nie tylko globalnego, ale i nowego, informacyjnego świata? I czy

⁴⁸ Там само.

⁴⁹ Там само. – С. 149–150.

⁵⁰ Попович М. Київська філософська школа як предмет дискусії / М. Попович // Філософська думка. – 2015. – № 3. – С. 9.

⁵¹ Харари Ю. Н. 21 урок для 21 століття... – С. 150.

nacjonalizm może przeciwstawić się możliwej katastrofie ekologicznej? Oczywiście nastroje nacjonalistyczne raczej nie będą dominować w rozwiązywaniu tych problemów.

6.5. Patriotyzm: granice odpowiedzialności

*Patriotyzm oznacza chęć ochrony i obrony wszystkiego,
co człowiek posiada i co ceni.*

J. Huizinga

Etymologicznie bliskie pojęciu „nacjonalizm” jest pojęcie „patriotyzm”, rozumianego przede wszystkim jako miłość do Ojczyzny. Jest faktem historycznym, że patriotyzm pojawia się w polis starożytności jako wdzięczność wobec rodziców, wypełnianie obowiązków wobec tych organizacji społecznych i związków, w których można było osiągnąć godne życie ludzkie. Patriotyzm polis „umarł” wraz ze społeczeństwem niewolniczym i nie został przez nic zastąpiony. W średniowieczu, kiedy lojalność wobec wspólnoty i społeczności obywatelskiej ustąpiła miejsca lojalności wobec monarchy, patriotyzm stracił na znaczeniu i odzyskał je dopiero w czasach nowożytnych.

W Europie w XVIII wieku słowo *patriotyzm* oznaczało „emocjonalne przywiązanie do ziemi, do państwa dynastycznego lub władcy”. Miłość do Ojczyzny kojarzy się z ideałami uniwersalnymi: można być patriotą i jednocześnie obywatelem świata. A w XIX wieku znaczenie słowa *patriotyzm* coraz bardziej wiązało się z narodem i państwem narodowym. Stało się synonimem nacjonalizmu i świadomości narodowej, choć było coraz rzadziej wykorzystywane. Później znów zaczęło być szerzej stosowane, ale już w odwrotnym znaczeniu do nacjonalizmu, ten drugi jest coraz częściej rozumiany jako miłość do nacji⁵².

W przeciwieństwie do nacjonalizmu, patriotyzm faktycznie nigdy nie stanowił agresywnej siły politycznej. Samo słowo *patriota* (*patriotes*) przetłumaczone z języka greckiego dosłownie oznacza „rodak, ziomek”.

W publikacjach naukowych słowo „patriotyzm” jest charakteryzowane jako „zasada społeczno-moralna, która określa stosunek ludzi do swojego kraju. Przejawia się w konkretnych działaniach i złożonym zespole uczuć, które zwykle nazywa się miłością do kraju”⁵³.

⁵² *Альтер П.* Націоналізм: проблема визначення / Націоналізм. Антологія. – С. 213.

⁵³ *Педагогічний словник* / за ред. М. М. Ярмаченка. – К. : Пед. думка, 2001. – С. 356.



Z punktu widzenia *S. Honczarenki* patriotyzm jest jednym z najgłębszych uczuć społecznych, którego treścią jest miłość do ojczyzny, przywiązanie do swego narodu, duma z osiągnięć kultury narodowej; patriotyzm jest zjawiskiem społeczno-historycznym, które przejawia się w konkretnych działaniach w postaci poglądów i przekonań patriotycznych i ma na celu wszechstronny rozwój swojego kraju, ochronę jego interesów⁵⁴.

Tożsama z poprzednią (ale z rozstawianiem nowych akcentów) jest definicja tej kategorii w „Encyklopedii edukacji”, w której patriotyzm charakteryzuje się jako „społeczno-moralną zasadę czynnego stosunku do swego ludu, odzwierciedlającą dumę narodową i miłość do Ojczyzny, obywatelska odpowiedzialność za jej losy, a także emocjonalne podporządkowanie przez jednostkę własnego życia wspólnym interesom narodowym i przejawia się w gotowości służenia Ojczyźnie i jej obrony przed wrogami”⁵⁵.

W koncepcji nowego patriotyzmu niepodległej Ukrainy coraz większą wagę przywiązuje się do narodowo świadomego stosunku do Ojczyzny, co oznacza chęć kształtowania w sobie uczuć i wskazówek życiowych w kontekście samoświadomości patriotycznej, twórczego urzeczywistniania życia duchowego swojego narodu jak życia własnego. W praktyce jest to przejaw jedności, realnej interakcji poprzez percepcję języka i historii ukraińskiej, państwowości i świadomości prawnej, całej kultury społeczno-normatywnej. Przy takim zjednoczeniu duchowa samotność konkretnego człowieka schodzi na dalszy plan, ustępując jedności narodowej. Podkreśla się również, że miłość do Ojczyzny i swojego narodu nie oznacza przymykania oczu na jego słabości, niedoskonałości, ewentualne wady i konstruktywną krytykę. Wśród wielu środków wyróżniają się szczególnie skuteczne środki artystyczne i estetyczne. Pieśń, którą dziecko słyszy jeszcze w kołysce, pobudza aktywność, powoduje twórcze emocje, wywołuje „stan harmonii duszy i szczęścia”, a śpiew chóralny „nacionalizuje i porządkuje życie”, wpływa na „wrażliwość obywatelską”⁵⁶.

Należy zauważyć, że „patriotyzm to umiłowanie Ojczyzny, swojego narodu, troska o jego dobro, popieranie ustanowienia i utrwalenia Ukrainy jako suwerennego, prawnego, demokratycznego i opiekuńczego państwa, gotowość do obrony jej niepodległości, służenia jej i jej obrony, podzielenie swojego przeznaczenia z jej przeznaczeniem”⁵⁷. Obecnie państwo ukraińskie aktywnie przyciąga uczu-

⁵⁴ Гончаренко С. Український педагогічний словник / С. Гончаренко. – К. : Либідь, 1997. – С. 249.

⁵⁵ Енциклопедія освіти / АПН України; гол. ред. В. Г. Кремень; [заст. голов. ред. О. Я. Савченко]. – К. : Юрінком Інтер, 2008. – С. 633.

⁵⁶ Там само. – С. 633–634.

⁵⁷ Бех І. Д. Національна ідея в становленні громадянина-патріота України: (программовий контекст) / І. Д. Бех, К. І. Чорна. – К. : ІПВ АПН України, 2008. – С. 17.

cia patriotyczne i organizacje patriotyczne do realizacji swoich zadań i planów. Istnieją dwa główne poziomy interpretacji tego wieloaspektowego i złożonego pojęcia:

- osobowy, jeśli jawi się jako jasno określona cecha człowieka, przejawiająca się w jego myśleniu, ideałach duchowych i wartościach moralnych, w rzeczywistych zachowaniach i działaniach;
- społeczny (poziom makro) – jest to „znacząca część struktury świadomości społecznej, która przejawia się w zbiorowych osiągnięciach, uczuciach, moralności, podejściu wartościowym do własnego narodu, jego sposobu bytu, dorobku i godności narodowej, osiągnięć kulturowych, heroicznych dokonań w historycznej przeszłości i obecnego rozwoju państwa jako jednego narodu”⁵⁸.

Miłość do Ojczyzny musi rządzić państwem jako bez wątpienia najwyższa, ostatnia i niezależna instancja, przede wszystkim po to, by osiągnąć główny cel państwa – spokój wewnętrzny.

J. Lotman

Patriotyzm łączy się z samoświadomością etniczną (narodową) obywatela, opartą na identyfikacji etnicznej. To miłość do swojego ludu, wiara w jego duchową siłę, przyszłość, chęć pracy na rzecz swojego narodu, wiedza i umiejętność zrozumienia jego wartości moralnych i kulturowych, historii, obyczajów, rytuałów, symboli; zakłada system działań, które są motywowane miłością, wiarą, przyzwyczajeniami, wiedzą i odpowiedzialnością wobec swojego narodu⁵⁹.

Ukraińscy badacze identyfikują co najmniej trzy rodzaje patriotyzmu:

- *etniczny*, oparty na poczuciu swojej przynależności do określonej grupy etnicznej, jej kultury i przeszłości;
- *terytorialny*, charakteryzujący się określonym terytorium, jego klimatem, krajobrazami;
- *państwowy*, który zakłada wychowanie światopoglądu obywatelskiego.

Wartości patriotyczne nie są racjonalnymi pojęciami abstrakcyjnymi, lecz są skorelowane z określoną kulturą etniczno-narodową. Dopiero zdając sobie sprawę z przynależności do niej, człowiek staje się patriotą, przedstawicielem tej kultury. Najskuteczniej objawia się to w działalności artystycznej, ponieważ to właśnie ona skupia nie tylko poznawcze, ale także emocjonalne, energetyczno-wolicjonalne procesy poznania i samorealizacji. Te cechy są wyraźnie widoczne w ukraińskiej kulturze estetycznej i to zostało uchwycone przez twórców

⁵⁸ Там само. – С. 18.

⁵⁹ Там само.

etnopedagogiki (kordocentryzm jako jeden z definiujących archetypów ukraińskiej kultury artystycznej). W tym kontekście patriotyzm jawi się jako „zdolność człowieka do zjednoczenia się ze swoim narodem, z obywatelami Państwa Ukraińskiego i potrzeba utrwalania swojego „Ja” w celu rozwoju moralnego i intelektualnego, który pobudza postęp samego społeczeństwa”, a w strukturze patriotyzmu (w wymiarze społeczno-kulturowym) wyodrębniony zostaje składnik poznawczy, etnoidentyfikacyjny, emocjonalno-motywacyjny i praktyczny⁶⁰.

Pojęcie „patriotyczny” wywodzi się z pojęć „narodowy” i „etniczny”. Jednocześnie w realizacji zadania wychowania patriotyzmu na poziomie państwowym, a nie wąskim etnicznym, w procesie kształcenia ważne jest kultywowanie przełamywania nieufności i podejrzliwości wobec innych narodów i nacji, promowanie tolerancji w stosunkach międzyetnicznych w państwie wielonarodowym. Jak zauważył francuski historyk *E. Renan*, „człowiek nie jest niewolnikiem ani rasy, ani języka, ani religii, ani prądów rzek czy kierunku pasm górskich. Duża liczba ludzi o zdrowym umyśle i gorącym sercu kształtuje świadomość moralną, udowadnia swoją siłę przez ofiary, które wymagają wyrzeczenia się jednostki na rzecz wspólnoty, a w wyniku uprawomocnienia ma ona prawo do istnienia”⁶¹.

Patriotyzm to „miłość do ojczyźnej ziemi, do ziemi przodków i jeszcze szerzej – do historycznego terytorium narodu; cnota, jaką to słowo oznacza – według *Ch. Maurrasa* – dotyczy przede wszystkim obrony tego terytorium przed obcymi najeźdźcami, ponieważ zakłada ustalone granice, istnienie państwa o określonym ustroju politycznym. Najlepszym sposobem udowodnienia wartości idei ojczyzny jest konkretne pokazanie, dlaczego stanowi dla nas wartość, co jej zawdzięczamy, jak wszędzie nas chroni, wspiera i determinuje nasze życie i nasz los”⁶².

Kulturologiczne podejście do rozumienia pojęcia „patriotyzm” determinuje skupienie się na zdolności i potrzebie odtworzenia przez człowieka społeczno-kulturowego doświadczenia konkretnej wspólnoty – grupy etnicznej, narodowości, nacji – w kulturze ogólnoludzkiej. Dzięki duchowemu przyswajaniu wartości etnokulturowych i twórczej samorealizacji człowiek opanowuje doświadczenie społeczno-kulturowe. Dlatego w wychowaniu patriotyzmu ważne jest nie tylko organizowanie emocjonalnie zabarwionego postrzegania wartości kulturowych, ale także pobudzanie aktywnej działalności człowieka z wykorzystaniem środowiska społeczno-kulturowego – mądrości ludowej, walorów estetycznych, artefaktów kulturowych, krajobrazów przyrodniczych i innych czynników ekologicznych i estetycznych.

⁶⁰ Качур М. М. Поняття «патріотизм» в українській науковій педагогічній думці / М. М. Качур // Педагогічні науки: теорія, історія, інноваційні технології. – 2013. – № 6. – С. 58.

⁶¹ Ренан Е. Що таке нація? / Е. Ренан // Націоналізм. Антологія. – С. 118.

⁶² Моррас Ш. Повернення до живих речей / Ш. Моррас // Націоналізм. Антологія... – С. 126.

W odniesieniu do patriotyzmu, nacjonalizm to stosunek nie do ziemi rodziców, ale do samych rodziców, do ich pochodzenia i działalności, dziedzictwa duchowego i moralnego. Patriota może uważać się za republikanina, ale chce widzieć zjednoczoną i spójną w obliczu zagranicznych rywali „moc państwa, a nie sytuację, w której ta siła jest rozproszona i wyczerpana w wewnętrznych konfliktach”⁶³. Chodzi o użycie siły w sprawach państwowych, przede wszystkim o materialną, ekonomiczną i polityczną potęgę państwa.

Przejawy patriotyzmu, jak również nacji, są różne. Za wszelką cenę duch patriotyzmu nie może wpaść w pułapki zastawione na niego przez międzynarodową demokrację i prawników obojętnych na narzędzia terminologiczne własnych wniosków.

Ch. Maurras

Teraz sytuacja jest inna. Człowiek żyje w świecie, w którym technologia zmieniła wszystko, tworząc kompleks egzystencjalnych zagrożeń, którym żaden naród nie jest w stanie samodzielnie zapobiec. „Wspólny wróg jest najlepszym katalizatorem umacniania wspólnej tożsamości, a ludzkość ma co najmniej trzech takich wrogów: wojna nuklearna, zmiany klimatyczne i przełom technologiczny. Jeśli ludzkość, ignorując te wspólne zagrożenia, wybierze swoje specyficzne interesy narodowe jako priorytet nad innymi, wynik może być gorszy niż w pierwszej i drugiej wojnie światowej”⁶⁴ – uważa J.N. Harari.

Inny i oczywiście lepszy sposób nakreślono w Konstytucji Unii Europejskiej, która zachęca narody Europy, zachowując wierność swojej tożsamości narodowej i historii, do wyjścia poza dawne granice i jeszcze ściślejszego zjednoczenia się w budowaniu swojego losu. Nie oznacza to odrzucenia jakiejkolwiek tożsamości narodowej, wszelkich lokalnych tradycji i przekształcenia ludzkości w jednolitą szarą masę. W rzeczywistości, tworząc militarne i gospodarcze osłony ochronne, Unia Europejska skutecznie wspierała patriotyzm w różnych krajach swojego kontynentu. Należy oczekiwać, że reszta świata pójdzie za przykładem Europy. Nawet na zjednoczonej planecie nie zabraknie miejsca na patriotyzm, szacunek dla wyjątkowości własnego narodu i wywyższenie szczególnego obowiązku wobec niego⁶⁵.

Aby przetrwać i prosperować, ludzkość ma tylko jedną opcję – uzupełnić takie lokalne zaangażowanie wielkim zaangażowaniem na rzecz globalnej społeczności. „Jednostka może i powinna być jednocześnie wierna swojej rodzinie, zawodowi i narodowi. Dlaczego więc nie dodać tutaj całej ludzkości i planety

⁶³ Там само. – С. 128.

⁶⁴ Харари Ю. Н. 21 урок для 21 століття... – С. 164.

⁶⁵ Там само. – С. 164–165.

Ziemia?”⁶⁶ – pyta *J.N. Harari*. I chociaż rodzi to wiele zobowiązań, konflikty są nieuniknione. Ale człowiekowi zawsze niełatwo jest żyć na świecie, więc można mieć nadzieję na rozwiązanie tych problemów, zwłaszcza jeśli człowiek kieruje swój patriotyzm na korzyść całej ludzkości.

6.6. Tożsamość: „Ja” i „Ty”

Dominacja interaktywności jako atrybutu wymiany informacji doprowadzi do całkowitej zmiany paradygmatu egzystencji człowieka i jego tożsamości.

A. Bard, J. Söderqvist

Człowiek był i pozostaje wytworem społeczeństwa i jego instytucji. Współczesne społeczeństwa „ryzyka”, „spektaklu”, „sieci”, „postindustrialne”, „informacyjne”, „niewidzialne” itp. przenikają do sfery prywatnej, do życia indywidualnego w swoich poszczególnych fragmentach, tworząc w człowieku różne punkty odniesienia w ocenie rzeczywistości, systemu wartości i priorytetów, postaw i działań. O jakiego człowieka chodzi? Tradycyjnego czy nowoczesnego? Czy pozostanie „człowiekiem społecznym”? Jakie tożsamości nabywa człowiek w świecie społecznym? I czy nie zastępują ich inne tożsamości, które zmieniają charakter człowieka? W tym przypadku pojawia się pytanie: „Czym jest tożsamość?”.

Po raz pierwszy pojęcie „identyfikacji” jako fenomenu społecznego i psychologicznego zaproponował *S. Freud*. Uważał identyfikację za ważny mechanizm interakcji między jednostką a grupą społeczną, co otwierało dla psychologii i filozofii społecznej nowe potencjalne podejścia do analizy charakteru grupy, sympatii grupowych w różnych sytuacjach. Następnie pojęcie „identyfikacji” zostało ponownie przemyślane i pojawia się pojęcie „tożsamości”. Psycholog i socjolog *E. Erickson* rozważał pojęcie „tożsamości” jako produkt interakcji między społeczeństwem a człowiekiem, pojęcie „kryzysu tożsamości osobistej” jako konsekwencję „kryzysu rozwoju społeczeństwa”⁶⁷.

Teoria tożsamości społecznej podkreśla dwa aspekty tożsamości skupione na środowisku społecznym i wyjątkowości ludzkich przejawów. Chodzi o to, że w zależności od sytuacji człowiek będzie działał jako osobowość, urzeczywistniając

⁶⁶ Там само. – С. 165.

⁶⁷ Бичко О. В. Профілі української ідентичності. Соціально-психологічний аналіз: монографія / О. В. Бичко. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2007. – 281 с.

tożsamość osobową lub jako członek grupy społecznej, urzeczywistniając tożsamość społeczną. Wybór przez człowieka opcji zachowania się jako członka grupy społecznej wiąże się z chęcią podniesienia samooceny poprzez przyłączenie się do grupy społecznej, która jest oceniana bardziej pozytywnie w porównaniu z innymi grupami⁶⁸.

W tej sytuacji możemy mówić o *tożsamości społecznej*, która powstaje na podstawie wiedzy jednostki o przynależności do grupy społecznej wraz z kulturowym i wartościowym znaczeniem przynależności do niej. Tożsamość społeczna jest wynikiem samoidentyfikacji jednostki z różnymi grupami społecznymi. Jednostka określa siebie jako członka określonej grupy społecznej (narodowej, etnicznej, językowej, klasowej, religijnej), przyswaja normy i stereotypy tkwiące w tych grupach, z którymi się utożsamia, przypisuje sobie wyuczone normy i stereotypy cechujące swoje grupy społeczne. Różne podejścia teoretyczne do definicji tożsamości społecznej są zgodne, że jednoczesne współlistnienie tożsamości z różnymi grupami prowadzi do ich połączenia w pewien system hierarchiczny. W tym przypadku „system tożsamości nie jest prostym zbiorem elementów, ale powiązany, wielopoziomowym systemem”⁶⁹.

Tak więc tożsamość społeczna jest definiowana jako system reprezentujący tożsamości podstawowe, tożsamości lokalne i tożsamości sytuacyjne. *Tożsamości podstawowe* są stosunkowo stabilne i dominujące. Istnieją wystarczająco długo i zmieniają się tylko pod warunkiem znaczących zmian społecznych. Niektóre tożsamości podstawowe utrzymują się przez całe życie człowieka. *Tożsamości lokalne* są dość zmienne i zmieniają się stosunkowo często. *Tożsamości sytuacyjne* są powiązane z konkretnymi sytuacjami i zależą od nich. Sytuacyjna tożsamość społeczna jest „materiałem budowlanym” do tworzenia tożsamości lokalnych i podstawowych i przy tym konieczne jest jej uświadomienie przez jednostkę⁷⁰.

Biorąc pod uwagę przynależność jednostek do różnych małych grup, możemy wyróżnić następujące typy tożsamości społecznej: rodzinną, zawodową, regionalną, religijną, narodową, polityczną, etniczną. Jakie są więc charakterystyczne cechy tożsamości współczesnego człowieka?

Wraz z oczywistym i powszechnie rosnącym zróżnicowaniem między ubóstwem a bogactwem, starą a nową wiedzą, ignorancją, wartościami, kulturą tradycyjną a masową, problem tożsamości człowieka we współczesnym społeczeństwie staje się coraz bardziej złożony.

⁶⁸ Коростелина К. В. Социальная идентичность и конфликт / К. В. Коростелина. – Симферополь : Доля, 2003. – 360 с.

⁶⁹ Там само.

⁷⁰ Там само.

Kultura nigdy nie aspirowała do uniwersalności ani do odmienności, dopóki nie zaczęto ich wprowadzać. Charakteryzuje się oryginalnością, niepowtarzalnością, nietykalnością swoich rytuałów i wartości.

J. Baudrillard

Na pierwszy rzut oka różne style życia są ze sobą powiązane w dużych miastach, sieciach komputerowych, oczekiwaniach konsumenckich, efektach demonstracyjnych i symbolach współczesnego świata. Jednocześnie coraz bardziej oczywiste staje się rozgraniczenie nisz, loci tożsamości człowieka w społeczeństwie i kulturze. Społeczność naukowa jest coraz bardziej świadoma wyzwań związanych z tożsamością społeczną i indywidualną, co oznacza nie tylko szybkie kształtowanie się nowych interpersonalnych cech tożsamości, ale także przejście od społeczności do niszy własnej „jaźni”, od tożsamości do autotożsamości. Wyzwania tożsamości rozwijają się więc „na zewnątrz” i „wewnątrz”, w społeczności oraz w indywidualności, we wzajemnej opozycji: autotożsamość („jaźń”) – instytucjonalność oraz tożsamość instytucjonalna – autotożsamość⁷¹.

W tej sytuacji pojawia się szereg problemów: czy człowiek, jak sądził *Arystoteles*, jest bytem społecznym i politycznym, czy też może pozostać bytem czyisto indywidualnym; czy człowiek tworzy instytucjonalne środowisko społeczne, czy też jest skłonny do fascynacji własną autoprezentacją; czy tożsamość ludzka może oprzeć się instytucjonalności. Na jednym biegunie jest człowiek wielokulturowy, który zmienia swoje tożsamości, postrzega siebie jako najważniejszy podmiot życia i broni swoich praw, na drugim – „tożsamość instytucjonalna”. Jest to społeczność, zbiorowość, w której obowiązek wobec innych znajduje się na pierwszym miejscu.

„Człowiek indywidualny ma coraz większą nieufność do społeczeństwa, osoba zbiorowa kultywuje ją z coraz większym szacunkiem. Ale między tymi alternatywnymi tożsamościami jest ogromna przestrzeń hybrydycznych form, przejść do nowych samookreśleń – realnych i wirtualnych”⁷² – zauważa *I. Malkowska*.

Jednym z głównych czynników determinujących dziś tożsamość jest zmiana wartości w społeczeństwie. Wynika to z faktu, że w drugiej połowie XX wieku obywatele, zwłaszcza w zachodnim społeczeństwie „gwarantowanego przetrwania”, stopniowo przeszli do tak zwanych „postmaterialnych” wartości i nowych punktów orientacyjnych w życiu, tworząc „człowieka-pragnienie” i odpowiednią dla takiego człowieka jakość życia. Fakt zmiany wartości stał się podstawą

⁷¹ Мальковская И. А. Вызовы идентичности и кризис социальности / И. А. Мальковская // Философия хозяйства. – М. : МГУ, 2005. – С. 9.

⁷² Там само.

do pojawienia się różnych form „tożsamości solidarnościowej”, w szczególności utraty tożsamości społecznej, co wpłynęło na kryzys tożsamości rodzinnej i osobistej.

Osobliwość człowieka XX wieku polega na tym, że należał do światów społecznych, państwa, systemów społecznych – świata kapitalizmu i świata socjalizmu. Zdefiniowały jego samoświadomość i tożsamość jako człowieka społecznego, jako obywatela określonego państwa, jako nosiciela wartości społecznych tego lub innego systemu.

Człowiek XXI w. zmienia „więzi społeczne”, zagłębia się w indywidualne „nisze”, w wirtualne światy, tworząc nową przestrzeń istnienia. Taki człowiek nazywany jest „człowiekiem-Proteuszem” (postać mitologiczna, która może przybrać dowolną formę i wizerunek – trawy, wody, kamienia, zwierząt, ludzi itp.). Niestabilność „człowieka-Proteusza” przejawia się w odrzuceniu swoich wartości i zastąpieniu ich nowymi odpowiednikami.

Według R. Liftona człowiek ten „dąży do pomysłów i uczuć, które przyniosłyby jasność do jego świata, a także szuka nowych kombinacji pomysłów. Ale ponieważ nie widzi już absolutu, uważa fragmentaryczne obrazy za najlepsze dla siebie, fragmentuje i „komponuje” rzeczywistość, odchodzi od absolutu i nie stawia pytań o siebie, o swoją tożsamość”⁷³.

Oznacza to przejście człowieka z przestrzeni społecznej do przestrzeni kulturowej, która uznaje wartość odmienności i tożsamości *innego*. Faktycznie mówimy o człowieku wielokulturowym. Według amerykańskiego filozofa i polityka S. Huntingtona kosmopolityzm i wielokulturowość są nieuniknionymi i przeciwnymi przejawami procesu globalizacji. Z jednej strony kosmopolityzm i wielokulturowość „współistnieją” jakby „równolegle”, nie krzyżując się, a z drugiej oba te fenomeny są zbyt niebezpieczne dla integralności narodowej kraju. Według S. Huntingtona „tylko patriotyzm i religia mogą być kluczowymi elementami amerykańskiej tożsamości”⁷⁴.

Człowiek wielokulturowy nie wyraża swojej indywidualności, nie należy do siebie, ale „rozpływa się” w mnogości, we „wspólnocie wielokulturowej”. Nie jest indywiduum, ale „dywiduum” – człowiekiem wieloaspektowym. Teraz nie martwi się poszukiwaniem swojej integralności, zintegrowanego własnego „Ja”, intersubiektywnych relacji. Trendy w produkcji informacji i komunikacji we współczesnym społeczeństwie są takie, że człowiek zostaje wyprowadzony poza intersubiektywne relacje, które niegdyś tworzyły społeczność i właściwą jej tożsamość, do świata przedmiotów – świata towarów, usług, zintegrowanej

⁷³ *Lifton R. The Protean Style / R. Lifton // The Fontana Postmodernism Reader. – W. T. Anderson (ed) Glasgow. – 1996.*

⁷⁴ *Мальковская И. А. Вызовы идентичности и кризис социальности... – С. 15.*

komunikacji marketingowej, kampanii PR itd. Następuje reorientacja od *wiedzy* o człowieku do *percepcji* człowieka. Człowiek integralny jest teraz zastępowany przez ludzką fragmentację, „rozerwanie” tożsamości wewnętrznych. Dokonując wyboru na rzecz cielesności zamiast duchowości, człowiek „wędruje po klipach i kanałach komunikacji, odwracając swoją wyobraźnię od ludzkiego celu i zgodności z przeznaczeniem. Treściowy kierunek komunikacji coraz bardziej dotyczy formy przekazu, a mniej jego osobistych znaczeń, które stają się uniwersalne i powierzchowne”⁷⁵. A co w tym przypadku z tożsamością? Czy zostaje zagubiona wraz z rozdrobnioną społecznością i wielokulturowym „człowiekiem-Proteuszem”?

Człowiek epoki nowożytnej – to osobowość wielospołecznościowa. Ma otwartą drogę do różnych wartości, ale problem polega na tym, że dokonanie takiego wyboru jest prawie niemożliwe. W żadnej zinstytucjonalizowanej tożsamości osobowość wielospołecznościowa nie utrzymuje się przez dłuższy czas.

W. Anderson

Oczywiście, że nie. Jedną z podstawowych tożsamości w systemie tożsamości społecznej jest *tożsamość narodowa*. „Krótki słownik oksfordzki” stwierdza, że przynależność do narodu przejawia się u większości członków społeczeństwa poprzez poczucie tożsamości zbiorowej i obywatelskiej. Tak więc tożsamość narodową można rozpatrywać jako wynik procesu utożsamiania się osoby z narodem, wspólnotą narodową. Znaczącym wymiarem tego procesu jest „subiektywne poczucie przynależności do wspólnoty narodowej na podstawie trwałego związku emocjonalnego, który powstaje w jednostce w wyniku ukształtowania się względnie stabilnego systemu świadomych wyobrażeń i ocen realnie istniejących cech różnicujących i integrujących narodu, a także przyjęcia norm i wartości grupowych”⁷⁶.

Problem klasyfikacji tożsamości narodowych znajduje odzwierciedlenie w pracach E. Smitha i P. Altera. W szczególności P. Alter dokonał rozróżnienia pojęcia kulturowej tożsamości narodowej i obywatelskiej tożsamości politycznej. Za podstawowe składniki tożsamości kulturowej uważa wspólnotę tradycji, języka, miejsca zamieszkania, religii, obyczajów i historii. Głównym składnikiem politycznej tożsamości narodowej jest obecność świadomości politycznej obywateli i równouprawnienie wobec prawa. Odsłaniając znaczenie tożsamości

⁷⁵ Там само. – С. 17.

⁷⁶ Шевченко О. В. Формування національної ідентичності як компонента Я-образу особистості / О. В. Шевченко // Соціально-психологічний вимір демократичних перетворень в Україні; за ред. С. Д. Максименка. – К., 2003. – С. 409–420.

narodowej, *E. Smith* stworzył zachodni lub obywatelski model tożsamości narodowej, na który składają się następujące elementy: historycznie wspólne terytorium, prawa i instytucje; równość polityczna obywateli, wyrażona w obowiązującym systemie praw i obowiązków, wspólna kultura obywatelska i ideologia. W przeciwieństwie do modelu zachodniego, według *E. Smitha*, wschodni, czyli etniczny model tożsamości narodowej charakteryzują następujące główne elementy: pochodzenie, czyli przynależność do swojego klanu, kultura narodowa, język, obyczaje⁷⁷.

Z kolei poglądy na temat podziału na obywatelski i etniczny typ tożsamości narodowej były krytykowane przez wielu badaczy. Uczeni przedstawili pomysły dotyczące wieloaspektowej i złożonej struktury tożsamości narodowych zarówno w krajach Europy Zachodniej i Ameryki, jak i w Europie Wschodniej. W szczególności *C. Calhoun* rozwija tezę, że „większość państw i narodów charakteryzuje się elementami etnicznymi i narodowymi w strukturze tożsamości narodowej”⁷⁸. Z tego punktu widzenia tożsamość narodowa jawi się jako uświadomienie przez jednostkę własnej przynależności do określonego narodu i państwa.

Według innych badaczy tożsamość narodową można postrzegać jako konstrukt składający się z kilku komponentów: tożsamości terytorialnej (lokalizm, regionalizm, patriotyzm i europeizm), wizerunku narodu – narodu kulturowego (etnonarodowego) i politycznego (państwowo-narodowego), dumy narodowej (w ogóle, a także w aspekcie kulturowym i państwowym), miłości do narodu (nacjonalizm i patriotyzm)⁷⁹. W tym kontekście „kultura – uważa *J. Bystrycki* – jest lokalnym sposobem życia ludzi, ich codziennością, która wyłania się naturalnie i historycznie oraz maksymalnie określa egzystencjalny wymiar relacji międzyludzkich – osobiste doświadczenia ludzi, ich autentyczność, ich rozumienie sensu życia codziennego, ich cnoty ludzkie (*virtue*), obyczaje, tożsamość kulturową itp.”⁸⁰.

Jednym z głównych czynników warunkujących proces akceptacji podstawowych elementów tożsamości narodowej jest kształtowanie się samostanowienia jednostki jako członka narodu. Przedstawiciele narodu jako grupy społecznej podziałają takie zbiorowe aspekty tożsamości narodowej, jak „wyobrażenie o narodzie i innych grupach, koncepcje dziejów i celów narodowych, poglądy na

⁷⁷ *Сміт Ентоні Д.* Національна ідентичність / Е. Д. Сміт. – К. : Основи, 1994. – 224 с.

⁷⁸ *Сладкий Д.* Національна ідентичність як фактор національної та міжнародної безпеки / Д. Сладкий // Політичний менеджмент. – 2008. – № 2. – С. 110–119.

⁷⁹ *Терещенко К. В.* Національна ідентичність як складова системи соціальної ідентичності особистості / К. В. Терещенко // Вісник післядипломної освіти. – 2010. – № 1 (2). – С. 395.

⁸⁰ *Бистрицький С.* Конфлікт культур і методологія толерантності / С. Бистрицький // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 107.

tradycje i symbole, osiągnięcia i porażki narodu”⁸¹. Jako część systemu tożsamości osobowości, elementy te wpływają na to, kim staje się jednostka i zmieniają jej światopogląd.

Ważną fundamentalną potrzebą społeczno-kulturową współczesnego społeczeństwa jest kształtowanie nowej tożsamości. „To nie jest tożsamość obywateli zamkniętych i odizolowanych państw narodowych – podkreśla *W. Bakirow* – ale szeroka, transgraniczna, wielokulturowa tożsamość ludzi Europy, ludzi świata, ludzi zglobalizowanej ludzkości. Czy nam się to podoba, czy nie, ale w niedalekiej przyszłości ludzie muszą nauczyć się żyć w różnych przestrzeniach kulturowych, przenosić się z jednej przestrzeni do innej bez odczuwania szoku kulturowego, bez popadania w szowinizm, ksenofobię, narodowe ograniczenia, posługując się ogólnoeuropejskim (i światowym) fundamentem kultury i wartości”⁸².

W tym kontekście fragmentacja, proteizm i „rozerwanie” tożsamości schodzą na dalszy plan, jeśli nie na tło. Ale to nie oznacza afirmacji jasno określonej tożsamości. Badania stawiają złożone pytania metodologiczne o naturę tożsamości, relacje między jej formami indywidualnymi i społecznymi, o sprzeczności i zderzenia tożsamości. Problem tożsamości człowieka jest jednym z wyzwań globalizacji: wyzwaniem dla społeczeństwa, państwa i samego człowieka. Jednocześnie sformułowanie i rozwiązanie problemu tożsamości wzmacnia rolę i znaczenie człowieka w realizacji planów i projektów życia społecznego.

⁸¹ Терещенко К. В. Національна ідентичність як складова системи соціальної ідентичності особистості... – С. 395.

⁸² Бакиров В. С. Современное высшее образование: движение к гуманистической парадигме / В. С. Бакиров // Европейські педагогічні студії. – 2015. – № 5–6. – С. 49

VII.

CZŁOWIEK WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

7.1. Współczesność: podstawowe wymiary

Współczesne społeczeństwo, nowoczesne technologie, współczesny człowiek, współczesny świat – dziś bez tych słów nie można odnieść sukcesu. Normą stało się używanie słowa *nowoczesny* w odniesieniu do zjawisk i procesów. Co to znaczy być nowoczesnym? Posiadać nowy smartfon, najnowszą markę samochodu, jeździć na safari do Afryki, rozmawiać w języku hindi czy coś innego? A może bycie nowoczesnym oznacza bycie bogatym, zajmowanie wysokiej pozycji w społeczeństwie? Pojęcie „nowoczesności” rodzi wiele złożonych pytań, co jest całkiem naturalne, ponieważ dynamika, mobilność, szybkość i wszystko inne, co jest integralną częścią naszego życia, obejmuje to pojęcie. A czym jest nowoczesność i jakie są jej główne parametry?

Odmowa pojmowania „wektora nowoczesności” oznacza odmowę rozumienia jej obecnego stanu jako niedokończonego projektu.

J. Habermas

Dla produktywnego zrozumienia problemu nowoczesności musimy najpierw wziąć pod uwagę, że nie jest to chronologia, a więc nie jest tożsama z teraźniejszością. Istnienie w naszych czasach nie jest wystarczającym, a nawet koniecznym znakiem nowoczesności. Można ją również określić jako treściową i jakościową charakterystykę ludzkiego życia. W jednym przypadku jest to charakterystyka określonego zespołu instytucji i procedur utożsamianych z nowoczesnością, będących „opisem praktyki społeczeństwa zachodniego”. W innym przypadku jest to „problem połączenia wolności jednostki i porządku społecznego”¹.

Problem ten pojawia się w różnych kontekstach kulturowych i historycznych (krajów, epok, regionów) ze względu na różne okoliczności stanowiące wyzwanie dla ich istnienia, a także nieznaną wcześniej możliwość ich rozwoju. Jest to „poważna” konieczność, którą należy wziąć pod uwagę – w przeciwnym razie nastąpi degradacja lub popadnięcie w sytuację „wojny wszystkich przeciwko

¹ Капустин Б. Г. Современность – как принуждение и свобода / Б. Г. Капустин // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 20–21.

wszystkim”. Próby rozwiązania tego problemu różniły się z punktu zmiany instytucjonalnej, mobilizacji pewnych zasobów materialnych i duchowych, wewnętrznych konfliktów politycznych i sojuszy międzynarodowych. Liczne próby rozwiązania i ich wyniki doprowadziły do odmienności trajektorii ruchu historycznego różnych krajów i regionów. W ten sposób różnorodność historii w ogólnym polu jej postępu kształtuje *teraźniejszość*. Nikt nie jest w stanie uniknąć rozwiązywania problemów *teraźniejszości*, ponieważ każdy żyje w jej przestrzeni. Przy takim podejściu za „nowoczesne” można uznać tylko te instytucje i procedury, które potrafią rozwiązać tę problemowość istnienia w *teraźniejszości*. Niezależnie od ich treści i struktury, problemy można uznać za współczesne, o ile pełnią tę rolę².

Dynamika problemu „nowoczesności” może „spowolnić” lub „uaktualnić” pewne instytucje i procedury. Właściwość bycia „nowoczesnym” tkwi w nich czysto „funkcjonalnie” i „kontekstowo”. Świadczy to o bezproduktywności imitacji, zapożyczania jakichkolwiek wzorców, jeśli nie wyjaśni się ich funkcjonalnej przydatności w konkretnym społeczno-kulturowym kontekście, w zakresie łączenia indywidualnej wolności i porządku³. Stanie się nowoczesnym nie jest więc takie proste. Powtarzanie pewnych procedur z doświadczeń politycznych, społecznych czy kulturowych krajów bardziej rozwiniętych nie oznacza unowocześniania. Tak jak wolność i porządek odpowiadające nowoczesności nie ustanawia się od razu, jeśli nie rozumiemy jej głównych wektorów rozwoju: człowiek musi się zmieniać, przekształcać, być inny, nowy.

Ogólna teoria procesów zmiany systemów społecznych jest niemożliwa, ponieważ zakłada znajomość praw procesów systemowych, a takiej wiedzy nie mamy...

T. Parsons

Nowoczesność jest często rozumiana jako proces modernizacji, ale nie jest to sposób przygotowania nowoczesności, dążenie do niej, lecz stanowi własny sposób swojego istnienia. Oznacza to, że może zbiegać się z problemem, jakim jest sama nowoczesność. Jednak modernizacja nie jest jedynym ukierunkowanym procesem, przejawia się ona na różne sposoby w kontekście określonych krajów i kultur. Modernizacja świadczy o fakcie nowoczesności, której stwierdzenie wynika przede wszystkim z inteligentnej działalności człowieka. Efektem tych działań jest *nowoczesność*, ale nie jako ustalony porządek, jak „był nienaruszalny” *Parmenidesa*. Nowoczesność to ciągła przemiana i powstawanie nowych porządków i stanów. Na przykład z punktu widzenia *F. Fukuyamy* nowoczesność

² Там само. – С. 22.

³ Там само. – С. 22–23.

charakteryzuje ostateczny triumf modelu liberalnego w kształtowaniu porządku światowego, a model ten nie ma alternatyw. To oznacza „koniec historii” („stary porządek”), który głosił. Ale ta teza zaprzecza wolności wyboru, od której rozpoczął się liberalizm. Chociaż według *R. Dahrendorfa* „droga do wolności” nie jest „konkretnym systemem (kapitalistycznym, socjalistycznym czy jakimkolwiek innym), ale skutecznym mechanizmem wyboru alternatyw. Ich obecność decyduje o tym, co można uznać za nowoczesność”⁴.

Odnosnie do liberalizmu, który jest główną cechą nowoczesności, to zastanawiając się nad jego ścieżkami, *J.N. Harari* zauważył: „W 1938 r. ludzkości zaoferowano do wyboru trzy globalne narracje, w 1968 r. – tylko dwie, w 1998 r. wydawało się, że zwyciężyła tylko jedna; w 2018 roku doszliśmy do zera. Nic dziwnego, że liberalne elity, które zdominowały znaczną część świata w ostatnich dziesięcioleciach, są w stanie zamętu i dezorientacji. Posiadanie jednej narracji to najbardziej niezawodna sytuacja ze wszystkich... Okazać się nagle bez żadnej narracji – oto okropność. Wszystko traci sens. Podobnie jak radziecka elita lat 80. XX wieku, liberałowie nie rozumieją, jak historia mogła zboczyć ze z góry ustalonego kursu i brakuje im alternatywnego pryzmatu wyjaśniającego rzeczywistość”⁵. To znaczy wyjaśniającego nowoczesność.

Dla takiego wyjaśnienia, zauważył *E. Laclau*, konieczne jest usunięcie „stwardniałych tradycji”, które wydają się być cechą nowoczesności, konieczne jest ujawnienie „pierwotnego problemu”, odpowiedzią na który one (te tradycje) były kiedyś. Oznacza to umacnianie ich sensu i przynależności do naszego świata, oznacza posiadanie „możliwości położenia pod nimi fundamentów, znacznie solidniejszych niż te, które zapewniał projekt Oświecenia (i jego różne pozytywistyczne i heglowsko-marksistowskie przeformułowania)”⁶.

Krytyka projektu Oświecenia oznacza wejście w nowoczesność (w szczególności naszą) ludzkości, której bytu społecznego i życia nie da się sprowadzić do pewnych pojedynczych struktur opartych na zasadzie kulturowej i cywilizacyjnej różnorodności. Obejmuje to uwzględnienie lokalnych (specyficznych) doświadczeń, zidentyfikowanie w nich pewnego modelu, który można zastosować wszędzie. Z reguły „w doświadczeniu z jednym kontekstem można zobaczyć coś, aby zrozumieć inne doświadczenie”⁷. Rozumowanie *P. Bergera* jest pod tym względem typowe: „...Dyscyplina (punkt widzenia – W.K.), która stara się zrozumieć nowoczesność w jej istocie, musi konieczne być korporacyjna... Trzeba

⁴ Там само. – С. 34.

⁵ Харари Ю. Н. 21 урок для 21 століття / Ю. Н. Харари. – К. : Форс Україна, 2018. – С. 21–22.

⁶ Laclau E. Politics and the Limits of Modernity. In: Universal Abandon? The Politics of Postmodernism. Ed. Ross A. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1988.

⁷ Сакун А. В. Евристика сучасності: знання, інновація, творчість: монографія / А. В. Сакун. – К. : Книга, 2015. – С. 24.

spojrzeć na Japonię, aby zrozumieć Zachód, na socjalizm, aby zrozumieć kapitalizm, na Indie, aby zrozumieć Brazylię itd.”⁸. Tak więc rozumienie nowoczesności ujawnia się w wielowektorowym podejściu do niej.

Problem „nowoczesności” należy rozpatrywać w kontekście tych głębokich i zakrojonych na szeroką skalę zmian w globalnym świecie, które zmieniają podstawową infrastrukturę życia ludzi i narodów. Są to prawdziwe rewolucje w najważniejszych sferach życia publicznego – społecznej, politycznej, kulturowej, społeczno-psychologicznej, wartościowej i tak dalej. Można je postrzegać jako „wierzchołek tej góry lodowej, której fundamenty są ukryte w głębokich warstwach współczesnego społeczeństwa”⁹. Tak, przejawem nowoczesności jest globalizacja, która ukazuje nowe procesy i nowe warunki ludzkiej egzystencji.

*Dziś żyjemy wśród niewyraźnych ruin projektu Oświecenia,
który był dominującym projektem okresu nowożytnego.
Fakt ten świadczy o zakończeniu okresu nowożytnego,
którego jesteśmy spadkobiercami.*

J. Gray

Globalizacja to nie tylko otwarte granice, swobodny przepływ towarów i finansów. Globalizacja stworzyła, ustanowiła świat, który nazywamy „nowoczesnym”. Charakteryzuje się rewolucjami w technologiach bio- i informacyjnych, które według K. Hadżijewa „przyniosą nam kontrolę nad światem wewnątrz nas i pozwolą nam projektować i produkować nasze życie. Uczymy się »projektować« mózg, aby przedłużyć życie według własnego uznania. Nikt nie wie, jakie będą konsekwencje. Ludzie zawsze byli lepsi w wymyślaniu narzędzi niż w mądrym ich używaniu. Łatwiej jest zarządzać rzeką, zablokować ją zaporą, niż przewidywać wszystkie złożone konsekwencje tego dla szerszego systemu ekologicznego. W ten sposób łatwiej będzie zmienić nasze zdanie niż przewidzieć, co stanie się po tym z naszą własną psychologią czy naszym systemem społecznym”¹⁰.

Ta opinia charakteryzuje jeden ze strukturalnych aspektów nowoczesności. Osobliwością współczesnego życia społecznego jest to, że jego praktyki są nieustannie badane i reformowane w kontekście zmieniających je technologii. We wszystkich kulturach praktyki społeczne są codziennie przekształcane w wyniku postępu techniczno-informacyjnego, który nieustannie je odżywia. Ale dopiero w „epoce nowożytnej rewizja jego wpływu staje się na tyle radykalna, aby objąć

⁸ Berger P. *Sociology: a Disinvitation?* / P. Berger // *Society*. – 1992. – Vol. 30.1. – P. 17.

⁹ Гаджиев К. С. *Мировой экономический кризис: политико-культурное измерение* / К. С. Гаджиев // *Вопросы философии*. – 2010. – № 6. – С. 5.

¹⁰ Там само. – С. 24.

(w zasadzie) wszystkie aspekty ludzkiego życia¹¹ – mówił A. Giddens – w tym dalszą interwencję technologiczną i jej wpływ na stan otaczającego świata i bezpośrednio na człowieka¹².

Ważną cechą nowoczesności jest wiedza, na podstawie której konceptualizuje się ideę „społeczeństwa wiedzy”. Ale „świat wiedzy” to świat społecznej statyki i bezpieczeństwa. Według N. Stehry „społeczeństwa nowoczesne to formacje, które różnią się przede wszystkim tym, że same »wytwarzają« własne struktury, same determinują swoją przyszłość, a więc mają zdolność do samozniszczenia... Społeczeństwa te są tak niestabilne nie dlatego, że są »liberalnymi demokracjami«, a dlatego, że są społeczeństwami opartymi na wiedzy”¹³.

O nowoczesności decyduje więc rosnący wpływ wiedzy, co powoduje problem przeobrażeń społecznych. Jednocześnie nie rozwiązuje to problemu samej wiedzy, bez której nie jest możliwa ani współczesna nauka, ani rozwój współczesnego społeczeństwa i współczesnego człowieka.

Nie oznacza to jednak postępującego harmonijnego rozwoju. Zarówno społeczeństwo, jak i człowiek stają przed wieloma wyzwaniami, które nie są łatwe do pokonania. Ponadto przenoszą człowieka na inną płaszczyznę egzystencji. Dlatego naturalnie pojawia się pytanie, przez co to zostało spowodowane i jakich konsekwencji można się spodziewać. Może przez rzeczywistość naszego informacyjnego, „sieciowego” społeczeństwa?

7.2. Być, znaczy być online

Uzbrojeni w najnowocześniejsze superkomputery i oprogramowanie, Internet i sieć WWW, naukowcy mają teraz dostęp do potężnych mechanizmów, które ułatwiają szybkie dzielenie się wiedzą i współpracę.

E. Toffler

Obecnie społeczności ludzkie najintensywniej kształtują się w sieci, czyli w przestrzeni informacyjnej tworzonej przez Internet. Sieć znacznie zwiększa liczbę społeczności, do których dany człowiek może faktycznie dołączyć. Wcześniej każdy mógł znaleźć czas na uczestniczenie w życiu lokalnej społeczności, zespołu czy jednej lub dwóch lubianych przez siebie organizacji. W tym zakresie sieć otwiera nieskończone możliwości. Jedną z najważniejszych funkcji sieci jest

¹¹ Гидденс Э. Последствия современности / Э. Гидденс. – М. : Праксис, 2011. – С. 158.

¹² Там само.

¹³ Штер Н. Мир из знания / Н. Штер // Социологический журнал. – 2012. – № 2. – С. 33.

łączenie grup osób o podobnych poglądach, niezależnie od odległości czy czasu. W sieci każdy, zgodnie ze swoimi zainteresowaniami, może znaleźć partnerów w dowolnym zakątku planety. Jak również oni mogą znaleźć jego. Człowiek w sieci może wielokrotnie powielać swoją tożsamość w środowisku wirtualnym.

U zarania społeczeństwa informacyjnego B. Gates pisał o internetowym stylu życia, który zakłada szybką infrastrukturę. Daje człowiekowi możliwość zdobywania umiejętności i wiedzy w zupełnie nowym trybie, zanurzenia się w świecie rozrywki, komunikacji osobistej i biznesowej. „Sieć to doskonałe środowisko i doskonały sposób na budowanie społeczności”¹⁴ – powtarza B. Gates. Możliwa jest w niej każda wyobrażalna i niewyobrażalna działalność. „Niewyobrażalna”, bo nie przechodzi kontroli społecznej, nie jest objęta „cenzurą”, a wszelkie indywidualne projekty są liczne i niepowtarzalne. Społeczna komunikatywność (sieć społecznościowa) środowiska wirtualnego z przygotowanymi obrazami współlistnieje z poszukiwaniem komunikacji *aspolecznej*. Wyprowadza człowieka poza dotychczasowe znane formy „społeczności”, pozwala mu wyrażać się i wykazywać siebie w „nowej przestrzeni sieci, która staje się drugim światem życia”¹⁵.

W dzisiejszych czasach dla wszystkich jest jasne, że Internet, dzięki czatom, telekonferencjom, a także faktowi, że sam jest rzeczywistością społeczną, daje nowe, w porównaniu z prawdziwym życiem, możliwości przynależności do określonych grup społecznych. Dzięki anonimowości, niewidzialności i bezpieczeństwu komunikacja sieciowa umożliwia człowiekowi stworzenie wybranej przez siebie *tożsamości sieciowej*.

Koncentrując w swojej przestrzeni potężne technologie i szybkie rozwiązania, „zasób sieciowy” ma realną szansę na ustanowienie „monopolu komunikacyjnego” nowej władzy w przestrzeni wirtualnej i rzeczywistej. I to już się stało, stało się faktem, a ten monopol dotyczy praktycznie wszystkich sfer społecznych. Świadczą o tym w szczególności wybory przywódców politycznych. Jeśli wcześniej „księcia tworzył jego orszak”, teraz publiczność prezydenta lub innego przywódcy politycznego (a także malarza, pisarza, artysty) jest zapewniana przez sieć. Posiada własne możliwości różnicowania użytkowników i ich klasyfikacji na nowe grupy: konsumentów, wykonawców, zwolenników, ideologów, fanów itp. Sieć tworzy atrakcyjny sztuczny świat, który tworzy iluzję ludzkiej wspólnoty i ich tożsamości¹⁶. W takim świecie życie jest wygodniejsze niż w świecie rzeczywistym.

¹⁴ Гейтс Б. Бизнес со скоростью мысли / Б. Гейтс. – М. : Эксмо-Пресс, 2001. – С. 128.

¹⁵ Мальковская И. А. Вызовы идентичности и кризис социальности / И. А. Мальковская // Философия хозяйства. Специальное издание. – М. : МГУ, 2005. – С. 21.

¹⁶ Там само. – С. 22.

*Spółeczeństwo sieciowe nie rozwija się jako jeden model relacji społecznych.
W rzeczywistości rośnie różnorodność modeli komunikacji,
co jest szczególną cechą rozwoju człowieka i społeczeństwa.*

M. Castells

Jednak mówiąc o sieci (www), nie należy jej utożsamiać z Internetem (i odwrotnie), to nie jest poprawne. Internet to dość złożona technologiczna formacja informacyjno-komunikacyjna. Przede wszystkim, według *A. Masłowa*, w strukturze Internetu można wyróżnić następujące elementy: „1) Internet jako globalna ogólnoswiatowa sieć informacyjno-komunikacyjna (sieć sieci), będąca architekturą Internetu; 2) Sieć WWW (lub Sieć); 3) różne protokoły komunikacyjne, bez których pierwsze dwa elementy nie mogą funkcjonować”¹⁷.

Pierwowzorem współczesnego Internetu była sieć komputerowa ARPANET. Pod względem skali i rozwoju infrastruktury daleko jej było do dzisiejszego World Wide Web, dzięki któremu Internet objął cały świat. Ta sieć „otworzyła” ludzkie oczy na ludzkość. Okazało się, że społeczeństwo jest rozpatrywane zarówno w najdrobniejszych szczegółach, jak i całościowo. Sieć planetarna stworzyła jednolitą komunikację samokontemplacyjną z różnych cywilizacji i elementów marginalnych. Jej refleksyjny „ocean” obejmuje naukę i sztukę, „tereny lokalne” i „pogranicza”, muzykę i architekturę, ekonomię i prawo¹⁸.

Można stwierdzić, że globalna sieć (komunikacja) stała się lustrem i odbiciem ludzkości. Zajęła miejsce politycznej i społecznej nieświadomości, w tworzeniu której wielki sukces odniosły totalitarne reżimy. Kiedy dzięki technologiom komunikacyjnym społeczeństwo nagle zyskało sferę publiczną o nieskończonej długości, nie pozostała już żadna tajemna przestrzeń ani pole życia społecznego, do którego nikt chętny nie mógł wejść z tego czy innego powodu. Przykładami są hakerzy, którzy „hakują” dobrze chronione bazy danych – wojskowe, finansowe, polityczne. Są wymowną demonstracją tego zjawiska.

Jednak nie wszystko wygląda tak optymistycznie. Oczywiście dzisiaj nie można sobie wyobrazić świata i zamieszkujących go ludzi bez technologii komunikacyjnych, bez sieci. Człowiek stworzył uniwersalne zwierciadło kultury – sieć komunikacyjną – tak samo, jak sieć stworzyła człowieka. A teraz starają się ukryć swoje wady. Dlatego mówimy teraz o „społeczeństwie ryzyka” (*U. Beck*). Człowiek nie żyje już w pełni starożytnym czy renesansowym sensie: jest tylko materiałem dla „wirtualnych światów komunikacji, kiedy reprodukuje się za

¹⁷ *Маслов А. О.* Інформаційна економіка: становлення, структура та теоретичне осмислення / А. О. Маслов. – К. : ППЦ «Київський університет», 2016. – С. 93–94.

¹⁸ Там само. – С. 94–95.

pośrednictwem reprezentacji w środkach masowego przekazu, ideologem światopoglądu itp.”¹⁹.

Jednak sama wirtualizacja ludzkiego życia nie jest w stanie przewyciężyć egzystencjalnej głębi człowieka, ponieważ stara się nim pozostać. Jednak sieć, społeczeństwo medialne zrodziło *człowieka komunikacyjnego*, sieciowego. Ale do jakiego stopnia tak jest? W końcu każdy odrębny człowiek może stać się medium samego siebie. Choć w kontekście rosnącego postępu technologii informacyjnych pojawienie się nowych, bardziej zaawansowanych sposobów przekazywania informacji nie jest zadaniem łatwym.

Przede wszystkim wynika to ze specyfiki *społeczeństwa sieciowego*, w którym wiodącym nurtem rozwoju jest, mówiąc słowami *M. Castellsa*, „wzrost indywidualizmu we wszystkich jego przejawach”²⁰. To stanowisko metodologiczne można uznać za podstawowe w określaniu zasadniczych cech społeczeństwa sieciowego. W tym kontekście *M. Castells* posługuje się pojęciem „sieciowego indywidualizmu”, którego stopniem utrwalenia jest osiągnięcie większej wolności – osobistej i społecznej – człowieka. Internet zapewnia materialne wsparcie dla „rozprzestrzeniania się indywidualizmu sieciowego jako dominującej formy społecznej organizacji społeczeństwa”²¹ – zauważył *A. Galczyński*.

W społeczeństwie sieciowym powiązania komunikacyjne są wypełnione odpowiednią treścią, na podstawie której powstają nowe relacje społeczne. W oparciu o nie stwierdza się „personalizację”, „Ja-centriczność”, ogólnie „model komunikacyjny oparty na indywidualizmie”²². Współcześnie, ustanowione, oparte na zasadach determinizmu ekonomicznego i społecznego, relacje komunikacyjne postrzegane są jako przeszłość historyczna, jako „drugi plan obecnej praktyki” (*J. Habermas*). A nowe komunikacyjne i społeczne formy komunikacji realizują się jako „pole” wolnego wyboru dla człowieka. Są „własnym osiągnięciem” człowieka, „polem” codziennej, ciągle zmieniającej się „komunikacji sieciowej”. Ich „rosnąca indywidualizacja determinuje ich płynność i uosobioną specyficzność, wielokształtność”²³. W niej dochodzi właśnie do tworzenia człowieka sieciowego, komunikacyjnego i wirtualnego.

¹⁹ Лещёв С. В. Человек в сетевом обществе: новые формулы рациональности и власти / С. В. Лещёв // *Философия хозяйства*. – М. : МГУ, 2005. – С. 24.

²⁰ Кастельс М. Галактика Интернет. Размышления об интернете, бизнесе и обществе... – Екатеринбург : У-Фактория, 2004. – С. 128.

²¹ Гальчинський А. С. Політична нооекономіка: начала оновленої парадигми економічних знань / А. С. Гальчинський. – К. : Либідь, 2013. – С. 258–259.

²² Кастельс М. Галактика Интернет. Размышления об интернете, бизнесе и обществе... – С. 128.

²³ Гальчинський А. С. Політична нооекономіка: начала оновленої парадигми економічних знань... – С. 259.

Sieć (struktura sieciowa) opiera się na zasadzie samoidentyfikacji osób aktywnych komunikacyjnie. W tym sensie „jednostką” reprodukcji sieci jest aktywna jednostka kreatywna, człowiek twórczy i samowystarczalny. Jednocześnie sieć informacyjna globalizuje człowieka. Dzięki „mechanizmom” sieci „Ja” człowieka ma możliwość „rozwinęcia się” na obszarze całej planety. A najważniejsze w tym procesie jest powiększanie „bazy informacyjnej, która stanowi tzw. potencjał „noostyczny” lub „intelektualno-duchowy” ludzkiego życia. Sieć jest „najnowszą strukturą zaspokajającą potrzeby ludzi w zakresie informacji”²⁴.

W dzisiejszych czasach dla wszystkich jest oczywiste, że sieci informacyjne, rozwijając się na zasadach samowzbogacania, radykalnie zmieniają nie tylko ilościowe, ale i jakościowe definicje tego procesu. Jest to główna cecha globalnego społeczeństwa sieciowego.

To w jaki sposób zbierasz, porządkujesz i wykorzystujesz informacje, decyduje, czy wygrasz, czy przegrasz... Wygrają tylko te firmy, które potrafią wdrożyć wysokiej klasy „elektroniczny układ nerwowy” – taki, który zapewni ciągły przepływ informacji w celu intensywnego ciągłego rozwoju inteligencji firmy.

B. Gates

Cechą społeczeństwa sieciowego jest budowanie i rozwijanie połączeń wzajemnych opartych na „artykulacjach poziomych”. Społeczeństwo to jest niezmiennie pod względem hierarchii budowania stosunków społeczno-kulturowych, politycznych i innych. Mówimy o połączeniach, w których nie ma ustalonego centrum. „Siła sieci – zauważył M. Castells – polega na ich elastyczności, decentralizacji i zmiennej geometrii...”²⁵.

Specyfika społeczeństwa sieciowego polega na tym, że realizuje się ono nie na podstawie logiki wertykalnego podporządkowania jego podmiotów, ale poprzez ich horyzontalne usytuowanie, tj. na zasadzie równego współdziałania i obowiązkowego zachowania różnic plemiennych, religijnych, narodowych, które charakteryzują człowieka. Przewyciężenie hierarchicznych zasad interakcji przy jednoczesnym zachowaniu „naturalnego zróżnicowania”, ich „zbieżność” – oto istota „dynamiki globalnych przekształceń sieciowych”²⁶ – zaakcentował

²⁴ Там само.

²⁵ Кастельс М. Інформаційні технології, глобалізація та соціальний розвиток / М. Кастельс // Соціальна глобалістика: навч. посіб. / за наук. ред.: Е. А. Афоніна, В. Д. Бондаренка, А. Ю. Мартинова. – К. : Освіта України, 2011. – С. 91 (1 електрон. опт. Диск (CD ROM); 12 см.).

²⁶ Гальчинський А. С. Політична нооекономіка: начала оновленої парадигми економічних знань... – С. 260–261.

A. Galczyński. Zasadami tych przemian kieruje się w swoim rozwoju „człowiek sieciowy” w systemie stosunków społecznych.

Człowiek sieci jest wynikiem infrastruktury świata informacyjnego. Dominującą zasadą jego budowy jest sieciowa zasada organizacji. Topologia „sieciowa” nie jest z natury efektywna, ale tam, gdzie stabilność, trwałość i niezawodność są priorytetami, na przykład w komunikacji elektronicznej, marketingowej, biznesowej, jest to efektywne rozwiązanie ekonomiczne. W tym kontekście sfera „aktywności internetowej” właściwa dla „człowieka sieciowego” należy do jego wymiarów społecznych: „być w przestrzeni społecznej i czasie społecznym – to znaczy posiadać znajomość obsługi komputera i potrafić z niej (znajomości obsługi komputera – W.K.) korzystać”²⁷. Innymi słowy, *bycie* dzisiaj oznacza *bycie online*.

Rzeczywistość sieci jest rzeczywistością świata informacyjnego, którego przestrzeń „obejmuje – jak zauważył M. Slusarewski – nie tylko aktualne zachowania komunikacyjne i wywołane przez nie działania percepcyjne konsumentów informacji, ale także odpowiednie stany ich gotowości psychologicznej... W tej interpretacji kategoria przestrzeni informacyjnej wypełnia się własną, niepowtarzalną treścią teoretyczno-komunikacyjną i społeczno-psychologiczną, pozbywa się warstw geograficznych i innych, zaczyna pełnić samodzielne funkcje epistemologiczne. Otwierają się zatem nowe możliwości poznania procesów informacyjnych”²⁸.

Rzeczywistość świata informacyjnego zmusza nas do zwrócenia się do pytania, kogo dzisiaj nazywamy człowiekiem. Albo dokładniej: „Czego w tym fenomenie, jakim jest człowiek sieci, nie możemy nazwać człowiekiem?”. Czyż sieć nie jest tym „brzegiem”, na którym, zgodnie z metaforycznym wyrażeniem M. Foucaulta, obraz człowieka „rozmyje się” i „rozplynie” w pierwszej fali? Czy lepiej utrzymywać nie tylko konsensus, ale komunikację na żywo, w której główną rolę odgrywa człowiek – jego umysł, mądrość, zdolności?

Rozpatrywanie społeczeństwa sieciowego i człowieka rodzi złożone pytania metodologiczne: o naturze naturalnej i sztucznej, o relacjach między indywidualnymi formami tożsamości a społecznymi, o sprzecznościach w dalszym rozwoju człowieka. Głównym tematem teoretycznym w badaniach nad wirtualizacją indywidualności jest odkrycie istniejącego spektrum racjonalności w społeczeństwie sieciowym, które zapewnia człowiekowi zasoby do reprodukcji tożsamości społecznej.

²⁷ Леуцёв С. В. Человек в сетевом обществе: новые формулы рациональности и власти... – С. 28.

²⁸ Слюсаревський М. М. Несходимі терени Психеї: маршрути наукового пізнання: вибрані праці / М. М. Слюсаревський. – К. : Талком, 2019. – С. 404.

7.3. Rzeczywistość cyfrowa

Aby przetrwać w cyfrowym świecie, potrzebujesz dużej elastyczności umysłowej i ogromnych rezerw równowagi emocjonalnej.

J.N. Harari

Szybki rozwój i zastosowanie technologii informacyjno-komunikacyjnych w ciągu ostatnich dwóch dekad doprowadziło do zmian nie tylko społecznych modeli życia, form stosunków pracy, rekreacji, komunikacji, ale także ludzi. Tak więc nowoczesne koncepcje, takie jak „Przemysł 4.0”, przewidują stworzenie „inteligentnego przedsiębiorstwa”, w którym procesy produkcyjne są łączone i realizowane bez ingerencji człowieka. Ich wdrożenie zapowiada ogromne obniżenie kosztów produkcji i znaczne zwolnienia zasobów ludzkich. W ten sposób dochodzi do wyzwolenia człowieka z działalności. Na razie nie wiadomo, jak będzie wyglądał rynek pracy za trzydzieści lat. *J.N. Harari* uważa, że „samokształcenie maszynowe i robotyka zmienią prawie każde miejsce pracy – od produkcji jogurtu po nauczanie jogi. Niektórzy uważają, że w ciągu jednej lub dwóch dekad miliardy ludzi staną się ekonomicznie zbędne. Inni twierdzą, że nawet w dłuższej perspektywie automatyzacja będzie nadal generować nowe miejsca pracy i większy dobrobyt dla wszystkich”²⁹.

Istnieją śmielsze przepowiednie. Według *R. Kurzweila*, autora teorii „osobliwości technologicznej”, już w 2030 roku powinna nastąpić integracja człowieka z komputerami. Nanomaszyny osadzone w ludzkim mózgu będą mogły dokonywać swobodnych wejść i wyjść sygnałów z komórek mózgowych. Zwolennicy tej teorii uważają, że jeśli powstanie umysł zasadniczo odmienny od ludzkiego (postczłowiek), to przyszły los cywilizacji jest trudny do przewidzenia.

Stajemy się świadkami tego, że we współczesnym świecie to nie przyroda i społeczeństwo podlegają modernizacji, ale sam człowiek. I wykracza ona poza jego naturę. Wokół współczesnego człowieka powstała ogromna sztuczna rzeczywistość cyfrowa, żyje on w megapolarnym społeczeństwie, które stanowi przyczynę jego zmian. W tych warunkach ważne jest badanie zagadnienia człowieka w sytuacji społeczeństwa cyfrowego. Jakie trendy w okresie rewolucji cyfrowej i tworzenia cyfrowej rzeczywistości budzą największy niepokój?

Przed wszystkim warto zwrócić uwagę na rosnące uzależnienie człowieka od technologii informacyjno-komputerowych, co stwarza możliwość manipulowania jego świadomością. Jednym z najpopularniejszych punktów jest ocena wpływu różnych gier komputerowych na psychikę użytkowników. Zakrojone na

²⁹ Харари Ю. Н. 21 урок для 21 століття... – С. 38.

szeroką skalę badania nad tym problemem są aktywnie prowadzone w USA, Japonii i krajach europejskich. Naukowcy doszli do wniosku, że z jednej strony użytkownicy komputerowych systemów do gier stają się coraz bardziej zależni od bodźców zewnętrznych, z drugiej – jest u nich „tłumiona” reakcja na rzeczywistość. Amerykańscy badacze zauważają, że rozwój i doskonalenie gier komputerowych w latach 2000–2015 w Stanach Zjednoczonych rzeczywiście pomogło zmniejszyć podaż męskiej siły roboczej w wieku od 21 do 55 lat o stosunkowo niskim poziomie wykształcenia (poniżej stopnia licencjata)³⁰. Wbrew amerykańskiej tradycji odmówili możliwości zarobienia dodatkowego dochodu na rzecz przyjemności.

Drugim problemem jest manipulacja świadomością konsumentów. Obejmuje to tworzenie poczucia „całkowitej wolności” wyboru konsumenta, obecność zasady wygrywania, jak w automacie do gier; wpajanie poczucia strachu przed przeoczeniem czegoś ważnego w życiu i tak dalej. Ten wpływ psychologiczny można porównać do pracy iluzjonisty, który narzuca człowiekowi iluzję wolnego wyboru, bez względu na jego treść. Szczególnie wzrasta uzależnienie młodych ludzi od sieci społecznościowych, różnych ofert platform elektronicznych i Internetu. Każde wejście do systemu internetowego pozostawia „ślady” użytkownika, w tym staje się przedmiotem kupna i sprzedaży. Zakres tych metod rozszerza się o aspekty społeczne i polityczne³¹. W rezultacie rośnie wpływ technologii informacyjnej i komputerowej na światopogląd i wybory człowieka.

Jakie będziemy mieli społeczeństwo, jeśli będzie składać się z wysoko opłacanych ludzi, którzy stworzyli wielką wartość dodaną i masy bezrobotnych?

A. Grove

Inną cechą jest rozpowszechnianie się „elastycznych” form stosunków pracy. W społeczeństwie cyfrowym człowiek wydaje się być mistrzem, może mieć elastyczny grafik, pracować w domu lub w kawiarni, mieć więcej czasu dla rodziny. W ostatnich latach pojawił się nowy termin „crowdworking”, oznaczający „wykonywanie pracy zdalnie i za pośrednictwem platform elektronicznych”. Złudzenie dysponowania własną wolnością dla freelancerów, crowdworkerów prowadzi do konieczności pracy w ciągu jeszcze większej liczby godzin tygodniowo i w weekendy w celu opłacania niezbędnych składek na ubezpieczenie społeczne. Taki „udoskonalony” model stosunków pracy „staje się atrakcyjny dla wszystkich pracodawców, którzy dzięki odległym formom zatrudnienia

³⁰ Дитце И. П., Недзвецкая Н. П. «Невидимая рука робота»: человек в эпоху цифрового общества / И. П. Дитце, Н. П. Недзвецкая // Философия хозяйства. – 2017. – № 6. – С. 112.

³¹ Там само. – С. 113–114.

będą mogli z czasem przenieść pracowników z zatrudnienia na podstawie umów na czas nieokreślony do bardziej samodzielnych relacji i pozbyć się zbędnych kosztów³².

W tym przypadku musimy liczyć się z tym, że nowej formie gospodarczej, biznesowej przedsiębiorczości musi towarzyszyć rewolucja w edukacji i psychologii. Nowe miejsca pracy „będą wymagały wysokiego poziomu wiedzy i umiejętności, a gdy sztuczna inteligencja będzie dalej ulepszana, pracownicy będą musieli każdorazowo uczyć się nowych umiejętności i zmieniać swój zawód... Jeśli więc pomimo wszystkich naszych wysiłków, znaczna część ludzkości będzie wysiedlona z rynku pracy, będziemy testować nowe modele dla społeczeństwa postpracy, gospodarki postpracy i polityki postpracy³³. Pierwszym krokiem będzie uznanie, że modele społeczne, gospodarcze i polityczne odziedziczone z przeszłości nie są w stanie sprostać takiemu wyzwaniu.

Kolejnym aspektem jest niebezpieczeństwo wysokiego poziomu bezrobocia z powodu wdrażania robotyki na dużą skalę. Według ostatnich prognoz automatyzacja może zmienić wiele sektorów gospodarki, zwłaszcza produkcję przemysłową, logistykę i handel. Procesy te mogą mieć znacznie większe konsekwencje dla ludzkości niż wcześniej. Wynika to z różnicy między nowoczesnymi „inteligentnymi” robotami a zwykłymi, istniejącymi, „pracującymi” robotami: jeśli te drugie mogą zastąpić nasze mięśnie, nowe roboty będą mogły całkowicie zastąpić nasze umysły i swobodnie poruszać się w świecie, który jest teraz coraz bardziej sterowany przez kombinacje najnowszych czujników, systemów nawigacji (*GPS*) i metod uczenia maszynowego (*deep learning*). Według obecnych szacunków, dzięki robotyce i rozwojowi technologii sztucznej inteligencji do 2030 r. w USA liczba miejsc pracy zmniejszy się o 38%, w Niemczech o 35%, w Wielkiej Brytanii o 30%, w Japonii o 21%. Stopa bezrobocia będzie zależeć od poziomu wykształcenia kadr i struktury gospodarki. Wysoki poziom wykształcenia w pewnym stopniu uchroni ludzi przed negatywnymi konsekwencjami³⁴.

Tendencja do bezrobocia technologicznego na dużą skalę jest dla wielu specjalistów oczywista. Rozwiązaniem tych problemów w dzisiejszym świecie może być idea tak zwanego bezwarunkowego „dochodu podstawowego”, czyli regularnego wypłacania stałej kwoty wszystkim ludziom bez niezbędnego warunku zatrudnienia. Celem tej pomocy jest złagodzenie negatywnych skutków masowych redukcji zatrudnienia. Środki na to powinny wynikać ze zwiększonej produktywności, którą zapewni automatyzacja i robotyka³⁵.

³² Там само. – С. 117.

³³ Харари Ю. Н. 21 урок для 21 століття... – С. 59.

³⁴ Дитце И. П., Недзвецькая Н. П. «Невидимая рука работа»: человек в эпоху цифрового общества... – С. 117.

³⁵ Там само. – С. 118

Niektóre kraje (USA, Kanada, Finlandia) wdrażają projekty pilotażowe w celu wprowadzenia dochodu podstawowego, ale ten pomysł nie jest doskonały. Po pierwsze oznacza to ogromne obciążenie dla budżetu każdego państwa. A nawet w Szwajcarii, którą stać na taki „luksus”, w referendum w 2016 roku ponad 70% obywateli zagłosowało przeciwko wprowadzeniu takiego dochodu w celu utrzymania istniejącego systemu gwarancji socjalnych. Po drugie wprowadzenie systemu dochodu podstawowego będzie miało negatywny wpływ na motywację człowieka do pracy i pragnienia do własnego rozwoju. Z reguły człowiek odczuwa większą satysfakcję z możliwości bycia użytecznym i zarabiania na życie swoją pracą, swoimi umiejętnościami. Po trzecie idea dochodu podstawowego nie będzie prowadzić do wzrostu gospodarczego, do tworzenia nowych miejsc pracy³⁶.

Do połowy XXI wieku przyspieszone zmiany i dłuższa oczekiwana długość życia podzielią je na oddzielne segmenty i między nimi będzie coraz mniej nierozzerwalnych powiązań. „Kim jestem?” będzie o wiele ważniejszą i bardziej złożoną kwestią niż kiedykolwiek.

A. Maddalan

Europejski wybór Ukrainy orientuje ją na rozwój platform elektronicznych i całej infrastruktury społeczeństwa informacyjnego. Błędem byłoby jednak niedoceniać roli duchowości w człowieku, bez której nie może być kreatywności. W końcu modernizacja i odnowa człowieka to nie tylko przekazanie pewnych umiejętności. Przede wszystkim jest to wychowanie potencjału twórczego, który nie jest „podatny” na nałogi i manipulacje. Opracowanie programów nabywania dodatkowych umiejętności, zdolności, rozwój zdolności przez całe życie może być bardziej uzasadnioną inwestycją w kapitał ludzki niż wprowadzenie dochodu podstawowego.

W erze cyfrowej znacznie wzrasta zdolność do produktywnego i kreatywnego myślenia, na podstawie którego kształtuje się twórczość i możliwość wolnego wyboru. W takiej sytuacji pojawia się problem: czego, jak i na podstawie jakich metod uczyć młodsze pokolenie. Większość ekspertów w dziedzinie edukacji twierdzi, że szkoły powinny „przestawić się” na nauczanie „czterech »k«” – „krytycznego myślenia, komunikacji, pracy kolektywnej (zespołowej) i kreatywności”. Oznacza to, że szkoły powinny kłaść nacisk na umiejętności życiowe „o celu ogólnym”. Najważniejsza będzie umiejętność „radzenia sobie ze zmianami, uczenia się czegoś nowego i obrony własnej równowagi psychicznej w nieoczekiwanych sytuacjach”³⁷.

³⁶ Там само. – С. 119.

³⁷ Харпін Ю. Н. 21 урок для 21 століття... – С. 322.



Podejście to zakłada kształtowanie ludzkich, moralnych i wartościowych relacji między ludźmi w warunkach rewolucji cyfrowej oraz rozwój twórczego potencjału jednostki, wolności jej ducha. Równie ważne jest opracowanie inteligentnego systemu inwestowania w edukację, który promowałby nabywanie dodatkowych umiejętności i zdolności przez całe życie. Dążenie człowieka do przejścia ze świata realnego do sztucznie wykreowanej przestrzeni wirtualnej za pomocą systemów internetowych można nazwać „fenomenem XXI wieku”³⁸.

Widać wyraźnie, że wejście w wirtualny świat społeczeństwa cyfrowego wywiera silny wpływ na myślenie, świadomość i mentalność człowieka, jego zachowanie i cele życiowe. Wymaga to społecznie odpowiedzialnego podejścia do rozwoju idei i zrozumienia realiów cyfrowej rewolucji. Nikt nie jest w stanie zrezygnować z możliwości, jakie daje technologia cyfrowa, ale proces ten musi być dostosowany do potrzeb człowieka. I do tego konieczne jest zachowanie jego jako właśnie człowieka. Może jednak warto dać władzę cybermaszynom i powierzyć im rozwiązywanie problemów własnych i reszty świata? „Jeśli tak, – powiedział *J.N. Harari* – odpręż się i ciesz się życiem. Nie musisz nic robić. Jeśli jednak chcesz zachować choć trochę kontroli nad własną egzystencją i przyszłością swojego życia, musisz być szybszy niż algorytmy, rząd, Amazon i poznać siebie, zanim to zrobią one”³⁹.

Tym samym możliwości świata cyfrowego nie rozwiązują problemu człowieka, którego istotą jest autokreacja, poszukiwanie sensu i celu życia, poszanowanie własnej godności. A co najważniejsze – zachowanie siebie, swojej natury przed pokusami, których w cyfrowej rzeczywistości pojawia się coraz więcej. Musimy pamiętać, co wydarzyło się po tym, jak „wąż” skusił pierwszych ludzi stworzonych przez Boga.

7.4. Technologie NBICS: czy można zmienić naturę człowieka?

Największym cudem jest całkowity brak cudów w naszym życiu.

S. Krymski

W projekcji filozofii egzystencjalnej człowiek jest bytem skończonym, a skończoność determinuje całą jego sytuację życiową. Regulacyjną zasadą ludzkiego życia jest pragnienie złagodzenia i przewyciężenia lęku przed swoją

³⁸ *Дитце И. П., Недзвецкая Н. П.* «Невидимая рука робота»: человек в эпоху цифрового общества... – С. 121.

³⁹ *Харари Ю. Н.* 21 урок для 21 століття... – С. 329.

skończonością (śmiercią). Człowiek dąży do pełni egzystencji, skończonej samorealizacji w planowaniu i realizacji planów życiowych. Pragnienie to osiąga się poprzez komunikację, która ujawnia głęboką jaźń jednostki, będącą warunkiem jej samorealizacji. Celem samorealizacji jest osiągnięcie poziomu tych wartości, które dają możliwość aktywnego uczestnictwa w społecznych, politycznych, gospodarczych i kulturowych procesach życia.

Jednak w warunkach cyfrowej rzeczywistości zmieniają się wszystkie wartościowe parametry interakcji społecznych. Teraz pojawia się pytanie o podmiotowe ukierunkowanie rozwoju człowieka, które polega na ocenie sytuacji, w jakiej się on znajduje, a także parametrów jego istnienia w teraźniejszości i najbliższej przyszłości. Zagadnienie to należy rozpatrywać w kontekście projektów poprawy społecznego życia człowieka, które zawsze były skorelowane z problemem poprawy jego natury.

Rozwiązaniem tego problemu zawsze było poleganie na edukacji i wychowaniu. Jednak biorąc pod uwagę „amorficzność” czynnika wychowania i możliwość „praktycznego rozumu”, dziś coraz większy nacisk kładzie się na potrzebę „radikalnej” *zmiany* negatywnych cech ludzkich. Jeśli pominiemy aspekt moralny, to istotą pytania jest zmiana następujących właściwości natury ludzkiej: nadmiernej konsumpcji, agresji, nadmiernych pragnień egoistycznych, które są uważane za źródło wszystkich globalnych problemów. To z powodu występowania tych problemów naukowcy, politycy, kulturologi i socjologowie mówią o kryzysie antropologicznym: utracie tradycyjnych symboli życia, utracie duchowości⁴⁰.

Jednak zawsze tak było, gdy następowało przejście do nowej ery. Omówione powyżej kształtowanie się nowej rzeczywistości społecznej świadczy o „zerwaniu więzi czasu” (*W. Szekspir*), na gruncie czego rodzą się obawy o losy społeczeństwa, człowieka oraz ich przyszłość.

Liczne współczesne badania i naukowe prognozy przekonująco dowodzą, że do połowy XXI wieku nasza cywilizacja zbliży się do antropologicznej katastrofy, degradacji człowieka. Na tej podstawie przewiduje się możliwość zagłady cywilizacji ludzkiej. Nie ma jednoznacznej odpowiedzi na temat sposobów osiągnięcia jakościowo nowego poziomu samoorganizacji społecznej. Proponowane są tylko dwie możliwe opcje: zmienić biologiczną naturę człowieka poprzez rekonstrukcję jego genomu, aby odpowiednio zmienić psychikę, potrzeby i sposoby prowadzenia życia lub podążać ścieżką przeobrażeń antropotechnologicznych, *ewolucyjnego transhumanizmu*.

Teoretycznie możliwe są dwie opcje. Pierwszy sposób jest bardziej ryzykowny, może prowadzić do niekontrolowanej reakcji łańcuchowej mutacji. Drugi nie

⁴⁰ 40 Дубровский Д. И. Природа человека, массовое сознание и глобальное будущее / Д. И. Дубровский // Философские науки. – 2013. – № 9. – С. 6.

zakłada radykalnej ingerencji w ludzki genom. Wykorzystuje rozwiniętą teoretyczną bazę informatyki, robotyki, dorobku dyscyplin społeczno-humanitarnych, psychologii, genetyki i neurologii w zakresie badania fenomenów świadomości i samoorganizacji osobistej.

Badania te są zgodne z konwergentnym rozwojem NBICS (nanotechnologii, biotechnologii, technologii informacyjnych, kognitywnych, społecznych i pokrewnych dziedzin wiedzy naukowej). Jednocześnie konieczne jest uwzględnienie głównej roli w systemie NBICS komponentu społeczno-humanitarnego, którego zadaniem jest rozstrzyganie kwestii moralnych i prawnych. Tworzy nową perspektywę antropologiczną, formuje taki system znaczeń i wartości, który poszerza horyzont biologicznie ograniczonej mentalności człowieka, otwiera realne możliwości zastąpienia konsumpcji przedmiotowo-energetycznej na informacyjną, co może radykalnie zmienić stosunek człowieka do środowiska, zatrzymać jego zniszczenie⁴¹.

Przepisy te określają zadania ewolucyjnego transhumanizmu. Jego istotą jest stymulowanie całkowicie nowego zrozumienia i urzeczywistnienia ludzkiego życia w świecie. W końcu staje się to coraz trudniejsze. „Zajmie stosunkowo niewiele czasu – być może kilkadziesiąt lat – zanim inżynieria genetyczna i inne formy bioinżynierii umożliwią nam znaczącą zmianę nie tylko naszej fizjologii, układu odpornościowego i oczekiwanej długości życia, ale także naszych zdolności umysłowych i emocjonalnych. Jeśli inżynieria genetyczna może stworzyć genialne myszy, to dlaczego nie genialnych ludzi?”⁴² – pyta J. N. Harari.

Żaden człowiek nie może twierdzić, że nasze społeczeństwa wyczerpały swój potencjał transformacji i doskonalenia. Możemy mieć nadzieję na postęp między ludźmi, jednostkami, grupami, społecznościami etnicznymi i narodami.

E. Morin

Rozważania te wskazują na konieczność zwrócenia uwagi na problem transhumanizmu, gdyż jest on generowany przez rozwój nauki, czyli rozum, aktywność intelektualną człowieka. Możemy zgodzić się, że kontrolowana (zaprogramowana) ewolucja człowieka jest procesem wzajemnie uwarunkowanych zmian w jego świadomości i organizacji społeczeństwa, koewolucji ciała, świadomości i środowiska społecznego. Teraz realizuje się to w formie kształtowania, jak zauważył D. Dubrowski, „globalnego etosu – ogólnych zasad postępowania, wspólnych moralnych podstaw, sensu życia dla przedstawicieli wszystkich kultur

⁴¹ Кремень В. Г. Світ знання: людина, наука, освіта. – К. : Знання України, 2016. – С. 27–28.

⁴² 42 Харарі Ю. Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / Ю. Н. Харарі. – Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2019. – С. 503.

narodowych, wyznań i narodów. Ale nawet zajmując takie stanowisko, konieczne jest uznanie możliwości i realności znaczących zmian na wyższych poziomach całościowo-treściowej struktury ludzkiej świadomości⁴³.

Oczywiście ewolucja transhumanistyczna nie jest procesem prostym, ale jest zdeterminowana obecnością w ich jedności wielu czynników o charakterze technologicznym, komunikacyjnym i społecznym. Ta ewolucja jest jednocześnie *ewolucją antropotechnologiczną*, która prowadzi do przemiany ludzkiej cielesności. Przemiany te są organicznie powiązane z technoewolucją środowiska, która wyraża się we wzajemnym przenikaniu się cielesności i środowiska. W efekcie dochodzi do ekspansji cielesności i form działalności człowieka, ale jednocześnie „ekspansji”, przemiany jego świadomości. Chodzi o to, że na nowym, antropotechnologicznym etapie ewolucji człowieka można spodziewać się pojawienia się jakościowo nowego typu świadomości (opartego na sieciowych strukturach informacyjnych i nowych środkach komunikacji) – *świadomości planetarnej*, która nie znosi jednak czynnika osobowego, indywidualnego⁴⁴.

Takie oczekiwania, które powinny mieć jedynie pozytywny skutek, powinny uwzględniać problematykę procesu transhumanizmu – „przesunięcie” paradygmatu humanitarnego do postczłowieka i *personologii posthumanistycznej*. Postczłowiek to człowiek z rzeczywistości informacyjno-komputerowej. Dla niego antropomorfizm i człowieczeństwo nie są istotne. Do tej pory nauka i technika były powiązane z fundamentalną tezą kultury chrześcijańskiej i generowanym przez nią światopoglądem politycznym i moralnym: wszyscy obywatele mają równe szanse na swobodne i odpowiedzialne (autonomicznie) realizowanie swojego życia. A rosnąca wolność działania i wyboru wspierała autonomię poszczególnego człowieka.

Jednak szczepienia, operacje serca i mózgu, przeszczepianie narządów i klonowanie wywołały pytania o to, do jakiego stopnia nawet medyczne i humanitarne cele mogą uzasadniać dalszą technologizację natury biologicznej człowieka. Jednak nikomu się nie udało i już nie ma szansy na zatrzymanie tej technologizacji, która nabiera tempa. Zgodnie z osiągnięciami biotechnologii, inżynierii genetycznej i medycyny jest to wzrost wolności, która nie wymaga ograniczeń.

Jednak ten „wzrost” wykracza poza pewne granice, więc pojawia się pytanie o możliwość jego regulacyjnego ograniczenia. Dziś rzeczywistość jest taka, że zmieniają się kryteria, według których jesteśmy świadomi i rozumiemy siebie jako autorów własnego życia i równorzędnych członków demokratycznego społeczeństwa. Na przykład ustala się podstawowa asymetria relacji międzyludzkich. Do tej pory ludzkość zarówno w nauce, jak i w religii argumentowała, że

⁴³ Дубровский Д. И. Природа человека, массовое сознание и глобальное будущее... – С. 10.

⁴⁴ Кремень В. Г. Світ знання: людина, наука, освіта. – С. 29.



pula genowa noworodka, a więc pierwotne, organiczne warunki jego przyszłego życia, nie może być przedmiotem celowej manipulacji ze strony innych ludzi. Wszystkie jednostki ludzkie były symetryczne, jednakowo bezsilne zarówno „w zakresie jednego pokolenia, jak i w relacjach międzypokoleniowych”⁴⁵. Narodziny i życie były zdeterminowane przez Boga i przeznaczenie, przed którym wszyscy byli równi.

Wynikająca z tego asymetria uwarunkowana jest faktem, że kwestionowana jest zdolność człowieka do postrzegania siebie jako gospodarza swojego życia, a jednocześnie szanowania innych jako równych. Z jednej strony nowe technologie reprodukcyjne, eutanazja, inżynieria genetyczna, wykorzystanie komórek macierzystych itp. poszerzają osobistą autonomię i wolność. Ale z innej strony wolność jest wyraźnie i poważnie ograniczana przy wkroczeniu na płaszczyznę inżynierii genetycznej. Nie jest to kwestia biotechnologii, ale oddzielenia samoświadomości jednostki od jej cielesnej natury i zależności od tej samoświadomości. W inżynierii genetycznej powstaje poważny moralno-prawny problem ochrony integralności struktur genetycznych, w stosunku do których niedopuszczalne są żadne manipulacje – problem nieobjęcia obcym oddziaływaniem biologicznego podłoża osobowości, jej naturalnej i cielesnej tożsamości. W dziedzinie prawa problem ten można sformułować jako „prawo do dziedziczenia genetycznego, które nie zostało poddane sztucznej ingerencji”⁴⁶.

Zastanawiając się nad tym problemem, *J.N. Harari* zauważył: „Rewolucja poznawcza, która przekształciła człowieka z nieznaczącej małpy we władcę świata, nie wymagała żadnych zauważalnych zmian w jego fizjologii ani nawet w wielkości i wyglądzie jego mózgu. Oczywiście wystarczyło kilka drobnych zmian w budowie wewnętrznej. Być może kolejna drobna zmiana wystarczyłaby do drugiej rewolucji poznawczej, stworzenia zupełnie nowego typu świadomości i przekształcenia *homo sapiens* w coś zupełnie niewidzialnego”⁴⁷.

Faktycznie chodzi o to, że nowoczesny styl życia generowany przez technologie informacyjne już położył podwaliny pod nową antropologię. Wyrównał zwykle sezonowe i dobowe cykle czasowe, uczynił amorficzną nie tylko dużą (rodową), ale także tradycyjną rodzinę, zrehabilitował nietradycyjne stosunki seksualne, oddzielił miłość od rodzenia dzieci, a samo rodzenie dzieci jest już prawie oddzielone od ludzkich zdolności reprodukcyjnych (od sztucznego zapłodnienia i hodowania zarodków *in vitro* do późniejszego klonowania). I najważniejsze – „zintensyfikował dynamikę ruchu w obrębie powierzchni ziemi i bliskiej przestrzeni kosmicznej do tego stopnia, że zdolność do natychmiastowej orientacji

⁴⁵ Тульчинский Г. Л. Глобализация, постчеловечность и проблема цивилизационного выбора / Г. Л. Тульчинский // Философские науки. – 2010. – № 11. – С. 28.

⁴⁶ Кремень В. Г. Світ знання: людина, наука, освіта... – С. 31.

⁴⁷ Харари Ю. Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього... – С. 505.

i przełączania kodów percepcji i zachowania stała się głównym czynnikiem nie tyle pewnego sukcesu, ile warunkiem kompetencji życiowej”⁴⁸.

Trudno będzie nam zdać sobie sprawę, że naukowcy mogą modyfikować nie tylko ciało, ale i ducha, tak że przyszli lekarze-frankensteini w taki sposób mogą stworzyć coś naprawdę wyższego od nas, coś takiego, które będzie patrzyć na nas z góry, jak my na neandertalczyków.

J.N. Harari

Wracając do problemu natury ludzkiej, zauważamy, że ona otrzymała już niezwykle szerokie możliwości do swojej zmiany: od chirurgii plastycznej i transplantacji po inżynierię genetyczną. Zurbanizowana cywilizacja technologiczna prowadzi do utraty fizycznych ograniczeń. Istnienie ludzkiej cielesności, formy jej istnienia stają się wielowymiarowe. Ciało staje się analogiem ubrań, które można prać i zmieniać. Możliwości inżynierii genetycznej są bezpośrednio związane z problemem płodności, długości życia, klonowania itp., który ma bezpośredni charakter moralny, prawny i religijny. Jednak spowodowały one pojawienie się różnych odpowiedzi na pytania o naturę osobowości. A współczesna inżynieria genetyczna, postępy w medycynie nie tylko doprowadziły do powstania bioetyki, ale także spowodowały niewyobrażalne wcześniej moralne, prawne i religijne incydenty i paradoksy.

Konkretyzując ten problem, przypomnijmy, że większość fabuł fantastycznych opisuje świat, w którym inteligentni ludzie korzystają z zaawansowanych technologii, takich jak statki kosmiczne lecące z prędkością światła. Dylematy etyczne i polityczne, które leżą u podstaw tych opowieści, są zaczerpnięte z życia współczesnego, odtwarzając kwestie emocjonalne i społeczne na tle przeszłości. Ale „prawdziwy potencjał technologii przyszłości polega na zmianie samych homo sapiens, w tym ich emocji i pragnień, a nie tylko pojazdów i broni. Czym jest statek kosmiczny w porównaniu z wiecznie młodym cyborgiem, którego zdolność koncentracji i zapamiętywania jest tysiące razy większa niż współczesnego człowieka, który potrafi bezpośrednio dzielić się myślami z innymi istotami, nigdy nie jest rozgniewany ani smutny, ale ma emocje i pragnienia, których my nawet sobie nie wyobrażamy?”⁴⁹. A współczesne problemy moralne i społeczne w ogóle go nie dotyczą.

Jest całkiem możliwe, że ludzkość szybko zbliża się do nowego *Wielkiego Wybuchu*, lecz nie w kosmosie, a w swoim życiu. Po nim wszystkie pojęcia, które nadają sens naszemu światu – „Ja”, „ty”, „kobieta”, „mężczyzna”, „miłość i nienawiść”, „dobro i zło” staną się nieistotne. Wszystko, co wydarzyło się do

⁴⁸ *Кремьень В. Г.* Світ знання: людина, наука, освіта... – С. 32.

⁴⁹ *Харарі Ю. Н.* Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього... – С. 514.

tego momentu, nie będzie miało znaczenia. Rozpocznie się nowa era ludzkiej egzystencji.

Jak zauważył *W. Melnyk*, „nauka techniczna, technologia, technika w ogóle jako atrybut tkwiący w człowieku i jego działalności nie powinny być antytezą człowieka, ale środkiem kształtowania środowiska naturalnego dla człowieka i sposobem realizacji jego potencjału twórczego”⁵⁰. Ta definicja działalności technicznej, technosfery, gdy celem samym w sobie, punktem docelowym i najwyższą wartością „zostaje ogłoszony człowiek, a działalność technologiczna staje się formą wyrazu istoty, twórczych sił człowieka, otwiera perspektywy, z jednej strony, duchowego opanowania technizacji, technologii, a z drugiej – społeczno-praktyczna natura człowieka znajduje swoje adekwatne odzwierciedlenie w technologii, stając się źródłem jej rozwoju”⁵¹.

We wszystkich tych przykładach istota problemu nie jest tylko technologiczna, moralno-etyczna i humanoidalna. Mówimy o granicach osobowości, które ukształtowały się w europejskiej tradycji kulturowej. Stwarzają poza wolnością i odpowiedzialnością możliwość manifestacji wolności woli, samoświadomości i ludzkiego umysłu. Ale teraz pojawia się problem, gdzie i kiedy zaczyna się i kończy „Ja” człowieka, gdzie i kiedy zaczyna się on i kończy jako osobowość.

7.5. Sztuczna inteligencja: za i przeciw

*Dwie szczególnie ważne nieludzkie zdolności sztucznej inteligencji
to jej wygoda i możliwość doskonalenia.*

J.N. Harari

Pojawienie się problemu sztucznej inteligencji spowodowane jest początkiem czwartej rewolucji naukowo-technicznej (4:0). Jest wynikiem integracji technologii informacyjnych i obiektów cyberfizycznych w jedną przestrzeń teoretyczną i praktyczną. Głównymi motorami rewolucji 4:0 są: „big data”, „Internet rzeczy”, „druk 3D”, „obliczenia kwantowe”, „kryptowaluta”, „sztuczna inteligencja”. Do Internetu są już podłączone miliardy urządzeń (a w nadchodzących latach będzie ich jeszcze więcej), które zawierają wbudowane technologie do interakcji ze środowiskiem zewnętrznym.

Każdy z tych kierunków jest wydarzeniem i jednocześnie problemem znajdującym się w centrum zainteresowania publicznego. A najczęstsze są dyskusje

⁵⁰ *Мельник В. П.* Філософія. Наука. Техніка: Методолого-світоглядний аналіз: монографія / В. П. Мельник. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – С. 547.

⁵¹ Там само.

o sztucznej inteligencji, która bezpośrednio koreluje z człowiekiem i jego przyszłością, która nie jest odległą, ale już nam towarzyszy.

Dzisiaj ludzie są otoczeni przez wiele różnych gadżetów, ale przyszłość zapowiada się znacznie bardziej technologicznie i potężnie. Chociaż nie jest tak daleko. Rzeczywistością naszych czasów stały się „inteligentne miasta” (*smart cities*), które wykorzystują technologię „Internetu rzeczy”, zarządzają miejską siecią transportową, racjonalnym wykorzystaniem energii, wody i nie tylko⁵².

Jednak mimo wszystkich zdobyczy sztucznej inteligencji, „inteligentnych maszyn” człowiek nadal odgrywa ważną rolę w społeczno-kulturowych i ekonomicznych procesach życia. Według badań wynika to z dwóch rodzajów zdolności, które posiadają ludzie – fizycznych i poznawczych, czyli kognitywnych. W przeszłości, jak zauważył *J.N. Harari*: „maszyny rywalizowały z ludźmi głównie dzięki brutalnej sile fizycznej, a ludzie zdominowali maszyny w procesie poznawczym. Ale kiedy praca fizyczna w rolnictwie i przemyśle została zautomatyzowana, pojawiły się nowe miejsca pracy w sektorze usług, które wymagały pewnych specyficznych dla człowieka umiejętności poznawczych: uczenia się, analizy, komunikacji, a przede wszystkim zrozumienia ludzkich emocji. W dzisiejszych czasach sztuczna inteligencja coraz bardziej przewyższa ludzi pod względem takich umiejętności, w tym rozumienia ludzkich emocji”⁵³. To w fizycznej i poznawczej sferze aktywności człowiek ma zalety dla bezpiecznego życia na świecie.

W dzisiejszych czasach bardzo ważne jest zrozumienie, że rewolucja w sztucznej inteligencji to nie tylko szybkość i wzmoczona inteligencja komputerów. Jest „napędzana” rewolucyjnymi odkryciami w naukach przyrodniczych, a także w naukach społecznych i humanistycznych. Im lepiej „zaczynamy rozumieć mechanizmy biochemiczne, które wpływają na ludzkie emocje, pragnienia i wybory, tym bardziej doskonałe mogą się stać komputery w analizie ludzkich zachowań, przewidywaniu ludzkich decyzji i zastępowaniu ludzi – kierowców, bankierów i innych pracowników”⁵⁴.

⁵² Бурлакова І. А. Аналіз ризиків та переваг використання криптовалют в процесі переходу до індустрії 4.0 / І. А. Бурлакова, О. О. Гордєєв, Г. Г. Чмерук // Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей (2018): 3б. наук. пр. / редколегія; відп. секретар З. Е. Скринник. – К. : УБС, 2018. – С. 106.

⁵³ Харарі Ю. Н. 21 урок для 21 століття... – С. 39.

⁵⁴ Там само.

Jesteśmy biologiczną protoplazmą cywilizacji technicznej, nosicielami protointeligencji, protomaszynami zwanymi „organizacjami”. Jesteśmy nieśmiałymi debiutantami na scenie cywilizacji technotransformacyjnej.

M. Epstein

Intelektualny, twórczy stan ludzkości jest badany przez wielu wykwalifikowanych specjalistów. W tej dziedzinie dokonano wielu odkryć i wynalazków. Jednak wzrost praktycznej potęgi inteligencji, jej nieskrępowane rozprzestrzenianie się stało się społeczną podstawą do obniżenia całkowitego poziomu inteligencji indywidualnej, co wynika m.in. z kolosalnego wpływu „kultury masowej”. Oczywiście ta sytuacja spowodowała intensyfikację rozwoju sztucznej inteligencji, która stała się już rzeczywistością. Jeden z najbardziej znanych zwolenników sztucznej inteligencji, amerykański naukowiec *M. Kaku* uważa, że do końca XXI wieku roboty (nosiciele sztucznej inteligencji) będą miały samoświadomość. W dzisiejszych czasach „roboty są bardzo prymitywne, mają umysł jak owady czy chrząszcze. Nie zdają sobie sprawy, że są tylko maszynami, które wykonują wbudowane w nich programy. Kiedy jednak roboty osiągną poziom samoświadomości, staną się zagrożeniem dla ludzkości. Następnie konieczne jest umieszczenie chipa w robocie, który automatycznie go wyłączy w sytuacji, gdy będzie miał jakieś niebezpieczne pomysły”⁵⁵.

Możliwości sztucznej inteligencji są aktywnie wprowadzane do gospodarki, która ewoluowała od informacyjnej do cyfrowej. Głównymi zasobami wyjściowymi i wynikami procesów produkcji, dystrybucji, wymiany i konsumpcji w gospodarce cyfrowej są *obiekty informacyjne*, które odzwierciedlają rzeczywiste i wirtualne korzyści gospodarcze. Takie obiekty informacyjne mogą istnieć jako *zasoby informacyjne, wiedza*. Najwyższą formą przekazywania informacji, aktywnej wiedzy jest *model*. Umożliwia dialog z człowiekiem, co daje możliwość pozyskiwania nowych informacji o otaczającym człowieka świecie⁵⁶.

Bezpośrednia interakcja urządzeń i przedmiotów technicznych i technologicznych bez ingerencji człowieka za pośrednictwem Internetu staje się częścią życia. „Internet rzeczy” dotyczy głównie ontologicznego komponentu ludzkiego życia. Jednak wraz ze „światem rzeczy” modelowanie cyfrowe zaczyna wpływać na „świat idei” – zbiór koncepcji, modele myślowe, obrazy, stwierdzenia i nie tylko. Oznacza to, że „algorytmy biochemiczne” ludzkiego mózgu nie są idealne, ponieważ opierają się na „heurystyce, skróconych i przestarzałych łańcuchach

⁵⁵ Гальченко М. С. Від інтелекту людини до штучного інтелекту: чи може цифрова економіка замінити реальне життя / М. С. Гальченко // Філософія фінансової цивілізації: людина в світі грошей (2018): 3б. наук. пр. / редколегія; відп. секретар З. Е. Скринник. – К. : УБС, 2018. – С. 229–230.

⁵⁶ Там само. – С. 230.

dostosowanych do afrykańskich sawann (gdzie zrodził się człowiek – W.K.), a nie miejskiej dżungli”⁵⁷.

Oznacza to, że sztuczna inteligencja może oczywiście przewyższać ludzi nawet w realizacji tych zadań, które wydają się wymagać „intuicji”. Oczywiście sztuczna inteligencja nie może konkurować z ludzką „duszą” w sensie mistycznego „ośnienia”. Ale może „konkurować z sieciami neuronowymi w obliczaniu prawdopodobieństw i rozpoznawaniu wzorców. W szczególności sztuczna inteligencja może być bardziej efektywna w tych zawodach, które wymagają „intuicji” *w stosunku do innych ludzi*”⁵⁸.

Tak, wiele rodzajów ludzkich czynności, takich jak prowadzenie samochodu po ruchliwej ulicy, zawieranie transakcji biznesowych, udzielanie pożyczek obcym ludziom itp., wymaga właściwej oceny emocji i pragnień innych ludzi. Dopóki uważano, że emocje i pragnienia są generowane przez „niematerialnego ducha”, „ideę”, wydawało się oczywiste, że komputery nigdy nie zastąpią ludzi – bankierów, kierowców, prawników, administratorów. Przecież komputer nie będzie w stanie zrozumieć „ducha” człowieka, wnikać w jego świat ideologiczny i wartościowy. Jednak „jeśli te emocje i pragnienia są naprawdę niczym innym jak „algorytmami biochemicznymi”, to znikają powody, dla których komputery nie potrafią tych algorytmów rozszyfrować i zrobić to z pewnością lepiej niż jakikolwiek *homo sapiens*”⁵⁹.

Według G. Kleinera „Internet ludzi” i „Internet rzeczy” (faza pierwsza) zostaną wkrótce uzupełnione o „Internet idei” (faza druga). Poszerzy to granice sztucznej inteligencji i oddzieli inteligencję indywidualną i inteligencję grupową od zarządzania gospodarczego. W związku z tym istnieje niebezpieczeństwo wymknięcia się publicznej kontroli podejmowania decyzji i wyboru sposobów rozwoju społeczeństwa. „Dzisiaj jesteśmy w początkowej fazie drugiego etapu – mówi G. Kleiner. – W trzeciej fazie dostępny będzie wewnętrzny świat człowieka. Czwarty etap grozi przejściem praw do rządzenia światami ludzi, rzeczy i idei na sztuczną inteligencję”⁶⁰.

Oczywiście rozwój cyfrowej rzeczywistości tworzy system niekontrolowanego rozwoju, który stwarza następujące zagrożenia: usunięcie człowieka z sieci zarządzania, zastąpienie jego sztuczną inteligencją (dehumanizacja zarządzania) może mieć nieprzewidywalne konsekwencje; nagromadzenie różnych informacji o zachowaniu człowieka jako konsumenta, a następnie ich połączenie na podstawie sztucznej inteligencji nie może prowadzić do stworzenia adekwatnego

⁵⁷ Харари Ю. Н. 21 урок для 21 століття... – С. 40.

⁵⁸ Там само.

⁵⁹ Там само. – С. 41.

⁶⁰ Клейнер Г. Б. Системные основы цифровой экономики / Г. Б. Клейнер // Философия хозяйства. – 2018. – № 1 (115). – С. 136.

obrazu „życiowego” realnego człowieka; ograniczenie sztucznej inteligencji, która nawet w przyszłości raczej nie będzie w stanie zdobywać doświadczenia życiowego, tak jak robi to człowiek w ciągu swojego życia⁶¹.

Wiek Odkryć w nauce dobiega końca, ustępując miejsca wieku jej Dominacji.

M. Kaku

Obecnie rozwój sztucznej inteligencji poszerza zakres swoich działań, staje się częścią życia każdego człowieka. Ogłoszono i uzasadniono przepowiednię, zgodnie z którą po uprzednim skopiowaniu będzie można połączyć ludzką świadomość z Internetem. Doprowadzi to do powstania globalnego umysłu z miliardami żywych chipów. W Japonii istnieje już hologram reagujący na dotyk, a w Stanach Zjednoczonych naukowcy przeniknęli do neuronów mózgu owadów, co pozwala na odczytanie z nich informacji. Faktycznie, naukowcy uważają, że jest to droga do możliwości wniknięcia w cudze myśli⁶².

Doznają transformacji także gadzety, które będą zawarte w pojedynczym („magicznym”) kryształ. Zapewni swojemu właścicielowi wszystkie możliwe i niemożliwe usługi. Rolę wyświetlacza będzie pełnić powietrze. Będąc w domu lub na ulicy, człowiek jednym naciśnięciem przycisku-ikony materializuje przed sobą panel demonstracyjny. Jego przekątną można określić według własnych potrzeb. Powietrze będzie również przewodzić dźwięk. „Komputer światowy” (*R. Kurzweil*) jako „planetarna sztuczna inteligencja przejmie funkcję płatności-monitorowania wszystkich informacji sieciowych oraz analizy i prognozowania zdarzeń”⁶³. Fakty te można kontynuować w wielu aspektach, których staje się coraz więcej.

Liczne rozmowy na temat sztucznej inteligencji obejmują oprócz optymistycznych także pesymistyczne scenariusze jej dalszego rozwoju. Znany amerykański naukowiec, fizyk, neurobiolog, popularyzator nauki *M. Kaku* podaje przykład oparty na analizie przewidywań futurologicznych: w miarę rozwoju sztucznej inteligencji dochodzi do wniosku, że jedynym sposobem ochrony rasy ludzkiej jest „przejęcie kontroli i ustanowienie dyktatury maszyn”⁶⁴. Tutaj problem pojawia się nie między dwoma celami, ale w ramach jednego celu.

Jednym ze sposobów rozwiązania tego problemu jest stworzenie „hierarchii celów”. Na przykład „chęć pomocy ludziom musi przeważać nad pragnieniem przetrwania”⁶⁵. Być może jednym ze sposobów rozwiązania tego problemu

⁶¹ Там само. – С. 138.

⁶² Кремень В. Г. Світ знання: людина, наука, освіта... – С. 14.

⁶³ Там само.

⁶⁴ Каку М. Будущее разума / Митио Каку. – М. : Альпина нон-фикшн, 2016. – С. 346.

⁶⁵ Там само.

byłoby stworzenie nowego prawa robotyki, zgodnie z którym sztuczna inteligencja (robot) nie może wyrządzić szkody człowiekowi, nawet jeśli w jej poprzednich poleceniach występują sprzeczności. Robota „powinno się zaprogramować tak, aby nie zwracał uwagi na sprzeczności niskiego poziomu w poleceniach; najważniejsze jest, aby zawsze przestrzegał podstawowego prawa”⁶⁶. Chociaż ta sytuacja również może być niedoskonała.

Inni naukowcy, tacy jak na przykład specjalista z psychologii poznawczej z Uniwersytetu Indiany dr *D. Hofstadter*, nie widzą w tym niebezpieczeństwa. „Roboty są jak dzieci i dlaczego nie mielibyśmy ich kochać jak nasze dzieci”⁶⁷ – powiedział w wywiadzie. Jego stanowisko można wyrazić w następujący sposób: „Kochamy nasze dzieci, chociaż bardzo dobrze wiemy, że w końcu nas zastąpią, a zarządzanie przejdzie do nich”⁶⁸.

Zgadając się z tym poglądem, dr *H. Moravec*, były dyrektor Laboratorium Sztucznej Inteligencji na Uniwersytecie Carnegiego i Mellonów, napisał: „Dzieci naszych umysłów, nieskrępowane trudnym postępowaniem ewolucji biologicznej, będą się swobodnie poruszać i rosnać, by w końcu podjąć bezgraniczne i fundamentalne wyzwania wielkiego Wszechświata... Przez jakiś czas my, ludzie, będziemy czerpać korzyści z ich pracy, ale jak prawdziwe żywe dzieci będą one szukać własnej drogi i własnego losu, a my, ich rodzice, odejdziemy w milczeniu”⁶⁹.

Dziś już nikt nie wątpi, że w wielu rodzajach działalności sztuczna inteligencja, wyposażona w odpowiednie sensory, może je realizować znacznie dokładniej i niezawodnie niż człowiek. W szczególności jest w stanie przewyższyć człowieka w tym, co zawsze było wyjątkową ludzką zdolnością. Charakteryzuje się również unikalnymi „nieludzkimi” możliwościami, co sprawia, że różnica między sztuczną inteligencją a pracownikiem-człowiekiem jest zupełnie inna niż tylko różnica w wydajności. Problem polega na tym, że trudno jest łączyć ludzi ze sobą i oczekiwać od nich udoskonalenia. A komputery nie są indywiduami i można je łatwo zintegrować w jedną elastyczną sieć. Ludzi nie zastąpią komputery i roboty, ale *zintegrowane sieci*. Dlatego lepiej porównywać umiejętności nie jednego lekarza z innym lekarzem – sztuczną inteligencją. „Lepiej porównać możliwości zespołu ludzi-indywiduów z możliwościami sieci zintegrowanej”⁷⁰. Nie trzeba tutaj chronić miejsc pracy, ale chronić ludzi.

Dalszy rozwój sztucznej inteligencji przyniesie nowe problemy i nowe zagrożenia, co jest całkiem naturalne, gdyż jej potencjał jest nieskończony. Dlatego jednym z zadań rozwoju rzeczywistości cyfrowej jest badanie istniejących

⁶⁶ Там само.

⁶⁷ Там само. – С. 347.

⁶⁸ Там само.

⁶⁹ Там само.

⁷⁰ Харари Ю. Н. 21 урок для 21 століття... – С. 41–42.

modeli systemów społeczno-gospodarczych, określanie ich adekwatności i efektywności. W każdym razie w niedalekiej przyszłości sztuczna inteligencja, robotyka i automatyzacja raczej nie wypą ludzi ze wszystkich sfer produkcji, a tym bardziej z działalności kulturalnej, edukacyjnej i twórczej.

7.6. Umiejętność wizualna: od „logosu” do „visio”

Umysł to przede wszystkim zdolność bezpośredniej percepcji, można powiedzieć, zdolność wzrokowa. Umysł to zdolność widzenia, ale to przedmioty szczególnego rodzaju. Umysł widzi na przykład dobro, tak jak zmysłowe oko widzi ten czy inny kolor.

Platon

Dzieci urodzone po 2000 roku nazywane są „pokoleniem Z” lub „post-millennialsami”. Dziś znajdują się w rzeczywistości cyfrowego świata i nie wyobrażają sobie już siebie bez mobilnego Internetu, smartfonów i innych gadżetów. Od urodzenia żyją w globalnym świecie, czyli świecie bez granic, ale jednocześnie są ograniczeni przez ekrany gadżetów. Ta okoliczność determinuje przejście od słowa do obrazu, od pojęcia do wizji, co otrzymało nazwę „zwrot wizualny”. Naturalnie pojawia się pytanie o jego wpływ na proces edukacyjny, w którym dorasta i formuje się nowe pokolenie. W końcu czas nie stoi w miejscu. W przepływie ciągłych zmian pojawiają się nowe metody i sposoby uczenia się, nowe koncepcje związane z rozwojem współczesnego społeczeństwa. Nazywane jest „elektronicznym”, „informacyjnym”, „technologicznym”, „cyfrowym”, ale najintensywniej przejawia się w zjawiskach wizualizacji. Obecnie powszechnie przyjmuje się, że współczesną pofragmentowaną lub „teledyskową” kulturę można najlepiej przedstawić i zrozumieć wizualnie, wtedy jak kulturę minionego XX wieku reprezentowały książki, gazety, czasopisma, narracje⁷¹. Wizualizacja życia społecznego, kulturalnego i edukacyjnego w różnych obrazach i filmach wideo jest niewątpliwie swoistym „znakiem” naszych czasów, jak zauważa amerykański badacz „wizualizacji” F. Jamison – „uprzywilejowanym i symptomatycznym wskaźnikiem ducha czasu”⁷².

Wizualne towarzyszenie działaniom społecznym, naukowym, administracyjnym i edukacyjnym za pomocą środków form kulturalnych (malarstwo, rzeźba, kino itp.) obserwuje się także w poprzednich epokach. Wizualizacja ujawniła

⁷¹ Батаева Е. В. Видимое общество. Теория и практика социальной визуальности: монография / Е. В. Батаева. – Харьков : ФЛП Лысенко и Б., 2013. – 369 с.

⁷² Джеймисон Ф. Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму / Ф. Джеймисон. – К. : Курс, 2008. – 504 с.

i udostępniła ekonomiczne, polityczne i praktyczne fakty z życia. Znaczenie nowoczesnej wizualizacji tkwi przede wszystkim w nowej infrastrukturze, czyli cyfrowej rzeczywistości tworzonej przez technologię informacyjną i komputerową. Praktyki wizualne są obecnie realizowane za pośrednictwem Internetu, telewizji, reklamy, smartfonów i innych środków przekazu informacji, w tym informacji wizualnych, które mnożą się i ulepszają. Niemal niemożliwe jest zrozumienie współczesnego społeczeństwa bez analizy jego wizualno-medialnych przejawów, ponieważ rozwój wizualności wpłynął na wszystkie sfery życia społecznego i ludzkiego, wypełniając nową treścią wszystkie aspekty działalności, w tym edukacyjne i pedagogiczne.

Klasyczną definicję „wizualności” podał pod koniec lat 80. ubiegłego wieku amerykański badacz *H. Foster* w swojej książce „Wprowadzenie do wizualności”. Potwierdza pogląd na wizualność jako na fakt społeczny, w przeciwieństwie do zdolności „widzenia” jako mechanizmu widzenia. Autor zauważa, że wizualność kształtowana w określonych kontekstach społeczno-gospodarczych, politycznych i mentalnych jest rodzajem konstruktu kulturowego⁷³.

Należy dodać, że każda epoka kształtuje i prezentuje własną wizualność, która wykazuje specyficzne cechy i niepowtarzalne postawy dotyczące rozumienia tego, co widziane. Zarówno na Zachodzie, jak i w Ukrainie istnieją studia historyczne i filozoficzne, które odzwierciedlają cechy społeczno-kulturowych form wizualności w starożytności, Średniowieczu, Renesansie, Nowożytności. Specyfikę praktyk społeczno-kulturowych i wizualno-wzrokowych prezentują koncepcje francuskich filozofów postmodernizmu – „wizualny panoptikon” *M. Foucaulta*, „hiperrzeczywistość figuratywna” *J. Baudrillarda*, „społeczeństwo performatywne” Guya Deborah. Świadomość włączania w życie społeczno-kulturowych modeli wizualności jest ważnym warunkiem zrozumienia nowoczesności, która najpełniej przejawia się w postaci mediawizualności, która „wchłonęła wiele różnych wizualnych niuansów zapoczątkowanych przez poprzednie tryby widzenia”⁷⁴.

Większość współczesnych spektakli, sztuki plastyczne, wideo, malarstwo, media audiowizualne, obrazy syntetyzowane – to wszystko obrazy, w których dosłownie nie da się czegoś zobaczyć.

J. Baudrillard

W tej sytuacji możemy mówić o istnieniu pewnego rodzaju rzeczywistości wizualnej, tak samo jak jesteśmy już przyzwyczajeni do rzeczywistości informacyjnej, wirtualnej, a teraz cyfrowej. We współczesnej humanistyce istnieją trzy

⁷³ Vision and Visuality / Edited by Hal Foster. – Seattle : Bay Press, 1988. – 135 p.

⁷⁴ Батаева Е. В. Видимое общество. Теория и практика социальной визуальности... – С. 6.

zbliżone tematycznie obszary badawcze – badania kulturowe, kultura wizualna i badania wizualne. W *badaniach kulturowych* uwaga skupia się na zjawiskach kultury – sztuce, kinie, praktykach genderowych i nie tylko. W latach 90. w USA stworzona została *kultura wizualna*, która bada wizualne aspekty kultury w aspekcie społecznym. W drugiej połowie lat 90. XX w. pojawiły się *badania wizualne*. Studiują w nich historię sztuki, kulturę, teorię literatury, z których każda rozwijała się zgodnie ze „zwrotem wizualnym”. Niektórzy badacze używają hybrydowej koncepcji *wizualnych badań kulturowych* do zdefiniowania ogólnego pola interpretacyjnego kultury wizualnej i badań wizualnych. „Kultura wizualna i badania wizualne – uważa M. Dikowitska – to nowa dziedzina, która bada kulturową konstrukcję tego, co wizualne w sztuce, mediach i życiu codziennym”⁷⁵.

Zarówno kultura wizualna, jak i badania wizualne pojawiają się w pewnej relacji i jedności. Realizowane są one najczęściej w wymiarze medialnym, gdyż jest to dziś dominująca forma aktywności wizualnej, poprzez którą wszelkie inne formy praktyk wizualnych ustalają swoje społeczne znaczenie. Badania wizualne prowadzone są przede wszystkim za pomocą praktyki wizualnej, która jest realizowana w obszarze życia codziennego. Ważne jest, aby posiadały parametry powtarzalności, reprodukcji, płynności i niestabilności, tworząc skuteczność sposobów widzenia, percepcji wzrokowej, które istnieją w określonej sytuacji kulturowej⁷⁶.

Praktyka wizualna to zatem nowy sposób przekazywania informacji i wiedzy, który jest aktywnie wykorzystywany w sztuce, polityce i edukacji. Praktyka wizualna w procesie interakcji z rzeczywistością społeczną staje się sposobem jej konstruowania, a jednocześnie przenosi swoje działanie na proces edukacji i wychowania.

Jeśli mówimy o kulturze wizualnej, która jest przedmiotem badań wizualnych, jej przestrzeń zostaje uzupełniona przez wizualność internetową. A Internet jest dziś najważniejszym atrybutem wszystkich sfer ludzkiego życia. W efekcie mamy do czynienia z faktem wizualności, która obejmuje percepcję wzrokową, myślenie wizualne i oparte na nich czynności.

I tu pojawia się problem: jeśli wizualizacja społeczna bada teoretyczne aspekty konstruowania społeczno-kulturowych typów percepcji wzrokowej, to wizualizacja edukacyjna i pedagogiczna bada możliwości i metody nauczania, wychowania w nowym kontekście. W rzeczywistości oznacza to przygotowanie jednostki do współczesnego życia, ale z uwzględnieniem dorobku kultury wizualnej. W szczególności wizualizacja w procesie pedagogicznym polega na

⁷⁵ Dikovitskaya M. Visual Culture: The Study of the Visual After the Cultural Turn / M. Dikovitskaya. – Massa chusefts : MIT Press, 2005. – C. 1. (316 p.)

⁷⁶ Батаева Е. В. Видимое общество. Теория и практика социальной визуальности... – С. 8.

analizie nowych form komunikacji realizowanych w procesie edukacyjnym. Formy te tworzą alfabetyzację wizualną, która pomaga przemyśleć postrzegane teksty medialne i budować na tej podstawie własne obrazy, zdobywając nowe doświadczenia semantyczne, dogłębne zrozumienie zarówno dostrzegalnego wizualnego konstruktów semantycznego, jak i ogólnego rozumienia informacji wizualnej, miejsca człowieka w interakcji z środkami medialnymi, informacyjnymi i wizualnymi⁷⁷.

Wizualizacje społeczne obejmują pokrewne dyscypliny, które pojawiły się w przestrzeni kultury wizualnej, w tym antropologię wizualną i alfabetyzację wizualną. *Antropologia wizualna* zajmuje się badaniem szczególnych aspektów życia społeczno-kulturalnego: życia rodzinnego, wizualnych reprezentacji kina, mody, telewizyjnej popkultury, wizualności przestrzeni miejskiej itd. *Alfabetyzacja wizualna* jest w rzeczywistości nową dyscypliną, która pojawiła się w ramach edukacji i pedagogiki. Dla rozwoju współczesnego człowieka i zrozumienia praktyki procesu wychowawczego i pedagogicznego ważne znaczenie ma alfabetyzacja wizualna powiązana z edukacją. Wymagania i postulaty procesu edukacyjnego „epoki mediów ekranowych” są teraz spowodowane przejściem „od galaktyki Gutenberga” – edukacji tekstów drukowanych – do „galaktyki Internetu”. Podstawą tej nowej edukacji nie jest język, ale multimedialna komunikacja ekranowa, która stanowi podstawę edukacji – alfabetyzację. Na tej podstawie powstała nowa koncepcja „umiejętności wizualnych”, którą nazywa się „piśmiennością XXI wieku”.

Teraz dochodzi do sytuacji, w której prawie nie mamy wyboru: fascynuje nas mnożenie się obrazów, kształtowanie się wizji świata na ekranach, kształtowanie się obrazowej wizji naszego Wszechświata, przekształcanie wszystkiego w obrazy.

J. Baudrillard

Definicja piśmienności XXI wieku polega na tym, że jest to zestaw zdolności i umiejętności, które łączą umiejętności audio, wizualne i cyfrowe. Pozwala to zrozumieć dominujący wpływ obrazów i dźwięków, rozpoznać i wykorzystać ich wpływ, manipulować i przekształcać media cyfrowe, rozpowszechniać je wszędzie i łatwo dostosowywać do nowych form. Według międzynarodowego raportu „Globalny imperatyw. Piśmienność w XXI wieku”, współczesna alfabetyzacja: 1) jest multimodalna, tj. wykorzystuje dźwięki, muzykę, stałe i ruchome obrazy itp.; 2) obejmuje dynamikę twórczą oraz zdolność do wyrażania i formułowania pomysłów w tych nowych formach; 3) język ma na celu interaktywne

⁷⁷ Череповська Н. І. Візуальна медіакультура: розвиток критичного мислення і творчого сприймання / Н. І. Череповська. – К. : Міленіум, 2014. – С. 6 (116 с.).

interpretacje; 4) wykorzystuje media do wywoływania reakcji emocjonalnych za pomocą dźwięków i siły obrazów wizualnych; 5) ma potencjał do zmiany sposobów uczenia się, które w erze cyfrowej są stale aktualizowane. W tym kontekście alfabetyzacja wizualna to umiejętność interpretowania, rozumienia i tworzenia obrazów i filmów wideo przy użyciu zarówno tradycyjnych, jak i XXI-wiecznych metod medialnych, które usprawniają myślenie, podejmowanie decyzji, komunikację i naukę⁷⁸.

Dlatego możemy teraz mówić o nowym etapie rozwoju nie tylko umiejętności czytania i pisania, ale także całego kompleksu ludzkich zdolności. Należy jednak pamiętać, że alfabetyzacja wizualna nie obejmuje pełnego zakresu tego, co można powiedzieć w ramach znaczących obrazów kulturowych. Współczesny człowiek potrzebuje inteligencji wizualnej, która jest cechą umysłu rozwiniętą do krytycznej samoświadomości w komunikacji wizualnej, która obejmuje nie tylko umiejętności posługiwania się komunikacją wizualną, ale także całościowe połączenie umiejętności argumentacji werbalnej i wizualnej. Od ich rozumienia jako elementów tworzących sens w obrazie mogą zmieniać się akcenty przekształcające rzeczywistość, aż po użycie wizualności w myśleniu abstrakcyjnym⁷⁹. W rzeczywistości są to fakty i zjawiska, które umożliwiają zorientowanie się w tych dziedzinach życia człowieka, które wpływają na jego myślenie w przejawach społecznych, politycznych, ekonomicznych, moralnych, pedagogicznych i ekologicznych. W końcu to dzięki ekranom telewizorów, komputerów i smartfonów współczesny człowiek poznaje i kształtuje swoje podstawowe światopoglądy i wartości. Ta okoliczność ma kluczowe znaczenie dla współczesnego procesu edukacyjnego, zwłaszcza dla instytucji edukacyjnych, w których wizualność nie tylko przekazuje informacje, ale także staje się nowym sposobem uczenia się.

Praktyka procesu dydaktycznego pokazuje, że wizualnie zaawansowani uczniowie, w szczególności studenci, posiadają umiejętności praktycznej wiedzy w zakresie tworzenia lub odtwarzania efektów wizualnych w mediach elektronicznych, wykorzystują podstawowe elementy projektowania wizualnego, technologii i mediów, rozumieją obrazy objaśniające, abstrakcyjne i symboliczne, stają się rozsądnymi projektantami, twórcami i producentami informacji wizualnej, a także skutecznymi komunikatorami wizualnymi, wizualnymi innowatorami, którzy z powodzeniem rozwiązują problemy współczesnego życia⁸⁰. A jego przestrzeń jest coraz bardziej wizualizowana.

⁷⁸ Global Imperative; The Report of 21 Century Literacy Summit. – NMC: The New Media Concircium, 2005. – http://www.nmc.org/pdf/Global_Imperative.pdf.

⁷⁹ Barry A. M. Visual Intelligence: Perception, Image and Manipulation in State University of New York Press, 1997. – 426 p.

⁸⁰ *En Gauge*. 21 Century Skills: Literacy in the Digital Age [Electronic Source] / URL: http://pict.sdsu.edu/engage21_st.pdf.

Istnieją cztery argumenty przemawiające za „ekranową” definicją umiejętności wizualnych: 1) język ekranu multimedialnego stał się obecnie powszechny; 2) potrafi konstruować złożone znaczenia niezależnie od treści tekstu; 3) multimedialny język ekranu zawiera metody poznania, obszary komunikowania się, przeprowadzenia badań oraz metody publikacji i uczenia się, które znacznie różnią się od metod tekstowych; 4) naprawdę piśmienni w XXI wieku to ci, których nauczono czytać i pisać w multimedialnym języku ekranowym⁸¹.

Znaczenie umiejętności wizualnych w szkolnictwie wyższym rośnie, ponieważ współcześni uczniowie i studenci (pokolenie Z) żyją w świecie informacyjnym, w którym zdobywają wiedzę za pomocą obrazów i komunikatów medialnych na ekranie. Konieczność rozwijania umiejętności wyszukiwania, interpretacji, oceny i tworzenia materiałów wizualnych w środowisku społeczno-kulturowym staje się niezbędnym elementem edukacji w XXI wieku. Dlatego problem alfabetyzacji wizualnej nadal będzie jednym z ważnych priorytetów badań naukowych.

⁸¹ Global Imperative: The Report of 21 Century Literacy Summit. – NMC: The New Media Concircium, 2005. – http://www.nmc.org/pdf/Global_Imperative.pdf.__

PERSPEKTYWY ANTROPOCENTRYZMU (Uwagi końcowe)

O człowieku, jego tajemniczości, można mówić bez końca. Dlatego zawsze **człowiek** znajdował się w centrum uwagi filozofii oraz nauk społecznych i humanistycznych. Wywołało to ciągle dyskusje o jego istotę, zrodziło różne odcienie myśli filozoficznej. Cieleśność, duchowość, wykształcenie, egoizm, inteligencja, amoralność, pragmatyzm, nastawienie na cel, patriotyzm itd. – to wszystko, mimo swych sprzeczności, stanowi fragmenty ciągle zmieniającego się obrazu ludzkiego życia. Ujawniając jego nowe aspekty, nie wyczerpują nieskończonej treści. Okoliczność ta doprowadziła do wysunięcia na pierwszy plan teorii i filozofii antropocentryzmu, który otwiera nowe perspektywy rozwiązania zagadnienia człowieka.

Antropocentryzm przeciwstawia ludzką suwerenność naukowemu determinizmowi świata: tylko od człowieka zależy, kim się stanie i jaki świat stworzy. To nie prawa natury, ale sam człowiek określa duchowy i kulturowy obraz siebie i świata. Tylko człowiek jest odpowiedzialny za swój świat.

Antropocentryzm koncentruje się na rozwoju samoświadomości człowieka, bada wpływ na jej kształtowanie się czynników społecznych, ekonomicznych i technologicznych. Zrozumienie istoty osobowego „ja” w antropocentryzmie jest filozoficznym szkicem samopoznania człowieka. Na jego podstawie pojawiają się perspektywy wypracowania kierunków dalszego rozwoju człowieka w kontekście naszej złożonej i w wielu przypadkach nieprzewidywalnej cywilizacji.

Antropocentryzm ze swej natury jest odpowiedzią na wyzwania naszych czasów. Problem polega w tym, że w ramach tej samej epoki mogą pojawiać się różne odczucia egzystencjonalne: na tle panującej alienacji dobrostanu może pojawić się trwożliwa obawa. I odwrotnie, wewnętrzny niepokój i niepewność w „epoce przejściowej” mogą stać się powszechną troską, pragnieniem, by nie stracić odwagi i optymizmu. Jednak takie własne uczucia można wpisać w różne światopoglądy, w zależności od tego, czemu przyznaje się bezwarunkowe pierwszeństwo – *Logosowi, Mądrości, Bogu, naturze, nauce, człowiekowi, ekonomii, technice* i tak dalej. Dzisiaj antropocentryzm dąży do zdefiniowania nowych wartości ludzkiego życia, które spełniają wymagania epoki informacyjno-technologicznej i odpowiadają dziedzictwu kultury tradycyjnej.

Filozofia antropocentryzmu odwołuje się do niezbywalnych wartości, dąży do uświadomienia ostatecznych podstaw życia. Tajemnica człowieka bez wątpienia

należy do kręgu odwiecznych problemów filozoficznych. Antropocentryzm jest odzwierciedleniem wysokiego poziomu refleksji filozoficznej nad człowiekiem, co znacznie podnosi jego znaczenie we wszystkich sferach życia społecznego, kulturalnego, politycznego i społecznego. **Antropocentryzm przekształca filozofowanie i rozumowanie humanistyczne w nowy typ rozumienia i światopoglądu, bezpośrednio związany z wyższymi sensami życia.** Pierwszą formą takiego myślenia wartościującego była sama filozofia, z której wywodziły się nie tylko nauki przyrodnicze, ale także *antropocentryzm, humanizm racjonalny, antropologia filozoficzna, personalizm*. Filozofia wyposażała nauki o człowieku w pierwotną treść semantyczną, która przyniosła wydajne owoce i rezultaty. Ale gdy tylko wyczerpała się energia semantyczna pierwotnych projektów światopoglądowych, rozwój intencji humanistycznych pod presją racjonalizmu i obiektywizmu przekształcił się w opracowania specjalistyczne i tematy specjalne. Filozofia antropocentryzmu stara się przezwyciężyć racjonalizm i obiektywizm, wskazać nowe drogi rozwoju człowieka.

Jako myślenie metafizyczne i wartościujące, antropocentryzm zajmuje się bardziej znaczącym i fundamentalnym tematem niż humanizm czy antropologia filozoficzna. Jeśli filozofia jest przejawem antropocentryzmu, to antropocentryzm jest przejawem ludzkiego życia. Dlatego przedmiotem filozofii antropocentryzmu jest życie jednostki, rozumiane jako jedność zjawisk materialnych i idealnych, świadomych i nieświadomych, skończonych i nieskończonych, ogólnych i narodowych, formalnych i konkretnych. Każda jednostka może stać się przedmiotem filozofii, ale tylko filozofia antropocentryzmu, ze względu na swoją głębię i semantyczną samowystarczalność, jest najbardziej adekwatna do zagadnień istnienia człowieka, z których powstają podstawowe sensy życia.

W aspekcie światopoglądowym antropocentryzm jest głównym środkiem zrozumienia istoty człowieka. Rozwija i kultywuje typ poznania, które przewyższa społeczne i ekonomiczne uwarunkowania ludzkiego życia. Główną metodologią tego sposobu myślenia jest wiedza, myślenie i twórczość. Jako pełnoprawnymi środkami badania problemu życia społeczno-kulturowego człowieka, antropocentryzm posługuje się nie tylko zasadami epistemologicznymi, ale także metodami moralności, edukacji, religii i sztuki. I w tym względzie filozofia antropocentryzmu nie jest *dana*, lecz *podana*: jej istota przejawia się w metafizycznej syntezie różnych ujęć w badaniu życia społeczno-kulturalnego. A wynikiem takiej syntezy jest całościowe i polifoniczne rozumienie człowieka jako zbioru różnych systemowych duchowych sposobów jego życia. O tym jest ta książka.





BIBLIOGRAFIA



1. *Абишева А. К.* О понятии «ценность» / А. К. Абишева // Вопросы философии. — 2002. — № 3. — С. 139–146.
2. *Альтер П.* Націоналізм: проблема визначення / П. Альтер // Націоналізм. Антологія. — С. 211–215.
3. *Андрущенко В. П.* До методології вирішення «антиномій» сучасної гуманітарної науки / В. П. Андрущенко // Європейські педагогічні студії. — 2015. — № 5–6. — С. 7–11.
4. *Апулей.* Апология. Метаморфозы. Флориды / Апулей. — М. : АН СССР, 1960. — 436 с.
5. *Аристотель.* Метафизика / Аристотель // Сочинения: В 4-х т. — Т. 1. — М. : Мысль, 1975. — С. 5–370.
6. *Аристотель.* Никомахова этика / Аристотель // Сочинения: В 4-х т. — Т. 4. — М. : Мысль, 1983. — С. 53–293.
7. *Аристотель.* Политика / Аристотель // Древнегреческая философия. От Платона до Аристотеля. — М. : АСТ; Харьков : Фолио, 1999. — С. 441–699.
8. *Аристотель.* Политика / Аристотель // Сочинения: В 4-х т. — Т. 4. — С. 375–644.
9. *Арлычев А. Н.* Об иррационализме как философии изменчивости / А. Н. Арлычев // Вопросы философии. — 1998. — № 6. — С. 133–142.
10. *Базилевич В. Д., Ильин В. В.* Экономико-философская мысль современного мира / В. Д. Базилевич, В. В. Ильин. — К. : Знання, 2015. — 821 с.

Література

11. *Бакиров В. С.* Современное высшее образование: движение к гуманистической парадигме / В. С. Бакиров // Європейські педагогічні студії. — 2015. — № 5–6. — С. 45–53.
12. *Баллестрем К. Г.* Ното оeconomicus? Образ человека в классическом либерализме / К. Г. Баллестрем // Вопросы философии. — 1999. — № 4. — С. 42–53.
13. *Баронин А. С.* Этническая психология / А. С. Баронин. — К. : ТАНДЕМ, 2000. — 264 с.
14. *Баткин Л. М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности / Л. М. Баткин. — М. : Наука, 1989. — 272 с.
15. *Белик А. А.* Человек в экономической антропологии / А. А. Белик. — М. : Издательство Ипполитова, 2013. — 372 с.
16. *Берков В. Ф.* Философия и методология науки / В. Д. Берков. — М. : Новое знание, 2004. — 336 с.

17. Бетелл Т. Собственность и процветание / Т. Бетелл. — М. : ИРИСЭН, 2008. — 480 с.
18. Бех І. Особистість у духовно-стверджувальному дискурсі / І. Бех // Теоретико-методичні проблеми виховання дітей та учнівської молоді. — 2018. — Вип. 22. — С. 5–18.
19. Бех І. Д. Національна ідея в становленні громадянина-патріота України: (програмновиховний контекст) / І. Д. Бех, К. І. Чорна. — К. : ІПВ АПН України, 2008. — 40 с.
20. Бистрицький С. Конфлікт культур і методологія толерантності / С. Бистрицький // Філософська думка. — 2011. — № 4. — С. 102–118.
21. Бичко О. В. Профілі української ідентичності. Соціально-психологічний аналіз: монографія / О. В. Бичко. — К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2007. — 281 с.
22. Бочаров В. В. Политическая антропология / В. В. Бочаров // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2011. — Том IV, № 4. — С. 35–48.
23. Бродский А. И. В поисках действительного этоса / И. А. Бродский. — СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1999. — 152 с.
24. Бурлакова І. А. Аналіз ризиків та переваг використання криптовалют в процесі переходу до індустрії 4.0 / І. А. Бурлакова, О. О. Гордєєв, Г. Г. Чмерук // Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей (2018): 3б. наук. пр. / редколегія; відп. секретар З. Е. Скринник. — К. : УБС, 2018. — С. 106–113.
25. Бэкон Ф. Новый Органон / Ф. Бэкон // Соч. в 2-х т. — М. : Мысль, 1978. — С. 5–222.
26. Бэкхерст Д. Философия деятельности / Д. Бэкхерст // Вопросы философии. — 1996. — № 5. — С. 72–79.
27. Бэкхерст Д. Формирование разума / Д. Бекхерст. — М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. — 368 с.
28. Василенко Л. И. Магия: старое зло или новое благо? / Л. И. Василенко // Вопросы философии. — 1994. — № 2. — С. 25–34.
29. Васильева Т. В. Поэтика античной философии / Т. В. Васильева. — М. : Академический Проект; Трикста, 2018. — 735 с.
30. Вебер М. Государство и общество / М. Вебер. — К. : Вид. дім «Всесвіт», 2012. — 1112 с.
31. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. — М. : Прогресс, 1990. — 800 с.
32. Везерфорд Дж. История денег: Борьба за деньги от песчанника до киберпространства / Дж. Везерфорд. — М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. — 320 с.
33. Витгенштейн Л. О достоверности / Л. Витгенштейн // Вопросы философии. — 1991. — № 2. — С. 67–120.
34. Витгенштейн Л. Философские исследования. Интернет-ресурс: www.philosophy.ru/library/witt/phil.html
35. Волков Г. Сова Минервы / Г. Волков. — М. : Молодая гвардия, 1973. — 256 с.
36. Волков Г. У колыбели науки / Г. Волков. — М. : Молодая гвардия, 1971. — 224 с.

37. *Гаджиев К. С.* Мировой экономический кризис: политико-культурное измерение / К. С. Гаджиев // Вопросы философии. — 2010. — № 6. — С. 3–19.
38. *Гальченко М. С.* Від інтелекту людини до штучного інтелекту: чи може цифрова економіка замінити реальне життя / М. С. Гальченко // Філософія фінансової цивілізації: людина в світі грошей (2018): зб. наук. пр. / редколегія; відп. секретар З. Е. Скринник. — К. : УБС, 2018. — С. 226–232.
39. *Гальчинський А. С.* Політична нооекономіка: начала оновленої парадигми економічних знань / А. С. Гальчинський. — К. : Либідь, 2013. — 452 с.
40. *Гарин И. И.* Что такое философия? Запад и Восток. Что такое истина? / И. И. Гарин. — М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. — 752 с.
41. *Гарин И. И.* Что такое этика, культура, религия? / И. И. Гарин. — М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2002. — 848 с.
42. *Гегель Г. В. Ф.* Философия духа / Г. В. Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук. — Т. 3. — М. : Мысль, 1977. — 471 с.
43. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории / Г. В. Ф. Гегель. — СПб. : Наука, 2000. — 480 с.
44. *Гейтс Б.* Бизнес со скоростью мысли / Б. Гейтс. — М. : Эксмо-Пресс, 2001. — 480 с.
45. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. — М. : Наука, 1977. — 703 с.
46. *Гидденс Э.* Последствия современности / Э. Гидденс. — М. : Праксис, 2011. — 352 с.
47. *Годелье М.* Загадка дара / М. Годелье. — М. : Восточная литература, 2007. — 295 с.
48. *Гончаренко С.* Український педагогічний словник / С. Гончаренко. — К. : Либідь, 1997. — 376 с.
49. *Гордер Ю.* Мир Софии: Роман об истории философии / Ю. Гордер. — СПб. : Амфора, 2008. — 558 с.
50. *Грабовський С.* Людина і світ людини: версія Євгена Сверстюка («Собор у риштуванні») / С. Грабовський // Філософська думка. — 2015. — № 3. — С. 105–114.
51. *Губерський Л. В.* Українська філософія як справа майбутнього: культурно-історична перспектива Дмитра Чижевського / Л. В. Губерський // Філософські проблеми гуманітарних наук. — 2016. — № 25. — С. 4–10.
52. *Губерський Л. В.* Філософія: Історія, суспільство, освіта / Л. В. Губерський, В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. — К. : ППЦ «Київський університет», 2011. — 591 с.
53. *Гусейнов А. А.* Выражение кризиса и симптомы обновления / А. А. Гусейнов // Вопросы философии. — 1999. — № 3. — С. 7–12.
54. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления / Э. Гуссерль. — СПб. : Наука, 2006. — Ювента, 2006. — 320 с.
55. *Дейвіс Н.* Європа. Історія / Н. Дейвіс. — К. : Основи, 2001. — 1463 с.
56. *Декарт Р.* Рассуждение о методе / Р. Декарт // Сочинения в 2-х т. — Т. 1. — М. : Мысль, 1989. — С. 250–298.
57. *Декарт Р.* Соч.: В 2-х т. / Р. Декарт. — Т. 1. — М. : Мысль, 1989. — 654 с.



58. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Лаэртский Диоген. — М. : Мысль, 1979. — 620 с.
59. *Дитце И. П., Недзвецкая Н. П.* «Невидимая рука робота»: человек в эпоху цифрового общества / И. П. Дитце, Н. П. Недзвецкая // *Философия хозяйства*. — 2017. — № 6. — С. 109–123.
60. *Докинз Р.* Эгоистичный ген / Р. Докинз. — М. : АСТ; CORPUS, 2013. — 512 с.
61. *Дубровский Д. И.* Природа человека, массовое сознание и глобальное будущее / Д. И. Дубровский // *Философские науки*. — 2013. — № 9. — С. 5–16.
62. *Енциклопедія освіти / АПН України; гол. ред. В. Г. Кремень; [заст. голов. ред. О. Я. Савченко]*. — К. : Юрінком Інтер, 2008. — 1040 с.
63. *Єрмоленко А.* Світоглядний підхід у системі парадигмальних координат / А. Єрмоленко // *Філософська думка*. — 2015. — № 3. — С. 62–76.
64. *Зиновьев А. А.* Глобальный человек / А. А. Зиновьев. — М. : Эксмо, 2006. — 448 с.
65. *Зиммель Г.* Філософія грошей / Г. Зиммель. — К. : Промінь, 2010. — 504 с.
66. *Иванов А. В., Миронов В. В.* Университетские лекции по метафизике / А. В. Иванов, В. В. Миронов. — М. : Современные тетради, 2004. — 647 с.
67. *Ильин В. В.* Магия денег. История, философия, жизнь: монография / В. В. Ильин. — К. : УБД НБУ, 2011. — 590 с.
68. *Ильин В. В.* Философия / В. В. Ильин. — М. : Академический Проект, 1999. — 592 с.
69. *История мировой экономики / под ред. Г. Б. Поляка, А. И. Марковой*. — М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2007. — 671 с.
70. *История частной жизни: Т. 1: От Римской империи до начала второго тысячелетия / под ред. П. Вейна*. — М. : Новое литературное обозрение, 2014. — 800 с.
71. *История частной жизни: Т. 2: Европа от феодализма до Ренессанса / под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби*. — М. : Новое литературное обозрение, 2015. — 784 с.
72. *История частной жизни: Т. 4: От Великой французской революции до Первой мировой войны / под общей редакцией Ф. Арьеса и Ж. Дюби*. — М. : Новое литературное обозрение, 2018. — 672 с.
73. *Ільїн В. В.* Апологія ірраціонального / В. В. Ільїн. — К. : Вид-во Європ. ун-ту, 2005. — 232 с.
74. *Ільїн В. В.* Етюди про багатство. Легенди. Міфи. Життя / В. В. Ільїн. — К. : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2018. — 434 с.
75. *Каку М.* Будущее разума / Митио Каку. — М. : Альпина нон-фикшн, 2016. — 502 с.
76. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант. — М. : Эксмо, 2006. — 736 с.
77. *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям 1800 / И. Кант / *Собр. соч.* в 8 т. — Т. 8. — М. : Изд-во «Чоро», 1994. — 450 с.
78. *Кант И.* Трактаты и письма / И. Кант. — М. : Наука, 1980. — 712 с.
79. *Капустин Б. Г.* Современность — как принуждение и свобода / Б. Г. Капустин // *Вопросы философии*. — 1998. — № 4. — С. 19–39.

80. *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. — М. : Гардарики, 1998. — 784 с.
81. *Кассирер Э.* Философия просвещения / Э. Кассирер. — М. : РОССПЭН, 2004. — 400 с.
82. *Кастельс М.* Галактика Интернет. Размышления об интернете, бизнесе и обществе. — Екатеринбург : У-Фактория, 2004. — 328 с.
83. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество, культура / М. Кастельс. — М. : ГУ ВШЭ, 2000. — 608 с.
84. *Кастельс М.* Інформаційні технології, глобалізація та соціальний розвиток / М. Кастельс // Соціальна глобалістика: навч. посіб. / за наук. ред.: Е. А. Афоніна, В. Д. Бондаренка, А. Ю. Мартинова. — К. : Освіта України, 2011. — С. 91 (1 електрон. опт. диск (CD ROM); 12 см.).
85. *Качур М. М.* Поняття «патріотизм» в українській науковій педагогічній думці / М. М. Качур // Педагогічні науки: теорія, історія, інноваційні технології. — 2013. — № 6. — С. 55–60.
86. *Каштанов А.* Миф об эгоизме / А. Каштанов // Дружба народов. — 2002. — № 8. — С. 173–186.
87. *Клейнер Г. Б.* Системные основы цифровой экономики / Г. Б. Клейнер // Философия хозяйства. — 2018. — № 1 (115). — С. 131–143.
88. *Кобрин К.* Восход Европы / К. Кобрин // Звезда. — 2000. — № 9. — С. 164–171.
89. К олізії антропологічного розмислу / В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко, А. М. Дондюк, Н. В. Хамітов та ін. — К. : ПАРАПАН, 2002. — 180 с.
90. *Конверський А. Є.* Єдність світу і розмаїття культур / 94А. Є. Конверський // Матеріали круглого столу // Філософська думка. — 2011. — № 4. — С. 5–48.
91. *Конфуций.* Уроки мудрости: Сочинения / Конфуций. — М. : ЭКСМО-Пресс; Харьков : Фолио, 2002. — 958 с.
92. *Коростелина К. В.* Социальная идентичность и конфликт / К. В. Коростелина. — Симферополь : Доля, 2003. — 360 с.
93. *Кравченко А. А.* Архетипы учителя: идея, образ, відповідність: монографія / А. А. Кравченко. — Львів : Ліга-Прес, 2013. — 416 с.
94. *Кремень В. Г.* Світ знання: людина, наука, освіта / В. Г. Кремень. — К. : Знання України, 2016. — 87 с.
95. *Кремень В. Г.* Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору / В. Г. Кремень. — К. : Педагогічна думка, 2009. — 520 с.
96. *Кремень В. Г.* Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум. / В. Г. Кремень. — К. : Грамота, 2007. — 576 с.
97. *Кремень В. Г., Ільїн В. В.* Філософія: Логос, Софія, Розум / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. — К. : Книга, 2006. — 432 с.
98. *Кримський С. Б.* Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. — К. : ПАРАПАН, 2003. — 240 с.
99. *Крымский С. Б.* Мудрецы всегда в меньшинстве (статьи разных лет) / С. Б. Крымский. — К. : Издательский дом Дмитрия Бурого, 2012. — 400 с.
100. *Крымский С. Б.* Философия как путь человечности и надежды / С. Б. Крымский. — К. : Курс, 2000. — 308 с.

101. Кузнецов Б. Г. Идеи и образы Возрождения (Наука XIV–XVI вв. в свете современной науки) / Б. Г. Кузнецов. — М. : Наука, 1979. — 280 с.
102. Кульчицкий О. Основи філософії і філософічних наук / О. Кульчицкий. — Мюнхен–Львів, 1995. — 164 с.
103. Ле Бон Г. Психология толпы / Г. Ле Бон, Г. Тард. — М. : Институт психологии РАН, 1998. — 416 с.
104. Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Ж. Ле Гофф. — СПб. : Александрия, 2008. — 398 с.
105. Ленк Г. Проблемы ответственности в этике, экономике и технологии / Г. Ленк // Вопросы философии. — 1998. — № 11. — С. 30–42.
106. Лещёв С. В. Человек в сетевом обществе: новые формулы рациональности и власти / С. В. Лещёв // Философия хозяйства. — М. : МГУ, 2005. — С. 23–30.
107. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. — М. : Институт экспериментальной социологии, СПб. : Алетейя, 1998. — 160 с.
108. Лісовий В., Проценко О. Націоналізм, нація і національна держава / В. Лісовий, О. Проценко / Націоналізм. Антологія. — К. : Смолоскип, 2000. — С. 11–36.
109. Локк Дж. Сочинения в 3 т. — Т. 3. — М. : Мысль, 1985. — 668 с.
110. Лосев А. Ф. Дерзание духа / А. Ф. Лосев. — М. : Политиздат, 1988. — 366 с.
111. Лук'янець В. Фундаментальна наука і науковий світогляд у перспективі ХХІ сторіччя / В. Лук'янець // Філософська думка. — 2006. — № 3. — С. 5–25.
112. Макиавелли Н. Государь / Н. Макиавелли. — М. : Эксмо-Пресс; Харьков : Фолио, 2001. — 656 с.
113. Маколей Т. Б. Папство и Реформация / Т. Б. Маколей // Звезда. — 2000. — № 8. — С. 98–108.
114. Максименко С. Д. Механізми розвитку особистості / С. Д. Максименко // Проблеми сучасної психології. — 2018. — Вип. 40. — С. 7–23.
115. Малиновский Б. Избранное. Динамика культуры / Б. Малиновский. — М. : РОССПЭН, 2004. — 959 с.
116. Мальковская И. А. Вызовы идентичности и кризис социальности / И. А. Мальковская // Философия хозяйства. Специальное издание. — М. : МГУ, 2005. — С. 8–22.
117. Мамардашвили М. Философские чтения / М. Мамардашвили. — СПб. : Азбука-классика, 2002. — 832 с.
118. Маслов А. О. Інформаційна економіка: становлення, структура та теоретичне осмислення: монографія / А. О. Маслов. — К. : ВПЦ «Київський університет», 2016. — 512 с.
119. Мельник В. П. Філософія. Наука. Техніка: Методолого-світоглядний аналіз: монографія / В. П. Мельник. — Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. — 592 с.
120. Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания / Л. А. Микешина. — М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. — 560 с.
121. Мильдон В. И. Индивидуализм и эгоизм (введение в современную этику) / В. И. Мильдон // Вопросы философии. — 2008. — № 6. — С. 43–55.



122. *Мокир Дж.* Дары Афины. Исторические истоки экономики / Дж. Мокир. — М. : Изд. института Гайдара, 2012. — 408 с.
123. *Монтень М.* Опыты. Кн. 1–2. / М. Монтень. — М. : Наука, 1979. — 704 с.
124. *Морен Э.* Утраченная парадигма: Природа человека / Э. Морен. — К. : Кармэ-Синто, 1995. — 240 с.
125. *Моррас Ш.* Повернення до живих речей / Ш. Моррас // Націоналізм. Антологія. — С. 121–132.
126. *Мунье Э.* Манифест персонализма / Э. Мунье. — М. : Республика, 1999. — 559 с.
127. *Мур Дж.* Принципы этики / Дж. Мур. — М. : Прогресс, 1984. — 327 с.
128. *Некlessа А. И.* Трансмутация истории / А. И. Некlessа // Вопросы философии. — 2001. — № 3. — С. 58–71.
129. *Ницше Ф.* Воля к власти / Ф. Ницше. — М. : Эксмо; Харьков : Фолио, 2003. — 864 с.
130. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше. — М. : Эксмо; Харьков : Фолио, 1998. — 1056 с.
131. *Огнев'юк В., Сисоєва С.* Освітологія — науковий напрям інтегрованого дослідження сфери освіти / В. Огнев'юк, С. Сисоєва // Рідна школа, 2012. — № 4–5. — С. 44–52.
132. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет. — М. : ИНФРА-М; Весь мир, 2000. — 697 с.
133. *Осокіна Ю. С.* Відповідальність соціального суб'єкта: філософський аналіз: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук / Ю. С. Осокіна. — К., 2007. — 21 с.
134. *Паскаль Б.* Мысли / Б. Паскаль. — М. : Изд-во имени Сабашниковых, 1995. — 480 с.
135. *Пахомов Ю. Н.* Мировые цивилизации: проблемы и перспективы / Ю. Н. Пахомов // Цивилизационная структура современного мира : В 3-х томах. — Т. 1. — К. : Наукова думка, 2006. — С. 12–32.
136. Педагогічний словник / за ред. М. М. Ярмаченка. — К. : Пед. думка, 2001. — 514 с.
137. *Платон.* Государство / Платон // Древнегреческая философия. От Платона до Аристотеля. — М. : АСТ; Харьков : Фолио, 1999. — С. 91–349.
138. *Платон.* Пир / Платон // Древнегреческая философия. От Платона до Аристотеля. — М. : АСТ; Харьков : Фолио, 1999. — С. 36–90.
139. *Попович М.* «Київська філософська школа» як предмет дискусії / М. Попович // Філософська думка. — 2015. — № 3. — С. 6–9.
140. *Поппер К.* Объективное знание: Эволюционный подход / К. Поппер. — М. : Эдиториал УРСС, 2009. — 384 с.
141. Предмет і проблематика філософії / за заг. ред. М. А. Скринника, З. Е. Скринник. — Львів : ЛБІ НБУ, 2001. — 485 с.
142. *Притчи человеческие* / Сост. В. В. Ловский. — Мн. : ЧП «Лотаць», 1998. — 432 с.
143. *Ракитов А. И.* Регулятивный мир: знание и общество, основанное на знаниях / А. И. Ракитов // Вопросы философии. — 2005. — № 5. — С. 82–93.

144. *Рассел Б.* Мудрость Запада: историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами / Б. Рассел. — М. : Республика, 1998. — 479 с.
145. *Ренан Е.* Що таке нація? / Е. Ренан // Націоналізм. Антологія. — С. 107–120.
146. Розвиток теоретичних основ інформатизації освіти та практична реалізація інформаційно-комунікаційних технологій в освітній сфері України / В. Ю. Биков, О. Ю. Буров, А. М. Гуржій, М. І. Жалдак, М. П. Лещенко, С. Г. Литвинова, В. І. Луговий, В. В. Олійник, О. М. Спірін, М. П. Шишкіна / наук. ред. : В. Ю. Биков, С. Г. Литвинова, В. І. Луговий. — Житомир : ЖДУ ім. І. Франка, 2019. — 214 с.
147. *Розенберг Н., Бирцделл Л.* Как Запад стал богатым: экономическое преобразование индустриального мира / Н. Р. озенберг, Л. Бирцделл. — Москва; Челябинск : Социум; ИРИСЭН, 2015. — 448 с.
148. *Роттердамський Еразм.* Похвала Глупоті. Домашні бесіди / Еразм Роттердамський. — К. : Основи, 1993. — 319 с.
149. *Руссо Ж.-Ж.* Трактати / Ж.-Ж. Руссо. — М. : Наука, 1968. — 704 с.
150. *Сакур А. В.* Евристика сучасності: знання, інновація, творчість: монографія / А. В. Сакур. — К. : Книга, 2015. — 352 с.
151. *Салинз М.* Экономика каменного века / М. Салинз. — М. : ОГИ, 1999. — 296 с.
152. *Самохвалова В. И.* Творчество и энергия самоутверждения / В. И. Самохвалова // Вопросы философии. — 2006. — № 5. — С. 34–46.
153. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. — М. : Политиздат, 1990. — С. 319–344.
154. *Саух П. Ю.* Сучасна освіта: портрет без прикрас: монографія / П. Ю. Саух. — Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2012. — 382 с.
155. *Свендсен Л.* Философия философии / Л. Свендсен. — М. : Прогресс-Традиция, 2018. — 208 с.
156. *Сверстюк Є.* Собор у риштуванні / Є. Сверстюк. — Перша українська друкарня у Франції, Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1970. — 174 с.
157. *Седлачек Т.* Экономика добра и зла: В поисках смысла экономики от Гильгамеша до Уолл-стрит / Т. Седлачек. — М. : Маргинем Пресс, 2016. — 544 с.
158. *Сладкий Д.* Національна ідентичність як фактор національної та міжнародної безпеки / Д. Сладкий // Політичний менеджмент. — 2008. — № 2. — С. 110–119.
159. *Слюсаревський М. М.* Несходимі терени Психей: маршрути наукового пізнання: вибрані праці / М. М. Слюсаревський. — К. : Талком, 2019. — 664 с.
160. *Смирнов И.* Экономика спама / И. Смирнов // Звезда. — 2009. — № 4. — С. 206–216.
161. *Смит Р.* Быть человеком: человеческое знание и сотворение человеческой природы / Р. Смит. — М. : Канон+, 2014. — 368 с.
162. *Сміт Ентоні Д.* Доктрина та її критика / Ентоні Д. Сміт // Націоналізм. Антологія. — С. 235–253.
163. *Сміт Ентоні Д.* Національна ідентичність / Е. Д. Сміт. — К. : Основи, 1994. — 224 с.



164. *Спинович К.* Несколько слов о «различии» / К. Спинович // Вопросы философии. — 1999. — № 1. — С. 53–64.
165. *Спицнадель В. Н.* Основы системного анализа / В. Н. Спицнадель. — М. : СПб. : ИД «Бизнес-пресса», 2000. — 376 с.
166. *Степин В. С.* Философия и эпоха цивилизационных перемен / В. С. Степин // Вопросы философии. — 2006. — № 2. — С. 16–26.
167. *Таранов П. С.* 106 философов: жизнь, судьба, ученье / П. С. Таранов. — В 2-х т. — Т. 1. — Симферополь : Таврия, 1995. — 464 с.
168. *Таранов П. С.* Анатомия мудрости. — В 2-х т. — Т. 2. — Симферополь : Таврия, 1995. — 512 с.
169. *Терещенко К. В.* Національна ідентичність як складова системи соціальної ідентичності особистості / К. В. Терещенко // Вісник післядипломної освіти. — 2010. — № 1 (2). — С. 392–399.
170. *Тизон-Браун М.* Завещание гуманиста / М. Тизон-Браун // Звезда. — 2001. — № 12. — С. 182–193.
171. *Тоффлер Э.* Третья волна / Э. Тоффлер. — М. : АСТ, 2002. — 776 с.
172. *Тоффлер Э., Тоффлер Х.* Революционное богатство / Э. Тоффлер, Х. Тоффлер. — М. : АСТ: ПРОФИЗДАТ, 2008. — 569 с.
173. *Тульчинский Г. Л.* Глобализация, постчеловечность и проблема цивилизационного выбора / Г. Л. Тульчинский // Философские науки. — 2010. — № 11. — С. 17–35.
174. *Тульчинский Г. Л.* Новая антропология: личность в перспективе постчеловечности / Г. Л. Тульчинский // Вопросы философии. — 2009. — № 4. — С. 41–55.
175. *Тульчинский Г. Л.* Проблема либерализма и эффективная социальная технология / Г. Л. Тульчинский // Вопросы философии. — 2002. — № 7. — С. 17–25.
176. *Тульчинский Г. Л.* Слово и тело постмодернизма / Г. Л. Тульчинский // Вопросы философии. — 1999. — № 10. — С. 35–53.
177. *Тягло Л. В., Воропай Т. С.* Критическое мышление: Проблема мирового образования XXI века / Л. В. Тягло, Т. С. Воропай. — Харьков : Университет внутренних дел, 1999. — 285 с.
178. *Уайтхед А.* Наука и современный мир / А. Уайтхед // Избранные работы по философии. — М. : Прогресс, 1990. — 720 с.
179. *Уолдрон Д.* Теоретическое основание либерализма / Д. Уолдрон // Современный либерализм. — М. : Дом интеллектуальной книги. Прогресс-Традиция, 1998. — С. 108–137.
180. *Фаго-Ларжо А.* Легенда о стриптизе философии (современные тенденции в философии науки) / А. Фаго-Ларжо // Вопросы философии. — 2010. — № 8. — С. 125–142.
181. *Федотова В. Г.* Социальные инновации как основа процесса модернизации общества / В. Г. Федотова // Вопросы философии. — 2010. — № 10. — С. 3–16.
182. *Фергюсон Н.* Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира? / Н. Фергюсон. — М. : АСТ: CORPUS, 2014. — 544 с.

183. *Ферри Л.* Краткая история мысли. Трактат по философии для подрастающего поколения / Л. Ферри. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2018. — 272 с.
184. *Франк С.* Сочинения / С. Франк. — Мн. : Харвест; М. : АСТ, 2000. — 800 с.
185. *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. Исследования магии и религии / Дж. Дж. Фрэзер. — М. : Политиздат, 1980. — 832 с.
186. *Фукидид.* История. Т. II / пер. с греч. Ф. Г. Мищенко и С. А. Жебелева. — СПб. : Наука, 1999. — 604 с.
187. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. — М. : АСТ: ЕР МАК, 2005. — 588 с.
188. *Хайдеггер М.* Время и бытие / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993. — 447 с.
189. *Хайлбронер Р. Л.* Философы от мира сего / Р. Л. Хайлбронер. — М. : Колибри, 2008. — 432 с.
190. *Харарі Ю. Н.* 21 урок для 21 століття / Ю. Н. Харарі. — К. : Форс Україна, 2018. — 416 с.
191. *Харарі Ю. Н.* Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / Ю. Н. Харарі. — Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2019. — 544 с.
192. *Хокинг С.* Наука в следующем тысячелетии / С. Хокинг // Наука и религия. — 1998. — № 12. — С. 37–42.
193. *Храмова В. Л.* Культурологические образы науки в постпозитивизме / В. Л. Храмова // Софія: Культурологічний журнал. — 2011. — № 11. — С. 14–58.
194. *Черткова Е. Л.* Метаморфозы утопического сознания / Е. Л. Черткова // Вопросы философии. — 2001. — № 7. — С. 47–58.
195. *Чижевський Д. І.* Нариси з історії філософії на Україні / Д. І. Чижевський. — К. : Видво «Орій» при УКСП Кобза, 1992. — 230 с.
196. *Шацкий Е.* Утопия и традиция / Е. Шацкий. — М. : Прогресс, 1990. — 456 с.
197. *Шашкова Л. А.* Діалог науки і релігії в культурно-історичному контексті / Л. А. Шашкова. — К. : Грамота, 2008. — 328 с.
198. *Шевченко Н. Г.* Метафізика стоимости / Н. Г. Шевченко // Философия хозяйства. — 2018. — № 6. — С. 24–27.
199. *Шевченко О. В.* Формування національної ідентичності як компонента Я-образу особистості / О. В. Шевченко // Соціально-психологічний вимір демократичних перетворень в Україні / за ред. С. Д. Максименка. — К., 2003. — С. 409–420.
200. *Шелер М.* Избранные произведения / М. Шелер. — М. : Гносиз, 1994. — 490 с.
201. *Шопенгауэр А.* Афоризмы и истины: Сочинения / А. Шопенгауэр. — М. : Эксмо Пресс; Харьков : Фолио, 2000. — 736 с.
202. *Шпенглер О.* Закат Европы / О. Шпенглер. — Минск : Харвест; М. : АСТ, 2000. — 1376 с.
203. *Штер Н.* Мир из знания / Н. Штер // Социологический журнал. — 2012. — № 2. — С. 32–38.
204. *Элоян М. Р.* Хозяйство и религия (М. Вебер, С. Булгаков, В. Зомбарт) / М. Р. Элоян // Философия хозяйства. — 2003. — № 1 (25). — С. 132–146.



205. *Эпштейн М.* От знания — к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменить мир / М. Эпштейн. — М.; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. — 480 с.
206. *Эпштейн М.* От пост- к прото-. Манифест нового века / М. Эпштейн // *Знамя*. — 2001. — № 5. — С. 195–207.
207. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Д. Юм // *История философии в памятниках*. — В 4-х т. — Т. 2. — М. : Канон+, 2009. — 448 с.
208. *Янков В. А.* Эскиз экзистенциальной истории / В. А. Янков // *Вопросы философии*. — 1998. — № 6. — С. 3–34.
209. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М. : Республика, 1994. — 527 с.
210. *Berger P.* Sociology: a Disinvitation? / P. Berger // *Society*. — 1992. — Vol. 29.6. — P. 12–18.
211. *Feyerabend P. K.* Science in a Free Society / P. K. Feyerabend. — London, 1978. — 221 p.
212. *Krech D., Crutchfield P. S., Ballachey E. L.* Individual in Society / D. Krech, P. S. Crutchfield, E. L. Ballachey. — N. Y., 1962. — 564 p.
213. *Laclau E.* Politics and the Limits of Modernity. In: *Universal Abandau? The Politics of Postmodernism*. Ed. Ross A. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1988. — P. 21–35.
214. *Lifton R.* The Protean Style / R. Lifton // *The Fontana Postmodernizm Reader*. — W. T. Anderson (ed) Glasgow. — 1996. — 128 p.
215. *Martin J.* After the Internet: Alien Intelligence / J. Martin. — New York : Viking. — 2000. — 479 p.
216. *Oakeshott M.* Rationalism in Politics and Other Essays / M. Oakeshott. — London, 1967. — 333 p.
217. *Weatherford J.* Tribes on the Hill / J. Weatherford. — New York : Rawson, Wade, 1981. — 300 p.



POSŁOWIA POLSKICH PEDAGOGÓW



Maciej TANAŚ

Akademia Pedagogiki Specjalnej
im. Marii Grzegorzewskiej
w Warszawie

Otwierając skarbiec filozofii antropocentryzmu

*K*im jest człowiek? Jaka jest jego natura, istota, cel jego życia i cechy jego wnętrza? Jaki jest cel, wartość i sens ludzkiej egzystencji? – pytania, które zadają Wasyl Grygorowicz Kremień i Włodimir Wasylowicz Iljin, od wieków poruszały umysły znakomitych filozofów, a z czasem również przedstawicieli innych nauk humanistycznych i społecznych. Stanowiły one również pole głębokich przemyśleń Autorów niniejszej monografii: *Człowiek wobec wyzwań cywilizacji: Od przeszłości do przyszłości*.

Niezwykły, intelektualny urok tej pracy przypomina ukraiński, subtelny, ręczny haft chust, gorsetów, sukien i bluzek. Autorzy snują swą naukową refleksję w sposób ścisły, logiczny i przejrzysty. Są obiektywni, definiują, cytują i porównują. Odkrywają i dokonują syntez. Czynią to intencjonalnie i z rozmysłem. W stylistycznych zabiegach, w precyzyjnym i atrakcyjnym języku odnaleźć można bogactwo motywów zdobniczych, kompozycji, ściegów i kolorów znanych największym mistrzom haftu od Połtawy, Kijowa i Czernihowa, przez Wołyń i Polesie, aż po Bukowinę i obszary Huculszczyzny. Głębokie, humanistyczne przemyślenia Autorów układają się piękny misterny pełen znaczeń wzór, niczym haftowana chusteczka zatknięta za pasek XII wiecznej ikony Mądrości Bożej w kijowskim Soborze.

Ukraiński haft ludowy był symboliczny, wiązał się bowiem z wieloma odwiecznymi mitami, przesądami i wierzeniami. Stanowił część kulturowej i narodowej tożsamości. Podobnie zawarta na kartach niniejszej książki refleksja naukowa tkwi korzeniami w myśli starożytnych filozofów. Owo temporalne i konotacyjne uwarunkowanie pozwala trafnie odczytać sens człowieczeństwa w epoce zdominowanej przez procesy globalizacji, gwałtowny rozwój nauki

i techniki oraz związane z nimi przeobrażenia społeczne i kulturowe. Owa siatka odwiecznych i współczesnych nitek osnowy i wątków naukowego dyskursu o człowieku stanowi materię znaczeń odkrywanych i wyjaśnianych przez Wasyla G. Kremienia i Włodimira W. Iljina.

Autorzy monografii korzystają z powstałej na pograniczu nauk, a przyjętej przez Wasyla G. Kremienia, oryginalnej koncepcji antropocentryzmu [gr. *ánthrōpos* 'człowiek', łac. *centrum* 'środek']. Koncepcji pozwalającej nadać naukowej refleksji nad człowiekiem atrakcyjną perspektywę poznawczą o znacznych walorach opisowych, wyjaśniających i predyktywnych. Ich zdaniem *Antropocentryzm przeciwstawia ludzką suwerenność naukowemu determinizmowi świata: tylko od człowieka zależy, kim się stanie i jaki świat stworzy. To nie prawa natury, ale sam człowiek określa duchowy i kulturowy obraz siebie i świata. Tylko człowiek jest odpowiedzialny za swój świat*¹. Dodajmy, że prekursorami antropocentryzmu (poznawczego) byli sofisci, od których pochodzi określenie – *człowiek jest miarą wszechrzeczy*. Bywało, że przez wieki przyjmował on postacie skrajne, przeciwstawne wobec teocentryzmu i kosmocentryzmu. Wersja zaproponowana przez W. G. Kremienia i W.W. Iljina jest poważną i oryginalną, filozoficzną odpowiedzią na wyzwania naszych czasów.

Bez wątpienia powstające już w starożytności próby zrozumienia i opisanie człowieka miały charakter antropologiczny. Nie sposób przecież pominąć prób zrozumienia człowieka, jego bytu i specyfiki, podejmowanych przez starożytnych filozofów greckich. Platowska koncepcja człowieka uosabiającego i przedstawiającego strukturę kosmosu i będącego połączeniem potrójnej duszy rozumnej i ciała stała się przedmiotem dyskusji podjętej przez Arystotelesa. Stagiryta sprzeciwiał się spirytualizmowi Platona, ale też materializmowi demokrytejskiemu. Jego zdaniem dusza człowieka nie była wyłącznie kompozycją atomów. Potrzebowała organów cielesnych umożliwiających spełnianie przez nią istotnych funkcji. Była zasadą życia, „formą – EIDOS – spełniającą swe funkcje przez organy ciała”².

Problem duszy stał się polem myśli antropologicznej i poważnych dysput filozoficznych także w średniowieczu. I tak, zdaniem św. Augustyna nieśmiertelna dusza nie jest ciałem. Stąd nie może mieć przestrzennych wymiarów. Jest duchem poznającym, przypominającym i posiadającym wolę, wiedzącym czym

¹ W.G. Kremień, W.W. Iljin, *Człowiek wobec wyzwań cywilizacji: Od przeszłości do przyszłości*. Tłum. Franciszek Szlosek i Jarosław Nakhlik. Wydawnictwo Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN. Kraków 2022, s. 249.

² M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 1979, s. 11.



jest i czym nie jest³. Nie sposób też pominąć Nemezjusza z Emezy, którego dzieło *O naturze człowieka* wywarło wpływ na scholastyków. Zdaniem Etienne Gilsona koncepcja tego filozofa i teologa, biskupa z Syrii zakłada, że człowiek jest mikrokosmosem, więc rozważania o nim są studium o całym kosmosie. Jego nieśmiertelna dusza jest obdarzona poznaniem, wolnością woli i wolnym wyborem, ciało zaś przeznaczone jest do zmartwychwstania. Natura ludzka skupia w sobie dwa światy: istot śmiertelnych: cielesnych i nierozumnych oraz nieśmiertelnych: bezcielesnych i rozumnych. Człowiek to dusza posługująca się ciałem⁴.

Nurt antropologiczny odnaleźć można w pismach perskiego lekarza i filozofa Ibn Sina, zwanego Awincenną. Wpływ jego myśli na kształtowanie się w średniowieczu, zwłaszcza u Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu klasycznej teorii człowieka, ale też współczesnych poglądów był olbrzymi⁵. Zwracał on uwagę na to, że człowiek jest istotą społeczną i kulturotwórczą. Jest też użytkownikiem tworzonego przez siebie języka, którym może wyrazić wszystko i który jest widowym znakiem jego transcendencji w stosunku do otoczenia. Posiada obce zwierzętom poczucie wartości moralnych (tego, co godziwe i niegodziwe). W przeciwieństwie również do nich nie jest pochłonięty wyłącznie teraźniejszością, ale przewiduje przyszłość i układa swe życie w zgodzie z nią. Ponadto posiada duszę i może przez ową jaźń odrębną od świata doskonalić się⁶.

Otwierając skarbiec refleksji filozoficznej nad człowiekiem, nie można pominąć koncepcji kartezjańskiej. O ile w starożytności i w średniowieczu dostrzegano byty żyjące i nieżyjące, to właśnie Kartezjusz dokonał ich podziału na świadome i nieświadome. Jego zdaniem, w świecie istnieją dwie substancje: myśląca (dusza) i rozciąglą (ciało). Są to oddzielne, niestykające się zazwyczaj ze sobą światy. Tak jest w ciałach nieorganicznych i u zwierząt, jako że nie posiadają świadomości. Jedynie człowiek posiada tę specyficzną właściwość⁷.

Mijały lata. Koncepcjom człowieka jako tworu kultury towarzyszyły koncepcje traktujące go jako podmiot ujawniający ducha. Analizowano strukturę bytową, ludzkie działania i świat wartości. Powstawały prace dotyczące procesu poznania i wiedzy jako jego rezultatu. Poddawano refleksji ontyczne warunki relacji jednostki i społeczeństwa. Mówiono o bycie moralnym, ideach i świadomości ludzkiej. Traktowano człowieka jako twórcę i użytkownika kultury. Rozrastały się pola badań, zwiększała się liczba podejmowanych tematów i zainteresowanych człowiekiem nauk.

³ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. PAX, Warszawa 1966, s. 557, przyp. 27.

⁴ Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1962, s. 118–128.

⁵ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* op. cit.; s. 21–26.

⁶ Por. tamże, s. 22–23.

⁷ R. Descartes, *Medytacje o Filozofii Pierwszej*. PWN, Warszawa 1958, med. VI, 78, 81.



Nie czas tu oczywiście i miejsce na szczegółową analizę antropologicznej refleksji filozoficznej. Chodziło jedynie o przypomnienie, jak ważny nurt dociekań stał się przedmiotem przedłożonej Czytelnikowi monografii pióra W.G. Kremienia i W.W. Iljina oraz jak wielu wybitnych filozofów podejmowało ten temat na przestrzeni wieków. Dodajmy monografii oryginalnej i niezmiernie ważnej, otwierającej nowe pola intelektualnego dyskursu. Jej Autorzy nie koncentrują się na przedstawieniu genezy i zarysu historycznego przyjętej koncepcji człowieka. Pola analizy fenomenu człowieka wyznaczają atrakcyjne poznawczo przestrzenie tworzonej przezeń cywilizacji, ujmowanej w kategoriach temporalnych oraz, co znaczące – współczesnych.

Poszczególne rozdziały niniejszej monografii są jak czerwone korale nanizane na nici wiedzy. Tymi wyjątkowymi kamieniami ozdobnymi powstającymi z parzydełkowców w Morzu Śródziemnym, u wybrzeży Wysp Kanaryjskich i Japonii oraz w kilku innych miejscach na świecie, interesowano się już w starożytności. Były synonimem dostatku i bogactwa. Podobnie kolejne fragmenty monografii W.G. Kremienia i W.W. Iljina obfitują w treści, dostarczają myśli przenikliwych, pozwalających raz jeszcze, w nowatorski sposób spojrzeć na ludzką cywilizację i jej twórcę – jedną z najważniejszych zagadek dla filozofii i innych nauk.

Pytanie *kim jest człowiek?* rodzi poszukiwania odpowiedzi w Starym Testamencie źródle wielu religii. Prowadzi jednak również do teorii ewolucji i postrzegania go jako stworzenia natury biologicznej i społecznej. Drogi te pozostawiają jednak wiele niewyjaśnionych pytań.

Na niektóre z nich odpowiada antropologia filozoficzna, stawiająca sobie zadanie zdefiniowanie istotnego „rdzenia”, treści „ludzkiego” w ogóle, a człowieka w szczególności. Znaleźć je można w pracach Immanuela Kanta, Maxa Webera, Maxa Schelera i Helmutha Plessnera, ale też José Ortegi y Gasset, Ernsta Cassirera, Jürgena Habermasa, Ericha Rothhacker, Axela Honnetha i Hansa Joasa i innych.

Autorzy w kolejnych podrozdziałach swej monografii sięgają też do antropologii ekonomicznej, politycznej oraz humanologii. Tym sposobem, przez wskazanie perspektyw poznawczych, usiłują udzielić wielowątkowej, acz na gruncie każdej nauki – specjalistycznej – odpowiedzi na owo postawione we wprowadzeniu do pierwszego rozdziału pytanie *kim jest człowiek?*

Rozdziały układają się w sznury równie pięknych i drogocennych koralu: wizerunek człowieka, człowiek w historii cywilizacji, człowiek w społeczeństwie wiedzy, wymiar i znaczenie wartości w życiu człowieka, człowiek w projektach społeczno-kulturowych, człowiek we współczesnym świecie i wreszcie – perspektywy antropocentryzmu (uwagi końcowe), zamykające głęboko humanistyczną refleksję Autorów niczym ozdobna klamra sznury koralu, niosących radość intelektualnej przygody.



Owa przygoda może mieć dla uważnego Czytelnika postać wyprawy szlakiem wysp znanych, ale i nieznanych. Śmiało może na nią wyruszyć wiedząc, że Autorzy nie pozostawiają go samego na wzburzonym morzu filozoficznego dyskursu. Przeciwnie, dostarczą mu niezbędnych przyrządów nawigacyjnych: kompasu, busoli, sekstansu, oktantu, przenośnika nawigacyjnego do pomiaru odległości, a nawet przydatnych rycin, map oraz dokumentów i innych.

Każda z owych dróg wiedzie wędrowca po sznurze koralu kolejnego rozdziału. Filozoficzne koncepcje, przedstawiane ze znanstwem przez Autorów w poszczególnych podrozdziałach monografii, zarysowane zostały w sposób lapidarny, acz ostry i syntetyczny. Sposób udzielania odpowiedzi na stawiane pytania, logika i głębia przemyśleń składających się na wywód pochłaniają całkowicie, fascynują. Zestawione przekonania, idee i stanowiska angażują nie tylko sferę intelektualną, ale też emocjonalną.

Pośród owych pasjonujących szlaków wyznaczanych przez kolejne rozdziały książki, chciałbym wybrać ostatni, siódmy: „Człowiek we współczesnym świecie”.

Umieszczenie przez Kremienia i Iljina tego rozdziału zgodne jest z ich przekonaniem, że *dzisiaj antropocentryzm dąży do zdefiniowania nowych wartości ludzkiego życia, które spełniają wymagania epoki informacyjno-technologicznej i odpowiadają dziedzictwu kultury tradycyjnej* (Kremień, Iljin, s. 249). To powód pierwszy szczególnego zainteresowania tą nowatorską pracą. Jest wszakże i powód drugi. Otóż obserwowane powszechnie zmiany społeczne, kulturowe, ekonomiczne i inne związane są w stopniu znacznym z rozwojem technik informatycznych. Świat mediów cyfrowych zmienia sposoby komunikacji, uczenia się i spędzania czasu wolnego. Technologie informacyjno-komunikacyjne przeobrażają relacje i kontakty społeczne, zakresy i sposoby rozrywki oraz wykonywania pracy, a nawet jej rodzaje. Przełamując bariery czasu i odległości, otwierają one przed człowiekiem bogactwo nowych możliwości. Jednocześnie jednak stanowią niebywale zagrożenie jego bezpieczeństwa.

Refleksja humanistyczna, oczarowana i przerażona zarazem informatycznymi i technicznymi osiągnięciami, poszukuje odniesień społecznych, kluczy pozwalających zrozumieć, opisać i wykorzystać je dla dobra człowieka. Dlatego tak cenna jest perspektywa filozoficzna zaproponowana przez Kremienia i Iljina. Pozwala ona bowiem spojrzeć z dystansu na zakresy zastosowań oraz tempo rozwoju najnowszych technologii informacyjno-komunikacyjnych i dostrzec symptomy zachodzących oraz możliwych zmian cywilizacyjnych. Autorzy mają świadomość, że *Antropocentryzm przekształca filozofowanie i rozumowanie humanistyczne w nowy typ rozumienia i światopoglądu, bezpośrednio związany z wyższymi sensami życia* (Kremień, Iljin, s. 250). To właśnie powód trzeci



wskazania na rozdział VII niniejszej monografii jako szczególnie społecznie aktualny i stąd niezwykle atrakcyjny poznawczo.

Każdy z zaproponowanych fragmentów ostatniego rozdziału ma olbrzymią wartość analityczną, interpretacyjną i predyktywną, poczynając od podstawowych wymiarów współczesności, poprzez *być* w kategoriach *być online*, cech rzeczywistości cyfrowej i problemu przetrwania w niej człowieka. Nie mniej ważne są kwestie podmiotowości i skończoności bytu ludzkiego. Nadchodząca katastrofa związana z degradacją człowieka rodzi bowiem potrzebę zmiany jego psychiki i sposobów życia, a być może konieczność przeobrażeń antropotechnologicznych. Rozwój każdej technologii: nano-, bio-, informacyjnej, kognitywnej, społecznej itd., bez komponentu społeczno-humanitarnego może stać się źródłem nieszczęść osobowych i społecznych. Palącym zadaniem staje się *ewolucyjny transhumanizm*, wiążący się z potrzebą „całkowicie nowego zrozumienia i urzeczywistnienia ludzkiego życia w świecie” (Kremień, Iljin, s. 234).

Za pomocą technologii informacyjno-komunikacyjnych człowiek stworzył cyfrowy świat. Obecnie przenosi tam znane sobie instytucje, zapisuje zgromadzoną przez wieki wiedzę, umieszcza swą sztukę i kieruje marzenia. Cyfrowa rzeczywistość usiłuje naśladować realny świat, ale jest od niego odmienna. Podobnie jak odmienna jest edukacja, praca, twórczość, szerzej – życie w świecie mediów cyfrowych. Ich rozwój spowodował, że nie chodzi już tylko o to, by pozostawiony samemu sobie młody człowiek nie stawał się coraz bardziej zagubiony, słaby i samotny, by jego aktywność w cyfrowym świecie nie była bezrozumna, by spod owczej skóry zbyt często nie wyzierało barbarzyństwo...

Wyzwaniem czasu rozwoju sztucznej inteligencji, robotyki, czwartej rewolucji przemysłowej, nano- i biotechnologii, jest przetrwanie człowieka. Próba zrozumienia jego funkcjonowania bez respektowania roli, jaką w jego życiu odgrywają media cyfrowe, z góry skazana jest na niepowodzenie. Miał rację Galileusz mówiąc, że *matematyka jest alfabetem, według którego Bóg opisał wszechświat*, ma ją też każdy, kto rozumie, że bez znajomości technologii informacyjno-komunikacyjnych nie można poruszać się sprawnie we współczesnym świecie. Nie wielu jednak rozumie tak dobrze jak Kremień i Iljin, że bez głębokiej znajomości najnowszych technologii skazujemy się na samozniszczenie.

Dzięki postępowi naukowo-technicznemu ludzkie zyskali możliwość budzącego grozę zniszczenia swego świata, ale też ów rozwój wiedzy i narzędzi prześcignął ludzką świadomość konsekwencji. Jednocześnie zdobycie kontroli nad przyrodą wyprzedziło świadomość potrzeby zachowania kontroli nad sobą. Niepokój pedagoga budzi zwłaszcza instrumentalne traktowanie ludzi, kształcenie osoby kalekiej, wiedzącej, ale nierozumiejącej, działającej, ale nieświadomej celu, nierespektującej wartości humanistycznych, osoby zagubionej, niedojrzałej.



Wydaje się, że teraz, kiedy zbudowaliśmy już elektroniczne jaskinie oraz wyznacziliśmy ścieżki prowadzące do pomieszczonych w nich skarbów, pozostaje nam nie tylko nauczyć się sprawnie korzystać z arsenału narzędzi dostarczanych przez techniki informatyczne, ale też jak w tej przestrzeni być człowiekiem o sprawnym umyśle i rękach oraz otwartym na innych sercu. Towarzyszyć temu muszą działania systemowe, mające na celu zapobieganie rodzącym się, poważnym sytuacjom kryzysowym. Pytanie *czy i jak można zmienić naturę człowieka?* sformułowane w kontekście przetrwania człowieka, nabiera nowego, współczesnego i deterministycznego sensu.

Najtrudniejsze i najważniejsze zadania pedagogiczne dotyczą systemu wartości cyfrowego pokolenia, jego postaw, zachowań oraz stylów życia. Przyszłość rozegra się w sferze szeroko rozumianej kultury. Ożywieniu trwałych tradycji kultury europejskiej, idei tolerancji i humanizmu, towarzyszyć musi dbałość o harmonijny rozwój dzieci i młodzieży. Sięgnięcie zaś do symbolicznych wartości wolności, równości i braterstwa – nowa orientacja pedagogiczna skierowana na suwerenność jednostki ludzkiej i rekonstrukcję ludzkiej wspólnoty.

W.G. Kremień i W. W. Iljin sięgają do myśli Platona i Jürgena Habermasa, Talcotta Parsonsa, Yuwala Noaha Harariego, Anthony Giddensa, Ulricha Becka, Nico Stehry, Alvina Tofflera, Billa Gatesa, Abrahama Masłowa, Raymonda Kurzweila, Andy'ego Grove, Edgara Morin, Michio Kaku, Douglasa Hofstadtera, Hansa P. Moravca, Jeana Baudrillarda i wielu innych. Bogactwo zebranych myśli nie przytłacza. Przeciwnie, Autorzy monografii w niezwykle umiejętny sposób prowadzą do zrozumienia złożonej materii. Przytaczają, interpretują, wskazują... Kolejne paragrafy ostatniego rozdziału (*Sztuczna inteligencja: za i przeciw* oraz *Umiejętność wizualna: od „logosu” do „visio”*), podobnie jak wszystkie poprzedzające są tego dowodem. Każdy akapit, a nawet niemal każde zdanie stać się powinno przedmiotem namysłu i dyskusji.

Kremień i Iljin mają tego świadomość. Dokonują syntezy, są lapidarni w wypowiedziach, ale i nadzwyczaj przekonujący. Wiedzą, że współczesny człowiek staje przed wieloma problemami o zasięgu globalnym. Uwikłany w sieć rzeczywistości próbuje znaleźć właściwą drogę, zrozumieć i opanować. Szuka wartości i sensu życia. Rozwój technologii informacyjno-komunikacyjnych wzmacnia drastyczność jego pytań i wyborów. Jak w każdej epoce poddawany jest próbie życia. Niekiedy gubi się w deterministycznych, pesymistycznych, czy nader optymistycznych, indeterministycznych obrazach własnego losu. Coraz bardziej uwikłany, rozgląda się gorączkowo za pełniejszą, niebinarną perspektywą. Jak jego przodkowie w odległych czasach szuka odpowiedzi w filozofii... Potrzebuje wyjaśnienia, właściwej perspektywy.



Szczęśliwie z szerokich stepów Ukrainy zawiał wiatr, niosąc karty księgi zapisane znakami ludzkiej wiedzy. Jest w niej umiłowanie prawdy i mądrości. Z delikatnej materii słów układa się piękny wzór subtelного haftu. Jest oryginalny i wielobarwny. Ujrzyć przezeń można złożoną rzeczywistość ludzkiego losu. Tak, jak przez szkło powiększające, pozwalające dostrzec precyzyjniej i całość, i szczegóły.

Warszawa, dnia 30 marca 2022 roku

Filozofia poszukująca prawdy o człowieku

Autorzy, przygotowując monografię, zapewne nie przypuszczali, że stan, w jakim znalazła się ich Ojczyzna, ujawni dramatyzm podjętej przez nich problematyki antropologicznej. Paradoks wyraża się zwłaszcza tym, że stojąc na stanowisku antropocentryzmu „budują swoje odczytanie istoty człowieka w jego pozytywnej, „jasnej” odsłonie. Świadczy o tym choćby wymowa otwierającego dzieło aforyzmu wziętego od Sofoklesa: *Na świecie jest wiele cudów, Człowiek – ze wszystkich najcudowniejszy*. I oto ten sofoklesowski „cud” pokazuje oblicza drapieżnej agresji, pogardy i okrucieństwa wobec swoich pobratymców, skrajnego egoizmu i zaborczości. Próbuąc zrealizować swoje zaborcze zamiary, sięga do antyczłowieczych środków, eskalując je do nieznanych granic. Nie jest to, o czym dobrze wiemy, jedyny przykład antyhumanitarnie rozwiązywanych konfliktów, choć ten przeżywamy najsilniej, bo dotyczy nas niemal bezpośrednio.

Gdy do wyszukiwarki internetowej wpiszemy hasło zawierające w sobie termin „pokój”, na ekranie monitora wyświetlą się obrazy ukazujące twarze ludzi umęczonych, smutnych, przerażonych, najczęściej ciemnoskórych mieszkańców krajów dotkniętych wojną. Podczas uroczystości obchodów Międzynarodowego Dnia Pokoju Sekretarz Generalny ONZ wypowiedział znamienne słowa „Pokój to coś więcej niż odłożenie broni na bok. Pokój to budowanie globalnego społeczeństwa, w którym ludzie żyją wolni od ubóstwa i wspólnie czerpią korzyści z osiągnięć. Pokój to wspólny rozwój i wzajemne wspieranie się w jednej światowej rodzinie”. Ten sielankowo zarysowany obraz przyjmuje postać szlachetnej abstrakcji, jeśli zestawimy go z brutalną rzeczywistością, w której wojna, głód walka o kolejne terytoria i wpływy przyjmują nie tylko status możliwości, ale są wręcz codziennością dla wielkich obszarów naszego globu. Ta rzeczywistość jest efektem działalności człowieka i jego szczególnej odpowiedzi na wyzwania cywilizacyjne. Tworzy tym samym szczególny kontekst poszukiwania odpowiedzi na podjęte przez W. Kremienia i W. Iljina pytania o istotę i kondycję człowieka zanurzonego w uwarunkowaniach współczesnej cywilizacji.

Pytanie to towarzyszy nieodłącznie także refleksji naukowej. Od dawna jest ono podejmowane przez przedstawicieli nauk szczegółowych, jeszcze wcześniej



podjęli je filozofowie. Mimo znacznej wiedzy o pochodzeniu człowieka i uwarunkowaniach jego rozwoju, pełnej odpowiedzi na to pytanie udzielić nie można. Prawdopodobnie przez długi jeszcze czas odpowiedź taka nie będzie możliwa. Być może należy ono do tej grupy pytań, na które ostatecznej odpowiedzi nie da się udzielić nigdy. Wykracza ona poza obserwowane zachowania i motywacje działaniowe, prowadzące do czynów raz bohaterskich innym razem straszliwych. Roman Ingarden zwraca uwagę na to szczególne oblicze istoty natury ludzkiej, która każdej zauważalnej skazie pozwala przeciwstawić fakty dowodzące czegoś wręcz przeciwnego. Historia ludzkości dowodzi bezsprzecznie tego, że czyny zarówno indywidualne, jak i zbiorowe nie dosięgają poziomu wyznaczonego prawdziwą naturą człowieka. Jednocześnie jednak znajdujemy niezaprzeczalne fakty działań wyjątkowych i wzniosłych, które przyjmują status ideału dążeńiowego, a nie powszechnie osiągalnego standardu. Człowiek jest w stanie dokonywać czynów w swym okrucieństwie „niehumanicznych” ale też specyficznie ludzkim jest działanie dla cudzego dobra, które – w skrajnych przypadkach – wymaga poświęcenia własnego życia.

Filozofia poszukująca prawdy o człowieku, mając swe korzenie w starożytności, przechodziła metamorfozy w kolejnych epokach historycznych. Ten wątek eksplorują autorzy monografii, analizując zachodzące przemiany w interpretacji natury ludzkiej jako wyraz konfliktu pomiędzy rozumieniem człowieka – tworu boskiego a pojmowaniem jego istoty jako twórcy własnego losu. Rozwój filozofii wyprowadził badania nad esencją człowieka poza krąg metafizycznego i empirycznego poznania. Dostrzeżono, że najpełniej człowieka można poznać wtedy, gdy traktuje się go jako podmiot działający, który tworzy swój świat, a poprzez tworzenie zmienia nie tylko świat, ale także siebie samego, a więc i swoją istotę. Podejście to jest szczególnie atrakcyjne z perspektywy pedagogicznej, dla której kształtowanie i zmiana osoby wychowanka stanowi sens oddziaływań edukacyjnych. Stąd też eksponowana na kartach książki problematyka jest niezwykle inspirująca dla poszukiwania rozstrzygnięć na gruncie filozofii wychowania także ze względu na wielość oraz różnorodność analizowanych zagadnień.

Wprawdzie w strukturze dzieła wyróżnione zostały poszczególne wątki pod postacią tytułów kolejnych rozdziałów, jednakże w treści tych rozdziałów wielokrotnie odnajdujemy powrót do problematyki wcześniej już podejmowanej. Dzięki temu czytelnik ma możliwość zapoznać się z prezentacją danego zagadnienia dokonaną z różnych perspektyw i ujętą w różnych kontekstach. Przykładem takiego komplementarnego podejścia są choćby rozważania dotyczące historycznych interpretacji pojęcia natury człowieka, które przedstawiono raz z perspektywy różnych stanowisk światopoglądowych, innym razem optyce koncepcji filozoficznych, a jeszcze innym – w kontekście poglądów uznających

człowieka jednocześnie za wytwór i podmiot historii. Dzięki tak poprowadzonym rozważaniom dotyczącym kluczowej dla antropologii kategorii ujawnia ona swoje oblicze nie tylko w wymiarze naukowym, ale także etycznym i estetycznym, a autorzy problem tego, co to znaczy być człowiekiem, prezentują w aspektach nie tylko uniwersalnych i ogólnych, ale także indywidualnych, a nawet partykularnych. Podobnie dokumentowana jest teza o pragnieniu przekroczenia przez człowieka zastanych warunków istniejących w określonym miejscu i czasie, które można także wyinterpretować jako potrzebę przekroczenia granic swego istnienia. Pragnienie to przyjmuje w skrajnym wymiarze postać humoidalną albo ideę postczłowieka.

Wieloaspektowe analizy prowadzone przez autorów posiadają niezaprzeczalne wartości dla uprawiania refleksji pedagogicznej. Edukacja zarówno w swych wymiarach konceptualnych, jak też działaniu praktycznym wymaga dobrze ugruntowanych podstaw filozoficznych, pośród których rozstrzygnięcia o charakterze antropologicznym trzeba zaliczyć do rozstrzygnięć podstawowych. Działalność wychowawcza skierowana przede wszystkim na dzieci i młodzież nie może zapominać o przywołanej przez Krystynę Ablewicz sentencji mówiącej, że człowiek najpierw jest dzieckiem, lecz to właśnie kim jest dziecko, pozostaje przez antropologię prawie zupełnie niezauważone. Od tego, jak pojmowana jest natura ludzka zależy rozwiązanie wielu kwestii dotyczących pożądanych albo nawet koniecznych warunków organizowania procesów wychowawczych. Obraz człowieka dorosłego z całością jego doświadczeń, dążeń, świata wartości w znacznej mierze zależy od tego, jaką wyznajemy filozofię dziecka oraz jak ją przekładamy na praktykę edukacyjną.

Lektura dzieła pozwala czytelnikowi dostrzec przekonanie autorów, że dla pedagogiki naukowa refleksja nad naturą człowieka, nie wystarcza dla efektywnego kształtowania kierunków rozwoju wychowanków, niezależnie od tego, czy usiłowania te podejmowane są w ramach zinstytucjonalizowanych systemów edukacyjnych, czy też oddziaływań pozaformalnych bądź rodzinnych. Dzieje filozoficznego namysłu nad naturą ludzką pokazują, że dociekania związane z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o kondycję człowieka wymaga także zwrócenia się ku sobie i wnikliwego poznania samego siebie. Niestety, wryta na portalu świątyni w Delfach maksyma „poznaj samego siebie” długi czas nie znalazła odzwierciedlenia w praktyce działalności szkoły. Także obecnie postulaty samopoznania ucznia przyjmują postać raczej zachęt niż programowych przedsięwzięć nauczycielskich, a zadanie to przenoszone jest na grunt często wątpliwej jakości warsztatów pozaszkolnych bądź kursów z zakresu tzw. „samorozwoju”. Tymczasem współcześnie nikt już nie kwestionuje znaczenia pracy wychowawczej rozumianej jako pomoc wychowankowi w odkryciu prawdy o sobie samym,



o tym kim jest. Odnalezienie tej prawdy pomaga w nadaniu własnemu życiu swobodnego sensu, odkryciu własnych sposobów realizacji świata wartości. To właśnie wychowanek winien samodzielnie i odpowiedzialnie wybrać własny kierunek drogi życiowej. W warunkach powszechnej zmienności świata, w których nie dysponujemy stabilnymi ramami dla realizacji ludzkich celów, wiedza o sobie może być pomocna w odnalezieniu swego miejsca w rzeczywistości czy też w rozwiązaniu trudności, jakie niesie życie. **Poznanie siebie pomaga także zrozumieć innego. Owo zrozumienie stanowi niezbywalny warunek zaakceptowania oraz docenienia drugiego człowieka, uszanowania jego odmienności i prawa do własnych wyborów etycznych.**

Poszukiwanie wektorów moralnych jest coraz trudniejsze w sytuacji mieszania się kultur, tradycji, religii. Rozpadają się lokalne systemy wartości, które dotychczas w zasadniczym stopniu wyznaczały cele życiowe jednostki. Człowiek zaczyna odczuwać lęk przed zagubieniem się w rzeczywistości społecznej, w której niemal wszystko może się zdarzyć, nie wykluczając totalnej zagłady. Z. Bauman powiada, iż z pielgrzymów znających cel i kierunek swojej wędrówki zmieniliśmy się w turystów szukających bez końca nowych, zwykle powierzchownych wrażeń. Nasze podróżowanie – bez określonego celu – przestaje w końcu mieć sens. Radość turysty z uzyskanej, jak się zdaje, niczym nieograniczonej wolności, zostaje zmałowana przesytem i znudzeniem. Potrzebne są nam jakieś drogowskazy, tylko kto ma ich dostarczyć? Lektura pracy W. Kremienia i W. Iljina przynosi częściową przynajmniej odpowiedź na pytanie o wektory życia wartościowego, ale także kierowanego troską o pokolenia następne, w obliczu zagrożonej cywilizacji.

Stan świata zmienił się radykalnie. Do niedawna osiągnięcia cywilizacyjne zwiększały poczucie bezpieczeństwa człowieka. Każdy pojedynczy człowiek chroniony był przez wytwory cywilizacji, które pomagały mu wyjść z opresji i odsunąć zagrożenia. Postęp medycyny prowadził do eliminowania chorób nawet o rozmiarach epidemii, urządzenia techniczne zastępowały konieczność wysiłku fizycznego, nauka wydawała się być zdolną do rozwiązania, jeśli nie wszystkich, to przynajmniej znakomitej większości problemów egzystencjalnych człowieka. Filozofowie społeczni podkreślają, że jeszcze do początków XX w. człowiek żył w przekonaniu, że przyszłość – co do swych zasadniczych wymiarów – stanowić będzie powtórzenie następujących po sobie kolejnych etapów, przez które przechodziła kultura Zachodu, a ewentualne problemy można będzie rozwiązać, bazując na doświadczeniach przeszłości. Sytuacja zmieniła się radykalnie i to na oczach przedstawicieli jednego pokolenia. Gwałtowny rozwój cywilizacji spowodował, że rozwój ten nie poddaje się już skutecznej kontroli. Przyszłość nie jest już czymś pewnym i klarownym, a przeszłość utraciła rangę autorytetu, stanowiącego źródło użytecznych paradygmatów.

Relacja człowiek–cywilizacja uległa odwróceniu – obecnie to człowiek musi wziąć w swoje ręce odpowiedzialność za cywilizację. Ta konieczność, choć nie nazywana wprost, jest dostrzegana od dosyć dawna – obecnie spotkać można coraz wyraźniejszą i z każdym rokiem głośniejszą artykulację tej potrzeby. Ziemia coraz powszechniej postrzegana jest jako globalna własność i powinność każdego. Trudność realizacji tej potrzeby wynika z dobrze widocznych powodów. Niezależnie od poziomu świadomości faktu przemożnego wpływu środowiska na funkcjonowanie człowieka, wpływ ten jest niekwestionowany. Inaczej jest z relacją odwrotną: oddziaływanie jednostki na środowisko właśnie w skali indywidualnej stanowi zagadnienie trudne do wykazania, a niekiedy nawet kwestionowane ze względu na brak bezpośrednio obserwowalnych skutków takiego oddziaływania. Problematyka ta podejmowana jest głównie przez filozofów i stanowi ośrodek rozważań prowadzonych wokół takich zagadnień jak wyznaczniki sensu życia, dialogu i nawet mądrości. Rozważania takie prowadzą niekiedy do argumentowania tezy, zgodnie z którą możliwe jest zbudowanie przez samych ludzi albo samozagłady, albo „raju na ziemi”. Autorzy monografii dołączają do grupy tych humanistów, którzy zmianę i naprawę świata łączą z koniecznością radykalnej zmiany umysłowości, sposobu myślenia, a także wartościowania i przeżywania. Dla pedagoga jest oczywistym, że owa metanoia nie dokona się bez uruchomienia odpowiednich procesów edukacyjnych, bowiem, jak twierdzi T. Pilch, przyszłą rzeczywistość – niezależnie jaką ona będzie – ukształtuje szkoła.

Stefan M. KWIATKOWSKI

Komitet Nauk Pedagogicznych PAN
Akademia Pedagogiki Specjalnej
im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie

Edukacyjny kontekst wyzwań cywilizacyjnych

Od zarania dziejów człowiek staje przed wyzwaniami, jakie niesie ze sobą rozwój cywilizacji. Zatem wciąż aktualne jest pytanie o rolę i miejsce człowieka w zmieniającym się świecie. W świecie, który sam tworzy (współtworzy), a następnie przekształca zgodnie z indywidualnie rozumianymi systemami wartości. Ów indywidualizm, przejawiający się w kreatywności myślenia i działania, stanowi podstawę koncepcji antropocentryzmu autorstwa Wasyla G. Kremienia i Władimira W. Iljina. Jest ona dobrze znana w środowisku polskich pedagogów dzięki wieloletniej współpracy naukowej z pedagogami z Ukrainy, skupionymi wokół Narodowej Akademii Nauk Pedagogicznych Ukrainy oraz jej instytutów, a także licznym kontaktom z pracownikami uczelni pedagogicznych i centralnych instytucji edukacyjnych.

Antropocentryzm akcentuje dwoistość roli i miejsca człowieka w świecie, w którym dają się wyodrębnić komponenty przyrodnicze, społeczne i kulturowe. W każdym z nich można zidentyfikować działania człowieka, które mają cechy dostosowawcze (adaptacja do zastanych warunków życia i przyjętych reguł funkcjonowania), a następnie, wraz z doświadczaniem występujących niedogodności i deficytów, modyfikacyjne, tworzące nową rzeczywistość. Warto zauważyć, że w obrębie działań modyfikacyjnych znajduje się również człowiek – autor i kreator zmian. To właśnie na nim skoncentrowali swoje rozważania Wasyl G. Kremień i Włodimir W. Iljin – autorzy niezwykle interesującej, z punktu widzenia tworzenia dynamicznego wizerunku człowieka, książki „Człowiek wobec wyzwań cywilizacji: od przeszłości do przyszłości”.

Niezależnie od przyjętego, a przy tym osadzonego w teorii nauk społecznych wizerunku człowieka, analizowanego w kontekście historii cywilizacji, przekształcanie świata zastanego (przeszłość i teraźniejszość) w świat projektowany (przyszłość) wymaga od jednostki i całych społeczeństw odpowiednich kompetencji.

Rozpatrując kompetencje człowieka z perspektywy edukacyjnej, warto skoncentrować uwagę na ich podstawowych komponentach, do których należą: wiedza, umiejętności i kompetencje społeczne. Przenikają one bowiem kompetencje



ogólne, kompetencje ogólnozawodowe oraz zawodowe i specyficzne dla danego zwodu, a także ogólne i specyficzne kompetencje społeczne. Można to przedstawić w następującym układzie:¹

- kompetencje ogólne zdobywane w okresie edukacji formalnej (możliwie najwyższy poziom wiedzy i umiejętności językowych, matematycznych, informatycznych oraz społecznych i obywatelskich),
- kompetencje ogólnozawodowe (charakterystyczne dla edukacji formalnej), wspólne dla grup zawodów (projektowanie, opracowywanie procedur realizacji projektów, szerokie wykorzystywanie metod i technik informatycznych, praca w zespole, tworzenie zespołów i kierowanie ich pracą),
- kompetencje zawodowe wynikające z potrzeby realizacji konkretnych zadań zawodowych (początkowo domena edukacji formalnej, a w późniejszym okresie edukacji pozaformalnej i nieformalnej), mające charakter obszarowy (branżowy),
- specyficzne kompetencje zawodowe kształtowane podczas edukacji pozaformalnej i nieformalnej (transformacja umiejętności zawodowych – wraz ze zmianami technologicznymi, integracja wiedzy i umiejętności zawodowych z różnych obszarów),
- ogólne kompetencje społeczne nabywane w toku interakcji z innymi uczestnikami życia społecznego i zawodowego (okres zarówno edukacji formalnej, jak i pozaformalnej i nieformalnej),
- specyficzne kompetencje społeczne (osobiste) gromadzone i wzbogacane przez całe życie (głównie edukacja nieformalna).

We wszystkich wyróżnionych obszarach kompetencyjnych fundamentem pozwalającym, w sposób odpowiedzialny a zarazem kreatywny, myśleć o przyszłości jest wiedza. Chodzi tu oczywiście o wiedzę prawdziwą, zweryfikowaną w procedurach teoretycznych i praktycznych (w odróżnieniu od wiedzy przednaukowej, potocznej – opartej na mitach i fikcjach stwarzających pozory prawdy). Dążenie do naukowości wiedzy nie oznacza marginalizowania jej składników, które związane są ze sprawiedliwością, dobrocią czy też godnością ludzką. Przy tych zastrzeżeniach wiedza człowieka może przyjmować postać:

- wiedzy faktograficznej (przeszłość i teraźniejszość),
- wiedzy przyczynowo-skutkowej (teraźniejszość: relacje implikacji pozwalające zrozumieć istotę rzeczy i zjawisk),
- wiedzy proceduralnej (teraźniejszość i przyszłość: projektowanie nowego stanu rzeczy i dróg do niego prowadzących),

¹ S.M. Kwiatkowski, *Kompetencje przyszłości*, w: *Kompetencje przyszłości*, red. S.M. Kwiatkowski, Warszawa: Wydawnictwo Fundacji Rozwoju Systemu Edukacji 2020, s. 26–27.

- wiedzy o autorytetach (o osobach, które mogą swoją wiedzą i doświadczeniem wspierać tworzenie projektów i ich realizację – teraźniejszość i przyszłość).

Wiedzę można także rozpatrywać jako etap między umiejętnością analizy danych, transformowaniem informacji, tworzeniem zbiorów wiadomości a mądrością – jako element procesu obejmującego kolejno: dane, informacje, wiadomości, wiedzę i mądrość.

Wspomniane dążenie do naukowości wiedzy można odczytywać jako dążenie do prawdy, które towarzyszy człowiekowi podczas poznawania i przekształcania świata. Innymi słowy wiedza może być uważana jako niezbędny czynnik dochodzenia do prawdy. Bez opanowania tak rozumianej wiedzy nie sposób przejść do kształtowania umiejętności definiowanych jako gotowość do zademonstrowania (tu i teraz) czynności intelektualnych i motorycznych prowadzących do osiągnięcia kolejnych etapów projektowania szeroko rozumianej przyszłości. Zatem wiedza, przede wszystkim proceduralna, tworzy podwaliny konkretnych umiejętności. Niedostatek wiedzy faktograficznej i przyczynowo-skutkowej, nawet przy właściwym poziomie wiedzy proceduralnej, uniemożliwia jednak racjonalne (oparte na faktach i relacjach między nimi) myślenie i działanie. Można więc powiedzieć, że wiedza i umiejętności są ze sobą nierozzerwalnie związane. Wiedza bez umiejętności nie pozwala na istotne przekształcenia rzeczywistości, a umiejętności pozbawione przypisanej im wiedzy pozostają na poziomie algorytmicznego wykonywania czynności w stałych (niezmiennych w dłuższym okresie) warunkach. Każda, nawet najmniejsza, zmiana warunków prowadzi w tej sytuacji do bezradności lub błędnego podejścia natury realizacyjnej.

W omawianej koncepcji edukacyjnej wiedzę i umiejętności uzupełniają kompetencje społeczne. Jak już sygnalizowano, mają one charakter ogólny i specyficzny – cechy sprzężone ze sobą podczas kontaktów interpersonalnych. Najogólniej rzecz ujmując, kompetencje społeczne określają, poprzez stosunek do innego człowieka, indywidualną zdolność jednostki do efektywnego współdziałania w dziele zmiany rzeczywistości – zmiany świata.

Zintegrowane zbiory wiedzy, umiejętności i kompetencji społecznych stanowią indywidualny kapitał edukacyjny każdego człowieka. Indywidualny charakter tego kapitału wynika również z odrębności związanych z wiarą i sensem poznawczej działalności człowieka, a także z pojmowaniem istoty wartości, wolności i odpowiedzialności.

Wychodząc od pojęcia indywidualnego kapitału edukacyjnego, można przejść do jego transferu w obrębie grup zawodowych i społecznych, a w rezultacie całego społeczeństwa. Efektywny transfer tego typu jest uwarunkowany poziomem zaufania występującym w danym społeczeństwie. Chodzi tu zarówno



o ogólny aspekt zaufania, jak i o zaufanie do prawdziwości transferowanej wiedzy, a także o zaufanie związane z praktyczną użytecznością przekazywanych umiejętności i kompetencji społecznych. Nie bez znaczenia jest także zaufanie do osób dzielących się swoim kapitałem edukacyjnym. Ten ostatni rodzaj zaufania jest szczególnie ważny w przypadku nauk humanistycznych i społecznych ze względu na występujący w ich ramach pluralizm interpretacyjny. Jestem przekonany, że takim zaufaniem można obdarzyć Autorów rekomendowanej na polskim rynku wydawniczym książki „Człowiek wobec wyzwań cywilizacji: od przeszłości do przyszłości”.

Ryszard BERA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
W Lublinie

Refleksja nad człowiekiem

*Nasz los zależy od trzech czynników:
sytuacji ukształtowanej przez przeszłość,
układu dróg w przyszłości i trafności
naszych decyzji. To ostatnie świadczy,
że jesteśmy ludźmi wolnymi*

Ajschylos

Zmiany zachodzące w życiu społecznym zwłaszcza w zakresie nowych technik i technologii, rewolucji informatycznej, rozprzestrzeniającej się sztucznej inteligencji i globalizacji stawiają przed humanistami, a zwłaszcza pedagogami nowe wyzwania. By im sprostać, niezbędna jest stała refleksja antropologiczna nad tym: „Kim jest człowiek?”, co go konstytuuje, jakie są jego cechy trwałe, jakie zmienne, kim on jest i kim może się stać dzięki twórczej postawie oraz edukacji i samoedukacji, czy może jest kreatorem rzeczywistości, czy tylko „igraszką Bogów”?

Jak napisał w przeszłości znany filozof Dawid Hume: „Nie ma zagadnienia doniosłego, którego rozstrzygnięcie nie należałoby do nauki o człowieku, i nie ma takiego, którego można by rozstrzygnąć pewnie, nim zapoznamy się z tą nauką”¹. W nurt tych rozważań wpisuje się w pełni dzieło Wasyla G. Kremienia i Włodimira W. Iljina pt. „Człowiek wobec wyzwań cywilizacji: Od przeszłości do przyszłości”, które ukazuje historyczne i współczesne koncepcje człowieka, akcentujące społeczny aspekt jednostki ludzkiej uwikłanej w codzienność swojej epoki. Szczególny walor ma osadzenie prowadzonych rozważań we współczesności i jest próbą zdefiniowania nowych wyzwań człowieka związanych z jego funkcjonowaniem w społeczeństwie wiedzy, który przeżywa różne rozterki etyczne wynikające z nowej rzeczywistości cyfrowej.

Należy zauważyć, iż zawsze podstawowym problemem, który usiłowano rozwiązać, było zagadnienie „istoty” człowieka czy też natury ludzkiej. Poszukując

¹ Hume D. (1963). *Traktat o naturze ludzkiej*. T. 1, Warszawa, s. 5–6.



odpowiedzi na pytanie kim jesteśmy, w różnych epokach i kulturach oraz na gruncie różnych dyscyplin naukowych powstały koncepcje ukazujące człowieka między innymi jako: homo sapiens, homo faber, homo ludens, homo creator, homo animal socjale, homo oeconomicus, homo viator – człowiek wędrownik, dla którego istotą człowieczeństwa jest kondycja pielgrzyma idącego przez życie do Boga, czy człowiek istotą stającą się, jak twierdzili egzystencjaliści nadającą właściwy sens swemu życiu i działaniu.

W omawianych tu koncepcjach często akcentuje się, że „prawdziwa” istota człowieka uzewnętrznia się najpełniej w jego „zewnątrznym” życiu, w pełnieniu różnych ról społecznych, w podejmowanych działaniach i uzyskiwanych rezultatach. Dlatego poszczególne teorie człowieka są zwierciadlanym odbiciem określonej epoki, co powoduje, że w różny sposób przejawia się Jego natura. Jednak, jak się okazuje, wizerunek człowieka w gruncie rzeczy jest znacznie bogatszy, niż przejawia się On w życiu codziennym. Dlatego mimo często diametralnej zmiany warunków społecznych jest w stanie sprostać nowym wyzwaniom, wykorzystując swój potencjał rozwojowy (fizyczny, intelektualny, moralny, czy społeczny).

W polu zainteresowań pedagogów jest człowiek, stąd dla każdego pedagoga niezmiernie ważne jest zgromadzenie jak największej wiedzy o nim, jego „naturze”, cechach, względnie zbiorze cech, które decydują o jego swoistości i człowieczeństwie. Spory uczonych o to, co ostatecznie konstytuuje człowieka, nie zostały przesądzone, a historyczny dorobek refleksji nad człowiekiem jest niezwykle bogaty i ma wiele różnych aspektów. Metafizyczne wizje człowieka pozwalają na niego spojrzeć od strony wartości absolutnych, koncepcje empiryczne ukazują zaś człowieka poprzez analizę empirycznych form jego istnienia, z kolei człowiek kreator jest próbą ujęcia istoty aktywnej, stwarzającej swą własną rzeczywistość i siebie samą jako byt autonomiczny. Obszar tej kreacji jest więc pojmowany różnie. Albo jako świat życia duchowego, albo świat rzeczywistości przyrodniczej lub społecznej. Tak więc antropologia człowieka jako twórcy własnego świata jest nauką istoty odnajdującej się w otaczającym świecie, który stwarza, w którym żyje, w którym staje się. Nie można więc mówić o naturze człowieka, sumując wszystkie o nim dane. Można jedynie ukazywać jego rozwój oraz charakteryzować kolejne etapy w tworzeniu cywilizacji będącej dziełem pokoleń. Natomiast w każdym z prezentowanych ujęć antropologicznych tkwi jakaś prawda częściowa, która pozwala lepiej poznać człowieka, zrozumieć jego stosunek do świata przyrodniczego, społeczno-kulturowego, osiągnięć naukowych i technicznych, określić rolę jaką pełni w tej rzeczywistości, przed jakimi staje współczesnymi problemami, którym musi sprostać.

Stała refleksja nad człowiekiem jest niezwykle istotna. Od tego bowiem, co myślimy o człowieku, jak charakteryzujemy jego istotę, zależy w znacznej



mierze to, w jaki sposób zamierzamy z nim postępować, jakie widzimy szanse i możliwości jego rozwoju oraz występujące zagrożenia w tym zakresie, jakie zadania możemy przed nim stawiać, jakie nadzieje wiązać z jego działalnością. Każda epoka kreśli kulturowy ideał człowieka, oparty na fundamentalnych wartościach, stawia określone cele w edukacji, odpowiadające obecnym i przyszłym postulatom wychowawczym. Wiedza o człowieku może zatem ułatwić zrozumienie źródeł ludzkiej aktywności, występowanie różnic między ludźmi w zakresie stawianych sobie celów życiowych i sposobów ich osiągania, wreszcie ułatwić nam wybór optymalnych strategii edukacyjnych i kształtowania adekwatnych kompetencji niezbędnych w pełnieniu różnych ról społecznych i zawodowych.

Niezbędne zatem są ciągłe zmiany w sposobie myślenia i działania pedagogicznego, tak aby współczesny człowiek potrafił efektywnie funkcjonować w nowej rzeczywistości cyfrowej, nie tracąc nic ze swego człowieczeństwa. Autorzy prezentowanego dzieła słusznie więc odwołują się do świata wartości uniwersalnych: prawdy, wolności i odpowiedzialności. Aktualna jest również odpowiedź dotycząca człowieka przedstawiona w projektach społeczno-kulturowych, zawarta w tradycji, i ukazana w takich kategoriach jak: liberalizm, nacjonalizm czy patriotyzm, które kształtują indywidualną tożsamość jednostki. Niezwykle istotne jest bowiem odnalezienie się we współczesnym świecie rzeczywistości cyfrowej, w świecie nowych technologii i sztucznej inteligencji. To nie tylko wyzwania związane z nowymi kompetencjami przyszłości, ale także aspektami etycznymi wyznaczającymi barierę pozwalającą zachować w pełni człowieczeństwo.

A zatem edukacja współczesna to nie tylko wiedza i nowe umiejętności ściśle profesjonalne, ale także cały świat wartości ogólnoludzkich. Adekwatnie trzeba więc zdefiniować rolę edukacji w kształtowaniu kompetencji przyszłości zapewniających zarówno twórcze, jak i etyczne postawy w świecie zdominowanym przez nowoczesne technologie i świat wirtualny. Odpowiednio także należy określić ideał kulturowy i kreować ideał wychowawczy zapewniający podmiotowość i wszechstronny rozwój młodego pokolenia. Treści zawarte w prezentowanym dziele określającym miejsce i rolę człowieka wobec wyzwań cywilizacji stanowią nie tylko cenną inspirację intelektualną, ale także mogą stać się merytoryczną podstawą wprowadzania ważnych przemian w różnych sferach życia społecznego, a szczególnie w edukacji do przyszłości.



Danuta URYGA

Akademia Pedagogiki Specjalnej
im. Marii Grzegorzewskiej
w Warszawie

Dokąd prowadzą nas Autorzy...

Czy jest dobry czas na pisanie (wydawanie) książek? Czasy zbyt spokojne usypiają potrzeby czytelnicze i inspirację autorską. Czasy niespokojne są zachłanne – odbierają autorom i czytelnikom energię, czas i miejsce. Czasy wojenne zdają się być tym bardziej nieodpowiednie do twórczości pisarskiej oraz jej odbioru. Książka prof. Wasyla Kremienia i Władimira W. Iljina ukazuje się w czasie wojennym, kiedy dobra kultury Ukrainy są ratowane przed aktem rosyjskiej agresji, a instytucje naukowe i uniwersytety zawieszają swoją działalność. W zalewie nasyconych emocjami informacji książka ta zdaje się więc unosić na powierzchni zdarzeń i ich medialnych reprezentacji – umieszczona w ich bezpośredniej bliskości, ale odrębna, poruszająca się śladem niewidocznego prądu myśli.

Czytelnicy polscy poznali Prof. Wasyla Kremienia jako Autora w pierwszej dekadzie nowego stulecia, przede wszystkim dzięki polskim wydaniom *Filozofii edukacji* (2008) i *Filozofii antropologii w edukacyjnej przestrzeni* (2011). Kolejna Jego współautorska książka kontynuuje refleksyjną wędrówkę tego humanisty po przestrzeniach europejskiej (i światowej) myśli filozoficznej, kultury, technologii i życia codziennego. Jest to szczególne piśmarstwo, przywodzące na myśl perypatetyczne zwyczaje starożytnych uczonych – czytelnik/czytelniczka nie są bezpośrednimi adresatami stawianych tez, argumentów i wywodów, ale towarzyszącymi w szczególnym „spacerze intelektualnym”, w trakcie którego przenikają się epoki, łączą przywoływane głosy, nakładają się na siebie perspektywy. Specjalną rolę pełnią w jego trakcie cytaty, niestanowiące integralnego elementu wyводу, ale traktowane na wzór mijających w wędrówce „kamieni milowych” czy przydrożnych znaków – Autor wskazuje na nie i choć nie zawsze objaśnia ich znaczenie, zapadają jednak w pamięć i „pracują” w świadomości czytelnika równoległe do toczącej się narracji autorskiej.

Dokąd prowadzą nas Autorzy? Krajobrazy myślowe zmieniają się, ale też cała przebyta droga „zagęszcza” się w miarę lektury, ukazując finalnie swój cel. Jest nim wielowymiarowy portret najbardziej powszedniej i zarazem najbardziej tajemniczej (używając słów Autorów) kategorii – „człowiek”. Angażując dorobek



rzeszy myślicieli i badaczy, konstruują tę enigmatyczną postać z użyciem niemal równie rozległych kategorii opisowych, takich jak myślenie, działanie, moralność czy duchowość. Do tych „wielkoformatowych” elementów dodają jednak również bliższe codziennemu doświadczeniu charakterystyki życia współczesnego, z jego informacyjnym rozedrganiem, niepewnością i marzeniami o lepszym człowieku w lepszym świecie. Bowiem przy całej krytyczności spojrzenia na człowieka, Autorzy zabierają nas na przechadzkę *ku nadziei* – jej symbolem osadzonym w najnowszych dyskursach społecznych jest odrodzenie człowieka w technosferze, przy jednoczesnym zahamowaniu procesów dehumanizacji rozumianej jako „racjonalizacja, umasowienie, niwelowanie, przemoc, fanatyzm, ekstremizm, nihilizm, ksenofobia [...]”. Istotną rolę pełni w tym procesie filozofia jako „sposób, forma aktywności duchowej i kulturalnej”, tworząca „istotę twórczą, aktywną, czynną”. Nie sposób przecenić wartości tego celu, szczególnie w sytuacji, gdy proces dehumanizacji przybiera postać tak konkretną, jak towarzyszące wydaniu książki ostrzeliwanie ukraińskich miast.

Choć, jak zasugerowałam na początku, książka ta unosi się na metaforycznych burzliwych wodach rzeczywistości wojennej, to pozostaje z nimi w bezpośredniej łączności. Wątki dotyczące ukraińskiego życia społecznego, tożsamości narodowej czy specyficznych rysów (psychospołecznych, duchowych) „człowieka ukraińskiego” wplecione są silnie w jej narrację, ukazując uwarunkowania życia na „skrzyżowaniu dróg”, w sytuacji „granicznej”, bo związanej z ciągłym zagrożeniem istnienia bytu zbiorowego. Spośród przywoływanych przez Autorów rozmaitych charakterystyk ich narodu, jakże znacząco brzmi ta, autorstwa D. Czyżewsky’ego, wskazująca cechy pozytywne: „gościnnność, pracowitość, pragnienie edukacji, szacunek dla rodziny i starszych, odwaga, zdrowy optymizm, duchowość, NIEZALEŻNOŚĆ [wyróżnienie moje]”. Przywołując ujmujące swoją prostotą ostatnie, podsumowujące zdanie książki, można zatem stwierdzić – ta książka jest o humanistycznej nadziei ulokowanej w człowieku, która nieoczekiwanie znalazła swoje aktualne odniesienie w postaci walki Ukrainy o swoją integralność i niepodległość. Dla mnie właśnie „o tym jest ta książka” i nie mogło być lepszego momentu dla jej wydania w polskim tłumaczeniu.



ISBN 978-83-7789-682-2