

KS. TOMASZ DUMA*

NATURA MIARĄ SENSU KULTURY

WPROWADZENIE

W artykule będę starał się uzasadnić tezę, że kultura posiada sens jedynie wtedy, kiedy bazuje na naturze¹. Stanowisko to wymaga nie tylko jasnego określenia obu dziedzin, ale także wykazania zależności kultury od natury. Współczesne trudności ze zdefiniowaniem kultury wynikają głównie z braku określenia jej bytowych podstaw, które w dawniejszej filozofii wiązano z pojęciem natury bytu. Niejasne pojęcie natury lub jego brak otwiera bowiem drogę do dowolnego interpretowania kultury, prowadząc do jej całkowitej relatywizacji. Jeśli nie da się określić natury bytu ludzkiego, to trudno w ogóle mówić o podstawach bytowych kultury. Z tego względu proponuję powrót do refleksji nad naturą bytu ludzkiego, gdyż w innym przypadku namysł nad kulturą zawsze będzie zrelatywizowany do określonego kontekstu etnicznego, etnograficznego, etnologicznego czy innego, które poza pewnymi uogólnieniami nie pozwalają wyjaśnić kultury jako takiej.

Z rozumieniem natury ściśle związane jest także pojęcie sensu, którego nie traktuję jako swoistej *a priori*, lecz raczej jako rezultat refleksji nad naturą ludzką, a dokładniej mówiąc nad ludzkim poznaniem. Uprzedzając nieco dalsze analizy, wstępnie odnotowuję, że pojęcie sensu rozumiem w kategoriach racjonalności i celowości, które wymagają przynajmniej kilku podstawowych kryteriów. W moim przekonaniu za nieodzowne kryterium racjonalności należy uznać najpierw możliwość zobiektywizowania poznania, opierającą się na intersubiektywnej sensowności, komunikowalności i sprawdzalności, następnie wskazanie odpowiedniej „racji bytu”,

* KS. DR TOMASZ DUMA – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Metafizyki. E-mail: laertios@kul.pl.

¹ Artykuł powstał na bazie referatu wygłoszonego w ramach Ogólnopolskiej Konferencji „Kultura i metoda. Kulturoznawstwo wobec sensu i bezsensu”, zorganizowanej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 24.04.2014. Jest to skrócona i zmodyfikowana wersja mojego artykułu *Kultura a natura*, opublikowanego w: *Sztuka i realizm. Księga pamiątkowa z okazji Jubileuszu urodzin i pracy naukowej na KUL Profesora Henryka Kieresia*, red. T. Duma, A. Maryniarczyk, P. Sulenta, Lublin 2014, s. 97–117.

uzasadniającej zachodzenie danego stanu rzeczy, jak też niesprzeczność w obrębie twierdzeń formułowanych w ramach procedur wyjaśniających. Nieodłącznym elementem racjonalności jest także celowość, która w przypadku kultury odwołuje się do kryterium doskonalenia się człowieka w zakresie jego naturalnych dyspozycji. Spełnienie wspomnianych wymogów jest niezbędne do tego, aby można było uznać, iż tworzona przez człowieka kultura ma sens.

Przedstawienie znaczenia natury dla rozumienia kultury rozpocznę od zarysowego pokazania współczesnych trudności w ujmowaniu relacji między tymi dziedzinami. Obecnie z jednej strony, prawdopodobnie zdecydowana większość uczonych opowiada się za naturalizmem, który świat kultury redukuje do świata natury, z drugiej zaś, część myślicieli twierdzi, iż każda forma naturalizmu nie jest niczym więcej, jak jednym z kulturowych tworów, stąd ostatecznie cała rzeczywistość dla człowieka zawsze pozostaje zamknięta w granicach kultury. Istnieje jednak i trzecie stanowisko, być może dzisiaj najmniej popularne, które można określić mianem realistycznego ujęcia kultury. W jego świetle kultura jest tworem człowieka i zarazem nieodzownym środowiskiem jego rozwoju, jednakże nie jest ona jedynie wypadkową ewolucji przyrody albo też czymś zupełnie zrelatywizowanym do niczym nieskrępowanej ludzkiej twórczości. Normą kultury jest bowiem natura, co oznacza, że racjonalność, celowość, a ostatecznie sens kultury wynikają z racjonalności i celowości natury ludzkiej. W punkcie pierwszym przedstawię współczesne trudności w ujmowaniu relacji między kulturą a naturą, w drugim zaś zarysuję owo „trzecie” stanowisko, ściśle łączące rozumienie kultury z pojęciem natury.

WSPÓŁCZESNE INTERPRETACJE

Zgodnie z pierwszym kierunkiem interpretacji omawianej relacji między kulturą i naturą, działania kulturowe człowieka nie wykraczają poza obszar natury, lecz stanowią zintegrowany element tego, co naturalne. Zasadniczym kluczem do zrozumienia całej rzeczywistości, nie wyłączając wytworów typowo ludzkich, są instrumentaria wyjaśniające świat natury. Od tych instrumentariów zależy to, co możemy odnaleźć w strukturze świata i z czego tak naprawdę ten świat jest zbudowany, czyli czym są poszczególne elementy świata i jaka jest ich pierwotna natura, by na tej podstawie uzyskać odpowiedź na fundamentalne pytanie: czym jest świat? Wspomnianych instrumentariów dostarcza współczesna nauka, dzięki której człowiek może coraz głębiej i precyzyjniej badać podstawową naturę świata.

Na wypracowanie takiego podejścia do poznania świata natury wpłynęła w głównej mierze nowożytna koncepcja nauki, która uwolniła przyrodoznawstwo

od wytycznych metafizyki. Najpierw Kartezjusz – pod wpływem Galileusza – poddał swoistemu „odduchowaniu” świat materialny². Stanowisko to następnie zradycyzował D. Hume, który sprowadził rzeczywistość do tego, co dane we wrażeniach zmysłowych, co było równoznaczne z zakwestionowaniem realności metafizycznego wymiaru świata³. W konsekwencji nie pozostało nic innego, jak uznanie przez I. Kanta matematycznego przyrodoznawstwa za paradygmat poznania naukowego, w ramach którego wyjaśnia się jedynie empiryczny aspekt rzeczywistości, odkrywając rządzące nim prawa⁴. Dalsze propozycje mogły pójść w dwóch kierunkach: albo ku redukowaniu całej rzeczywistości do wymiaru materialnego, albo przeciwnie, w kierunku przypisania światu właściwości myśli.

Po długim okresie sporu między materializmem i idealizmem osiągnięto wymierny kompromis, zgodnie z którym świat posiada naturę wyłącznie materialną, ale jedynym sposobem jego racjonalnego poznania jest jakaś forma przedstawienia w myśli. Tym, co pozostało, było jedynie wskazanie odpowiedniej dziedziny wiedzy, która najspójniej i najprecyzyjniej potrafiłaby sformułować myślowe przedstawienie oddziaływań charakterystycznych dla materialnych przedmiotów. Tą dziedziną okazała się fizyka. W ten sposób, jak zauważył E. Cassirer, zakończyła się epoka „witalizmu”, gdyż życie zostało „wypędzone nie tylko z przyrody nieorganicznej, lecz także organicznej”⁵. Organizm podlega bowiem tym samym prawom, co cały świat materii nieożywionej. Oparte na fizyce nauki przyrodnicze kształtują intelektualny obraz świata współczesnej kultury. Rola filozofii ogranicza się jedynie do godzenia naukowego obrazu z codziennym doświadczeniem, mającego na celu odnalezienie „miejsca” w obrazie naukowym dla tych problemów, które ciągle należą do praktyki życia, takich jak świadomość, wolność czy odpowiedzialność⁶. Realność i ważność wspomnianych problemów nie zmienia jednak faktu, iż „istnieje tylko świat badany przez naukę”⁷. Nawet jeśli istnieją problemy pozornie wykraczające poza „świat cząstek”, to w rzeczywistości są to jedynie problemy dotyczące „ludzkiego zachowania językowego”⁸. Wyjaśnienie odnośnych terminów znosi problem relacji między zagadnieniami filozoficznymi a fizykalnym obrazem świata, gdyż wszystko zostaje zredukowane do tego ostatniego.

Szczególnie znamienne jest to, że w świetle nauk przyrodniczych człowiek zostaje pozbawiony właściwości, które decydowały o jego wyjątkowej pozycji w świecie, takich jak bycie osobą, wolność, sumienie czy transcendowanie natury. Ponadto, naturalistyczna interpretacja człowieka nie mogła nie pociągnąć za sobą

² R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Kęty 2001, cz. II.

³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, I.IV.2.

⁴ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bernstein, Warszawa 1993, § 30.

⁵ E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2011, s. 71.

⁶ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 229.

⁷ Tamże, s. 231.

⁸ Tamże, s. 76.

naturalizacji wszelkich jego wytworów. Już E. Cassirer odnotował, że w świetle zarysowanego paradygmatu nauki cała sfera kultury nie wychodzi poza zakres badań nauk przyrodniczych ani też nie stanowi swego rodzaju „państwa w państwie”. Dzieła kultury są częścią świata fizyczno-materialnego, podobnie jak indywidua, które te dzieła tworzą. Z tego względu „to wszystko może i musi zostać zbadane i przestudiowane za pomocą kategorii fizykalnych, psychologicznych i socjologicznych”⁹. Takie fenomeny, jak język, sztuka, religia czy państwo, nie są niczym więcej, jak sumą pojedynczych oddziaływań w fizycznym świecie. Ściśle obowiązują jedynie fizykalne prawa, za pomocą których można wyjaśnić wszelkie fenomeny, nawet te, które na pozór wydają się przekraczać porządek fizyczny. Co najwyżej można mówić o pewnej „nadwyżce pojęciowej” w stosunku do fenomenów fizycznych, ale to nie znaczy, iż racjonalne wyjaśnienie kulturowych faktów dokonuje się poza prawami fizyki¹⁰.

Naturalizm ontologiczny i epistemologiczny zamyka zatem człowieka w „jaskini” natury, lokując go w świecie nie tyle bytów realnych, co skonceptualizowanych według słownika, jakim posługują się współczesne nauki przyrodnicze. W obecnym paradygmacie nauki słownik ten wyznacza fizyka, stąd wszelkie fenomeny typowo ludzkie, tak jak cały świat materii, swoje ostateczne wyjaśnienie znajdują w prawach mechaniki. Nieskuteczność, a niekiedy i banalność wyjaśnień mechanicznych w odniesieniu do człowieka sprawiają, że wielu antropologów nie godzi się na zamknięcie w jaskini natury.

Wspomniany wcześniej kompromis między materializmem i idealizmem, w myśl którego świat posiada wprawdzie naturę materialną, ale materialność ta zawsze pozostaje pewnym konstruktem poznawczym, może prowadzić do zupełnie odmiennego ujęcia relacji między kulturą i naturą niż zarysowane powyżej. O ile stanowiska naturalistyczne ściśle wiążą sposób intelektualnego ujmowania świata ze światem fizycznym, w którym teorie naukowe mają swoją empiryczną podstawę, o tyle nowe spojrzenie na świat natury całkowicie zamyka się w sferze konceptualnej. Inaczej mówiąc, w pierwszym przypadku naturę postrzegano jako jedyną „miarę” całej kultury, w drugim natomiast, ponieważ nie ma poznawczego dostępu do czegoś takiego jak obiektywna natura, wszelkie interpretacje natury ściśle uwarunkowane są czynnikami kulturowymi, wskutek czego, jeśli w ogóle istnieją jakiegokolwiek miary, to zawsze mają charakter wyłącznie kulturowy. Z tego wynika, że również rezultaty badań nauk przyrodniczych są zrelatywizowane do kontekstu kulturowego i w związku z tym nie mogą służyć za podstawę do budowania obiektywnego obrazu świata. Cała rzeczywistość zostaje tym samym zamknięta w sferze kultury, która wprawdzie nieustannie ewoluuje, ale w procesie tym nie sposób doszukać się innych celów niż pragmatyczne, w myśl popularnej

⁹ Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, s. 73.

¹⁰ R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozoficzne*, t. 2, tłum. L. Kusak, A. Węgrzecki, Kraków 2008, s. 145.

we współczesnej filozofii dewizy: „co nie ma znaczenia dla praktyki, nie powinno mieć znaczenia dla filozofów”¹¹.

R. Rorty uważa, że takie wyrażenia, jak „natura rzeczywistości” czy „świat taki, jaki naprawdę jest”, odgrywały w przeszłości pewną rolę w ewoluowaniu kultury, jednak obecnie należy je odrzucić, ponieważ zakładają one rozróżnienie między „światem rzeczywistym” i „światem ujętym poznawczo”. Tymczasem rozróżnienie to jest czymś zupełnie sztucznym, ponieważ obrazuje ono jedynie „ pewne zobowiązania między rozmówcami”, „co do wykonywania pewnych działań w pewnych warunkach (łącznie ze zgodą lub niezgodą na pewne asercje)”. Jedynym kryterium dla tego rodzaju zobowiązań są normy społeczne. Z tego względu ludzki umysł nie jest już „narzędziem przedstawiania” świata, lecz „zespołem kierowanym normami praktyk społecznych”. Poznanie natomiast to tylko „gra podawania powodów i pytania o nie”. Specyfiką człowieka jest to, że w odróżnieniu od zwierząt miał zdolność, by w takiej grze uczestniczyć. Dlatego stwierdzenie, że wyróżnia nas w stosunku do zwierząt posiadanie umysłu, jest niczym więcej jak wyrażeniem tego, „że to my, a nie one, uczestniczymy w tej grze”¹². Nie ma tym samym żadnych podstaw, aby sądzić, iż można wyjaśnić działanie umysłu na podstawie analizy czynności mózgowych. Jakakolwiek rzecz ma bowiem sens, o ile zostanie on jej nadany. A zatem o tym, czym coś jest, decyduje praktyka społeczna, a nie jakieś stany przedmiotowe. Umysł jest tedy wytworem ewoluujących praktyk społecznych, a nie ewolucji biologicznej. Przypisywanie mu obiektywnego istnienia jest błędem kategorialnym.

W wyjaśnieniu ludzkiej racjonalności należy zatem skupić uwagę przede wszystkim na aspekcie jej historycznego rozwoju, a nie na aparacie neurologicznym¹³. Nie ma „żadnego mostu łączącego neurony z praktykami”¹⁴. Żeby jakiegokolwiek poznanie mogło być uznane za wartościowe musi być poddane „krytyce ze względu na pewne normy społeczne”¹⁵. Pojęć, jakimi posługiwał się i posługuje człowiek, nie da się bowiem odizolować „od praktyk społecznych i od historii”. Z tego względu najlepszym wyjaśnieniem umysłu, języka, a poprzez to całej kultury, jakie możemy sformułować, jest przeanalizowanie dziejów pojawiania się rozmaitych „słowników metafizycznych i mentalistycznych”, jak też historii narodzin „ewolucji kulturalnej z ewolucji biologicznej”. W wyniku porównywania „wcześniejszych i późniejszych form bycia człowiekiem” możemy w bardziej całościowy sposób poszerzyć nasze

¹¹ Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, s. 228.

¹² Tamże, s. 240–241. Rorty opiera się na analizach R. Brandoma, który przeprowadził gruntowną krytykę reprezentacjonizmu, opowiadając się za inferencjalistyczną interpretacją relacji języka do świata. Zob. R. Brandom, *Making it Explicite*, Cambridge (Mass.) 1994.

¹³ Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, s. 266.

¹⁴ Tamże, s. 270.

¹⁵ „Taka norma jest już obecna, gdy jakiś hominid uświadomił sobie, że może zostać obity kijami, jeśli po wydaniu dźwięku «P» nie będzie przy odpowiednich okazjach wydawał dźwięku «Q»” (tamże, s. 269).

wyobrażenie o tym, kim jest człowiek. Tak pojęty historycyzm, zdaniem Rorty'ego, jest bliski hermeneutyce, która nie rości sobie pretensji do ujmowania tego, co stałe i konieczne w świecie, lecz skłania się ku temu, „co można tylko bez ustanku reinterpretować i rekontekstualizować”¹⁶.

Całkowite oddzielenie świata kultury od świata natury doprowadziło z czasem do zupełnej relatywizacji tego pierwszego, do czego w głównej mierze przyczynił się współczesny historycyzm. Kulturą zaczęto nazywać wszelkie sposoby „wyrażania się” człowieka. Tak pojęta kultura stała się – jak zauważył A. Bloom – samozwrotna w swoich zasadach, tzn. „sama wytwarza swe własne wzorce życia i zasady, [...] nad którymi nie stoi żadna wyższa instancja”¹⁷. Jedynym czynnikiem kulturotwórczym jest „twórcze zaangażowanie”, które polega na niczym nieskrępowanym „wyrażaniu się”. Zaangażowanie to przejawia się nie tylko w kreatywności i otwartości na to, co nowe i inne, ale przede wszystkim w wolności, która wydaje się być jego ostatecznym źródłem. W ten sposób jedyną racją, która stoi u podstaw kultury, jest ludzka twórcza wola, na mocy której człowiek nie tylko rozwija naukę i technikę, ale też tworzy moralność, religię i sztukę.

Oparcie kultury na „ślepej” kreatywności pociągnęło za sobą uwolnienie jej od jakichkolwiek kanonów czy norm, wskutek czego zatarły się wszelkie linie demarkacyjne między kulturą i naturą. Miejsce kryteriów zajęła siła wyobraźni, która uzdalnia człowieka do niczym nieskrępowanej twórczości. Z tego względu – jak odnotuje A. Bloom – „człowieka twórczego nie określa już rozum, który staje się tylko narzędziem samozachowania, lecz sztuka, ponieważ w sztuce człowiek zasługuje na miano twórczego”. Jednak tak rozumiana sztuka „nie jest naśladowaniem natury, lecz wyzwoleniem od niej”¹⁸. Najwybitniejszym dziełem tego rodzaju sztuki jest sam człowiek. Sprowadzenie kultury do nieskrępowanej twórczości sprawiło, że pojęcie kultury stało się tak enigmatyczne, że według Blooma osiągnęło stadium patologii: „Antropologowie nie potrafią określić, czym jest kultura, lecz są przekonani o istnieniu tego zjawiska. Artyści nie mają wizji tego, co wzniosłe, lecz wiedzą, że kultura (czyli to, czym się zajmują) ma prawo do poszanowania i wsparcia ze strony społeczeństwa obywatelskiego. Socjologowie oraz propagujący ich poglądy dziennikarze wszystko nazywają kulturą – istnieje kultura narkotyków, kultura rockowa, kultura uliczników i tak dalej, bez żadnego rozgraniczenia. Upadek kultury również jest kulturą”¹⁹. W przekonaniu cytowanego autora, „to miał na myśli Platon, kiedy ukazał nas w *Państwie* jako więźniów zamkniętych w jaskini. Kultura jest jaskinią. Platon nie sugerował, byśmy rozglądneli się po innych kulturach, aby przewyciężyć ograniczenia jaskini. Normą, według której oceniamy nasze życie i życie narodów, winna być natura”²⁰. Jeśli zatem nie

¹⁶ Tamże, s. 273–275.

¹⁷ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 227.

¹⁸ Tamże, s. 214.

¹⁹ Tamże, s. 218.

²⁰ Tamże, s. 43.

odkryjemy właściwego związku, jaki zachodzi między kulturą a naturą, nigdy nie będziemy w stanie określić, czym faktycznie jest kultura, a w konsekwencji także świat natury zostanie skazany na dowolne interpretacje.

REALIZM KULTURY

Mimo że problem kultury stał się przedmiotem filozoficznego namysłu dopiero w czasach nowożytnych, to jednak istotne jego aspekty podejmowano znacznie wcześniej. Czyniono to przede wszystkim w kontekście zagadnień związanych z rozumieniem bytu ludzkiego, który od czasu złotego okresu kultury greckiej otaczano szczególnym zainteresowaniem. Już wtedy pojawiło się świadome wyodrębnianie kluczowych dziedzin życia ludzkiego, do których zaliczano m.in. rozmaite sztuki, takie jak poezja, teatr, muzyka, rzeźbiarstwo, budownictwo, jak też wychowanie, politykę, religię, moralność, filozofię, naukę, a nawet gimnastykę. Myśl grecka wytyczyła tym samym obszar zagadnień, które wchodziły w zakres tego, co później zyskało miano „kultury”. Następne epoki kontynuowały refleksję zapoczątkowaną w Grecji, dopełniając ją nowymi ideami, które z biegiem czasu prowadziły do coraz większego zainteresowania problematyką człowieka. Kluczowe znaczenie dla rozwoju namysłu nad rzeczywistością kultury miały odkryte przez Greków jej bytowe podstawy, bez których rzeczywistość ta pozostawałaby niezrozumiała. Chodzi przede wszystkim o koncepcję natury, która odegrała fundamentalną rolę w formowaniu rozumienia bytu jako takiego, a na tym gruncie także bytu ludzkiego. To na kanwie koncepcji natury postawiono w nowożytności problem kultury²¹. Związek obu dziedzin stał się tak oczywisty, że przez długi czas nie wyobrażano sobie możliwości ich odseparowania. Realizm tego przekonania znajduje potwierdzenie w czasach obecnych, kiedy na skutek oderwania kultury od natury doszło do jej całkowitego zrelatywizowania. Z tego wynika, iż nie sposób wyjaśnić kultury bez odniesienia do natury. Ponieważ na przestrzeni dziejów filozofii ciągle pojawiały się nowe koncepcje natury, w związku z tym ograniczyć się jedynie do tych momentów, które wywarły największy wpływ na rozumienie kultury.

Pierwszym takim momentem jest sformułowanie przez Arystotelesa filozoficznej koncepcji natury, która całkowicie wykraczała poza dawniejsze wizje o charakterze przyrodniczym, nie popadając jednocześnie w swego rodzaju ucieczkę od świata przyrody, jaką odznaczały się interpretacje rzeczywistości wywodzące się z tradycji orficko-pitagorejskiej. Naturę (*physis*) Arystoteles pojmował jako immanentną zasadę ruchu i spoczynku, która od wewnątrz determinuje każdy byt w aspekcie

²¹ M.A. Krąpiec, *Kultura*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2006, s. 132–133.

istotnych właściwości oraz działań²². Będąc źródłem dynamizmu, natura odznacza się potencjalnością (*dynamis*), która ukierunkowana jest na określone zrealizowanie. Potencjalność ta ściśle związana jest z rodzajem danego bytu, stąd inny ma charakter w bytach ożywionych i nieożywionych, jak też w obrębie tych pierwszych inna jest w roślinach, zwierzętach czy bycie ludzkim. Od potencjalności natury zależą zatem wszelkie procesy zachodzące w świecie przyrody, takie jak rodzenie się, rozwój, działanie czy doskonalenie się ożywionego bytu. Jednak w systemie Arystotelesa to nie potencjalność określa naturę bytu, lecz skorelowany z nią inny czynnik bytowy, mający charakter wsobnego aktu, który ma „moc” urzeczywistnienia tego, co zawarte jest w potencjalności natury. W bycie ożywionym tym czynnikiem jest *entelecheia*, którą Arystoteles często określa także mianem duszy (*psyche*)²³. *Entelecheia* determinuje zaistnienie bytu, cały proces jego rozwoju czy wreszcie stan finalny tego rozwoju, którym jest zrealizowanie optimum tkwiących w naturze potencjalności, czy też osiągnięcie pełni doskonałości, czyli właśnie *entelecheii*. Oznacza to, że wspomniana *entelecheia* jest nie tylko przyczyną formalną bytu (określa to, czym byt jest i w związku z tym, jak działa), ale również celową (określa kres doskonalenia się). Stan zrealizowania optimum potencjalności natury Arystoteles nazywa najwyższym dobrem, pełnią doskonałości bądź szczęściem bytu.

Mimo że rozważania te mają charakter ogólnobytowy, to jednak w pierwszym rzędzie odnoszą się do bytu ludzkiego. Do najważniejszych potencjalności natury ludzkiej Arystoteles zaliczył dyspozycje wrodzone (*physei*), nabyte (*ethei*) i wyuczone (*logo*)²⁴. Potencjalności te dzielą się ponadto na zapodmiotowane w rozumnej części duszy (*logon dynameis*) oraz nierozumnej (*alogoi dynameis*)²⁵. Właściwy sposób urzeczywistniania się bytu ludzkiego związany jest przede wszystkim z dyspozycjami intelektualnymi, które realizują się w trzech kierunkach, wyznaczając tym samym trzy główne typy poznania ludzkiego – teoretyczne, praktyczne i pojetyczne²⁶. Ich zaktualizowanie decyduje o tym, w jakim stopniu człowiek rozumie świat, w jakim stopniu dobrze potrafi działać oraz przetwarzać zastany świat natury. Wymienione obszary aktualizowania się ludzkiej rozumności obejmują to wszystko, co wykracza poza cały świat rzeczy niezależnych od rozumu ludzkiego, dając tym samym podstawę do późniejszego rozróżnienia sfery kultury i natury. Wspomniane aspekty poznania pozwoliły również wyodrębnić najważniejsze dziedziny kultury, takie jak nauka, moralność i sztuka, wskazując dla nich odpowiednie kryteria – prawdę, dobro i piękno²⁷. Arystotelesowska koncepcja natury była na wskroś realistyczna, gdyż z jednej strony brała pod uwagę „uwikłanie” człowieka

²² Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, 192 b 21 i nn.

²³ Tenże, *O duszy*, tłum. P. Siwek, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, 412 a 19–27.

²⁴ Tenże, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 1, Lublin 1996, 1047 b 31 i nn.

²⁵ Tamże, 1046 b 2.

²⁶ Tamże, 1025 b 25.

²⁷ Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, Lublin 2008, s 19–22.

w świat przyrody, z którą dzielił on wiele dyspozycji o charakterze biologicznym, z drugiej zaś dostrzegała wyjątkowość bytu ludzkiego, realizującą się w rozumności, dzięki której człowiek wykraczał ponad przyrodę, czego ewidentnym potwierdzeniem było poznanie teoretyczne, poczucie moralne oraz sztuka. Realizm rozwiązań Arystotelesa dostrzeżono w późniejszych wiekach, dzięki czemu stało się możliwe wypracowanie na kanwie jego rozumienia natury realistycznej koncepcji kultury, która objęła cały obszar realizowania się rozumności człowieka.

Drugim ważnym momentem w dziejach refleksji nad problemem natury było dopełnienie koncepcji Arystotelesa dokonane przez św. Tomasza z Akwinu, polegające przede wszystkim na ukazaniu i uzasadnieniu transcendencji bytu ludzkiego w stosunku do pozostałego świata przyrody, a w związku z tym znaczne poszerzenie rozumienia aktualizowania się potencjalności tkwiących w ludzkiej naturze. Zgodnie z nawiązującą do Arystotelesa ogólną zasadą, w myśl której „każdy byt istnieje ze względu na swoje właściwe działanie” (*omnis res sit propter suam propriam operationem*), dla św. Tomasza kluczem do zrozumienia natury człowieka będzie działanie, będące zawsze pewną formą eksterioryzacji tego, co dokonuje się we wnętrzu bytu ludzkiego²⁸. Z tego względu Akwinata odnotuje, że to istnienie bytu determinuje działanie, a nie odwrotnie (*agere sequitur esse rei*). Analiza działania prowadzi do odkrycia jego źródła wraz z przysługującymi mu koniecznymi własnościami. Tym źródłem jest oczywiście natura bytu, która cechuje się potencjalnością przyporządkowaną określonej celowi (*omne agens agit propter finem*), z którym to celem ściśle związany jest czynnik wyznaczający istotne właściwości wspomnianej natury²⁹. Czynnikiem tym w przypadku bytu ludzkiego jest naczelną formą bytowa, którą św. Tomasz określał mianem formy substancjalnej bądź duszy. Od tego rodzaju formy zależą wszystkie działania cechujące byt ludzki, poczynając od wegetatywnych, przez zmysłowe, po umysłowe. Wykraczający poza sferę biologiczną charakter działań umysłowych wyklucza możliwość wyjaśnienia zarówno pochodzenia, jak i własności formy substancjalnej w kategoriach fizycznych. Z tego względu, aby uniesprzeczniczyć istnienie tego rodzaju czynności, należało przyjąć duchowy charakter wspomnianej formy, jak też jej pozamaterialne pochodzenie, które można racjonalnie wyjaśnić jedynie wtedy, kiedy uzna się, iż jej bezpośrednią przyczyną jest powszechna przyczyna bytu, czyli byt absolutny³⁰.

Oparcie natury bytu ludzkiego na niematerialnej zasadzie, jaką jest dusza ludzka, pozwoliło uzasadnić transcendencję nie tylko działania, ale także celu ludzkiego życia w stosunku do świata przyrody. Dzięki temu na gruncie czysto racjonalnego poznania można było sformułować koncepcję człowieka jako osoby, która dla św.

²⁸ Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, w: tenże, *Opera Omnia*, cum hypertextibus in CD-Rom, ed. R. Bussa, ed. 2, Thomistica 1997, p. I, q. 105, a. 5.

²⁹ Tenże, *Summa contra gentiles*, w: tenże, *Opera Omnia*, p. III, c. 2. 69.

³⁰ Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 18.

Tomasza była najdoskonalszą formą bytowania w porządku naturalnym³¹. Analizując naturę bytu ludzkiego, Akwinata poszerzył rozumienie potencjalności natury, wypracowując problematykę władz, pośród których za najbardziej właściwe dla człowieka uważał władze zapodmiotowane w samej tylko duszy, do jakich zaliczał intelekt i wolę. Nawet bezpośrednio związana ze zmysłami sfera uczuć również podlegała sublimacji, ponieważ „moc” władz umysłowych, dzięki zapodmiotowaniu w duszy, zasadzie aktualizującej cały byt ludzki, może podporządkować sobie związane z nią bezpośrednio działania niższych władz. W świetle zarysowanej koncepcji bytu ludzkiego potencjalności natury ludzkiej nie sprowadzały się tylko i wyłącznie do porządku czysto naturalnego, lecz mogły ten porządek przekraczać (*homo capax Dei*)³².

Na bazie tak pojętej natury ludzkiej w XX wieku M.A. Krąpiec sformułował racjonalne podstawy realistycznej i zarazem najbardziej komplementarnej koncepcji kultury. W jego ujęciu kultura jawi się jako rezultat aktualizacji potencjalności właściwych jedynie człowiekowi, stąd podkreśla on ewidentną odmienność kultury wobec świata przyrody, który wprawdzie również jest spotencjalizowany, ale w innych aspektach. Krąpiec uwydatnił przede wszystkim ścisły związek kultury z naczelnym przejawem natury ludzkiej, za jaki uznał poznanie. U podstaw kultury leży bowiem poznawcze odczytanie porządku realnego bytu, na kanwie czego człowiek determinuje swoje rozumne działanie, którego skutkiem są rozmaite dzieła, poczynając od najprostszyc form przekształcania rzeczy naturalnych po najbardziej wzniosłe twory ducha. Jest to nic innego, jak odwołanie się do arystotelesowskich trzech aspektów poznania ludzkiego, które najpierw realizuje się na płaszczyźnie teoretycznej, by następnie przejść na poziom działania przyjmującego często postać wytwarzania nowego rodzaju bytów. Aby mogło wyzwolić się jakiegokolwiek świadome i dobrowolne działanie ludzkie, musi poprzedzać je poznawcza interioryzacja świata, która sama w sobie nie jest niczym innym, jak „intelektualizowaniem natury przez człowieka”³³ czy też „konstruowaniem bytów intencjonalnych”³⁴. W procesie poznania dochodzi bowiem do „wytwarzania” przez ludzki intelekt bytów, które istnieją jedynie w intelekcie, posiadając jednocześnie „ciągłe” odniesienie do rzeczywistości pozaintelektualnej. W ten sposób, zdaniem Krąpcy, powstaje cały porządek poznawczy, który jest konstruowany poprzez „akty poznawczej interioryzacji realnie istniejących treści rzeczy”³⁵. Wytwarzane przez intelekt byty intencjonalne warunkują wszelką racjonalną twórczość człowieka, fundując tym samym całą kulturę, która skutkiem tego także ma charakter intencjonalny. W innym wypadku podstaw kultury trzeba byłoby szukać w samej mocy twórczej intelektu, który sam z siebie wytwarzałby swoje dzieła. Wyjaśnienia takie

³¹ Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles*, p. 4, c. 44.

³² Tenże, *In Libros Sententiarum*, w: *Opera Omnia*, II, dist. 16, q. 1, a. 3.

³³ M.A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1998, s. 95–96.

³⁴ Tenże, *Człowiek i kultura*, s. 64.

³⁵ Tamże.

miałyby jednak aprioryczną postać, ponieważ zakładałyby jakąś formę wrodzonych idei bądź dyspozycji, dzięki którym intelekt mógłby tworzyć³⁶.

Poznanie ludzkie ma ponadto aspekt praktyczny, w którym dochodzi do przekładania „konstruktów” intelektu na działanie, wskutek czego dokonuje się swowista eksterioryzacja tego, co wcześniej było jedynie treścią intelektualną. Chodzi o zaistnienie w człowieku aktu woli, będącego przyczyną sprawczą racjonalnego działania. Akt taki może wywołać wyłącznie rozpoznane realne dobro, na które wola się ukierunkowuje, ponieważ jawi się ono jako przedmiot jej pożądania³⁷. Z tego względu w strukturze ludzkiego działania Krąpiec wyróżnia najpierw motyw, którym jest dobro realnego bytu, wywołującego reakcję woli uruchamiającą proces ludzkiego działania, następnie przyczynę wzorcą, którą jest jakaś uprzedmiotowiona idea intelektu, będąca określoną możliwością działania (osiągnięcia dobra), i wreszcie samo zachodzenie działania, dokonujące się na mocy przyczyny sprawczej, którą jest wola. Oznacza to, że u podstaw każdego kulturotwórczego działania leży akt decyzyjny, bez którego nie jest możliwe jakiegokolwiek rozumne działanie. Przyczyną sprawczą kultury jest zatem konkretna ludzka wola, która nie jest jednak jakąś ślepą wewnętrzną lub wlaną z zewnątrz mocą, lecz inklinacją przyporządkowaną do realizowania dobra.

W wyniku działania treść zapodmiotowiana w myśli może zostać „zmaterializowana”, dzięki czemu urzeczywistnia się kolejny aspekt ludzkiego poznania, jakim jest twórczość. Obok odzwierciedlającej realne rzeczy myśli, istotnym elementem twórczości jest określone tworzywo, w którym myśl może być wcielona³⁸. Ponadto konieczne jest kryterium, według którego intelekt na podstawie nabytych z rzeczywistości idei organizuje nową myślową treść, będącą przyczyną wzorcą dla jakiegoś wytworu. Na kryterium to składają się, zdaniem Krąpca, dwa elementy: intelektualna wizja wspomnianego wytworu oraz upodobanie go. Elementy te wyrażają poznawcze i wolitywne związanie osoby ludzkiej z bytem, które w klasycznej terminologii określano mianem piękna³⁹. Ludzka twórczość ma zatem charakter znakowo-intencjonalny, lokujący się na płaszczyźnie między naturą i osobową jaźnią. Tworzenie dzieł kulturowych to świadome przetwarzanie przez człowieka świata przyrody według duchowych kryteriów⁴⁰. Z tego względu, jak zauważy Krąpiec, „cała wartość wytworów kulturowych płynie z ich związania genetycznego i finalnego z ludzkim duchem, który jest pierwszym i ostatecznym podmiotem realizującym w sobie kulturową «wartość»”⁴¹. Dlatego jakość kultury ściśle jest sprzężona z doskonaleniem się człowieka.

³⁶ Tamże, s. 61.

³⁷ M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 65.

³⁸ Tenże, *Człowiek i kultura*, s. 192.

³⁹ Tamże, s. 223.

⁴⁰ Tamże, s. 236.

⁴¹ Tamże, s. 233.

Twórczości ludzkiej nie należy więc odrywać od natury, ponieważ tworzenie nie dokonuje się niezależnie od poznania realnego świata, jak też poza materiałem, w który wcielona zostaje ludzka myśl, nie mówiąc już o normie determinującej ten proces. Sposób przyczynowania charakterystyczny dla twórczości człowieka ma wiele wspólnego ze światem natury. Przyjrzenie się tej korelacji może pomóc w lepszym zrozumieniu ludzkiej twórczości, wszak nie bez powodu Arystoteles twierdził, iż „sztuka naśladuje naturę”⁴². Powstaje zatem pytanie, o jakie naśladowanie chodzi? Problem ten najtrafniej ujął H. Kiereś, który podkreślił, że wytwórczość naturalną i sztukę łączy przede wszystkim celowość. Artysta nie wytwarza tego, co natura, lecz naśladuje ją w sposobie jej działania.⁴³ Naśladowanie zatem to tyle, co działanie celowe, ponieważ celowość sztuki jest analogiczna do celowości natury. Celem sztuki nie jest tedy „ani poznanie – ekstatyczne czy ejdetyczne – natury, ani «kopiowanie» jej wytworów, lecz jest nim «naśladowcze wytwarzanie», czyli wytwarzanie celowe”⁴⁴.

Z przeprowadzonych analiz wynika, że wszystko, co człowiek czyni w sposób świadomy ma podstawę w poznaniu teoretycznym i praktycznym, a w przypadku przetwarzania materiału zewnętrznego także w poznaniu pojetycznym. Dlatego według Krąpca każde działanie kulturotwórcze ma charakter racjonalny. Cała bowiem kultura jest bytem intencjonalnym, ponieważ jest pochodną intelektu i jako taka posiada sens jedynie w odniesieniu do myśli. Nie jest zatem bez znaczenia to, czy intelekt kieruje się w formowaniu poznania teoretycznego prawdą rzeczy, poznania praktycznego realnym dobrem, natomiast pojetycznego pięknem. Im poznanie jest doskonalsze, tym lepsza jest kultura. Wyróżnione na kanwie przywołanych aspektów poznania dziedziny kultury – nauka, moralność i sztuka, są zatem ściśle ze sobą związane, fundując rzeczywistość, w której człowiek doskonali się w swoim bytowaniu. Jakikolwiek rozdział wspomnianych dziedzin prowadziłby do ich wypaczenia, którego skutkiem byłoby uniemożliwienie doskonalenia się człowieka, czy wręcz jakaś forma jego depersonalizacji.

Analizując problem transcendencji natury ludzkiej w stosunku do świata przyrody, Krąpiec podkreśla ponadto istotne znaczenie jeszcze jednego czynnika kulturotwórczego, jakim jest religia, będąca więzią osoby ludzkiej z osobą Absolutu. Ponieważ odniesienie do Absolutu ostatecznie uzasadnia całą przygodną bytowość człowieka, stąd lokuje się ono w samym centrum kultury, wywierając istotny wpływ na wszelkie osobowe działania człowieka, nie wyłączając nawet poznania teoretycznego.

⁴² Arystoteles, *Fizyka*, 194 a 21.

⁴³ H. Kiereś, *Sztuka wobec natury*, Radom 2001, s. 176; tenże, *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007, s. 220.

⁴⁴ Tenże, *Sztuka wobec natury*, s. 177.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, iż problemy kultury i natury na tyle ściśle są ze sobą związane, iż nie można jasno określić któregoś z nich bez odniesienia do drugiego. Potwierdzeniem tego są współczesne kłopoty ze zdefiniowaniem nie tylko kultury, ale i natury. Jeśli bowiem naturę sprowadza się wyłącznie do świata przyrody, stosując konsekwentnie do jej wyjaśnienia metody nauk przyrodniczych, nie może dziwić fakt, iż została ona potraktowana czysto materialistycznie. Takie podejście do natury powoduje, że w naukowym dyskursie nie ma miejsca na wyodrębnienie dziedziny kultury, ponieważ typowe problemy kulturowe, związane choćby ze sztuką, moralnością czy religią, wyjaśniane są za pomocą tych samych metod, co świat fizyczny. Analogicznie jest w przypadku opowiadania się za kulturowym statusem wszelkich form poznania ludzkiego. W takich ujęciach jedynym wyznacznikiem nie tylko treści i wartości poznania, ale także pojęcia racjonalności czy ludzkiego umysłu są praktyki społeczne, zwane też językowymi, które ulegają w ciągu dziejów nieustannej ewolucji. W tym świetle wszystko jest kulturą, nie wyłączając nawet praw rządzących światem przyrody. Tymczasem ujęta w swoich istotnych uwarunkowaniach natura, jak wykazali to Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu, spełnia rolę wewnętrznej determinanty bytu, uzdalniającej go do realizowania ściśle określonych działań. W przypadku bytu ludzkiego działania takie znajdują „zewnętrzny” wyraz w tym, co nazywamy kulturą, która tym samym nie może być czymś dowolnym, gdyż jej normą jest natura.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.
Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 1, Lublin 1996.
Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.
Bloom A., *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997.
Brandom R., *Making it Explicite*, Cambridge (Mass.) 1994.
Cassirer E., *Logika nauk o kulturze*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2011.
Descartes R., *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Kęty 2001.
Duma T., *Kultura a natura*, w: *Sztuka i realizm. Księga pamiątkowa z okazji Jubileuszu urodzin i pracy naukowej na KUL Profesora Henryka Kieresia*, red. T. Duma, A. Maryniarczyk, P. Sulenta, Lublin 2014, s. 97–117.
Ferber R., *Podstawowe pojęcia filozoficzne*, t. 2, tłum. L. Kusak, A. Węgrzecki, Kraków 2008.
Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005.
Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bernstein, Warszawa 1993.

- Kiereś H., *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007.
- Kiereś H., *Sztuka wobec natury*, Radom 2001.
- Krapiec M.A., *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1998.
- Krapiec M.A., *Człowiek i kultura*, Lublin 2008.
- Krapiec M.A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.
- Krapiec M.A., *Kultura*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2006, s. 132–138.
- Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.
- Thomae Aquinatis, *In Libros Sententiarum*, w: tenże, *Opera Omnia*, cum hypertextibus in CD-Rom, red. R. Bussa, 2 ed., Thomistica 1997.
- Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles*, w: tenże, *Opera Omnia*, cum hypertextibus in CD-Rom, red. R. Bussa, 2 ed., Thomistica 1997.
- Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, w: tenże, *Opera Omnia*, cum hypertextibus in CD-Rom, red. R. Bussa, 2 ed., Thomistica 1997.

Streszczenie

W artykule autor porusza problem korelacji kultury i natury, warunkujący uzasadnienie racjonalności pierwszej z wymienionych dziedzin. W punkcie pierwszym przeprowadza analizę stanowiska naturalistycznego, w świetle którego kultura zredukowana jest do świata natury, zaś fenomeny niedające się wyrazić w języku naukowym stanowią tylko pewnego rodzaju „nadwyżkę pojęciową”. Następnie omawia sytuację odwrotną, kiedy interpretacja natury traktowana jest wyłącznie jako twór kulturowy, natomiast jedynym czynnikiem decydującym zarówno o naturze, jak i kulturze są „praktyki społeczne”. Konsekwencją wspomnianych stanowisk jest całkowita relatywizacja kultury. W drugiej części przedstawia realistyczne wyjaśnienie związków między kulturą i naturą, wypracowane na gruncie filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu przez polskiego filozofa, M.A. Krapca, który odwołując się do metafizycznego rozumienia natury bytu, jako zasady istotnie determinującej od wewnątrz byt do właściwego mu działania, sformułował filozoficzną koncepcję kultury, zgodnie z którą cała kultura jest racjonalna i sensowna, ponieważ jest eksterioryzacją ludzkiego poznania.

Słowa klucze: człowiek, kultura, natura, poznanie, sens

NATURE AS THE MEASURE OF THE SENSE OF CULTURE

Summary

In this article the author discusses the problem of correlation between culture and nature as a condition in the justification of rationality of the former domain. The first section presents the analyses of a naturalistic position, according to which culture is reduced to the natural world, meanwhile the phenomena that could not be expressed in the language of science are only a kind of “conceptual surplus.” Afterwards the author focuses on the opposite situation, according to which the world of

nature is treated nothing but as a product of culture, while the only factor determining both nature and culture is “social practices.” The consequence of these positions is the total relativization of culture. In the second part, the author provides a realistic explanation of the relationship between culture and nature, developed on the basis of the philosophy of Aristotle and St. Thomas Aquinas by a Polish philosopher Mieczysław A. Krąpiec, who referring to the metaphysical understanding of the nature of being as a principle basically determining the being to its proper action from within, has formulated the philosophical conception of culture, according to which the whole culture is rational and meaningful as exteriorizing human cognition.

Keywords: culture, knowledge, nature, man, sense