

Piotr Jaroszyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Filozofia wobec zderzeń cywilizacji

Konflikty międzyludzkie obecne są na różnych szczeblach życia społecznego, zaczynając od rodziny, a kończąc na sporach międzynarodowych czy religijnych. Są one stosunkowo łatwo rozpoznawalne, zwłaszcza takie jak walka czy wojna. Spory polityczne, ekonomiczne lub militarne wysuwane są na plan pierwszy, szybko trafiają do mediów, stoją za nimi konkretne postacie w osobie prezydentów, premierów, terrorystów lub groźnych bandytów. Trudniej rozpoznawalne jest głębsze podłoże tych konfliktów, zwłaszcza to, które sięga źródeł o charakterze cywilizacyjnym. Podłoże to wydaje się tajemnicze i abstrakcyjne. A przecież to ono w końcu jest najważniejsze, choć wymaga głębszych analiz, do których współczesny człowiek ma coraz mniej zapału, przygotowania i czasu. Rozpoznać ten cywilizacyjny kontekst, wyjaśnić i pokazać miejsce filozofii – oto zadanie, którego choćby w skrócie warto się podjąć.

Najpierw musimy wyjaśnić, co rozumiemy przez cywilizację. W znaczeniu potocznym cywilizacja pojmowana jest na dwa sposoby. Pierwszy, to wysoki poziom rozwoju technologicznego, drugi to wysoki poziom demokracji (wolność słowa, wolność wyboru, prawa człowieka). Jest jednak i trzeci sposób, choć mniej znany, a którego autorem jest Feliks Koneczny. Według niego cywilizacja to metoda organizacji życia społecznego¹.

Pierwsze dwa sposoby rozumienia cywilizacji są dość powierzchowne, a przede wszystkim nie są zbyt skuteczne w obliczu prób róż-

¹ F. Koneczny, *O ład w historii*, Kraków 2003, s. 14.

nicowania cywilizacji. Technologia ma wymiar globalny, a i demokracja bywa forsowana na obszarze różnych kultur. Natomiast sposób trzeci wymusza niejako dotarcie do czynników, które konstytuują każdą cywilizację, są w niej obecne i pozwalają na ich jasne odróżnianie. Koneczny zwraca uwagę na różnice między cywilizacjami w zakresie trójprawa (majątkowe, rodzinne, spadkowe), *quincunxa* (zdrowie, bogactwo, dobro, prawda, piękno) i generaliów etyk (obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy)². I jest to jak najbardziej słuszne. Brakuje natomiast wyraźnego odniesienia do tego, co spina całą cywilizację u jej podstaw i do nadrzędnego celu. Między podstawą i celem znajduje się trójprawo, *quincunx* i generalia etyk. A czym jest podstawa? Czym jest cel? Odpowiedź na te dwa pytania przynieść może tylko filozofia, ponieważ one wykraczają poza możliwości autorefleksji samej cywilizacji. Cywilizacja nie ma dystansu do samej siebie, natomiast filozofia ma dystans do cywilizacji jak i do samej filozofii.

Gdy chodzi o metody budowania cywilizacji, to mogą być odmienne, np. jedna będzie mechaniczna (wtedy pojawi się system technokratyczny); może też być cywilizacja mechaniczno-aprioryczna (odgórna, nakazowo-rozdzielcza, socjalizm) albo organiczna (oddolna, aposterioryczna, ustrój republikański), gdy ludzie robiąc, to co chcą, rozumieją, że jest to słuszne i czują się za to odpowiedzialni. Z punktu widzenia filozoficznego istotna jest odpowiedź na pytanie, co jest podmiotem i celem jakiejś cywilizacji jako cywilizacji, a co jest takim podmiotem i celem w rzeczywistości ze względu na strukturę i hierarchię, którą odczytujemy w bycie, a zwłaszcza w bycie ludzkim.

Podmiotem w cywilizacji bizantyńskiej jest państwo, a w cywilizacji turańskiej – władca. W pierwszej liczy się tylko prawo państwowe dla dobra państwa, a w drugiej tylko prawo prywatne dla dobra władcy. W bizantyńskiej dla utrzymania państwa niewoli się ludzi albo zabija władcę. W turańskiej dla dobra dynastii można z kolei osłabić lub zniszczyć państwo. Wariantów takich cywilizacji jest dużo, a one mają dlatego znaczenie, że dopiero w świetle kryteriów składających się na cywilizację można lepiej zrozumieć odmienne losy bliskich so-

² Tamże, s. 12-15.

bie ustrojów politycznych. O różnicy decyduje zakorzenienie tego samego ustroju w odmiennej cywilizacji, tak jak i ta sama religia może mieć różne warianty w zależności od tego, w jakiej cywilizacji się pojawia. Inaczej wygląda chrześcijaństwo zaszczerpione w cywilizacji lacińskiej, inaczej w bizantyńskiej, a jeszcze inaczej w turańskiej³.

Gdy popatrzymy na cywilizację od strony celu, to i tu możemy mieć różne rozwiązania. Dobrem nadrzędnym może być władca, władza, religia, ideologia, naród. Koszty zaprowadzania ideologii komunistycznej były kosmiczne, niszczone rzeki, jeziora i morza, więziono i mordowano ludzi, a jednak ideologię tę zaprowadzano „do upadłego”, aż imperium komunistyczne okazało się zupełnie niewydolne. Jednak nie upadło, bo odżyło w objęciach innej cywilizacji, jaką jest cywilizacja turańsko-bizantyńska.

Jeżeli mamy do czynienia z tak istotną różnorodnością, to musimy sobie uświadomić, że jedności tworzącej społeczeństwo nie wytwarza ani wspólnota ziemi (geografia), ani wspólnota polityczna (obywatelstwo), ani wspólnota rodu (narodu), lecz ostatecznie cywilizacja. To cywilizacja te wszystkie czynniki wiąże w jedność, nie gubiąc ich odrębności i swoistości. Rodzina może być jako rodzina podzielona, podzielony może być też naród, mimo że i rodzina i naród odwołują się do wspólnego pochodzenia w sensie biologicznym. Podzielone też może być społeczeństwo, posiadające to samo obywatelstwo, co widać szczególnie w przypadku różnych wyborów o charakterze politycznym (parlament, prezydent), gdy walka o władzę jest wyjątkowo zaciepła, a kłamstwo i manipulacja są na porządku dziennym. Natomiast na poziomie cywilizacyjnym, jak podkreśla Koneczny, nie można być cywilizowanym na kilka sposobów. Stąd, jeśli na danym terenie czy w danym państwie obecne są różne cywilizacje, to między nimi muszą mieć miejsce tarcia, aktualne lub potencjalne. W ramach jednej wspólnoty nie można wyznawać zasad należących do różnych cywilizacji, które się wykluczają, bo taka wspólnota jest wspólnotą pozorną⁴.

Obok tego, że różnice między cywilizacjami przyczyniają się do ich konfliktowania, to z drugiej strony każda cywilizacja dąży do eks-

³ Tamże, s. 34-38.

⁴ Tamże, s. 43-52.

pansji, co samo w sobie nie może być oceniane tylko negatywnie, tak jak samo pojęcie cywilizacji nie musi być tylko kategorią pozytywną. Cywilizacja jest metodą organizacji społeczeństwa we wszystkich istotnych wymiarach, ale jako metoda może służyć dobrem lub złym celom, może służyć wszystkim podmiotom albo tylko selektywnie wybranym.

Wykluczanie się cywilizacji z uwagi na istotne różnice prowadzi zarówno do zderzeń wewnętrznych (w ramach jednego terytorium i jednego państwa mamy wojny domowe, przewroty, rewolucje), jak i zewnętrznych (najazdy, kolonizacje, rozbiory). Cywilizacja jest więc pojęciem bardzo dynamicznym.

Gdy mowa o tym, że każda cywilizacja dąży do ekspansji, to i taka cecha nie jest faktem z góry nagannym. Zależy bowiem dużo od tego, co jest motywem ekspansji, a więc jakie wartości są promowane jako naczelne, a jakie są uznane za pseudo-wartości, które stanowią zagrożenie – oraz jakie są metody ekspansji. Ekspansja chrześcijaństwa do Polski była na początku naszych dziejów jak najbardziej pożądana, zarówno ze względu na wysoką kulturę, jaką Polska mogła przyjąć od chrześcijaństwa (kulturę nie tylko stricte chrześcijańską, ale i grecko-rzymską), jak i z uwagi na obronę przed zagrożeniem ze strony Cesarstwa Niemieckiego, zagrożeniem wręcz śmiertelnym, ponieważ jako nie-chrześcijańska Polska nie miałaby szans na przetrwanie, i raczej zostałaby wchłonięta, jak i inne zachodnie ludy słowiańskie przez Cesarstwo. Ekspansja może więc mieć nie tylko negatywny charakter, bo co innego podbój jako pruski *Kulturkampf* (przymus), a co innego ewangelizacja jako *inkulturacja*, czyli jako propozycja⁵.

Jakie miejsce zajmuje filozofia w rozumieniu cywilizacji i odsłanianiu konfliktów cywilizacyjnych? Najpierw należy określić, co jest podmiotem danej cywilizacji. Przy czym konkretna cywilizacja zazwyczaj odwołuje się do tego podmiotu w sensie funkcjonalnym, ale niezreflektowanym i nie poddanym krytycznej analizie. Od pokoleń, przez tysiące lat czczono faraona jako boga, ale przecież w kulturze

⁵ K. Gawron, *Inkulturacja*, w: „Częstochowskie Studia Teologiczne” 15-16 (1987-1988), s. 131-150.

egipskiej nie zajmowano się teoretycznym wyjaśnieniem, co to znaczy być bogiem, dlaczego faraon jest z bogiem utożsamiany i czy takie utożsamienie jest zasadne. Religia egipska nie była religią objawienia, ale była to religia kultu i tradycji⁶. Nie było w niej miejsca na teologię objawioną ani na teologię naturalną.

Pytanie o podmiot cywilizacji otwiera nas na filozofię, ponieważ kategoria podmiotu jest kategorią metafizyczną⁷. Chodzi o to, jak uznany podmiot danej cywilizacji ma się do podmiotu w sensie realnym. Jeżeli podmiotem takim jest władca, państwo lub bóstwo, to należy rozstrzygnąć, jak taki podmiot ma przełożenie na podmiot w sensie metafizycznym? A w sensie metafizycznym kluczowe rozumienie podmiotu związane jest z kategorią osoby, bo to właśnie osoba zdolna jest do samostanowienia, a więc najbardziej odpowiada kategorii substancji-podmiotu⁸. Czy każda cywilizacja ma względem osobę ludzką jako kategorię metafizyczną? Czy jest przejście od podmiotu jako władcy (turańska), jako państwa (bizantyńska), jako religii (teokracja) do cywilizacji personalistycznej, w której podmiotem takim jest człowiek-osoba, czyli substancja, która jest z istoty człowiekiem w wymiarze bytowym, a nie z uwagi na funkcję polityczną, administracyjną lub religijną? Tutaj właśnie wkracza kategoria osoby

⁶ S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, tłum. M. Szczudłowski, Warszawa 1972, s. 28-36.

⁷ Greckie *hypokeimenon* znajduje swój odpowiednik w łacińskim *subiectum* i polskim „podmiocie” jako dosłownym tłumaczeniu z greki i łaciny. A podmiot jest zakorzeniony w głównej kategorii bytu jaką jest substancja (*ousia*).

⁸ Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że choć w odniesieniu do różnych bytów można mówić, że są substancjami, ale szczególną substancją jest ta, która jako indywidualna jest bytem rozumnym, z czym wiąże się zdolność do panowania nad własnymi aktami, co jest czymś wyższym niż tylko sama zdolność do działania. I by podkreślić tę wyjątkowość substancji rozumnej używa się w odniesieniu do niej pojęcia osoba. “Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona.” STh. I, 29, 1c.

w wymiarze ponad cywilizacyjnym dzięki temu, że kategoria ta ujawniona zostaje za pomocą filozofii w obszarze neutralnym, jakim jest metafizyka, poznanie jak najbardziej teoretyczne.

Odpowiednio do typu cywilizacji pojawiają się też cele, w ramach których nastąpić może akceptacja lub degradacja pozycji i obrazu człowieka. Może mieć miejsce umocnienie władzy, ale kosztem państwa lub społeczeństwa. Może być umocnienie państwa kosztem społeczeństwa. Może wreszcie być umocnienie instytucji religijnych kosztem państwa i społeczeństwa. Ale w każdym z tych wypadków pozostaje otwarte pytanie, czy i jak respektuje się w każdym człowieku status bytu osobowego? Ma to znaczenie kluczowe, ponieważ pojęcie osoby, choć odkryte w jednej z cywilizacji (chrześcijaństwo) jest pojęciem ponad cywilizacyjnym i dlatego właśnie sama cywilizacja nie wystarczy do tego, aby zweryfikować status osoby w danej cywilizacji, jak i status podmiotu i celu danej cywilizacji. Tyle że odkrycie osoby jako kategorii odnoszonej do człowieka pozwala na to, by niezależnie od cywilizacji ukazać, co powinno być jej celem transcendentnym w stosunku do samej cywilizacji. Musi pojawić się cel wspólny do statusu ontycznego człowieka w ramach tworzonej społeczności. Od tej strony patrząc, w każdej cywilizacji musi być miejsce na cel jako dobro wspólne.

Tylko taki cel w sposób niekonfliktowy może być celem dla wszystkich jednostek tworzących dane społeczeństwo, jak również być otwartym, choć w sposób analogiczny, na dobro całej ludzkości. A skoro cywilizacja jako cywilizacja nie ma narzędzi pozwalających na określenie statusu osoby, jaki w danej cywilizacji funkcjonuje, to tym bardziej nie jest w stanie zweryfikować statusu dobra wspólnego, gdyż ono jest odpowiedzialną na pragnienie dobra przez osobę, ale w wymiarze społecznym.

Jednostronny typ cywilizacji, w którym funkcjonuje jakieś społeczeństwo, może sprawiać wrażenie czegoś normalnego, ponieważ obejmuje wszystkie aspekty życia człowieka. Dziedzinami, które mogą zdystansować się do danej cywilizacji jest religia lub filozofia. Jednak nie każda religia i nie każda filozofia. Religia wtedy, gdy nie jest podporządkowana cesaropapizmowi, w ramach którego niejako z założenia wspiera władzę immanentną, jaką jest władza politycz-

na. Filozofia wtedy, gdy przedmiotem jej poznania jest rzeczywistość, ponieważ wówczas właśnie może być rozpoznana kategoria osoby jako rozumnej substancji indywidualnej, której nie można roztopić ani w niezindywidualizowanej ludzkości, ani w strukturach państwa, ani w bliżej nieokreślonym bóstwie (panteizm).⁹ Nic więc dziwnego, że cywilizacje, które nie znajdują miejsca dla człowieka jako osoby, nie tylko starają się sobie podporządkować w całości człowieka, ale również niszczą narzędzia, które pozwoliłyby człowiekowi rozpoznać jego realną kondycję. A ponieważ narzędzi takich dostarcza filozofia klasyczna i religia personalistyczna, to właśnie te dziedziny kultury bywają zwalczane przez cywilizacje, które operują immanentnym pojęciem człowieka, zredukowanym do jakiejś struktury czy to politycznej, czy nawet religijnej¹⁰.

W odsłonięciu personalistycznego wymiaru bycia człowiekiem wyjątkową rolę odgrywa filozofia klasyczna, która nawiązuje do dziedzictwa filozofii realistycznej zapoczątkowanej przez Arystotelesa, a ujętej w ramy systemu. Ale właśnie ta filozofia bywa deprecjonowana, a nawet zwalczana tam, gdzie pojawia się awersja do realizmu oraz do myślenia systemowego. Źródła idealizmu tkwią albo w filozofii Platona, albo później w kartezjanizmie, natomiast antysystemowość jest odpowiedzią filozofii na zbyt wąsko pojęty racjonalizm z czasów oświecenia i pozytywizmu, gdy pojęcie systemu zostało zawężono do struktury logiko-matematycznej, w której nie mieściło się doświadczenie bycia człowiekiem. Tymczasem pojęcie systemu musi być rozumiane szerzej i analogicznie, tak aby zmieściła się w nim integralna całość bycia człowiekiem, zarówno w sobie jak i w świecie, ale także w kontekście bytu jako bytu, czyli w kontekście metafizyki, która otwiera drogę do odkrycia statusu człowieka jako osoby¹¹.

⁹ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 53-56.

¹⁰ Formą walki między cywilizacjami jest podejście do edukacji, jej potrzeby i typu. Kształcenie czysto zawodowe wpisuje człowieka w system i narzuca mu rolę bezrefleksyjnego narzędzia. Natomiast edukacja klasyczna nastawiona jest przede wszystkim na rozpoznanie specyfiki człowieka jako człowieka oraz otwarcia na pełnie zintegrowanej (a nie tylko specjalistycznej) kultury.

¹¹ Osoba jest w perspektywie metafizycznej kategorią bytową, a więc czymś wyższym niż kategoria administracyjna czy polityczna.

Bez filozofii rozumianej klasycznie poruszamy się w zamkniętym kole pośredników cywilizacji. Niektóre z tych cywilizacji żywią głęboką awersję do filozofii klasycznej, bo ona je w pewien sposób dekonspiruje. Dlatego dążą do jej eliminacji albo zastępują ją filozofiami zamkniętymi na rzeczywiistość¹².

Eliminacja filozofii klasycznej z programu nauczania zatacza w świecie coraz szersze kręgi, choć nie rozpoczęła się dzisiaj. Miała miejsce nie tylko w uczelniach kontrolowanych przez marksistów w Polsce, ale także w Stanach Zjednoczonych na uczelniach nominalnie katolickich. W swoich pamiętnikach, Ralph McInerney pisze bez ogródek, że ta polityka przeciwko filozofii klasycznej reprezentowanej przez tomizm rozpoczęła się w latach 60. i to na tak znanym uniwersytecie jak Notre Dame. Wówczas wydział filozofii został kadrowo i organizacyjnie zdeintegrowany. Każdy z profesorów po swojemu rozumiał filozofię, którą uprawiał, a program studiów licencjackich jak i magisterskich nie miał żadnej kontynuacji ani klucza, który nawiązywałby do tradycji wydziału, w którym dominującą rolę odgrywał przez lata tomizm¹³. Dziś trudno spotkać uczelnię, na której wydział filozofii wyraźnie nawiązywałby do tradycji filozofii klasycznej.

Ma to swoje konsekwencje cywilizacyjne nie tylko dla wydziału, nie tylko dla uczelni, ale również w wymiarze szerszym, ponieważ

¹² Najbardziej antyrealistyczną filozofią jest fenomenologia Husserla. O ile bowiem punktem wyjścia realizmu jest afirmacja bytu jako istniejącego, o tyle Husserl domaga się, aby w punkcie wyjścia istnienie wziąć w nawias, by zająć się „samymi rzeczami” (*zurück zu den Sachen selbst*). Szkopuł w tym, że owe rzeczy, jakimi ma się zająć filozofia Husserla, nie są i nie mają być realne – warunkiem ich poznawania ma być *epoché*, czyli zawieszenie sądu na temat ich istnienia. P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011, s. 143-146.

¹³ „Over time, of course, this is what brought about the change in the department. People were hired because of the competence they had without any reference to a departmental commitment to the thought of Thomas Aquinas. As the years passed, the department came to consist of a variety of philosophical viewpoints without any serious way of relating them to one another. This had dramatic effects on our undergraduate program as well as our graduate program. Eventually departmental meetings came to resemble a session of the United Nations without interpreters. If anyone had proposed a definition of philosophy or a statement of what we were doing as a group, it would never had been adopted”. R. McInerney, *I Alone Have Escaped to Tell You*, Notre Dame, Indiana, 2006, s. 104.

zanika dziedzina kultury, która pomagała odnaleźć danej społeczności własną tożsamość kulturową. Tę tożsamość określała nie tylko metoda organizacji życia społecznego, ale wskazanie podstawowych fundamentów i celów – wokół czego lub kogo były zogniskowane.

Jeżeli bez filozofii klasycznej nie da się określić statusu człowieka jako osoby, to również nie da się doprecyzować znaczenia trzech tak podstawowych kategorii transcendentalnych jak prawda, dobro i piękno. Należy podkreślić, że chociaż słowo „prawda” i pojęcie prawdy obecne jest w każdej cywilizacji, to jednak tylko u Greków pojawia się definicja prawdy jako wyraz refleksji nad relacją ludzkiego poznania do rzeczywistości. Jest to definicja, która wskazuje na obiektywne usytuowania naszego poznania: prawda jest cechą poznania, które odnosi się do rzeczywistości, a nie jest tylko sama w sobie myślą czy efektem czyjejś woli. Czy w każdej cywilizacji obiektywnie ujęta prawda leży u podstaw kultury? Można w to wątpić. Po pierwsze, w żadnej z kultur poza grecką nie reflektowano w sposób metodyczny nad prawdą, po drugie prawdę ujmowano raczej w sensie praktycznym, co było podstawą ludzkiego wytwarzania. Natomiast w porządku moralnym prawda jako prawdomówność nie musiała mieć waloru uniwersalnego, gdyż w świetle niektórych cywilizacji obowiązywała ona tylko w odniesieniu do niej samej lub pewnej grupy etniczno-religijnej, natomiast w stosunku do obcych mógł nawet obowiązywać nakaz kłamstwa. Michał Pawlikowski w dziele *Dwa światy* zwraca uwagę, że są cywilizacje, dla których kłamstwo tak ukryte, że nie da się go zdekonspirować, jest traktowane jako godne pochwały i szczyt moralności. Tym kłamstwem jest ketman¹⁴.

Pojęcie prawdy w sensie klasycznym nie rozstrzyga, co w danym wypadku jest prawdą, czyli nie narzuca prawdy o czymś, lecz wskazuje, co należy wziąć pod uwagę, by coś mogło być potraktowane jako nośnik prawdy. Tym czymś jest wypowiedź w formie sądu, a jej korelatem jest ostatecznie rzeczywistość. Zgodność sądu z rzeczywistością to jest właśnie prawda, a brak takiej zgodności to fałsz¹⁵. Jeśli

¹⁴ M. Pawlikowski, *Dwa światy*, Londyn 1952, s. 45-47.

¹⁵ Wydawać sądy prawdziwe, że istnieje to, co istnieje, Platon, *Państwo*, 413A. „Stwierdzić, że byt nie jest i że nie-byt jest, to jest fałsz; a stwierdzić, że byt jest i że nie-

zaś ktoś, znając prawdę, głosi sądy fałszywe to dodatkowo dopuszcza się kłamstwa. Prawda w wymiarze ontycznym i epistemicznym leży u podłoża prawdy w sensie moralnym, co w sumie składa się na prawdę w wymiarze kulturowym. I właśnie filozofia jako neutralne poznanie prawdy pomaga rozpoznać znaczenie prawdy w każdej z dziedzin kultury. Dlatego właśnie filozofia odgrywa tak ważną rolę w kontekście zderzeń różnych cywilizacji, bo jest jedynym narzędziem, które potrafi określić ramy każdej z cywilizacji, zarówno dzięki zachowaniu dystansu jak i uchwyceniu tego, co dla każdej cywilizacji jest istotne.

Widać to nie tylko na przykładzie prawdy, bez której inne „wartości” są tylko pseudowartościami, ale również dobra i piękna, a także sacrum. W przypadku dobra chodzi zarówno o obiektywizm, jak i hierarchię dóbr. Dobro nie jest efektem jakiegoś „widzi mi się”, lecz stanowi wyraz odczytania zgodności z tym, ku czemu ktoś lub coś dąży. Wspólmierność danego bytu w relacji do innego bytu stanowi o dobru, a nie oderwane od rzeczywistości a zawieszane tylko na uczuciach lub guście upodobanie. Dodatkowo dobro jest kategorią analogiczną, w skład której wchodzi zarówno różnorodność jak i hierarchia. Mogą być cywilizacje, które zawężają pluralizm dobra lub naruszają jego hierarchię.

Gdy chodzi o piękno, które budzi najwięcej kontrowersji i podatne jest na zarzut relatywizmu czy wręcz subiektywizmu, to co innego piękno w wymiarze estetycznym, a co innego piękno w wymiarze ontycznym i antropologicznym. Piękno w wymiarze estetycznym podlega wpływowi drugorzędnych czynników jak epoka, moda czy specyficzna tradycja. Piękno w wymiarze antropologicznym odwołuje się do ludzkiej natury, natomiast piękno w wymiarze ontycznym odwołuje się do koncepcji bytu jako pozostającego w transcendentálních relacjach poznania i miłości do Absolutu.

-byt nie jest, to jest prawdą”, Arystoteles, *Metafizyka*, IV, 7, 1011b 26. O ile Platon i Arystoteles przygotowali podstawy dla tzw. klasycznej definicji prawdy, to przez długi czas za autora samej definicji uchodził żyjący w IX w. Izaak Izraeli. On miał twierdzić, że prawda to zgodność rzeczy z intelektem: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Takiego zdania był Albert Wielki, a za nim Tomasz z Akwinu. W świetle dzisiejszych badań nie wiadomo jednak definitywnie, kto był twórcą formuły łacińskiej. J. Woleński, *Izaak Izraeli i Tomasz z Akwinu o prawdzie*, w: „*Studia Judaica*” 8: 2005 nr 1-2 (15-16), s. 11.

Prawda, Dobro i Piękno stoją ponad cywilizacjami. Cywilizacje bowiem są sposobem organizacji życia społecznego przez człowieka, tak jak to człowiek widzi. Natomiast wskazana Triada jest przede wszystkim wyrazem samej rzeczywistości, czymś, co człowiek najpierw odczytuje, a nie tworzy; twórczość może stanowić fazę kolejną. Najpierw trzeba jednak odczytać tę Triadę dzięki filozofii pojętej klasycznie, bo jej przedmiotem jest byt jako byt i to co bytowi przysługuje w sposób istotny. Taką właśnie rolę filozofii określił Arystoteles w czwartej księdze dzieła, które później jego następcy określili mianem *Metafizyki*¹⁶. Jest to zadanie, które może być zaaprobowane przez cywilizację, gdy ona je poważa i ceni. Jednak poznanie metafizyczne rozpatrywane samo w sobie jest neutralne i obiektywne, i w tym sensie jest poza cywilizacyjne czy raczej ponad cywilizacyjne, ale nie antycywilizacyjne. Pozwala na odniesienie się człowieka do każdej cywilizacji w jej wymiarze ontycznym, czyli z punktu widzenia kultury prawdziwościowym, bo wskazuje na realne podstawy wartości i celów, do których człowiek dąży.

Te wartości, zwane w tradycji transcendentaliąmi, osadzone są w bycie i naturze, jako tym, co przez człowieka jest zastane. Natomiast w fazie zawiązywania i rozwoju życia osobowego i społecznego wartości te mogą być modyfikowane w różnych kierunkach, co wpływa na różnicowanie się cywilizacji. Gdyby punktem wyjścia była cywilizacja, to wówczas nie można byłoby mówić o możliwości dystansowania się do jakiegokolwiek cywilizacji w sposób neutralny i obiektywny. A co za tym idzie żadna z cywilizacji nie mogłaby podlegać jakiegokolwiek neutralnej ocenie. Można byłoby jedynie stwierdzić, że cywilizacje są różne. Jeżeli jednak jakaś cywilizacja uderza w strukturę ludzkiego bytu i ludzkiej natury, to takie podejście z konieczności podlega kryteriom metafizycznym, za którymi idą kryteria moralne. Nie da się wobec tego zrezygnować z filozofii przy ocenie jakiegokolwiek cywilizacji, jeśli cywilizacja ma wpływ na to, w jakiej kondycji znajdzie się struktura ludzkiego bytu i ludzkiej natury. Bez filozofii pojętej klasycznie, a więc takiej, której przedmiotem jest byt

¹⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996, ks. IV, 1003 a 21-22.

jako byt, nie ma takiej wiedzy, która pozwalałaby na to, aby z dystansem odczytać podstawy, na których opiera się każda cywilizacja, a które odnoszą się do bytu i natury.

Brak filozofii w danej kulturze sprawia, że kultura ta nie ma dystansu ani do samej siebie, ani do innych kultur. Przekłada się to na relacje między cywilizacjami, które stają się zakładnikami własnych kategorii i własnej mentalności na poziomie wszystkich dziedzin kultury. Filozofia klasyczna jest uniwersalnym dobrem wszystkich kultur i cywilizacji, ponieważ jako jedyna stanowi narzędzie rozpoznania nie tylko rzeczywistości, ale i racji rzeczywistości, a także racji bycia człowiekiem jako osobą. A choć poznanie racji bytu i racji bycia osobą dokonało się w obszarze kultury chrześcijańskiej, to jednak efekty tego poznania nabrały autonomii względem konkretnej religii i konkretnej kultury, co pozwoliło na to, by realistyczne spojrzenie na rzeczywistość i personalistyczne spojrzenie na człowieka mogło być dobrem całej ludzkości. Bez odkrycia racji bytu i racji bycia człowiekiem, ludzkość pozbawiona byłaby narzędzi i kryteriów, które różnym cywilizacjom pomagają poznać zarówno inne cywilizacje, jak i samą siebie.

By filozofia mogła odegrać taką rolę, potrzebne jest spełnienie dwóch warunków. Po pierwsze, musi to być filozofia realistyczna, która nastawiona jest na poznanie rzeczywistości, a nie tworzenie lub narzucanie apriorycznego systemu na rzeczywistość. Po drugie, kultura musi być otwarta na poznanie dla samego poznania, czyli poznania dla prawdy, a nie dla innych celów, nawet bardzo wzniosłych jak religia, czy potrzebnych jak technologia. Dopiero bowiem w świetle bezinteresownie poznawanej prawdy, człowiek może lepiej poznać siebie i nabrać dystansu do samego siebie, a tym samym i kultury oraz cywilizacji, w której żyje. Bez takiego dystansu cywilizacja traci swoją misję i popada w kryzys, ponieważ traci kontakt z rzeczywistością. Żadna cywilizacja „nie wyjdzie z siebie”, lecz ujmuje wszystko i ocenia na własną miarę. A jednak dzięki uznaniu filozofii pojętej realistycznie wyjście takie staje się możliwe, a cywilizacje bez utraty własnej tożsamości mogą prowadzić prawdziwy dialog. Wtedy też, dzięki filozofii, konflikt, mimo tylu różnic, zamienić się może w owocną współpracę. Natomiast próba osiągnięcia jedności

za pomocą odgórnego narzucenia wszystkim społecznościom jednej globalnej cywilizacji, musi skończyć się fiaskiem, ponieważ każda cywilizacja posiada swoją unikatową wartość wyrastającą z historyzmu, za którym stoi wielowiekowy, a nawet wielotysięczny ciąg pokoleń. Odrzucenie tej wartości spłyci niepomiarne pole ludzkiego życia osobowego, naruszając tym samym najgłębsze prawo człowieka do odnajdywania swojej tożsamości ukształtowanej za pośrednictwem własnej kultury i własnej cywilizacji.

Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996.
- Gawron K., *Inkulturacja*, w: „Częstochowskie Studia Teologiczne” 15-16 (1987-1988), s. 131-150.
- Jaroszyński P., *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011.
- Koneczny F., *O ład w historii*, Kraków 2003.
- Krapiec M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 2005.
- McInerney R., *I Alone Have Escaped to Tell You*, Notre Dame, Indiana 2006.
- Morenz S., *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, tłum. M. Szczudłowski, Warszawa 1972.
- Pawlikowski M., *Dwa światy*, Londyn 1952.
- Platon, *Państwo*, 413A.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, London 1981.
- Woleński J., *Izaak Israeli i Tomasz z Akwinu o prawdzie*, w: „Studia Judaica” 8: 2005 nr 1-2 (15-16), s. 11.

Philosophy Towards Clashes of Civilizations

Summary

The multitude of civilizations comes from the multitude of methods, principles and goals that human societies set themselves. These methods, principles and goals may be so different that they influence not only the emergence of different civilizations, but also the fact that these civilizations will remain in conflict with each other, sometimes even in an open war. The

solution is not to create a single world civilization, because civilizational diversity is a historical value through which nations mature and come to self-awareness. Rather, we should look for non-civilization criteria, which are provided by classical philosophy. It grows out of a realistic concept of being and personalistic concept of the person, and allows civilizations to confront each other by means of dialogue, which is based on the three classic values of truth, goodness and beauty.

Key words: civilization, culture, philosophy, person, dialogue