

KS. TOMASZ DUMA\*

## KULTURA A POZNANIE

### WSTĘP

Współcześnie rzadko podejmuje się refleksję nad relacją kultury do ludzkiego poznania. Wynika to po części z faktu, iż dziedziny te coraz mniej mają ze sobą wspólnego, ponieważ poznanie stało się domeną nauki, podczas gdy kultura obejmuje wszelkie formy zachowania się człowieka. O ile zatem poznanie mieści się w ramach kultury, o tyle ta ostatnia wydaje się je przekraczać, ulegając wskutek tego relatywizacji. Między innymi z tego względu we współczesnych badaniach kulturoznawczych pomija się filozoficzny namysł nad kulturą jako taką. Przedmiotem tego rodzaju badań są rozmaite formy kultury, których nie da się sprowadzić do jakiegoś wspólnego mianownika. Stąd poprzestaje się na opisie i porównywaniu kulturowych faktów i na tej podstawie próbuje się formułować hipotezy wyjaśniające zachowania ludzi.

Redukując kulturę do sposobu zachowania się człowieka, stawia się ją tym samym przed poznaniem, całkowicie uzależniając od niej rozwój tego ostatniego. Nieuniknioną konsekwencją zajęcia takiego stanowiska jest pozbawienie kultury racjonalności. Tak pojęta kultura nie jawi się już jako szczególny wyróżnik ducha ludzkiego, lecz jest wynikiem procesów biologicznych. W związku z tym nie ma żadnych podstaw, aby dokonywać jakiegokolwiek oceny jej wartości. Niemniej w prezentowanym artykule będę starał się dowieść tezy przeciwnej, w myśl której kultura nie jest przypadkowym rezultatem procesu ewolucji, lecz skutkiem poznania ludzkiego, dzięki czemu, podobnie jak to ostatnie, wspomniany proces przekracza. Z tej też racji, analogicznie do tego, jak dla całokształtu życia nie jest obojętne to, jakie poznanie rozwija człowiek, tak nie może być obojętne, jaką tworzy on kulturę. Rozważania rozpocznę od ogólnych uwag na temat przejawów oraz źródeł współczesnego kryzysu kultury, a następnie omówię relację kultury do trzech podstawowych typów poznania ludzkiego – teoretycznego, praktycznego i poetycznego.

---

\* KS. DR TOMASZ DUMA – adiunkt, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Metafizyki.

## I. KRYZYS KULTURY

Z wypowiedzi współczesnych filozofów i teoretyków kultury najmocniej wybrzmiewają opinie na temat jej kryzysu. Same zaś wypowiedzi przyjmują najczęściej formę refleksji poszukującej środków zaradczych, mających zapobiegać wspomnianemu kryzysowi. Za jeden z przejawów obecnej sytuacji kulturowej uważa się technicyzację życia ludzkiego, która prowadzi do atrofii tego, co od czasu renesansu określano mianem humanizmu. Najwyraźniej zwrócił na to uwagę Martin Heidegger, który sformułował wyjątkowo pesymistyczną wizję dalszego rozwoju kultury, upatrując w braku uświadomienia sobie sensu techniki największego zagrożenia dla człowieka i świata przyrody<sup>1</sup>. Skupienie się na korzyściach płynących z techniki zawęża bowiem umysł człowieka, tak iż nie jest on zdolny odkryć prawdy o własnej kondycji intelektualnej, moralnej, estetycznej i religijnej. Jan Paweł II nazywa tego rodzaju umysł „rozumem instrumentalnym”, skoncentrowanym jedynie na doraźnych celach, które najczęściej związane są z czerpaniem korzyści i sprawowaniem władzy<sup>2</sup>. W sferze nauki wyraża się to w „mentalności pozytywistycznej”, charakteryzującej się rezygnacją z jakiegokolwiek odniesienia do wymiaru metafizycznego i moralnego<sup>3</sup>. Sytuacja ta prowadzi do potraktowania człowieka wyłącznie jako elementu przyrody, którego zrozumienie opiera się na tych samych prawach, co pozostałych bytów materialnych. Efektem tego jest depersonalizacja człowieka.

Rozwijające się obecnie takie dziedziny wiedzy, jak antropologia przyrodnicza, antropologia kulturowa czy socjobiologia, podejmują badania nad bytem ludzkim wyłącznie od strony biologicznej, suponując, iż jest to jedyny racjonalny sposób wyjaśniania człowieka, pozwalający zrozumieć wszelkie formy jego działania (Claude Levi-Strauss)<sup>4</sup>. Zredukowanie aktywności człowieka do płaszczyzny biologicznej nie pozostawia miejsca na sferę duchową, związaną zazwyczaj z działaniem intelektu i woli, w których dostrzegano podstawę uznania człowieka za transcendujący materię byt osobowy. Interpretacja intelektu i woli w kategoriach biologicznych czyni problem osoby nieużytecznym poznawczo. Jediną płaszczyzną, gdzie można się nią posługiwać, pozostaje religia i to o określonej proveniencji, gdyż każda religia jest rezultatem wielu wypadkowych, dających się wyjaśnić także na sposób naturalistyczny. W tym miejscu dotykamy kolejnego przejawu kryzysu współczesnej kultury, którym jest zjawisko wielokulturowości.

Współcześnie wartości kulturowe postrzegane są jako coś względnego, jako coś, co zawsze powinno pozostawać sprawą preferencji. Natomiast uwolnienie się

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: tenże, *Technika i zwrot*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002, s. 35–36.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1998, nr 47.

<sup>3</sup> Tamże, nr 46.

<sup>4</sup> S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, wyd. 2, Lublin 2005, s. 39.

z gorsetu narzuconych przez własną kulturę pewników staje się możliwe dzięki otwarciu na inne kultury, w wyniku czego raz na zawsze wyzwolimy się od przekonania – jak zauważy Allan Bloom – „iż krępujące nas zakazy mają jakąkolwiek inną sankcję prócz społecznej”<sup>5</sup>. Udanie się na „targowisko kultur” pozwala znaleźć uzasadnienie dla tych skłonności, które tłumiała własna kultura. Tym samym tożsamość kulturowa nie tylko traci na znaczeniu, ale okazuje się zbędnym balastem, który uniemożliwia wszechstronną realizację człowieka. Poznanie innych kultur staje się jedynym kluczem do zrozumienia bytu ludzkiego. Nie trzeba wychodzić poza kulturę, aby dowiedzieć się, kim jest człowiek. Wszystko bowiem, co go określa, znajduje się w kulturze, która z kolei nie jest niczym innym, jak wypadkową wielu złożonych procesów biologicznych. Tak wygląda swoiste koło hermeneutyczne: od biologii do kultury i z powrotem.

Zarysowane główne przejawy kryzysu współczesnej kultury zmuszają do postawienia pytania o źródła. O ile w odniesieniu do przejawów kryzysu kultury opinie znawców problemu są najczęściej dość zbieżne, o tyle wskazanie przyczyn takiego stanu rzeczy przyjmuje bardzo różną postać. Przywołuje się wiele różnych powodów, które miałyby tłumaczyć osłabianie się szczególnie tzw. kultury wysokiej. Jedni mówią o kryzysie w edukacji i wychowaniu, inni w moralności i religii, jeszcze inni w budowaniu więzi społecznych, zwłaszcza rodzinnych i narodowych (problem tzw. indywidualizmu). Nie ulega wątpliwości, że rola wspomnianych dziedzin życia i instytucji w tworzeniu kultury jest ogromna, stąd z całą pewnością ich współczesna kondycja nie jest pozbawiona wpływu na stan kultury. Wydaje się jednak, że problem tkwi nieco głębiej. Sygnalizował go wspomniany wcześniej amerykański filozof A. Bloom, który wprost stwierdza, że: „aby być w pełni człowiekiem, nie można się zadowalać tym, co daje nam kultura”. Jego bowiem zdaniem:

to miał na myśli Platon, kiedy ukazał nas w *Państwie* jako więźniów zamkniętych w jaskini. Kultura jest jaskinią. Platon nie sugerował, byśmy rozglądali się po innych kulturach, aby przezwyciężyć ograniczenia jaskini. Normą, według której oceniamy nasze życie i życie narodów, winna być natura<sup>6</sup>.

Chodzi zatem o to, aby miarą kultury była natura, a nie odwrotnie. Jedynie wtedy możliwe jest odnalezienie kryteriów, które pozwolą ocenić, czy coś jest kulturotwórcze, czy nie, czy człowieka rozwija, czy inwoluuje. Dopiero w kontekście relacji między kulturą a naturą można postawić problem źródeł kryzysu kultury<sup>7</sup>. Dotyczy to przede wszystkim naturalnych dyspozycji człowieka, których realizacja jest czynnikiem kulturotwórczym.

<sup>5</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 37.

<sup>6</sup> Tamże, s. 43.

<sup>7</sup> H. Kiereś, *Sztuka wobec natury*, Lublin 2001, s. 11–12.

Naczelną dyspozycją przyrodzoną człowiekowi jest zdolność poznania intelektualnego. Stąd, jeśli źródeł kryzysu kultury należy szukać w podejściu do naturalnych dyspozycji człowieka, to na pierwszym miejscu należy wskazać problem poznania. Wydaje się, że współczesne rozumienie kultury zostało ewidentnie oderwane od poznania ludzkiego<sup>8</sup>. To, co i jak człowiek poznaje, nie jest istotne dla tworzonej kultury. Jedynym czynnikiem potrzebnym do tworzenia kultury jest „twórcze zaangażowanie” polegające na niczym nieskrępowanym „wyrażaniu siebie”. O ile starożytna „twórcza mania” była następstwem otwarcia się na jakieś „wyższe moce”, o tyle mania współczesna jest jedynie wyrazem mocy samego człowieka. Bloom stwierdził nawet, iż wspomniane zaangażowanie stało się odpowiednikiem dawnej wiary w Boga. Ono bowiem wyznacza cele działania ludzkiego oraz decyduje o jego wartości<sup>9</sup>. Źródłem zaangażowania jest akt woli. Płynące z niego zaangażowanie, jak też otwartość i kreatywność to twórcze moce stojące u podstaw kultury. Siłą własnej woli człowiek nie tylko zmienia świat poprzez rozwój nauki i techniki, ale tworzy moralność, religię i sztukę. W ten sposób sprawę kultury powierzono „ślepej” kreatywności, wskutek czego uwolniono ją od jakichkolwiek kanonów czy norm, które pozwoliłyby rozróżnić to, co stanowi kulturę, od tego, co nią nie jest. W obliczu tego nie dziwi więc fakt, iż współczesna humanistyka nie dysponuje bliżej określonym pojęciem kultury, przyjmując intuicyjne najszersze znaczenie, jakim jest „całokształt życia ludzkiego”<sup>10</sup>.

Zapomnienie o roli poznania w tworzeniu kultury jest następstwem wielu zawirowań, jakie miały miejsce w nowożytnej i współczesnej filozofii. Ludzkie poznanie zostało naznaczone agnostycyzmem i sceptycyzmem. Człowiek utracił aspirację zdobywania mądrości, zwątpił w możliwość sięgania do metafizycznego (ponadempirycznego) wymiaru bytu, zamknął się w granicach własnej immanencji<sup>11</sup>. Sam ludzki rozum stracił na znaczeniu, często na rzecz innych dyspozycji człowieka, takich jak wola czy uczucia. Kategorię prawdy zamknięto najpierw w sferze *factum*, czyli tego, co uczynił sam człowiek, sądząc, że jedynie ten obszar rzeczywistości jest dla niego faktycznie poznawalny<sup>12</sup>. Konsekwencją tego było

<sup>8</sup> Źródłem takiego podejścia do kultury jest myśl I. Kanta, który fundującemu kulturę światu wartości przyznał całkowitą autonomię względem rządzonego prawami matematyki świata przyrody (natury). W konsekwencji natura stała się materialem przetwarzanym przez technikę, zaś kultura sferą kreacji wartości. Zob. P. J a r o s z y ń s k i, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 323–325.

<sup>9</sup> A. B l o o m, *Umysł zamknięty*, s. 240.

<sup>10</sup> M. A. K r a p i e c, *Kultura*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2006, s. 135.

<sup>11</sup> J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, nr 81.

<sup>12</sup> Karl Löwith twierdzi, iż stanowisko to jako pierwszy zajął Giambattista Vico, który wprowadził radykalne wnioski z klasycznej koncepcji prawdziwej wiedzy, bazującej na znajomości przyczyn. Polegało to na tym, że prawdziwą wiedzę mamy tylko o tym, co sami zrobiliśmy. K. L ö w i t h, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 115: „Człowiek może osiągnąć pełną, udowodnialną wiedzę tylko w królestwie matematycznych fikcji, gdzie tak jak Bóg swobodnie konstruujemy swe obiekty. [...]”

poddanie prawdy pod osąd trybunału historii, zgodnie z którym jest ona jedynie wypadkową procesów historyczno-ewolucyjnych<sup>13</sup>. Kolejnym etapem dewaluacji wartości ludzkiego poznania stało się zakwestionowanie *factum*, które okazało się względne, dlatego że nie istnieją czyste fakty, lecz raczej rozmaite ich interpretacje, co do których nie można mieć żadnej pewności. W miejsce *factum* – jak odnotuje Joseph Ratzinger – zaproponowano *faciendum*, czyli to, co człowiek może wytworzyć, nad czym w pełni panuje i o czym ma pełną wiedzę. W ten sposób technika zajęła naczelne miejsce w poznaniu ludzkim, a poprzez to w kulturze, koncentrując uwagę człowieka na jego własnych wytworach, na tym, co może on jeszcze wytworzyć w przyszłości, nie wyłączając z tych planów samego człowieka, który jest w stanie „stworzyć siebie takim, jaki by chciał być”<sup>14</sup>. Odejście od „prawdy bytu” na rzecz „prawdy działania”, a następnie „prawdy techniki” doprowadziło do zamknięcia się ludzkiego rozumu w sobie samym. Czy jednak rozum zdany wyłącznie na tworzoną przez siebie prawdę posiada nieskończoną moc twórczą? Czy bez sięgnięcia do prawdy bytu może on tworzyć i rozwijać kulturę?

Wydaje się, że istotnym błędem współczesnych interpretacji poznania ludzkiego oraz jego związków z kulturą jest zapoznanie dawnej arystotelesowskiej teorii aspektów poznania. W jej świetle poznanie ludzkie posiada trzy istotne kierunki, które ściśle ze sobą współdziałają, dając podstawę wszelkiej świadomej aktywności człowieka. Chodzi o poznanie teoretyczne, skierowane na „prawdę bytu”, następnie poznanie praktyczne, odnoszące się do „prawdy działania” i wreszcie poznanie pojetyczne (wytwórcze), dotyczące „prawdy tworzenia”. Te wymiary poznania są komplementarne, choć nie należy pomijać odpowiedniej ich kolejności, poczynając od *theoria*, przez *praxis*, po *poiesis*<sup>15</sup>. Pozbawienie ludzkiej twórczości osadzenia w poznaniu praktycznym (moralnym), a tym bardziej w poznaniu teoretycznym jest sytuacją instrumentalizacji rozumu, który czysto instrumentalną rolę może spełniać tak długo, jak długo wystarczy mu nabytej teoretycznej i moralnej „prawdy”. Tak też jest z kulturą. Jeśli jej naczelnym wyrazem będzie technika, to kultura taka szybko zużyje się zarówno teoretycznie, jak i moralnie.

---

pośród »ogromnego oceanu wątplenia« istnieje »jeden drobny fragment ziemi«, na którym możemy stanąć mocną nogą. Jedyne pewny archimedesowy punkt oparcia dla poznania prawdy [...] polega na zamienności *verum* i *factum*”.

<sup>13</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, wyd. 4, Kraków 2012, s. 58–60: „[...] świat jest poznawalny jeszcze tylko jako coś, co uczynił człowiek. Ponad siebie nie może już człowiek spojrzeć – znowu na płaszczyźnie *factum* – musi sam siebie uznać za przypadkowy twór odwiecznej ewolucji. [...] i tylko ziemia faktów pozostaje w jego rękach; ziemia, w której teraz za pomocą łopaty stara się odcyfrować trudną historię swego powstania”.

<sup>14</sup> Tamże, s. 62–63.

<sup>15</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleznika, t. 1, Lublin 1996, ks. VI, rozdz. 1, 1025 b 25; tenże, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 1996, ks. VI, rozdz. 2.

Istnieją zatem podstawy, by przypuszczać, iż główne źródła kryzysu kultury współczesnej tkwią w zapomnieniu trzech istotnych i nieodłącznych od siebie aspektów poznania ludzkiego. Wyodrębnienie tych dziedzin poznania pozwala sformułować realistyczną koncepcję kultury, która wyrasta przede wszystkim z ludzkiego poznania, i która rozwija się w kierunkach naznaczonych przez owo poznanie<sup>16</sup>. Analiza poszczególnych aspektów poznania i kultury wykaże, że tych dwóch obszarów aktywności człowieka nie należy oddzielać, ponieważ zagubiony rozum nie jest zdolny do tworzenia i rozwijania kultury, a z drugiej strony zrelatywizowana do „ślepej” twórczości kultura nie jest w stanie stworzyć niszy, w której rozum postawiłby sobie ambitniejsze cele. Powrót do oparcia kultury na poznaniu posiadającym aspekty: teoretyczny, praktyczny i twórczy, sprawia, że technika nie tylko przestaje być zagrożeniem dla kultury, ale staje się jej istotnym sprzymierzeńcem.

## II. POZNANIE TEORETYCZNE

Dostrzeżenie istotnej korelacji między kulturą a poznaniem ludzkim ściśle wiąże się z rozumieniem samego poznania. Współczesne rozwiązania wspomnianej korelacji idą raczej w kierunku uzależniania koncepcji poznania od określonych uwarunkowań kulturowych. Skoro żyjemy w „jaskini kultury”, poza którą nie sposób wyjść, nasze poznanie całkowicie jest dostosowane do panujących w niej pewników, utrwalonych w takich elementach, jak: język, obyczaj, religia, sztuka czy nauka. Ten typ podejścia do ludzkiego poznania ukształtował się głównie pod wpływem marksizmu, który opowiedział się za socjologiczną koncepcją wiedzy, oraz neokantyzmu, na bazie którego poszukiwano wyjaśnienia problemu poznania w ramach nauk społecznych (Max Weber) czy filozofii kultury (Ernst Cassirer)<sup>17</sup>. Według kontynuatorów tych badań wiedza ludzka jest determinowana przez czynniki społeczno-kulturowe, tak iż jej rozwój jest niemal całkowicie od nich zależny (John Dewey, George Mead)<sup>18</sup>. Koncentrując się na społecznym i kulturowym aspekcie ludzkiego poznania, ujęcia

---

<sup>16</sup> „Podstawowym ludzkim działaniem jest poznanie – ono odciska piętno na wszystkich osobowych przeżyciach, na ludzkim postępowaniu moralnym oraz aktach religijnych i aktach wysiłku twórczego. Bez poznania, kierującego działaniem, nie ma ludzkich (jako ludzkich) czynności i ich wytworów” (M.A. Krąpiec, *Kultura*, s. 136).

<sup>17</sup> Zob. M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Poznań 2004; E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2011.

<sup>18</sup> Zob. J. Dewey [et. al], *Creative Intelligence. Essays in Pragmatic Attitude*, New York 1917; G.H. Mead, *The Social Foundations and Functions of Thought and Communication*, w: tenże, *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. by Ch.W. Morris, Chicago 1934, s. 253–260.

te dokonują swego rodzaju redukcjonizmu, sprowadzającego problem poznania do wymiaru czysto instrumentalnego i funkcjonalnego. W tym świetle dawniejsze teorie na temat poznania i wiedzy przedstawiane są w kontekście historycznego rozwoju, przez co potwierdza się ich historyczna względność. Trafnie proces ten opisał Florian Znaniecki, odnotowując, iż:

w prądach tych punkt ciężkości teorii poznania przesuwa się z metafizyki na empiryczną naukę o wiedzy, i o tyle właśnie przestają się one mieścić w granicach filozoficznej epistemologii ogólnej i przyczyniają się do budowy „naukoznawstwa”, jako specjalnej nauki humanistycznej<sup>19</sup>.

Ograniczenie wyjaśnień do płaszczyzny funkcjonalnej zamyka poznanie w gorszej kulturze i relatywizuje je do czynników biologiczno-społecznych. Rezygnacja z uchwycenia bytowych podstaw poznania prowadzi w konsekwencji do relatywizowania kultury, poprzez sprowadzenie jej do wszelkiego rodzaju „wyrażania się” człowieka. Według A. Blooma tak pojęta kultura charakteryzuje się tym, że „wytwarza swe własne wzorce życia i zasady – szczególnie te, które daną kulturę określają – nad którymi nie stoi żadna wyższa instancja”<sup>20</sup>. Poza uwolnieniem człowieka od dehumanizującego uniwersalizmu praw natury trudno powiedzieć, jaki posiada cel, a tym bardziej wskazać kryteria, które pozwoliłyby ocenić jej wartość.

Z tego, co powiedziano, wynika, że jedynym kluczem do zrozumienia kultury jest sięgnięcie do jej faktycznych podstaw, które są ściśle związane z ludzkim poznaniem. Nie chodzi bynajmniej o szczegółowe badanie licznych czynności poznawczych, jakie realizuje człowiek, lecz o odkrycie bytowych racji poznania jako takiego, które muszą być rozpatrzone zarówno od strony poznającego podmiotu, jak i poznawanego przedmiotu. Dopiero odkrycie wspomnianych racji pozwoli zrozumieć, czym naprawdę jest poznanie, a poprzez to, jaka jest jego rola w tworzeniu przez człowieka kultury<sup>21</sup>.

Mając na uwadze bytowe racje poznania, należy mieć świadomość, że chodzi o uchwycenie naturalnego poznawczego sposobu odniesienia się człowieka do rzeczywistości, czyli takiego, które wynika z wrodzonych człowiekowi dyspozycji poznawczych, i które uwarunkowane jest odpowiednimi właściwościami poznawanych bytów. Wymaga to przeanalizowania najbardziej pierwotnej fazy poznania, która często określana jest mianem poznania spontanicznego lub zdroworozsądkowego, ponieważ na tym etapie nie zachodzi jeszcze żadna refleksja nad tym, co faktycznie dokonuje się w akcie poznania. Wyjaśnienie takie ma na celu wskazanie momentu zapoczątkowującego poznanie, który zadecyduje o całym późniejszym jego przebiegu. Przyjęcie w momencie początkowym poznania mylnych założeń

<sup>19</sup> F. Znaniecki, *Społeczne role uczonych*, Warszawa 1984, s. 3.

<sup>20</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 227.

<sup>21</sup> M.A. Krapięc, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 164 i nn.

musi prowadzić do istotnego wypaczenia dalszych czynności poznawczych. Pytanie dotyczy zatem tego, co dzieje się w chwili, w której rozpoczyna się poznanie. Nie chodzi przy tym o próbę psychologicznego opisu poznawczych aktów, lecz o stwierdzenie ich faktyczności oraz odkrycie racji, które ostatecznie uzasadniają to, iż tego rodzaju fakt rzeczywiście zachodzi. Z tego też względu uchwycenie podstaw poznania dokonuje się na gruncie metafizyki, gdyż jedynie ten typ poznania ma na celu poszukiwanie ostatecznych racji dla wyjaśnianych faktów, bez których to racji owe fakty nie istniałyby bądź byłyby niezrozumiałe<sup>22</sup>.

Na czym zatem polega pierwotne doświadczenie poznawcze, dlaczego do niego w ogóle dochodzi i jaki ma ono charakter? Kluczowe jest oczywiście to, na ile próba odpowiedzi na wymienione pytania faktycznie odpowiada temu, co zachodzi w rzeczywistości, czyli na ile przeprowadzane wyjaśnienia są realistyczne. Biorąc pod uwagę rozmaite próby eksplikacji ludzkiego poznania, należy stwierdzić, że zdecydowana większość z nich zatrzymuje się na analizie i opisie poszczególnych czynności poznawczych, natomiast niewielu filozofów podejmuje kwestię samego zaistnienia poznania, mającą decydujący wpływ na jego całościową interpretację. Ponieważ zagadnienie to dokładnie przedstawił Mieczysław Albert Krąpiec, dalsze dociekania będą nawiązywały głównie do zaproponowanych przez niego rozwiązań, które nie ograniczają się wyłącznie do wyjaśnienia faktu ludzkiego poznania, lecz ukazują także rolę poznania w tworzeniu przez człowieka kultury<sup>23</sup>.

W świetle tej koncepcji poznanie rozpoczyna się od faktu afirmacji istnienia przedmiotu przez poznający podmiot, co dokonuje się w tzw. sądach egzystencjalnych, będących pierwszym momentem ludzkiego poznania. W swej początkowej fazie poznanie jest jeszcze bezznakowe, ponieważ w celu ujęcia istnienia intelekt nie potrzebuje żadnych znaków, lecz jedynie faktycznego istnienia przedmiotu. Z tego powodu nie ma tu jeszcze miejsca na jakiegokolwiek pośrednictwo ze strony języka, ponieważ język jest dopiero rezultatem pierwszych ujęć poznawczych, a nie ich przyczyną. Pierwotne odczytanie istniejącej rzeczywistości ma charakter spontaniczny, ponieważ jest reakcją władz poznawczych na narzucającą się owym władzom rzeczywistość, która zadziwia i wywołuje pytania. Władzami, które wiążą poznającego ze światem, są zmysły, gdyż dzięki nim dochodzi do interakcji między podmiotem i przedmiotem. Jednak zaistnienie poznania wymaga jeszcze innej władzy. Pierwotna afirmacja istnienia nie dokonuje się bowiem na płaszczyźnie władz zmysłowych, lecz jest aktem intelektu, który w wyniku zetknięcia z przedmiotem doznaje aktualizacji<sup>24</sup>.

Oparcie pierwotnego doświadczenia poznawczego na realnym istnieniu przedmiotu jest jedynym gwarantem realizmu poznawczego, w myśl którego intelekt jest

<sup>22</sup> T e n ż e, *Metafizyka*, wyd. 4, Lublin 1985, s. 117.

<sup>23</sup> Problem ten został szeroko omówiony przez M.A. Krąpca w pracy: *Człowiek i kultura*, Lublin 2008.

<sup>24</sup> T a m ż e, s. 48.



przede wszystkim władzą receptywną, której działanie jest całkowicie zależne od zewnętrznego świata. Tym, co intelekt ujmuje jako pierwsze, jest realne istnienie określonej treści bytowej, w tradycji filozoficznej określane mianem „byt”. Pierwsze ujęcie poznawcze zawiera całość owej „istniejącej treści”, stąd mieści się w nim wszystko, co wiąże się z istnieniem bytu, jego istotą, właściwościami czy rządzącymi nim prawami<sup>25</sup>. Mimo że jest to ujęcie najbardziej niejasne (*actu confuse*), to jednak ma ono decydujące znaczenie dla całego dalszego poznania, ponieważ wstępnie ujmuje to wszystko, co będzie wydobywane na kolejnych etapach poznania. Tego rodzaju interpretacja rzutuje na rozumienie całości poznania, które jawi się jako jeden proces, wychodzący od momentu afirmacji istnienia bytu i przechodzący przez poszczególne fazy aż do pozyskania poznania wyraźnego, najpierw o transcendentnych właściwościach i zasadach bytu, a następnie o istotnych i nieistotnych właściwościach oraz prawach bytu kategoryalnego<sup>26</sup>. Wspomniane dalsze fazy poznania obejmują przede wszystkim poznanie zreflektowane, względnie naukowe, które ma na celu uzgodnienie się poznawcze człowieka z rzeczywistością, czyli prawdę.

W poznaniu zreflektowanym, według Krąpca, kluczową rolę odgrywa filozofia, ponieważ w jej ramach formułuje się rozumienie rzeczywistości jako takiej, czyli rozumienie bytu oraz pierwszych zasad stojących u podstaw racjonalnego poznania. Filozofia nie jest zatem jedynie wstępem do racjonalnego poznania, lecz także jego zwieńczeniem, ponieważ nie chodzi w niej o dostarczanie nowych informacji o świecie, lecz o pewien osąd zarówno poznania, jak i przedmiotu poznania<sup>27</sup>. Tylko z perspektywy filozofii możemy stwierdzić, czy poznanie jest prawdziwe, tzn. czy rozum w swoim poznawaniu kieruje się rzeczywistością, odczytując z niej całą zawartość poznawanego przedmiotu. Św. Tomasz z Akwinu rozum pokierowany rzeczywistością określił mianem *recta ratio speculabilium*, czyli „rozumem prawym”, który poznanie formułuje na bazie „zewnętrznego świata” rzeczy, a nie wewnętrznej „mocy twórczej”<sup>28</sup>.

Poznawcza interioryzacja rzeczywistości stanowi *conditio sine qua non*, aby w ogóle mogło wyzwolić się działanie człowieka, gdyż stojąca u podstaw każdego działania decyzja jest następstwem racjonalnego poznania. Dotyczy to zatem także działania kulturotwórczego, z czego wynika, iż ostateczne rozumienie kultury ma charakter filozoficzny. Autentyczny rozwój kultury związany jest z filozofią o charakterze mądrościowym, która nie zatrzymuje się jedynie na zjawiskowym wymiarze rzeczywistości, lecz sięga do jej fundamentalnych przyczyn i zasad,

<sup>25</sup> M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Byt*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 750.

<sup>26</sup> M.A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia*, w: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i popr. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1999, s. 149.

<sup>27</sup> Tenże, *Człowiek i kultura*, s. 57.

<sup>28</sup> Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, w: *Thomae Aquinatis Opera omnia*, cum hyper-textibus in CD-Rom, auctore R. Bussa, ed. 2, Milano 1996, p. I-II, q. 56, art. 3.

poszukując ostatecznego zrozumienia. W tym świetle bazowe rozumienie kultury jest rezultatem odczytania porządku realnego bytu, w ramach którego formułowane jest określone rozumienie człowieka, a następnie ogólna teoria ludzkiego działania, pozwalająca wyprowadzić istotne wnioski na temat jego wytworów. Innymi słowy, określona wizja rzeczywistości i człowieka jest podstawą poznania tego, co od niego pochodzi. Dlatego tylko na gruncie realizmu poznawczego można sformułować filozoficzne rozumienie kultury.

Poznanie rzeczywistego świata jest niezbędne m.in. do tego, aby odróżnić świat realny od świata intencjonalnego, będącego wytworem ludzkiego intelektu. Brak jasnego rozróżnienia tych dwóch porządków sprawia, że źródeł kultury poszukuje się w samej zdolności twórczej intelektu, co *de facto* sprowadza się do konstruowania kultury w świetle apriorycznych teorii<sup>29</sup>. Tymczasem zdaniem Krąpca: „[...] cały porządek poznawczy jest skonstruowany poprzez akty naszego poznania, poprzez akty poznawczej interioryzacji realnie istniejących treści rzeczy”, stąd „zdolność interioryzowania tych treści, zdolność »znakowania« przez nasz aparat poznawczy nie jest niczym innym jak zdolnością konstruowania bytów intencjonalnych”<sup>30</sup>. Z tego względu wyjaśnienie relacji między kulturą a poznaniem wymaga określenia tego, czym jest byt intencjonalny.

Zrozumienie tego rodzaju bytu oparte jest na analizie ludzkiego poznania, w świetle której ostateczną podstawą wszelkich ujęć poznawczych są realnie istniejące rzeczy, na bazie których intelekt formułuje pojęcia będące ich obrazami<sup>31</sup>. Sformułowane pojęcia są bytem intencjonalnym, istniejącym wyłącznie w intelekcie i mającym charakter „bytu odniesionego”, „ciągle dążącego” do treści istniejącej w sobie, czyli do bytu realnie istniejącego. Byt intencjonalny warunkuje wszelką świadomą twórczość człowieka, ponieważ jest treścią zapodmiotowaną w myśli, która w wyniku działania może zostać zrealizowana w materiale zewnętrznym. Dlatego w przekonaniu Krąpca dzieła człowieka stają się zrozumiałe jedynie poprzez odniesienie ich do myśli. W ten sposób cała kultura sprowadza się do konstruowania bytów intencjonalnych, a jej ostatecznym źródłem jest „zdolność »intelektualizowania« natury przez człowieka”<sup>32</sup>.

### III. POZNANIE PRAKTYCZNE

Jak już wspomniano, bezpośrednim następstwem czynności poznawczych jest działanie. Jego analiza odegra istotną rolę w zrozumieniu relacji między kulturą

<sup>29</sup> M.A. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, s. 61.

<sup>30</sup> Tamże, s. 64.

<sup>31</sup> Tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, wyd. 2 popr., Lublin 1995, s. 394 i nn.

<sup>32</sup> Tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, wyd. 2, Lublin 1998, s. 95–96.

a poznaniem, ponieważ każda forma czy aspekt kultury jest rezultatem ludzkiego działania bądź też samym takim działaniem. Przede wszystkim chodzi o uchwycenie podstaw działania związanych z faktem jego zaistnienia, pociągającym za sobą pytanie o racje, źródła oraz elementy konstytutywne. Wyjaśnienie tych zagadnień rzuci światło na jeden z kluczowych rezultatów ludzkiego działania, jakim jest kultura. Zadanie to wydaje się niezwykle ważne, ponieważ współcześnie ludzkie działanie analizowane jest przede wszystkim pod kątem funkcjonalnym, w wyniku czego także rozumienie kultury sprowadzone zostało na tę płaszczyznę. W tym świetle kultura nie jawi się już jako coś wyjątkowego w odniesieniu do świata natury, lecz tak samo jak ta ostaną może i powinna zostać postawiona „do raportu” przed „trybunał rozumu”.

Takie spojrzenie na kulturę jest konsekwencją rewolucji kantowskiej w epistemologii, w następstwie której do sfery wspomnianego wcześniej *factum* została zakwalifikowana nie tylko kategoria prawdy, ale i kultura<sup>33</sup>. Dwa fundamentalne obszary rzeczywistości – naturę i kulturę – poddano, jak odnotuje E. Cassirer, radykalnemu „odduchowaniu”<sup>34</sup>. Prawa mechaniki stały się jedynym kluczem do zrozumienia całej rzeczywistości, nie wyłączając ludzkiej świadomości i jej wytworów. W tym ujęciu, kontynuuje wspomniany autor:

kultura zasadniczo nie wychodzi poza zakres sposobu badania charakterystycznego dla nauk przyrodniczych, które mają do czynienia z rzeczami i stosunkami między nimi. Ona sama i nauka o niej nie stanowią „państwa w państwie”. Dzieła kultury są rodzaju fizyczno-materialnego; indywidualna, które stworzyły te dzieła, mają swe psychiczne istnienie i własne życie. To wszystko może i musi zostać zbadane i przestudiowane za pomocą kategorii fizykalnych, psychologicznych i socjologicznych<sup>35</sup>.

Wystarczy jedynie wyjaśnić uwarunkowania fenomenów kulturowych, odkrywając wzajemne oddziaływania poszczególnych ich elementów, aby dowiedzieć się, na czym polega kultura, a ściślej mówiąc, jaka jest jej funkcja w życiu człowieka.

W obliczu tego rodzaju rozwiązań, których mocy eksplanacyjnej nie sposób zakwestionować, gdyż są czysto naukowym ujęciem kultury, filozofom zajmującym się tym fenomenem nie pozostało nic innego, jak ucieczka w pewien rodzaj „nadświata”, w którym można byłoby znaleźć uzasadnienie dla „nadwyżki pojęciowej”, z jaką mamy do czynienia w przypadku faktów kulturowych<sup>36</sup>. Z tego względu, że działanie ludzkie całkowicie należy do „świata natury” i jest tłumaczone przez adekwatne narzędzia naukowe, nie może ono odgrywać większej roli w wyjaśnianiu kultury. Poznanie tej ostatniej musi zatem skupić się przede wszystkim

<sup>33</sup> E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, s. 62.

<sup>34</sup> Tamże, s. 71.

<sup>35</sup> Tamże, s. 73.

<sup>36</sup> Zob. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 270 nn.

na samych dziełach (wytworach) człowieka, zwłaszcza tych, które przekraczają wymiar czysto naturalny, takich jak język, sztuka czy religia. Dodać trzeba, że nie brakowało prób unaukowania badań także tego typu przedmiotów, przy jednoczesnym zachowaniu specyfiki odpowiednich nauk, zwanych ogólnie naukami o kulturze (*Geisteswissenschaften*)<sup>37</sup>. Bazy tych upatrywano w swoistym poznaniu ekspresywnym, które nie redukuje się do ekspresji afektywnej, lecz przechodzi w ekspresję aktywną, będącą głównym źródłem kultury, realizującą się na płaszczyźnie międzyosobowej komunikacji, pozwalającej budować „wspólny świat” sensów<sup>38</sup>. Analiza struktury wrażeń miała umożliwić zobiektywizowanie fenomenów kulturowych. Jednak propozycje te nie znalazły wielu kontynuatorów, ponieważ zamykały kulturę w „jaskini symboli”, których interpretacje, mimo podejmowanych prób odnajdywania „form symbolicznych” czy „fenomenów pierwotnych”, skazane były na subiektywizm i agnostycyzm. Głównym powodem trudności było oderwanie kultury od poznania teoretycznego, wskutek czego została ona pozbawiona racjonalności.

Powyższe uwagi potwierdzają, iż zrozumienie wytworów człowieka nie może abstrahować od analizy jego działania. Samo dzieło jest bowiem elementem działania, stąd należy je wyjaśniać w ramach całości. Analiza „mechanizmu” ludzkiego działania pozwoli odsłonić jego naturę, elementy konstytutywne, a poprzez to także specyfikę wytworów człowieka. Ponieważ działanie jest następstwem poznania praktycznego, kluczowym elementem wyjaśnień będzie odpowiedź na pytanie, czym jest poznanie praktyczne, co się nań składa, oraz jaki jest jego związek z poznaniem teoretycznym. Dopiero na tej podstawie można będzie określić warunki, które są niezbędne do tego, aby działanie ludzkie przyczyniało się do tworzenia kultury. Dzięki temu pojawi się także możliwość wskazania określonych typów działania, posiadających największe znaczenie kulturotwórcze.

W tym miejscu znów odwołamy się do analiz M.A. Krąpca, który na bazie myśli św. Tomasza z Akwinu przedstawił jedną z najspójniejszych interpretacji praktycznego aspektu ludzkiego poznania. Krąpiec rozumie działanie jako akt wtórny wobec istnienia bytu (*agere sequitur esse rei*), będącego ostatecznym źródłem wszelkiego dynamizmu<sup>39</sup>. Z jednej strony związane jest to z przygodną naturą człowieka, odznaczającą się różnymi potencjalnościami, wyrażającymi się w postaci dyspozycji, braków i niedoskonałości, która ukierunkowana jest na uzupełnienie (zaktualizowanie), z drugiej zaś – z naturą bytu, który może wspomniane potencjalności zaktualizować, stając się tym samym przedmiotem ludzkiego działania. Naczelną dyspozycją podmiotu, która stoi u podstaw racjonalnego działania ludzkiego, jest władza woli, obejmująca całą sferę „pożądania intelektualnego”, dążącego z natury do zrealizowania. Pożądaniu temu odpowiada właściwość przedmiotu,

<sup>37</sup> E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, s. 67.

<sup>38</sup> Tamże, s. 74–76.

<sup>39</sup> M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 19.

jaką jest „bycie pożądanym”, określana w tradycji mianem transcendentального dobra, wyrażającego przyporządkowanie bytu do woli. Relacja woli do dobra jest relacją konieczną, dającą podstawę fundamentalnemu prawu kierującemu ludzkim działaniem, zwerbalizowanemu w klasycznej maksymie *bonum est faciendum*<sup>40</sup>.

Analizując ludzkie działanie, Krąpiec wyróżnia jego elementy konstytutywne, do których zalicza wspomniany przedmiot, będący naczelnym motywem, celem czy racją zaistnienia działania. Przedmiotem tym jest dobro konkretnego bytu, które wywołuje reakcję woli, wyrażającą się w aktach miłości-pożądania, dzięki czemu dochodzi do jej zaktualizowania, uruchamiającego proces ludzkiego (świadomego) działania. Obok przedmiotu ważnym elementem działania ludzkiego jest moment zdeterminowania przez przyczynę wzorczą, obejmujący „mechanizm” przenoszenia poznania teoretycznego na poznanie praktyczne. Rolę przyczyny wzorczej działania spełniają uprzedmiotowione i przyporządkowane wytworzeniu dzieła pojęcia-idee intelektu, na podstawie których formułowane są sądy praktyczne (reguły działania), będące określonymi propozycjami (możliwościami) działania. Ostateczna determinacja działania pochodzi od intelektu teoretycznego, który odczytuje treść dobra możliwego do zrealizowania<sup>41</sup>. Konkretny sąd praktyczny, dotyczący wyboru odpowiednich środków umożliwiających zrealizowanie odczytanego dobra, jest przedmiotem wolnego wyboru. U podstaw działania dochodzi zatem – jak to ujmie Krąpiec – do sprzężenia poznania i pożądania (aktów poznania i woli). W poznaniu teoretycznym ma miejsce interioryzacja przedmiotu-dobra jako bytu doskonalącego coś drugiego na sposób celu, natomiast w poznaniu praktycznym – eksterioryzacja, czyli skierowanie pożądania na rozpoznane dobro, które aktualizuje wolę<sup>42</sup>.

Trzecim elementem ludzkiego działania jest samo jego zachodzenie, dokonujące się dzięki przyczynie sprawczej, którą jest wola. Chodzi tu o moment decyzji, w którym ma miejsce zdeterminowanie podmiotu (autodeterminacja) do bycia przyczyną sprawczą działania. Akt decyzyjny, będący realnym źródłem działania, jest następstwem refleksji aktowej, która obejmuje zespół aktów poznawczych przyporządkowanych wyłanianemu działaniu<sup>43</sup>. Ponadto, integracja czynników poznawczych i poządawczych, do jakiej dochodzi w akcie decyzyjnym, obejmuje także sferę zmysłowo-poznawczą i zmysłowo-poządawczą, czyli ludzkie uczucia<sup>44</sup>.

Z tego względu, że u podstaw racjonalnego ludzkiego czynu leży akt decyzyjny, każdy tego rodzaju czyn jest czynem moralnym. Ocena moralna czynu, dokonująca się w sumieniu i polegająca – najkrócej mówiąc – na odniesieniu konkretnego działania do normy moralnej, potwierdza ścisły związek między poznaniem praktycznym a poznaniem teoretycznym. Chodzi bowiem o odniesienie

<sup>40</sup> Tenże, *Człowiek i kultura*, s. 101.

<sup>41</sup> Tamże, s. 72–76.

<sup>42</sup> M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 65.

<sup>43</sup> Tenże, *Człowiek i kultura*, s. 120.

<sup>44</sup> Tamże, s. 127.

sądów praktycznych, które determinują działanie, do sądów teoretycznych będących rezultatem odczytania – jak stwierdzi Krąpiec – struktury bytowej rzeczy i ludzi<sup>45</sup>. Zgodność lub niezgodność między wymienionymi sądami decyduje odpowiednio o dobru lub złu moralnym czynu ludzkiego. Podstawą oceny moralnej jest poznanie teoretyczne, które stanowi normę dla konkretnego poznania praktycznego.

Analiza ludzkiego działania pozwala dostrzec jego podstawowe kulturotwórcze wymiary. Nie ulega wątpliwości, że ontyczną racją powstania i rozwoju kultury jest spotencjalizowana natura bytu ludzkiego, która dąży do optymalnego zrealizowania. Kultura jest skutkiem aktualizacji potencjalności właściwych jedynie człowiekowi, stąd w tradycji tak wyraźnie podkreślano jej odrębność od świata natury, który także jest spotencjalizowany, lecz w innych aspektach<sup>46</sup>. Z tego względu działanie kulturotwórcze jest zawsze racjonalne. Wynika ono – jak wcześniej wykazano – z poznania teoretycznego, dzięki któremu rozum ludzki ujmuje poznawczo rzeczywistość, dokonując jej „intelektualizacji”, a następnie wykorzystując zinterioryzowane treści poznawcze w kreowaniu działania.

Dla wyzwolenia się ludzkiego działania istotne jest zwłaszcza odkrycie faktu, iż poznawana rzeczywistość zawsze w jakiś sposób dostosowuje się do ludzkiej woli, gdyż jest przedmiotem pożądanego. Owo dostosowanie, jak wcześniej powiedziano, nosi miano transcendentalnego dobra, będącego „jedyną rzeczą” mogącą wytrącić władzę woli z bierności, motywując właściwe człowiekowi działanie. Tworzenie kultury jest zatem uwarunkowane poznaniem praktycznym, które zawsze zmierza do osiągnięcia konkretnego dobra. Tylko dzięki przyporządkowaniu woli do dobra może mieć miejsce wyzwolenie się działania na zasadzie autodeterminacji, czyli zdeterminowania samego siebie do wyboru określonego sądu praktycznego<sup>47</sup>. Dla tworzonej przez człowieka kultury nie jest zatem obojętne to, na jakim poznaniu praktycznym oparte jest działanie, czy poznanie takie jest następstwem odczytania dobra realnego, czy tylko pozornego.

W tradycji sprawność rozpoznawania realnego dobra określano mianem *recta ratio agibilium*, podkreślając ściśle powiązanie sądów praktycznych z sądami teoretycznymi i dostrzegając konieczność podporządkowania pierwszych ostatnim<sup>48</sup>. Rozum kierujący działaniem nie realizowałby dobra, gdyby owo dobro nie zostało poznawczo ujęte jako dobro realne i prawdziwe. Inaczej działanie zmierzałoby do dobra pozornego, co w konsekwencji musiałoby prowadzić do niepożądanych skutków. Powstająca na bazie takiego działania kultura nie byłaby kulturą w pełnym sensie, ponieważ nie służyłaby realizowaniu dobra ludzkiego jako takiego, lecz dobra względnego, które *de facto* byłoby albo dobrem pozornym, albo wprost złem.

<sup>45</sup> Tenże, *Kim jest człowiek*, w: tenże [i in.], *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996, s. 312.

<sup>46</sup> H. Kiereś, *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007, s. 219.

<sup>47</sup> M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 57.

<sup>48</sup> Tenże, *Człowiek i kultura*, s. 175.

Mając na uwadze to, iż u podstaw ludzkiego działania leżą sądy praktyczne, należy także podkreślić istotną rolę samej woli w realizowaniu działania. Nie przypadkiem obok *recta ratio* w tradycji podkreślano znaczenie *recta voluntas*. Prawa wola jest kierowana dobrem rzeczywistym, czyli jest to wola wolna w wyborze dobra i zmierzającego doń działania<sup>49</sup>. Tylko wola oparta na poznaniu realnego dobra, wsparta zarówno odpowiednimi aktami uczuć, jak i nabytymi sprawnościami etycznymi, jest zdolna do wyłaniania dobrego działania. Nie jest zatem bez znaczenia dla tworzonej kultury to, jakiego typu wola stoi u podstaw działania ludzkiego. Wola „zdeprawowana” będzie tworzyć złą kulturę, która zamiast służyć dobru osobowemu człowieka, niszczyłaby je.

Problem „prawej woli” ściśle wiąże się z ludzką moralnością, która ma istotny wpływ na kształt kultury. Jak wcześniej stwierdzono, moralność – poprzez akt decyzyjny – wpisana jest w ludzki czyn, stąd nie ma działania specyficznie ludzkiego, które nie byłoby działaniem moralnym. Jeśli zatem kultura jest rezultatem działania ludzkiego, to odpowiednio do całego działania musi być ona także przeniknięta moralnością<sup>50</sup>. Oznacza to, że nie istnieją jakiegokolwiek dziedziny kultury, które byłyby wolne od moralności. Niezależnie od tego, czy jest to polityka, sztuka, ekonomia czy edukacja, wszystko odznacza się wartością moralną, wynikającą z dobra bądź zła danego działania. Wszelkie próby uwolnienia wspomnianych dziedzin od oceny moralnej pociągają za sobą podważenie sensu samej kultury, która w tym świetle jawiłaby się jako coś zupełnie dowolnego.

Powyższe analizy prowadzą do wniosku, że rozumienie kultury jest rezultatem określonej koncepcji człowieka. Jeśli człowiek jest istotą potencjalną, otwartą na zrealizowanie i spełnienie, to wszelkie działania umożliwiające owo zrealizowanie i spełnienie będą stanowiły to, co określamy mianem kultury. Z tego względu rozumienie samego działania decyduje o koncepcji kultury, ponieważ kultura jest jego wytworem. Zgodnie z tym, co powiedziano, o działaniu rozstrzyga jego motyw, którym zawsze jest rozpoznane dobro, będące przedmiotem sądu praktycznego, na podstawie którego dochodzi do zdeterminowania woli polegającego na ukonstytuowaniu siebie jako przyczyny sprawczej działania. Tym samym moment decyzyjny, polegający na wyborze konkretnego sądu praktycznego, będącego wyborem określonego dobra-środka, jawi się jako ostateczne źródło kultury<sup>51</sup>. Innymi słowy, tylko tam, gdzie jest w pełni świadome i wolne działanie człowieka, tam może tworzyć się prawdziwa kultura. Jednym z jej najbardziej widocznych przejawów są rozmaite wytwory człowieka, stanowiące pochodną specyficznego typu poznania, jakim jest tzw. poznanie wytwórcze (pojetyczne), będące następstwem poznania teoretycznego i praktycznego.

<sup>49</sup> A. Maryniarczyk, *Byt a dobro*, w: *Spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2012, s. 45.

<sup>50</sup> M.A. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, s. 147.

<sup>51</sup> Tamże, s. 148.

## IV. POZNANIE (WY)TWÓRCZE

Mówiąc o kryzysie kultury, wspomniano, iż jednym z głównych jego źródeł jest rezygnacja z ugruntowania kultury w poznaniu teoretycznym na rzecz twórczej wyobraźni człowieka. W ten sposób doszło do istotnej reinterpretacji samego rozumienia ludzkiej twórczości, która przestała być „przedłużeniem” poznania teoretycznego i praktycznego, przyjmując postać jakiejś nieskończonej mocy kreatywnej człowieka. Jedynymi kryteriami, które mogą kierować ludzką kreatywnością, są rozmaite racje użyteczne, jakkolwiek są one względne, ponieważ twórcza wyobraźnia człowieka nie ma w zasadzie żadnych granic. Nieskończona moc twórcza człowieka wydaje się dzisiaj czymś tak oczywistym, że nawet nie ma sensu pytać o jej racjonalne wyjaśnienie. Wystarczy odwołać się do magicznych terminów, jak „kreatywność”, „wyobraźnia”, „inwencja” czy „oryginalność” i potrzeba dalszego dociekania traci sens<sup>52</sup>. Jeżeli jednak chce się uchwycić elementarne rozumienie kultury, należy przyjrzeć się założeniom współczesnego rozumienia ludzkiej twórczości i skonfrontować je z ujęciem klasycznym. Może się bowiem okazać, że równie enigmatycznie pojmuje się nie tylko twórczość, ale i całą kulturę.

Richard Rorty twierdzi, że u podstaw odrzucenia „zachodniej tradycji ontoteologicznej” (termin M. Heideggera) leży zakwestionowanie korespondencyjnej teorii prawdy oraz przyznanie wyobraźni roli wyznacznika granic ludzkiego poznania. Do zakwestionowania klasycznej koncepcji prawdy przyczynił się w głównej mierze pragmatyzm, który inspirował się – zdaniem wspomnianego autora – pewnymi ideami, a dokładniej mową krytyką pewnych idei przez Friedricha Nietzschego. Pierwszą taką ideą była tradycyjna koncepcja ludzkiego poznania, która nie służyła zaspokajaniu naturalnych (wynikających z instynktu) potrzeb człowieka, kolejną była moralność ograniczająca dążenie do własnego ideału, następną monoteistyczna religia, pozwalająca zhierarchizować wszystkie ludzkie potrzeby, i wreszcie platońskiej proveniencji rozróżnienie na świat rzeczywiście (prawdziwy) i pozorny, sugerujące, iż istnieją rzeczy „same w sobie”, niezależne od tego, jak postrzega je człowiek, czyli rzeczywistość przez duże i małe „I”<sup>53</sup>. W konsekwencji probierzem działania ludzkiego stały się doraźne cele, zaś jedyną wolą człowieka osiągnięcie optimum szczęścia realizowanego na drodze jednostkowego samorozwoju, co później zostało wyrażone w użyteczności doktrynie głoszącej, iż „każdą ludzką potrzebę należy zaspokoić”<sup>54</sup>.

Źródeł drugiej przyczyny odrzucenia zachodniej tradycji metafizycznej Rorty upatruje w romantyzmie, który kluczową rolę w ludzkim poznaniu przypisał wy-

<sup>52</sup> É. Gilson, *Vademecum początkującego realisty*, w: tenże, *Realizm tomistyczny* (oprac. zbiorowe), Warszawa 1968, s. 54.

<sup>53</sup> R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, s. 58–63.

<sup>54</sup> Tamże, s. 68–69.



obraźni. Co ciekawe, do spopularyzowania tego poglądu przyczynił się również Nietzsche, według którego rozum porusza się wyłącznie w świecie wytyczonym przez wyobraźnię, co świadczy o tym, iż świat jest jedynie określoną interpretacją w ramach danej podmiotowości<sup>55</sup>. Geniusz poznawczy człowieka płynie z wyobraźni, której nieodłącznym elementem jest wolność. Według Rortego „wyobraźnia tworzy gry, w które gra rozum”, następnie „stale modyfikuje te gry, tak aby były bardziej interesujące i korzystne”. W konsekwencji „rozum nie potrafi wyjść poza ostatni krąg nakreślony przez wyobraźnię”<sup>56</sup>. Oznacza to, że nie ma przedpojęciowego dostępu do rzeczywistości. Odkrywany przez filozofów „prawdziwy świat” jest baśnią, która wyczerpała swoją użyteczność. Świat ten jest konstruktem języka, który ustanawia relacje wiążące rzeczy między sobą<sup>57</sup>. Jediną „rzeczą samą w sobie” jest wola zdolna do twórczej wyobraźni, a źródłem jej mocy twórczej jest wyłącznie geniusz.

Z powyższej krytyki tradycyjnej antropologii i epistemologii wyłania się określone rozumienie ludzkiej twórczości, które jednocześnie decyduje o koncepcji kultury. Najważniejszą rzeczą jest rezygnacja z jakichkolwiek kryteriów, które miałyby określać prawdziwość poznania, słuszność postępowania czy hierarchię potrzeb człowieka. W miejsce kryteriów proponuje się jedynie siłę wyobraźni, która otwiera przed człowiekiem pole niczym nieskrępowanej twórczości, pozwalającej tworzyć społecznie użyteczne nowości<sup>58</sup>. Trafnie sytuację tę opisuje A. Bloom:

Człowieka twórczego nie określa już rozum, który staje się tylko narzędziem samozachowania, lecz sztuka, ponieważ w sztuce człowiek zasługuje na miano twórczego. W sztuce człowiek zaprowadza porządek w chaosie. Najwybitniejszymi pośród ludzi nie są mędrcy, lecz artyści [...]. Sztuka nie jest naśladowaniem natury, lecz wyzwoleniem od niej. Człowiek potrafiący stwarzać wizje kosmosu i ideałów życiowych jest geniuszem, tajemniczą, demoniczną istotą. Człowiek taki sam w sobie jest najwybitniejszym dziełem sztuki. Ten, kto potrafi wziąć swą osobę – chaos wrażeń i pożądań o wątpliwej proveniencji – i nadać jej porządek i jedność, jest osobowością. Wszystko to bierze się z nieskrępowanej aktywności jego ducha i woli<sup>59</sup>.

Nie dziwi więc fakt, iż wszelkie wytwory, które składają się na tzw. kulturę, nie są niczym więcej, jak wyrazami „alternatywnych sposobów bycia człowiekiem”<sup>60</sup>.

W świetle takiego rozumienia twórczości kultura, analogicznie do niej, staje się enigmatycznym określeniem, które w braku precyzji, jak sugeruje Bloom, osiągnęło stadium patologii:

<sup>55</sup> Tamże, s. 175.

<sup>56</sup> Tamże, s. 181.

<sup>57</sup> Tamże, s. 184–185.

<sup>58</sup> Tamże, s. 181.

<sup>59</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 214.

<sup>60</sup> R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, s. 150.

Antropologowie nie potrafili 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<sup>61</sup>.

Jedynym, co pozostało zwolennikom pragmatystycznej wizji kultury, jest stwierdzenie, iż perspektywa ta „zmienia przestrzeń kultury na lepszą”<sup>62</sup>. Wydaje się, że głównym źródłem wspomnianej patologii w stosowaniu określenia „kultura” jest oderwanie twórczości od poznania teoretycznego i praktycznego. Pozostaje tedy zapytać, jaka koncepcja twórczości i kultury wyłania się z tych dwóch typów poznania?

M.A. Krąpiec zauważa, że poznanie teoretyczne i praktyczne mają charakter wsobny, ponieważ zasadniczo zamykają się w samym podmiocie, podczas gdy poznanie twórcze ma na celu wytworzenie jakiegoś dzieła, które wychodzi poza podmiot<sup>63</sup>. Określenie specyfiki ludzkiego tworzenia autor ten rozpoczyna od koniecznego rozróżnienia tego typu działania i stwarzania jako takiego (*creatio*), przysługującego wyłącznie Absolutowi, który jest jedyną racją zaistnienia „wytworu”. Ludzkie tworzenie nie dokonuje się *ex nihilo*, lecz wymaga podmiotu-materiału, w którym zostanie zrealizowane. Ma zatem charakter przetwarzania zastanego świata<sup>64</sup>. Wyjaśnienie twórczości, a przez to świata kultury jako najszerszej pojętego wytworu człowieka, musi zatem skupić się na uwarunkowaniach wspomnianego przetwarzania świata natury<sup>65</sup>.

W starożytności ludzką twórczość trafnie zdefiniował Arystoteles, określając ją mianem *techne*, oznaczającym „dyspozycję rozumu praktycznego do opartego na trafnym rozumowaniu tworzenia”<sup>66</sup>. Definicja ta zwraca uwagę na kluczowy element twórczości, a właściwie na ostateczne jej źródło, którym jest ludzki rozum. Odwołanie się do rozumu wskazuje, że nie można wyjaśniać twórczości w oderwaniu od czynności poznawczych. Co więcej, dla Arystotelesa sama czynność tworzenia jest w rzeczywistości typem poznania, które określa on mianem pozna-

<sup>61</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 218.

<sup>62</sup> R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, s. 186.

<sup>63</sup> M.A. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, s. 183.

<sup>64</sup> Tamże, s. 190.

<sup>65</sup> Od starożytności ludzką twórczość ściśle wiązano z naturą, podkreślając mimetyczny charakter ludzkiego tworzenia, pojmowanego manicznie (tradycja homerycka, orficyzm), ejdetycznie (Platon) bądź prywatywnie (Arystoteles), w zależności od tego, na jakiej wizji rzeczywistości było oparte. Św. Tomasz z Akwinu zwrócił uwagę, iż sztuka naśladuje naturę i uzupełnia w niej braki, ale dokonuje się to nie w formie kopiowania natury, lecz naśladowania jej sposobu działania. Zob. H. Kiereś, *Sztuka wobec natury*, s. 189–190.

<sup>66</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VI, rozdz. 4, 1140 a.

nia pojetycznego (gr. *poiesis*). Krąpiec podkreśla, że ukonstytuowanie działania twórczego dokonuje się w relacji człowieka do świata, będącej bazą najpierw dla poznania teoretycznego, następnie praktycznego i wreszcie dla pojetycznego. Jak zatem dochodzi do ukonstytuowania się poznania twórczego?

Najpierw musi dojść do interioryzacji treści poznawczej i do jej uprzedmiotowienia w refleksji aktowej. Treść ta jest „zawieszona” na aktach poznania, posiadając jedynie intencjonalny sposób istnienia. Pierwszym materiałem twórczości jest więc myśl ludzka, w której odbijają się treści realnych rzeczy, będące przedmiotem teoretycznego poznania. Wtórny materiał natomiast jest określone tworzywo, w którym może wcielić się intencjonalna treść „zorganizowana” przez intelekt<sup>67</sup>. Istotnym momentem tworzenia jest kryterium organizowania wspomnianej treści przez intelekt, ponieważ ono decyduje o tym, jaką postać ma przyjąć wytworzona treść. Mimo że kryterium to ma charakter intelektualny, bo jest stosowane przez intelekt, to jednak posiada ono ugruntowanie w bycie, jako że jest następstwem odczytania treści poznawanego bytu. Zgodnie z bogactwem uposażenia treściowego bytu, także kryterium będzie przyjmowało różnorodną postać, stosownie do danej dziedziny bytu. W klasycznej koncepcji sztuki owo kryterium sprowadzono do piękna, rozumianego jako transcendentalna właściwość bytu, wyrażająca określoną „wizję” (*visum*) realnego bytu, będącego zarazem przedmiotem poznania i upodobania (syntezą prawdy i dobra)<sup>68</sup>. Ostatecznie zatem rolę kryterium tworzenia spełnia byt ujęty jako piękno, dzięki czemu, mimo ogromnego zróżnicowania, kryterium to zachowuje obiektywny charakter. Z tego względu w formułowaniu pomysłu w początkowym etapie tworzenia istotną rolę odgrywają przyczyny formalna oraz celowa, natomiast na etapie wykonania także przyczyna sprawcza (twórca) oraz materialna (materiał)<sup>69</sup>.

Ludzka twórczość, a poprzez to cała tworzona na jej bazie kultura, jest przede wszystkim aktywnością ducha, pociągającą za sobą przemianę osobowości zarówno twórcy, jak i odbiorcy. Jako dzieła pochodne od ludzkiego poznania, wytwory kulturowe mają charakter znakowo-intencjonalny, ponieważ mieszczą się na płaszczyźnie między naturą i osobową jaźnią, stanowiąc pole ludzkich przeżyć. Tworzenie kulturowe to narzucanie światu natury praw ducha. Jest to czynne, świadome wkroczenie przez człowieka w świat przyrody i przetwarzanie jej według duchowych kryteriów, które twórca wciela w zastany materiał<sup>70</sup>. Wyłącznie „osobowy kontekst” nadaje dziełom człowieka sens kulturowy. Dlatego Krąpiec stwierdził, że: „[...] cała wartość wytworów kulturowych płynie z ich związania genetycznego i finalnego z ludzkim duchem, który jest pierwszym i ostatecznym

<sup>67</sup> M.A. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, s. 192.

<sup>68</sup> Tamże, s. 214.

<sup>69</sup> Tamże, s. 229.

<sup>70</sup> Tamże, s. 236.

podmiotem realizującym w sobie kulturową »wartość«<sup>71</sup>. Oznacza to, że kulturę stanowią przede wszystkim te dzieła, które ubogacają ludzkiego ducha i służą duchowemu doskonaleniu się człowieka. A zatem jedyną miarą wartości kultury jest dobro osobowe (*bonum honestum*).

Z tego, co powiedziano, wynika, iż podstawowym wymogiem twórczości jest sprawność rozumu w odczytywaniu najpierw treści, będących materiałem uprzedmiotowienia, następnie materiału, w którym zorganizowana treść może zostać wcielona, i wreszcie kryterium, na bazie którego powstaje nowa treść w formie „pomysłu”, po czym ma miejsce jej zrealizowanie na etapie „wykonania”, a w dalszej kolejności całe dzieło może zostać poddane ocenie. W tradycji wspomnianą sprawność rozumu określano mianem *recta ratio factibilium*, wyrażającym umiejętność racjonalnego wytwarzania, stojącą u podstaw każdej sztuki<sup>72</sup>. Racjonalne wytwarzanie to takie, które opiera się na znajomości przedmiotu tworzenia, przetwarzanego materiału oraz reguł tworzenia i przetwarzania. W tak pojętej twórczości ważną rolę odgrywa także wyobraźnia, twórcza inwencja czy wrodzony geniusz twórcy, ale czynniki te spełniają rolę wspomagającą „rozum twórczy”, nie mogą zaś być uznane za jedyne i ostateczne źródło tworzenia. W takim przypadku zarówno twórczość, jak i cała kultura napotykałyby na wcześniej odnotowane trudności, które – najkrócej mówiąc – sprowadzałyby się do całkowitej relatywizacji wymienionych dziedzin ludzkiej aktywności.

## ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone analizy wykazały ścisły związek poznania z kulturą. Mimo że relacja ta jest w jakimś stopniu zwrotna, ponieważ jakość poznania w dużej mierze zależy od stopnia rozwoju kultury, to jednak poznanie jest pierwotniejsze, jako że stanowi ono rację konieczną i wystarczającą kultury. Trudno sobie nawet wyobrazić, jak miałyby wyglądać tworzona przez człowieka kultura, gdyby nie było określonej bazy poznawczej. Samo jednak poznanie jest rzeczywistością tak bogatą, iż również w tym obszarze nieodzowne są precyzyjne ustalenia, pozwalające odkryć te momenty poznawcze, które decydują zarówno o samym poznaniu, jak i o tworzonej na jego bazie kulturze. Istotnego odkrycia w tym zakresie dokonał w starożytności Arystoteles, który wyodrębnił trzy typy poznania: teoretyczne, praktyczne i twórcze (pojętyczne). Dopiero przyjrzenie się ich wzajemnym powiązaniom daje podstawę, by wykazać wieloaspektową zależność kultury od poznania. W związku z tym, że z biegiem czasu pogłębiała się refleksja zarówno nad poznaniem, jak

<sup>71</sup> Tamże, s. 233.

<sup>72</sup> Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, p. I-II, q. 57, art. 3.

i nad kulturą, zasadne stało się prześledzenie odkryć Stagiryty ze współczesnej perspektywy. W toku analiz okazało się, iż rozwiązania te nie tylko nie straciły aktualności, lecz co więcej, jawią się one jako jedyne antidotum na współczesne aporie tak w epistemologii, jak i w naukach o kulturze. Ich wartość wynika przede wszystkim z realizmu, który charakteryzował metafizykę Arystotelesa. Powrót do realizmu wydaje się obecnie jedynym sposobem wyjścia z chaosu, w jakim pogrążona jest współczesna kultura, czego potwierdzenie odnajdujemy niemal w każdym jej aspekcie. Realizm jest bowiem wiernym trzymaniem się rzeczywistości, a rozwijane przez człowieka poznanie polega na interioryzacji zastanego świata, na podstawie czego intelekt ludzki nabiera zdolności eksterioryzowania swoich wytworów, sprawiając to, co nazywamy kulturą. Realizm umożliwia również wskazanie jedynego i ostatecznego kryterium oceny wartości ludzkiej twórczości, którym jest dobro osobowe człowieka. W tym świetle kultury nie stanowi wszelka twórczość człowieka, lecz tylko ta, która służy jego osobowemu doskonaleniu się.

#### BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żelźnika, t. 1–2, Lublin 1996.
- Cassirer E., *Logika nauk o kulturze*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2011.
- Dewey J. [et. al], *Creative Intelligence. Essays in Pragmatic Attitude*, New York 1917.
- Gilson É., *Vademecum początkującego realisty*, w: tenże, *Realizm tomistyczny* (oprac. zbiorowe), Warszawa 1968, s. 52–59.
- Kiereś H., *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007.
- Kiereś H., *Sztuka wobec natury*, Lublin 2001.
- Krąpiec M.A., *Człowiek – kultura – uniwersytet*, wyd. 2, Lublin 1998.
- Krąpiec M.A., *Człowiek i kultura*, Lublin 2008.
- Krąpiec M.A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.
- Krąpiec M.A., *Kim jest człowiek*, w: tenże [i in.], *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996, s. 269–334.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka*, wyd. 4, Lublin 1985.
- Krąpiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, wyd. 2 popr., Lublin 1995.
- Krąpiec M.A., *Transcendentalia i uniwersalia*, w: *Tomasz z Akwinu, Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i popr. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1999, s. 141–165.
- Krąpiec M.A., Maryniarczyk A., *Byt*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 746–785.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Maryniarczyk A., *Byt a dobro*, w: *Spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2012, s. 33–51.

- Mead G.H., *The Social Foundations and Functions of Thought and Communication*, w: tenże, *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1934, ed. by Ch.W. Morris, s. 253–260.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, wyd. 4, Kraków 2012.
- Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.
- Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, w: *Thomae Aquinatis Opera omnia*, cum hypertextibus in CD-Rom, auctore R. Bussa, ed. 2, Milano 1996.
- Weber M., *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Poznań 2004.
- Znaniecki F., *Spoleczne role uczonych*, Warszawa 1984.

### Streszczenie

Artykuł podejmuje problem relacji między kulturą a poznaniem. Autor ukazuje najważniejsze przejawy kryzysu współczesnej kultury, zaliczając do nich technicyzację życia, depersonalizację człowieka oraz relatywizację kultury. Główną przyczyną takiego stanu rzeczy upatruje w oderwaniu kultury od natury, a zwłaszcza od naturalnych dyspozycji bytu ludzkiego, pośród których naczelnym miejscem zajmuje rozum. Chodzi przede wszystkim o autonomizację kultury względem poznania, które w ostatnich czasach znacznie uległo relatywizmowi, tak iż jedyną sferą dostępną poznawczo człowiekowi pozostała jego własna twórczość. Konsekwencją tego jest zamknięcie się rozumu w sobie samym, skazujące kulturę na wyczerpanie. Jako powód autonomizacji kultury względem poznania autor wskazuje zagubienie trzech podstawowych aspektów poznania, wyróżnionych już przez Arystotelesa – teoretycznego, praktycznego i pojetycznego. Powrót do tego rozróżnienia uważa za konieczny warunek przywrócenia racjonalności zarówno samemu poznaniu, jak i kulturze. Analizując poszczególne aspekty poznania, wykazuje, iż poznanie teoretyczne jest realną podstawą wszelkiej racjonalnej aktywności człowieka, bez której nie może powstać żadna kultura. W poznaniu praktycznym natomiast podkreśla przyporządkowanie działania ludzkiego dobru, będącego jego jedynym i ostatecznym motywem, z czego wynika, że kulturotwórcze są przede wszystkim te działania, które motywowane są realnym, a nie pozornym dobrem. Odnotowuje również, że poznanie pojetyczne nie może sprowadzać się do dowolnego realizowania się wyobraźni i siły twórczej człowieka, gdyż jest ono rezultatem poznania teoretycznego i praktycznego, wyrażającym się w doskonaleniu świata natury poprzez narzucanie nań praw ducha. W świetle tego, co powiedziano, podstawowym celem tworzonej przez człowieka kultury jest doskonalenie się jego samego w wyżej wymienionych aspektach.

Słowa kluczowe: dobro, kultura, natura, nauka, moralność, poznanie, prawda, sztuka

## CULTURE AND KNOWLEDGE

## Summary

The article deals with the problem of relation between culture and cognition. The author presents the most important manifestations of the crisis of contemporary culture, counting among them the technicization of life, the depersonalization of man and the relativization of value. The main cause of such situation sees in the separateness of culture from nature, and especially from human being's natural dispositions, among them the principal place has the mind. It concerns first of all the autonomization of culture in respect to cognition, which in recent times significantly has been undergo to relativism, so that the only sphere available to man's cognition remained his own creativeness. The consequence of it is a closing up of the mind in itself, convicting the culture to exhaustion. As a reason of the culture's autonomization in relation to cognition author points out the loss of three basic aspects of knowledge, distinguished already by Aristotle – theoretical, practical, and pojetical. A return to this distinction regards as necessary condition to restore the rationality both alone cognition and culture as well. Analysing various aspects of knowledge shows that theoretical cognition is a real basis of all rational human activity, without which any culture cannot arise. In the practical cognition whereas emphasizes an assignment of human action to good, which is its one and ultimate motive, whereof implies that culture-creative are first of all those activities that are motivated by real and not by seeming good. He also notes that pojetical knowledge cannot be reduced to a freely realization of human imagination or creative powers of man, because it is the result of theoretical and practical cognition, expressing in perfecting of the world of nature by imposing upon it the laws of spirit. In the light of what has been said the fundamental purpose of the created by man culture is perfecting of himself in the above-mentioned aspects.

Keywords: good, culture, nature, science, morality, knowledge, truth, art