CZŁOWIEK W KULTURZE
34 (2024), cz. 2

Tomasz Pawlikowski
Biblioteka Publiczna m. st. Warszawy
Biblioteka Główna Województwa Mazowieckiego

Ład psychiczny a kultura wewnętrzna człowieka

KILKA UWAG Z POZYCJI FILOZOFII

Wstęp

Brak wewnętrznego ładu, uporządkowania w sferze psychicznej poszczególnych ludzi, skutkuje w obszarze zewnętrznej kultury (cywilizacji). W sposób szczególny ujawnia swe negatywne następstwa w postaci degradacji środowiska naturalnego, poddawanego co najmniej od początków rewolucji przemysłowej nieumiarkowanej eksploatacji, wiedzionej chęcią zysku ekonomicznego. W następstwie tego ludzkość coraz bardziej odczuwa nieliczone wcześniej koszty zniszczonych przy okazji bogactw przyrodniczych, choćby w postaci braku wody pitnej i czystego powietrza na wielu obszarach globu. Wydaje się, że bardzo trafnie źródło tego problemu identyfikują następujące słowa:

> Człowiek, opanowany pragnieniem posiadania i używania, bardziej aniżeli bycia i wzrastania, zużywa w nadmiarze i w sposób nie uporządkowany zasoby ziemi, narażając przez to także własne życie. U korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny, niestety rozpowszechniony w naszych czasach[1].

[1] Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus Annus* (1 maja 1991), nr 37.

Ponadto, wiele osób doświadcza różnego rodzaju nerwic czy innych dysfunkcji psychicznych. Niezwykle oddziałująca w XX stuleciu psychoanaliza Sigmunda Freuda wyprowadzała problem neurotycznych aspektów kultury – cywilizacji z czynników psychicznych. W tym nie była daleka od myśli klasycznej, jakkolwiek posunęła się chyba za daleko w dopatrywaniu się wszędzie gry skonfliktowanych ze sobą popędów. Filozofowie od dawna wskazywali na sferę umysłową jako na źródło wszelkich wytworów kulturowych. Pierwsze zauważone szerzej podjęcie tego tematu znajdujemy w wypowiedzi Marka Tulliusza Cycerona. W nowożytności kwestię kultury i natury człowieka podejmowano już zupełnie wyraźnie. Już wówczas zauważano ich związek i powstające na ich styku konflikty. W czasach obecnych wyłaniają się trzy główne typy podejścia do tego problemu: psychologiczne, ekofilozoficzne i filozoficzne, których rzecz jasna nie sposób omówić we wszystkich odmianach. Poniżej przedstawione koncepcje wydają się autorowi najbardziej charakterystyczne i w jakiś sposób wybijające się wśród innych. Ich przegląd zaś zdaje się potwierdzać zakorzenione w wielowiekowej refleksji przekonanie, że chcąc zażegnać wszelkie kryzysy w obrębie kultury – cywilizacji zewnętrznej i jej oddziaływania na środowisko naturalne, a także chcąc zaprowadzić ład w sferze psychicznej poszczególnych jednostek, należy podjąć pracę nad sferą wewnętrzną. Skupić się na tym, co Cyceron nazywał „uprawą ducha", tworząc kulturę wewnętrzną. Nie przypisując sobie zdolności rozwiązania wszelkich wyrastających ze stanu psychiki problemów ludzkich, filozofia może zaproponować przynajmniej tę drogę wyjścia z rozmaitej proweniencji kryzysów.

Cycerońska *cultura animi* i Samuel Pufendorf

Znamienny, choć jak wydaje się nieco przypadkowy, wyraz refleksji nad kulturą znajdujemy u wspomnianego już rzymskiego filozofa Cycerona. Krytykując metaforę zastosowaną przez poetę

Akcjusza o tym, że dobre nasienie wschodzi nawet na nieurodzajnym gruncie, stwierdził on mianowicie, że

> jak pole, aczkolwiek żyzne, bez uprawy urodzajnym być nie może, tak dusza bez nauki jałową będzie. Uprawą duszy jest filozofia: ona wykorzenia chwasty, przygotowuje dusze do przyjęcia nowych nasion, te nasiona, iż tak rzekę, zasiewa, które zszedłszy i wybujawszy, wydadzą obfite owoce[2].

W cytowanym w przypisie tekście łacińskim pojawia się zwrot *cultura animi*, oznaczający uprawę ducha, analogiczny do uprawy roli, przy czym narzędziem do wewnętrznego doskonalenia miała być filozofia. Początkowo metaforycznie użyty termin, przy-

---

[2] *Rozmowy Tuskulańskie*, w: *Pisma filozoficzne Marka Tuliusza Cycerona*, przeł. E. Rykaczewski, nakładem Biblioteki Kórnickiej, Poznań 1874, s. 445–346 (słownictwo przekładu uwspółcześnione). Wydaje się, że ten dziewiętnastowieczny przekład brzmi lepiej niż dwudziestowieczny Józefa Śmigaja, w: *Księgi akademickie. O najwyższym dobru i złu. Paradoksy stoików. Rozmowy Tuskulańskie*, PWN Warszawa 1961 i opublikowany w 2010 przez Wyd. Naukowe PWN wraz z dwoma innymi dziełami Cycerona. W oryginale cytowany fragment przedstawia się następująco: „Atque, ut in eodem simili verser, ut ager, quamvis fertilis, sine cultura fructuosus esse non potest; sic sine doctrina animus; ita est utraque res sine altera debilis. Cultura autem animi philosophia est: haec extrahit vitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat iis et, ut ita dicam, serit, quae adulta fructus uberrimos ferant". – *M. Tulii Ciceronis Tusculanarum disputationum ad M. Brutum Liber secundis*, II. 5, 13, w: *M. Tulii Ciceronis Tusculanarum disputationum libri quinque*, recognivit et explanavit Dr. Raphaël Kühner, Ienae: Typis et sumptibus Friderici Frommann, 1853, s. 190–191. W niektórych polskich publikacjach naukowych, poruszających problem Cycerońskiej koncepcji „cultura animi", jest powielany cytat w przekładzie Krystyny Wisłockiej-Remerowej (1954, 2002), niekiedy w szerszym kontekście, odnoszący się bezpośrednio do filozofii: „czymże bez ciebie bylibyśmy nie tylko my, ale czym byłoby w ogóle ludzkie życie? Tyś pozakładała miasta, ty rozproszonych ludzi powołałaś do życia społecznego, ty zespoliłaś ich między sobą najpierw przez wspólne osiedla, później przez małżeństwa, a wreszcie przez wspólnotę mowy i pisma. Tyś wynalazczynią praw, nauczycielką dobrych obyczajów i ładu" – Cyceron, *Wybór pism naukowych*, Warszawa: De Agostini; Altaya, 2002, s. 40. Pochodzi on z rozdz. II. 5 księgi V *Rozmów*

jął z biegiem czasu nowe znaczenie, odnoszone do zespołu wytworów ducha ludzkiego[3].

W okresie nowożytnym filozoficzną refleksję nad kulturą podjął słynny teoretyk i filozof prawa Samuel Pufendorf (1632–1634), nawiązując przy tym wyraźnie do koncepcji Cycerona. W drugim, poszerzonym wydaniu swego głównego i mającego duże grono odbiorców dzieła *De iure naturae et gentium*, omawiał on m. in. zagadnienie kultury, wskazując że obejmuje ona obszary nauki i sztuki, w tym użytkowej[4]. Jego zdaniem, kultura nie tylko zapewnia ludziom, obok wrodzonych zdolności, przewagę nad zwierzętami, ale kształtuje osąd rozumowy, zgodnie ze zdrowymi normami[5]. Podejmował on zresztą nie tylko problem kultury, ale też stanu naturalnego człowieka, tj. takiego, w którym człowiek byłby pozbawiony wszelkich ustanowionych przez się udogodnień[6]. Rozważania czynione przezeń wskazują z jednej strony, iż odnosił się do funkcjonujących już w powszechniejszym użytku

---

Tuskulańskich. Informacji o tłumaczu ani o źródle cytatu autorzy tych publikacji nie podają, a zdarzają się i błędne wskazania źródła, np. za innymi opracowaniami. W oryginale fragment ów brzmi: „quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? Tu urbis peperisti, tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti, tu eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tum litterarum et vocum communione iunxisti, tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti" – *M. Tulii Ciceronis Tusculanarum disputationum*, dz. cyt., s. 394–395. Tekst dzieła dostępny jest online: https://la.wikisource.org/wiki/Tusculan%C3%A6_Disputationes/Liber_V (dostęp 03.09.2020).

3 W obu przytaczanych polskich przekładach jako odpowiednik łacińskiego słowa „animus" pojawia się „dusza". Można to uznać za poprawne, jakkolwiek właściwszy językowo wydawałby się termin „duch", choć ten jest też używany do tłumaczenia słowa „spiritus".

4 *Samuelis Pufendorfi De iure naturae et gentium Libri octo*, Editio secunda, Auctor multo, et emendatior, Francfurti ad Moenum: Sumptibus Friderici Knochii. Charactere Joannis Philippi Andreae, 1684, s. 251 (Liber II, caput IV, par. 13). W wyd. pierwszym z 1672 interesujący nas termin co prawda pojawia się okazjonalnie, ale brak szerszych wypowiedzi na temat kultury i przywoływanych tu i niżej paragrafów.

5 Tamże, s. 232–233 (Liber II, caput IV, par. 1 i 2).

6 Tamże, s. 154 (Liber II, caput II, par. 1).

pojęć, z drugiej zaś, iż podejmował temat, który zaintrygował później Jana Jakuba Rousseau. Ten ostatni wszakże operował nie łacińskim terminem *cultura*, ale francuskim *civilisation*[7].

Problem podjęty przez jednego i drugiego myśliciela, podobnie jak i przez ich antycznego poprzednika, dotyczył w istocie stanu, w którym człowiek działa optymalnie i roli, jaką pełni w tym realizacja możności tkwiących w jego rozumnej naturze. O ile rozważania Cycerona i Pufendorfa można uznać za klasyczną koncepcję kultury jako wyrazu doskonalenia się człowieka i czynnika wspomagającego proces wzrostu duchowego, a nawet dokonującego się w sferze materialnej, o tyle przemyślenia Rousseau wykraczają poza ten schemat. Francuski filozof dostrzegł w udogodnieniach cywilizacji zagrożenie dla pierwotnej natury ludzkiej.

Jean-Jacques Rousseau i dostrzeżenie problemu cywilizacyjnego

Rousseau znany jest jako jeden z piewców idei „szlachetnego dzikusa", człowieka nieskalanego wpływem cywilizacji i przez to doskonałego w swej pierwotnej formie. Przypisywanie mu wyraźnej tezy o przewadze stanu człowieka niecywilizowanego nad cywilizowanym jest dyskusyjne, o czym pisze Ryszard Sadowski[8]. Jednak naszkicowany w licznych przykładach w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* obraz nieskrępowanej żadnymi prawami jednostki okazał się bardzo sugestywny i wydaje się przemawiać za tym, że oświeceniowy filozof rzeczywiście taką tezę w praktyce przyjął. Wspomniana idea poja-

---

[7] Chciałbym uniknąć tutaj dywagacji nad różnicą lub tożsamością cywilizacji i kultury, obecnych w literaturze przedmiotu. Zapoznając się z nią, trzeba wszelako starać się zrozumieć, co dany autor chce wyakcentować.

[8] R. F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Wyd. Salezjańskie, Warszawa 2015, s. 220–221.

wiła się wszelako ubocznie, a kanwą rozważań była nierówność, którą nazywa „obyczajową, polityczną albo społeczną". Znamienne jest to, że już na wstępie dziełka ocenił ją negatywnie, jako polegającą na „różnych przywilejach, przysługujących jednym z uszczerbkiem dla drugich". Rousseau nie krytykował natomiast cechującej człowieka w stanie pierwotnym naturalnej nierówności, które wywodził przykładowo z różnic wieku, sił, zdrowia, zalet umysłu lub duszy[9].

Wydaje się on jednym z pierwszych, którzy dostrzegli na płaszczyźnie moralnej, prawnej i politycznej negatywne skutki cywilizacji, jakkolwiek co do konkretnych wskazań należałoby mieć zasadne zastrzeżenia. Filozof ten twierdził np., że rządy prawa wyrastają z niezrozumienia i pospiesznego wywnioskowania, że „człowiek jest z natury okrutny" i trzeba go „obłaskawić", „gdy tymczasem nic naprawdę łagodniejszego od człowieka w jego stanie pierwotnym". Człowiek taki zdolnością rozumienia przewyższa zwierzęta, ale nie doświadcza wpływu „zgubnej oświaty". Instynkt i rozum skłaniają go do chronienia się przed złem, ale „uczucie litości powstrzymuje go od wyrządzania nieuzasadnionego zła komukolwiek, nawet jeśli sam przedtem zła doznał"[10]. Rysując taką wizję aktywności poznawczej i moralnej naturalnie żyjącego człowieka, Rousseau zagrożenia upatrywał w wykorzystaniu zdolności poznawczych do rozbudowanego namysłu. Jak pisał, „refleksyjność jest stanem przeciwnym naturze i że człowiek, który rozmyśla, to zwierzę zwyrodniałe"[11]. W obliczu tej i podobnych wypowiedzi, w refleksyjności ludzkiej, nie w samym rozumie, wydawał się umieszczać korzeń kultury politycznej i moralnej, oraz wszelkich urządzeń cywilizacyjnych, którym się przeciwstawiał.

---

[9] J.-J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN Warszawa 1956, s. 139.

[10] Tamże, s. 195.

[11] Tamże, s. 149.

Zdaniem francuskiego myśliciela, jedyną właściwością istotnie wyróżniającą gatunek ludzki od zwierząt jest zdolność do działania w sposób wolny. Zwierzęta postępują bowiem w sposób wymuszony przez naturę. Człowiek przy doświadczeniu tych samych wrażeń może daną sytuację zaakceptować albo jej się przeciwstawić. I jest też świadomy swej wolności, w czym uwidacznia się duchowość jego duszy[12]. Wolność jako *differentia specifica* wyznaczałaby w tej perspektywie istotę człowieczeństwa. Wytworzone urządzenia cywilizacyjne w postaci praw i instytucji, które decydują o nierówności społecznej, ograniczają tę indywidualną wolność i wobec tego okazują się przeciwne naturze ludzkiej.

Stanowisko zaprezentowane przez Rousseau godzi zatem w kulturę i cywilizację jako pokłosie nadmiernie rozbudowanej ludzkiej refleksji i jako wytwory rozumu niezgodne z przyrodzoną człowiekowi wolnością. Bez względu na ilość zarzutów, które można byłoby przeciw poglądom oświeceniowego filozofa wysunąć, są one współcześnie przywoływane w licznych publikacjach myślicieli zajmujących się problematyką ekologiczną. Jako jeden z pierwszych dostrzegł on bowiem problem negatywnych skutków rozwoju cywilizacyjnego lub kulturowego dla człowieka.

Człowiek wobec środowiska

Współczesny człowiek stoi wobec realnych zagrożeń, związanych w jakimś stopniu z wytworzoną przez niego cywilizacją, do pewnego momentu rozwijaną poniekąd bez zastanawiania się nad

[12] „Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme" – J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalite parmi les hommes*, w: *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau*, t. 6, sous la direction de Louis Barré, Paris: J. Bry aîné, 1856, s. 245.

konsekwencjami, jakie niesie eksploatacja zasobów naturalnych, zanieczyszczenia przemysłowe i generalnie dokonujące się w różnych kierunkach przekształcanie środowiska, w którym żyje. Obserwowane w ostatnich dziesięcioleciach zmiany klimatyczne najbardziej chyba pobudziły do refleksji nie tylko naukowców, ale też ekonomistów i całe społeczeństwa. Od kilkudziesięciu lat coraz wyraźniej przebija się do powszechnej świadomości głos ekologów. Wykształciła się też forma refleksji filozoficznej nad narastającymi problemami ekologicznymi, w której można wyodrębnić obecnie radykalne i umiarkowane w swych tezach kierunki.

Do pierwszych zaliczają się bez wątpienia reprezentanci nurtu ekologii głębokiej, którzy chcieliby zastąpić obecną formę cywilizacji z jej agresywną gospodarką rynkową i konsumpcyjnym stylem życia, na ekologicznie zorientowaną cywilizację postindustrialną, z tzw. zieloną ekonomią, chroniącą przyrodę. Wskazują na nieodzowność samowystarczalności gospodarczej poszczególnych regionów i powściągliwego stylu życia, który uwzględniałby potrzeby jestestw pozaludzkich. Krytykują zarazem tzw. antropocentryzm, który przejawia się w nieumiarkowanym wykorzystywaniu dóbr natury przez człowieka. Twórca tego nurtu, norweski filozof Arne Naess, uważał że u podstaw ekologicznej refleksji stoją głębokie pytania o

> wybór modelu społeczeństwa, systemu wychowania, a nawet religii, które najlepiej przysłużą się wszystkim formom życia[13].

U nas zbliżone, ale bardziej umiarkowane idee głosił Henryk Skolimowski, autor koncepcji „ekofilozofii". Domaga się w niej odpowiedzialności człowieka za środowisko, w perspektywie życia własnego i przyszłych pokoleń. W świecie pojmowanym jako „sanktuarium" człowiek miałby pełnić rolę kustosza, kochającego i szanującego wszelkie formy życia, bez tendencji do domi-

---

[13] Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, dz. cyt., s. 44.

nacji nad przyrodą. Tego typu myślenie ekologiczne powinno cechować politykę, ekonomię, a nawet religię. Jest bowiem warunkiem nieodzownym do pomyślnego losu ziemskiego ekosystemu[14].

Termin „ekofilozofia" przyjął się w polskim środowisku filozoficznym od VI Zjazdu Filozofii Polskiej w Toruniu w 1995 r., w trakcie którego do sekcji *Ekofilozofia i filozofia życia* zgłoszono 29 referatów. W 2006 i 2011 r. Józef M. Dołęga definiował ekofilozofię jako „naukę filozoficzną o środowisku", „przyrodniczym i społecznym, czyli o ekosystemie ziemskim i jego otoczeniu z aspektami teoretycznymi i praktycznymi. Krócej mówiąc: ekofilozofia jest nauką o ekosystemie i jego otoczeniu"[15]. Badając ten nurt, wyróżnił początkowo 15, następnie 17, a w 2011 r. już 19 koncepcji ekofilozofii, podejmujących nie tylko wątki teoretyczne, ale i praktyczne[16]. Wzrost ilości tych koncepcji wydaje się świadczyć o rozwoju rozważań filozoficznych na temat relacji człowieka do środowiska i ochrony zasobów naturalnych, jednakże i na postępujące zróżnicowanie dziedziny badawczej w obrębie tego nurtu.

Filozoficznie spójną i zbieżną z problematyką ekofilozofii wydaje się „praktyczna filozofia przyrody", autorstwa Klausa Michaela Meyer-Abicha i „nowa filozofia przyrody" Gernota Böhmego, które łączy przeświadczenie, że problemy ekologiczne powinno się rozwiązywać w oparciu o nurty filozoficzne, uwzględniające aktywną obecność człowieka w przyrodzie jako tego, który nie tylko przynależy do niej, ale też stanowi swoisty sposób manifestacji jej funkcjonowania. Przyroda jest bowiem nie do pomy-

---

[14] Tamże, s. 44–45.

[15] J. M. Dołęga, *Ekofilozofia – nauka XXI wieku*, „Problemy Ekorozwoju" 1 (2006) 1, s. 18; tenże, *Ekofilozofia – nauka na progu XXI wieku*, „Studia Włocławskie" 9 (2006), s. 70; tenże, *Nauki środowiskowe na początku XXI wieku*, „Paedagogia Christiana" 2/28 (2011), s. 13.

[16] W kolejnych tekstach: Dołęga, *Ekofilozofia – nauka XXI wieku*, dz. cyt., s. 18–19; tenże, *Ekofilozofia – nauka na progu XXI wieku*, dz. cyt., s. 72–73; tenże, *Nauki środowiskowe na początku XXI wieku*, dz. cyt., s. 15–19.

ślenia bez człowieka i we wszystkich aspektach antropogeniczna bądź zhumanizowana. Człowiek jest jednym z jej istotnych elementów. Nawołuje się tu jednak do porzucenia antropologii, usprawiedliwiających jednostronną, utylitarną eksploatację przyrody, które dominowały w antropocentrycznym wzorcu myślenia od XVI wieku, na rzecz antropologii uwzględniających dobrostan samej natury. Nowy paradygmat postuluje się wprowadzić do polityki i gospodarki[17].

Praktyczna filozofia przyrody postrzega element humanoekologiczny jako odgrywający istotną rolę w ochronie środowiska i wydaje się obiecującym stanowiskiem, w przeciwieństwie do poglądów ekologicznie skrajnych. Błędem byłaby z pewnością dowolność w zakresie korzystania z zasobów naturalnych, jak i radykalna rezygnacja z ich użytkowania. Nieuzasadnioną byłaby teza, że gatunek ludzki czy tworzona przezeń kultura lub cywilizacja jest zagrożeniem dla środowiska. Trafnie twierdził René Dubos, że

> trzeba być ślepym, ignorantem lub uprzedzonym, żeby nie przyznać, że genetyczna struktura człowieka pozwala mu być zarówno wielkodusznym i kreatywnym, jak agresywnym i destruktywnym. Zezwierzęcenie i humanitaryzm ludzkich czynów są mocno zdeterminowane przez ludzkie wybory, decyzje i działania, będące rezultatem wzorców społecznych[18].

Ryszard F. Sadowski wskazuje, że współczesny kryzys ekologiczny jest skutkiem obecnego kryzysu duchowego. Dążenie człowieka do rozwoju pozbawione jest obecnie dwu czynników: (a) ekologicznej mądrości, która pomogłaby mu ukształtować swoją działalność w sposób sprzyjający środowisku, oraz (b) etyki

---

[17] Z. Łepko, *Ku ekofilozofii*, „Studia Philosophiae Christianae" 30 (1994) 1, s. 27–31.

[18] R. Dubos, *Beast or Angel? Choosing to be Humans*, New Brunswick: Transactions Publishers, 2010, s. 62. Cytat za Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, dz. cyt., s. 227.

ludzkiego dobrostanu. Ze względu na brak tych dwu filarów „w ostatecznym rozrachunku inteligencja człowieka prowadzi do ekonomicznej i społecznej dezintegracji". Autor podkreśla zwłaszcza rolę tkwiącej w największych religiach idei „samograniczenia, wstrzemięźliwości i umiaru", istotnej dla zrównoważonego rozwoju[19]. Dodajmy, że podjęcie lub wzmożenie działań proekologicznych zależy od człowieka. Źródła problemów wydają się tkwić zaś w zaniedbaniach całej sfery jego kultury, skutkujących błędnym ukierunkowaniem aktywności poznawczej, moralnej, twórczej i religijnej. Sama refleksja i działalność ekologiczna sytuuje się w kulturze, a nie poza nią. Od ukształtowania wnętrza człowieka zależy więc to, czy lub jak będzie on rozwiązywał nabrzmiałe problemy związane ze stanem środowiska, w którym *de facto* żyje.

Problem integracji psychicznej człowieka we współczesnym świecie

Wydaje się, że we współczesnej rzeczywistości kulturowej i cywilizacyjnej, zwłaszcza w obliczu zmian ekologicznych, które niewątpliwie skutkują i będą skutkowały dalszymi zmianami modeli w sferze gospodarki, człowiek doświadcza pewnej dezintegracji psychicznej. Z jednej strony podąża bowiem drogą konsumpcjonizmu, z drugiej gotów jest zrezygnować z wielu udogodnień dla ograniczenia zmian klimatycznych i środowiskowych, wiedziony lękiem przed ekologiczną zagładą. Praktycznym problemem okazuje się w tych okolicznościach zachowanie pewnego ładu w sferze psychicznej, tak indywidualnej, jak relacji interpersonalnych w całych społecznościach. Problemy ze stanem środowiska są rzecz jasna tylko jednym z elementów negatywnie oddziałujących na życie ludzkie, jakkolwiek z racji historycznego rozwoju dys-

[19] R. Sadowski, *Religia i kultura klasyczna u podstaw idei zrównoważonego rozwoju*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" 30 (2011), s. 75.

kusji i nabrzmienia niewłaściwym byłoby je pominąć w rozważaniach nad cywilizacją czy kulturą.

Z punktu widzenia filozofii klasycznej najwłaściwszym podejściem do problemu wydaje się zalecenie podjęcia indywidualnej pracy nad sobą, w sferze duchowej i cielesnej, bazujące w ogólnym zarysie na Cycerońskiej idei kształtowania kultury wewnętrznej. Tutaj, w sferze duchowej człowieka, wydaje się tkwić źródło pewnej dezorganizacji działań w sferze zewnętrznej. Pogoń za dobrami materialnymi, władzą, prestiżem, często kosztem innych osób i współdzielonego z nimi środowiska przyrodniczego oraz kulturowego czy cywilizacyjnego, i pozostałe szkodliwe w ostatecznym rozrachunku formy aktywności, wszystkie one muszą być najpierw zaakceptowane wewnętrznie. Sfera psychiki i utrzymania w niej właściwego ładu ma tutaj istotne znaczenie.

W obecnych czasach psychologia zatraciła już niemal całkowicie dawną więź z filozofią i przestała w rzeczywistości być tym, czym jest nominalnie, czyli nauką o duszy. Zdarzają się jednak koncepcje, które dają się wykorzystać w badaniach filozoficznych lub po prostu są to próby uprawiania psychologii filozoficznej. Z tych pierwszych można wyróżnić koncepcję integracji psychicznej dwojga holenderskich terapeutów: Anny A. Terruwe i Conrada W. Baars. Do drugiej grupy można byłoby zaliczyć przynajmniej część prac ks. Józefa Pastuszki i o. Mieczysława A. Krąpca[20]. Filozoficzne oblicze mają też poglądy Sigmunda Freuda, który odnowił problem konfliktu między naturą człowieka a kulturą lub cywilizacją w pracy pod znamiennym tytułem *Das Unbehagen in der Kultur* [Dyskomfort w kulturze], u nas publi-

[20] Do poglądów M.A. Krąpca odniesiemy się pośrednio, omawiając koncepcję kultury wypracowaną w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Autor swe poglądy psychologiczne wyrażał w licznych dziełach, do najważniejszych należą: *Psychologia racjonalna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996 i wielokrotnie wznawiana monografia *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1974 (wyd. 1). Znamiennym dziełem J. Pastuszki wydaje się *Psychologia ogólna*, t. 1–2, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1946–1947 (wyd. 1).

kowanej wraz z *Die Zukunft einer Illusion* [Przyszłość pewnego złudzenia] w zbiorze *Kultura jako źródło cierpień*[21]. Z uwagi na poruszaną problematykę interesuje nas pierwsze dziełko, gdzie w rozdziale 1 i 2 napotykamy rozważania o religii, poczuciu własnego „ja" w otaczającym świecie i odróżnieniu jednego i drugiego, jedynie luźno nawiązujące do przykładów wziętych ze spostrzeżeń autora na temat przeświadczeń i praktyk znanych mu osób. Brak tu systematycznego opisu, potok osobistych przemyśleń ilustrowany jest niekiedy cytatami z poezji. W rozdziale 2 dominuje temat celu życia i szczęścia. Dopiero poczynając od rozdziału 3 następuje rozwinięcie koncepcji kultury. Nie napotykamy tu jednak ani przywołania wyników badań, ani typowo naukowego języka. Wywód jest potoczysty, a interpretacja kolejno omawianych zjawisk następuje w oparciu o ogólne tezy psycho-analizy. Sam autor dostrzega pewną wyjątkowość stylu swej pracy, gdy stwierdza, iż pisząc ją ma wrażenie opowiadania o rzeczach powszechnie znanych[22].

Zdaniem Freuda, cel życia ustanawiany jest przez „zasadę rozkoszy", choć ludzie są skłonni ograniczać doznawanie przyjemności z obawy przed mogącym łączyć się z nią cierpieniem. Wszelkie doznania przyjemności i cierpienia sprowadzają się do sfery cielesnej konkretnej jednostki[23]. Szczęście jest wynikiem zaspokojenia popędu, ale owo zaspokojenie może łączyć się ubocznie z cierpieniem. Dlatego aparat psychiczny w interakcjach z otoczeniem wytwarza struktury „ja", umożliwiające pohamowanie popędów poprzez wywieranie na nie wpływu. Zaspokojenie opanowanego popędu jest wszelako mniej intensywne niż zaspokojenie popędu niehamowanego[24].

---

[21] Odwołuję się do wydania: Sigmund Freud, *Pisma społeczne*, przekł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, oprac. R. Reszke, Wydawnictwo „KR", Warszawa 1998.

[22] Tamże, s. 205.

[23] Tamże, s. 174–175. Takie ustalenie przywodzi myśl o zbliżonych poglądach epikurejczyków i stoików.

[24] Tamże, s. 176.

Inną metodą opanowania popędów jest ukierunkowanie ich na cele pracy „psychicznej i umysłowej". Zwie się to sublimacją i w dość skuteczny sposób pozwala człowiekowi zabezpieczyć się przed ewentualnymi niepożądanymi skutkami realizacji naturalnych celów własnych popędów. Słabością tej metody jest ograniczenie możliwości jej stosowania przez nieliczne, wybitniejsze niż przeciętna, jednostki[25].

Trzecią metodą jest, według Freuda, ucieczka w świat fantazji lub obcowania ze sztuką. Czwartą jest potraktowanie rzeczywistości zewnętrznej jako swego wroga i aktywna obrona przed nią poprzez praktyki religijne na wzór eremity, który nie chce mieć ze światem nic wspólnego. Nasz autor widzi w takim życiu formę „urojonego przekształcenia rzeczywistości", a w samych religiach zbiorowy obłęd[26].

W tych czterech metodach i wcześniej przez siebie określonej jako „najbrutalniejsza", a jednak „najbardziej skuteczna", metoda chemicznej intoksykacji, czyli uzyskania przyjemnych doznań lub zniwelowania cierpień poprzez zatrucie organizmu substancjami, które obecnie nazywamy psychoaktywnymi, twórca psychoanalizy zawiera zestaw sposobów obrony przed światem zewnętrznym[27]. Podany zestaw uważa wszakże za niekompletny i być może dlatego wprowadza dość niespodziewanie dla czytelnika wątek kolejnej „techniki sztuki życia" (*die Technik der Lebenskunst*)[28]. Polega ona na zasadniczo pozytywnym poszukiwaniu szczęścia w miłości i obcowania z pięknem, których pierwotnej postaci Freud upatrywał odpowiednio w fizycznym spełnieniu i widoku obiektu, ku któremu zmierza popęd płciowy[29]. W uwa-

---

[25] Tamże, s. 176–177.

[26] Tamże, s. 177–178, 181.

[27] Tamże, s. 175–176, 181.

[28] Tamże, s. 178. Przytaczane w nawiasie określenie niemieckie podaję na podstawie porównania z tekstem w języku oryginalnym: http://irwish.de/PDF/Psychologie/Freud/Freud-Das_Unbehagen_in_der_Kultur.pdf (dostęp 16.09.2020, za pośrednictwem https://www.semanticscholar.org/).

[29] Tamże, s. 179.

gach podsumowujących wskazuje jeszcze na nerwice i psychozy jako rodzaj ucieczki przed światem zewnętrznym w głąb siebie[30].

Zastanawia ten wielokrotnie przywoływany wątek obrony przed światem zewnętrznym i niejako automatycznego wynajdywania przez psychikę ludzką szeregu mechanizmów zabezpieczających choćby namiastkę doświadczania przyjemności, ku której pcha człowieka naturalny popęd. Niemniej twórca psychoanalizy traktuje wskazane zjawiska jako powszechne, przy czym źródła większości związanych z nimi cierpień upatruje w kulturze i stwierdza, że bylibyśmy znacznie szczęśliwsi, gdybyśmy ją porzucili i wrócili do pierwotnych warunków życia. Paradoksalnie jednak wszelkie środki obrony okazują się do niej należeć[31].

Istotną nowością w twórczości Freuda jest wyakcentowanie popędu do agresji i niszczenia innych, tkwiącego jego zdaniem zarówno w naturze ludzkiej, jak też w samej kulturze, wyrosłej w aktach ograniczania popędów. Kontrolowanie ich stanowi niejako istotę kultury, która nie istniałaby, gdyby nie było potrzeby miarkowania przez prawo popędu seksualnego i popędu do agresji. Jednak, dopiero wiedziony nimi człowiek tworzy kulturę, przy czym powodem do tego jest uporządkowanie relacji z innymi ludźmi. Istnienie społeczności jest zatem koniecznym zewnętrznym czynnikiem prawotwórczym[32]. Prawo zaś jest jednym z podstawowych elementów kultury, pojawiającym się wraz z pierwszymi regulacjami stosunków międzyludzkich[33]. Ogranicza ono możność zrealizowania się owej pierwotnej skłonności człowieka do agresji i destrukcji, która stanowi największą przeszkodę dla kultury. Ta zaś, zdaniem twórcy psychoanalizy, jest „procesem pozostającym na służbie Erosa", który działa, by połączyć najpierw jednostki, potem kolejno rodziny, plemiona, ludy i narody w jedną wspólnotę ludzkości. Walka między jednoczącym po-

[30] Tamże, s. 180–181.
[31] Tamże, s. 182.
[32] Tamże, s. 198–205.
[33] Tamże s. 189.

pędem miłości i destrukcyjnym popędem agresji ujawniać się musi zatem w łonie kultury[34].

Innym komponentem psychiki związanym z tworzeniem kultury jest, zdaniem Freuda, poczucie winy, któremu poświęca przedostatni rozdział swego dziełka[35]. W ostatnim ósmym rozdziale tłumaczy się z wprowadzenia tych rozważań i oświadcza, że

> być może burzy to konstrukcję [...] rozprawy, ale jako żywo odpowiada zamiarowi [...] wyeksponowania poczucia winy jako najważniejszemu problemowi rozwoju kultury i przedstawienie, że za postęp w kulturze płacimy utratą szczęścia i że wiąże się to ze wzmaganiem poczucia winy[36].

Powyższa teza pojawia się dość niespodziewanie, bo wywody rozdziału siódmego omawiają już genezę i pojęcie sumienia jako „nad-ja", a więc zagadnienia pośrednio związanego z tematem kultury. Stwierdzenie, że „postęp w kulturze" (*der Kulturfortschritt*) jest nieodłącznie związany z poczuciem winy i skutkuje utratą szczęścia, ukazuje generalnie pesymistyczną jej ocenę, bliską tej, którą wydał cywilizacji Rousseau, choć różni obu myślicieli zapatrywanie na skłonność człowieka do agresji.

Według Freuda, poczucie winy wypływa właśnie z wypartego popędu agresji. Współistnieje on z popędem seksualnym i może przejawiać się w każdej nerwicy, wzmacniając dodatkowo poprzez nieświadome poczucie winy jej symptomy, które wykorzystuje jako rodzaj kary[37]. Obecność autoagresji jednostki ludzkiej w rozwoju kultury wydaje się tłumaczyć towarzyszącą temu rozwojowi utratę szczęścia. Jednak włączanie obu przeciwstawnych popędów w genezę kultury wydaje się rozbijać koncepcję. Wcześniej twórca psychoanalizy twierdził, że popęd do agresji przeciwstawia się popędowi erotycznemu, stojącemu za rozwo-

---

[34] Tamże, s. 209.
[35] Tamże, s. 210–218.
[36] Tamże, s. 218.
[37] Tamże, s. 222.

jem kultury. Tu zaś wydaje się wskazywać jakoby oba współdziałały w nadaniu jej kształtu, czego nie można uznać za aktywność niszczącą ze strony któregokolwiek z nich, mimo iż podtrzymuje generalną tezę o walce owych przeciwstawnych popędów w procesach kulturotwórczych[38]. Ponadto, skojarzenie owych procesów z przebiegiem nerwic budzi dodatkowe wątpliwości, czy nie zachodzi tu identyfikacja kultury z nerwicą. Zresztą Freud wprost pytał, czy niektóre kultury, albo i cała ludzkość, nie stały się neurotyczne pod wpływem dążeń kulturowych?[39] Wydaje się jednak, że w sposób niezamierzony posunął się zbyt daleko w swych twierdzeniach, wobec których granica między tym, co nerwicowe, a tym, co nie nerwicowe w kulturze, zaczyna się zacierać. Naszkicowany przezeń obraz ludzkiej psychiki i kultury wydaje się zaś świadczyć o ich trwałej dezintegracji.

***

O wiele bardziej optymistyczne postrzeganie człowieka i kultury przebija z poglądów dwojga holenderskich psychoterapeutów, Anny A. Terruwe i Conrada W. Baarsa, którzy odwołali się do dawnej filozoficznej koncepcji uczuciowości, najszerzej w tradycji rozwiniętej chyba przez św. Tomasza z Akwinu. Również i oni wyróżniają w sferze ludzkiej psychiki dwa naturalne instynkty, poprzez które realizuje się ludzkie życie uczuciowe. W przeciwieństwie do Freuda, przypisują im jednak pozytywne skutki. Są to instynkt prokreacji i samozachowawczy. Jeden i drugi skłania człowieka do uzyskania elementarnych dlań dóbr. Pociągają one człowieka do doskonalenia swego stanu życiowego, niezależnie od uzyskanej przez niego wiedzy, co wyróżnia je od skłonności nabytych[40]. Ponieważ wszystkie te instynkty i skłonności funkcjonują

---

[38] Teza ta pojawia się wprost także w podsumowującym rozdziale 8 omawianego dziełka, tamże, s. 222.

[39] Tamże, s. 226.

[40] A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna: o nerwicach i ich leczeniu*, W Drodze, Poznań 1989, s. 17–18. Niezależność działania wspomnianych instynktów od uzyskiwanej wiedzy przypomina podświa-

w korelacji do zmysłowej sfery poznawczej, autorzy wyróżniają dwa pragnienia: przyjemności i przydatności, z uwagi na dwa typy oceny przedmiotu przez osąd użyteczności: bądź jako przyjemnego lub przykrego, bądź jako przyjaznego lub nieprzyjaznego, a zarazem trudnego do zdobycia. Pragnienia te wydają się analogiczne do instynktu prokreacji i samozachowawczego, ale ich wyzwolenie następuje na skutek rozpoznania rzeczywistości, a więc są od instynktów czymś różnym[41].

Zdaniem Terruwe i Baarsa, do natury pragnienia zmysłowego należy jego podporządkowanie rozumowi, w tym sensie, że gdy ten oceni jakiś przedmiot jako dobry lub zły dla jednostki, względnie jako trudny do zdobycia, w naturalny sposób pojawią się uczucia adekwatne do oceny sytuacji dokonanej przez rozum. Powodem dysfunkcji psychicznych jest natomiast kierowanie się pragnieniami zmysłowymi wbrew osądowi rozumowemu (osobowości psychopatyczne) lub niezdolność do realizacji na poziomie uczuciowym wskazań rozumu (osobowości neurotyczne). Pełna integracja psychiczna, wyrażająca się we współdziałaniu władz zmysłowych z władzami umysłowymi i swoistym posłuszeństwie tym ostatnim, jest oznaką dojrzałości danej osoby[42].

---

domość (zwaną często w nowszej literaturze mianem nieświadomości) z koncepcji S. Freuda i wydaje się odróżniać pogląd autorów od nauczania św. Tomasza z Akwinu, który działanie instynktu zmysłowego na poziomie pożądawczym uzależniał od poprzedzającego je osądu zmysłowego. Pogląd ten jest raczej dość dobrze opisany w literaturze przedmiotu. Pisałem o tym pisałem w tekstach: *Uczuciowość a wola*, „Prace naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Seria Filozofia" (2008) z. V, s. 127–141; *Rola uczuć w życiu moralnym człowieka*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy o uczuciach. Dysputy problemowe o prawdzie*, red. nauk. ks. A. Maryniarczyk, PTTA Lublin 2020, s. 325–343. Co do stosowania terminu „podświadomość" na oznaczenie najniższej ze stref psychiki w ludzkim życiu uczuciowym, wg koncepcji Freuda, zob. J. Pastuszka, *Psychologia głębi*, „Roczniki Filozoficzne" 9 (1961) z. 4, s. 31–53. Obecnie napotyka się raczej określenie „nieświadomość" jako odpowiednik niemieckiego „das Unbewusste".

[41] Terruwe, Baars, *Integracja psychiczna*, dz. cyt., s. 26–27 (wstępnie) i 28–32 (w szczegółowym omówieniu).

[42] Tamże, s. 45–48.

Warunkiem zdrowia psychicznego jest zgodna współpraca sfery zmysłowej z umysłową, która ze swej natury pełni rolę kierowniczą. Nie ma tu żadnego tłumienia uczuć przez jakieś Superego. Przyczyny nerwic tkwią w konfliktach między sferami uczuciowymi. Generalnie następuje to albo w ten sposób, że uczucia przydatności są czynnikiem tłumiącym uczucia przyjemności, albo ma miejsce proces odwrotny, w którym to uczucia przyjemności dominują nad uczuciami przydatności. Stłumione uczucia nie poddają się kontroli rozumu i woli. Ponieważ zaś nie zostają usunięte, oddziałują nadal, powodując dysfunkcje psychiczne u danej jednostki. Z chwilą nawykowego utrwalenia się ich oddziaływania pojawiają się nerwice[43].

To nie umysłowa sfera, obejmująca intelekt i wolę, jest przyczyną powstawania nerwic czy podobnych schorzeń. Nie można przeto winić za powstawanie takowych także, wytworzonej pod wpływem pierwiastków umysłowych, kultury lub cywilizacji. Konflikt między uczuciami również nie powodowałby sam z siebie nerwic, gdyby nie wyłączał uczuć stłumionych spod władzy rozumu, a więc z przestrzeni świadomości. W myśl zaprezentowanej koncepcji, warunkiem dojrzałości jednostki ludzkiej i optymalnego jej funkcjonowania w sferze psychicznej jest więc zharmonizowanie dziedziny pożądania zmysłowego z kierownictwem rozumu i woli.

Pewne filozoficzne spojrzenie na kulturę duchową człowieka

Przedstawiona wyżej koncepcja integracji psychicznej, wraz z jej konsekwencjami, wpisuje się w klasyczny Cyceroński ideał, w którym kultura utożsamia się po prostu z uprawą, pielęgnacją i dbałością o wzrost tego, co jej poddane. Następujące zaś wyraźnie od XVII wieku zawężenie konotacji tego terminu do dziedziny we-

43 Tamże, s. 49–79.

wnętrznych i zewnętrznych wytworów ludzkiego ducha wskazuje na obszar kultury jako ten, w którym znajduje wyraz osobowość każdej współtworzącej go jednostki. Nie ulega wątpliwości, że na kształt kultury w każdej epoce wpływają zarówno osobowości dojrzałe, zintegrowane wewnętrznie, jak i dysfunkcyjne. Zadaniem filozofii jest wszakże identyfikacja czynników konstytutywnych, istotnych dla kultury jako takiej. W efekcie, wypracowany przez nią ten czy ów model może wydawać się nierealnym do osiągnięcia ideałem, niemniej nie chodzi tutaj o odejście od rzeczywistości, a o wyszczególnienie tego, co należy do istoty badanej rzeczy.

Niedostatecznie chyba znaną, a wartą upowszechnienia z racji oryginalności i wewnętrznej spójności, wydaje się współczesna koncepcja kultury jako obejmującej cztery powiązane ze sobą sfery: poznawczą, moralną, wytwórczą i religijną, wypracowana w Lubelskiej Szkole Filozoficznej. Jest ona osadzona w kontekście klasycznej teorii osoby i jakby wprost nawiązująca do wspomnianego Cycerońskiego ideału „uprawy ducha" (łac. *cultura animi*). Człowiek – osoba ukazuje się tutaj jako twórca kultury, która jest odbiciem jego ducha, a zatem jego intelektu i woli.

Omawiając stanowisko wspomnianej szkoły musimy zaznaczyć, że nie jest ono monolitem. Poszczególni myśliciele dodają własne elementy do pewnej wspólnej podstawy. Najbardziej charakterystyczne wydają się tutaj poglądy Mieczysława Gogacza, Adama Rodzińskiego, Stanisława Kowalczyka, Mieczysława A. Krąpca i Piotra Jaroszyńskiego. Możemy w nich dostrzec wspólne przekonanie, że kultura obejmuje zarówno psychiczną (duchową) jak i fizyczną (cielesną) stronę człowieka – osoby, a powstaje w wyniku uwewnętrznienia treści zastanych w naturze. Człowiek jest otwarty na rzeczywistość naturalną, w której istnieje. Doświadcza jej i rozpoznaje intelektem rozmaite jej aspekty.

Gogacz akcentuje w tej perspektywie wątek przekształcania naturalnych bytów w procesie tworzenia kultury zewnętrznej i usprawnianie się intelektu oraz woli człowieka w ramach wzrostu jego kultury wewnętrznej. Wskazuje przy tym na genetyczną zależność wytworzonej kultury od zastanej natury, a przyczyny

degenerującego oddziaływania kultury na człowieka upatruje w jego źle ukierunkowanej działalności, kiedy mianowicie jej wytwory zostają zwrócone przeciwko temu, co naturalne[44]. Rodziński kładzie nacisk na wątek personalistyczny. Stwierdza, że całe życie osobowe człowieka, tak indywidualne, jak i społeczne, utożsamia się ze światem kultury, który jest przejawem ludzkiej natury, duchowości i świadomości intelektualnej. Materialne wytwory są pochodną aktywności ludzkiego ducha i noszą w sobie ślad swego twórcy. Kultura społeczności powstaje na skutek uzgodnionych działań poszczególnych jednostek[45]. Z kolei Kowalczyk dostrzega w kulturze wyraz „autofinalizmu" człowieka, poprzez realizację przezeń „celów uznanych za wartościowe" i doskonalenie w ten sposób własnej natury. Dodaje, że tworzenie kultury wymaga „respektowania naturalnej hierarchii wartości, [...] zgodnie z naturalnym przeznaczeniem i dobrem osoby ludzkiej"[46].

W rozumieniu M. A. Krąpca kultura stanowi dziedzinę wytworzonego przez człowieka w sposób świadomy i dobrowolny ładu lub porządku racjonalnego. Filozof ten podkreśla, że to intelektualne poznanie rzeczywistości, utworzenie pierwszego pojęcia, wydanie o niej sądu, stanowi zalążek działalności kulturotwórczej danej jednostki. Każdy z nas tworzy bowiem kulturę i przyczynia się do jej ogólnego kształtu. A pierwszym i podstawowym obszarem kultury jest właśnie dziedzina ludzkiego poznania[47].

W oparciu o poznanie wyłania się drugi obszar kultury, którym jest moralność, angażująca nie tylko intelekt, ale i wolę. Obszar ten obejmuje sferę relacji międzyosobowych, także relacji

---

44 M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Michalineum, Kraków, Warszawa 1985, s. 100–102.

45 A. Rodziński, *Wprowadzenie do zagadnień kultury*, w: tenże, *Osoba, Moralność, Kultura*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, s. 207–208.

46 St. Kowalczyk, *Filozofia kultury: próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Redakcja Wydawnictw KUL Lublin 1996, s. 53–54.

47 M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 15–16, 19–53.

do samego siebie. Dziedziną moralną jest także polityka, która dokonuje się przecież w sferze relacji międzyludzkich i wpływa na kształt tych relacji, podobnie jak decyzje podejmowane w życiu indywidualnym, rodzinnym, czy gospodarczym. W poznaniu chodzi zasadniczo o poznanie prawdy, o poznanie jak się rzeczy mają; dotyczy to tak samo poznania potocznego, jak naukowego. W moralności chodzi zaś o realizację dobra indywidualnego lub dobra wspólnoty (rodzinnej, gospodarczej, naukowej, narodowej, państwowej, itp.), przy czym nie jest możliwa realizacja dobra bez poznania prawdy. Dlatego sfera poznania jest w kulturze bardziej podstawowa od sfery moralności. Na tych dwu buduje się trzeci obszar kultury – technika, czyli sztuki użytkowe i piękne[48].

Sztuki mają służyć uprzystępnieniu natury, uczynienia na jej podłożu warunków ułatwiających życie człowieka. W tzw. sztukach użytkowych, chodzi więc o uporządkowanie natury, zgodnie z potrzebami cielesnymi człowieka, a w sztukach pięknych o zaspokajanie potrzeb jego ducha. Nadanie ładu, harmonii, stosownej proporcji części do całości, uporządkowanie, służenie swoim celom określamy jako piękno rzeczy. Celem jest tu przede wszystkim uczynienie świata piękniejszym, czego nie osiągnie się bez liczenia się z prawdą o rzeczywistości i z dobrem moralnym. Nie będzie bowiem pełnego piękna w tym, co zawiera jakiś uszczerbek, np. od strony moralnej[49].

Czwartym obszarem kultury jest religia. Człowiek poznając prawdę o rzeczywistości, w której żyje i którą sam jest, zdaje sobie sprawę z braku samowystarczalności świata i samego siebie. W naturalny sposób odkrywa, szybciej lub wolniej, że wszystko z czym się styka, zależy w swym istnieniu od jakiegoś Absolutu – Boga, i zaczyna odnosić się do Niego ze czcią. Jako że ludzie żyją społecznie, również swej wierze i płynącym z niej postawom moralnym nadają charakter wspólnotowy. W ten sposób powstaje naturalna religia; nazwa pochodzi od łac. *religio* – związek.

---

[48] Tamże, s. 17, 55–145.

[49] Tamże, s. 17, 147–215.

Religijność ludzka ma na celu osiągnięcie świętości, przez relacje z Bogiem. Religia angażuje nadto pełnię naturalnych zdolności i działań człowieka, służących poznaniu prawdy, realizacji dobra i piękna, dlatego należy umieścić ją na szczycie ludzkiej kultury. Obserwowana powszechność religii w świecie, którą rejestruje etnografia, znajduje uzasadnienie w samej osobie ludzkiej, która szuka Boga Osobowego, będącego wyjaśnieniem i odpowiedzią na jej kruchą egzystencję. Zdaniem Krąpca to religia ogniskuje w sobie trzy wskazane wyżej obszary kultury[50]. Ostatecznie zaś całość kultury prowadzi człowieka ku prawdzie odkrywanej zasadniczo na drodze poznania teoretycznego, ku dobru realizowanemu w dziedzinie moralnej, ku pięknu ukazywanemu w sztuce i ku świętości, do której z założenia prowadzi religia. W tej ostatniej także, mimo różnorodności form, w pełni urzeczywistnia się osobowy wymiar ludzkiej kultury[51].

W podobnym duchu utrzymane są główne tezy P. Jaroszyńskiego w najnowszej monografii *Kultura: Dramat natury i osoby*. Praca prezentuje nadto w dość szerokim zakresie rozumienie kultury w różnych, nie tylko filozoficznych, koncepcjach wyłaniających się w ciągu wieków, wyjaśniających zarówno to, co w niej istotne, jak i to, co wydaje się z nią łączyć jako własności drugorzędne. Przedstawione tu rozważania filozoficzne zostały uzupełnione m. in. o wątki teologii kultury[52].

Przybliżone wyżej poglądy na kulturę grupy filozofów wywodzących się z ośrodka lubelskiego wyrastają z koncepcji człowieka jako bytu rozumnego, zdolnego do dokonywania świadomych, wolnych wyborów, którego dojrzała psychika jest w pełni zintegrowana. Nie ma w niej konfliktu pomiędzy skłonnościami naturalnymi i wytworzonymi kulturowo. Nie ma również konfliktu pomiędzy poszczególnymi skłonnościami czy popędami naturalnymi, o ile człowiek kieruje się wskazaniami władz umysłowych. Kultura jawi

---

[50] Tamże, s. 17, 217–249.

[51] Tamże, s. 251–259.

[52] P. Jaroszyński, *Kultura: Dramat natury i osoby*, PTTA, Lublin 2020.

się jako swoiste przedłużenie natury ludzkiej. Ewentualne psychologiczne lub filozoficzne zarzuty, że koncepcja taka odnosi się do idealnego, a nie realnego człowieka, można odpierać w odwołaniu się do poglądów A. A. Terruwe i C. W. Baarsa lub do antropologii wypracowanej w środowisku Lubelskiej Szkoły Filozoficznej.

Zakończenie

Z dokonanego przeglądu ujęć filozoficznych, ekologicznych i psychologicznych wyłania się rozdźwięk w ocenie natury i kultury ludzkiej. Cyceron, Pufendorf, utrzymujący klasyczny model filozofowania reprezentanci Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, a także Terruwe i Baars, pozytywnie oceniają człowieka i jego działania leżące u podłoża kultury. Rousseau naturalny (dziki) stan człowieka uważa za dobry w sensie moralnym, ale ulegający degeneracji pod wpływem cywilizacji. Przynajmniej część ekologów widzi w człowieku istotę zdolną do roli strażnika (kustosza) środowiska naturalnego. Generalnie skupiają się oni jednak na zagrożeniach dla przyrody, związanych z antropocentrycznie zorientowanym rozwojem cywilizacyjnym, postulując zmiany w tym zakresie. Poglądy Freuda wyrażają przekonanie o wewnętrznym rozdarciu człowieka i tworzonej przezeń kultury na czynnik rozwoju (popęd erotyczny) i destrukcji (popęd agresji, niszczenia). Obecne w aparacie psychicznym, naznaczają one każdy przejaw życia i twórczości ludzkiej. Rozwijając moralność i prawo, jako pierwociny kultury, społeczność ludzka ogranicza i niszczy zarazem to, co naturalne. Dwie przeciwstawne siły nieodłącznie sobie towarzyszą i powodują konflikty. Zarówno jednostki, moralność społeczna, jak i rozmaite postaci kultury wykazują w efekcie tendencję do neurotyczności.

Wszystkie przedstawione wyżej koncepcje postrzegają kształt kultury lub cywilizacji jako wynikający z mającej źródło w duszy lub psychice działalności ludzkiej. Różnice pomiędzy tymi koncepcjami wypływają z przyjętego rozumienia człowieka. Tam, gdzie

jest on postrzegany jako jednostka zdolna zachować pewien ład wewnętrzny i kierować się realnymi wymogami, tam wskazuje się na korzyści płynące z rozwoju kultury. Tam, gdzie dominuje motyw konfliktu, tam kultura lub cywilizacja jest traktowana generalnie jako zagrożenie dla natury i człowieka. Co więcej, sam człowiek jako ich twórca wydaje się być zagrożeniem dla siebie. W perspektywie takiej opozycji nasuwa się dość paradoksalnie teza, że warunkiem przetrwania gatunku ludzkiego jest praktyczne zrealizowanie tego, co głoszą stanowiska pierwszego typu. Nie tylko rabunkowe wykorzystywanie zasobów naturalnych, które usiłują powstrzymać ruchy ekologiczne, ale też wewnętrzne uleganie popędom, pozostawionym bez kontroli rozumu, wystawia człowieka na działanie sił destrukcyjnych. Uprawa ducha – *cultura animi*, o której pisał Cyceron, jest uzasadniona nie tylko racjami teoretycznymi, ale wydaje się kwestią przetrwania, która umyka uwagi w nazbyt rozbudowanych rozważaniach współczesnych ludzi. ■

Psychological Order and the Interior Culture of Man —Some Remarks from the Position of Philosophy

SUMMARY

J.-J. Rousseau assessed civilization as degenerating man. This thread dominates the present ecophilosophical reflection. It points to the degradation of the natural environment and blames it on the anthropocentric model, present in Western civilization since the 16th century. The destroyed environment has a negative effect on the state of human life. From the psychoanalytical perspective, S. Freud described culture as a source of suffering. He assessed her requirements as the cause of neuroses. Critical to his concept, A. A. Terruwe and C. W. Baars pointed out that the problem of mental integration lies in the proper shaping of the relationship between the mental and emotional-emotional spheres in a human being.

The reflection on the problem of culture was initiated by Cicero in Antiquity. He pointed to the need to cultivate the spirit (Latin "cultura animi") with the help of philosophy. This idea evolved into classical philosophy. The Lublin School of Philosophy distinguishes four areas of culture: cognition, morality, creativity (artistic and functional) and religion. Culture is understood here as an element of personal development. By combining this concept with the findings of A. A. Terruwe and C. W. Baars, it is possible to point to the relationship between mental well-being and the formation of an internal, rational order. It seems to be an appropriate means of dealing with contemporary psychological and ecological crises.

Keywords: culture, civilization, nature, civilization threats, mental health, personal development

BIBLIOGRAFIA

Cyceron Marek Tuliusz, *Księgi akademickie. O najwyższym dobru i złu. Paradoksy stoików. Rozmowy Tuskulańskie*, przeł. Wiktor Kornatowski, Józef Śmigaj, PWN Warszawa 1961.

Cyceron Marek Tuliusz, *Rozmowy Tuskulańskie*, przeł. Józef Śmigaj; *O starości*, przeł. Zofia Cierniakowa; *O przyjaźni. O wróżbiarstwie*, przeł. Wiktor Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.

Cyceron Marek Tuliusz, *Rozmowy Tuskulańskie*, w: *Pisma filozoficzne Marka Tuliusza Cycerona*, cz. I, przełożył E. Rykaczewski, nakładem Biblioteki Kórnickiej, Poznań 1874, s. 285–480.

Cyceron Marek Tuliusz, *M. Tulii Ciceronis Tusculanarum disputationum libri quinque*, recognivit et explanavit Dr. Raphaël Kühner, Ienae: Typis et sumptibus Friderici Frommann, 1853.

Cyceron Marek Tuliusz, *Wybór pism naukowych*, przeł. z oryg. łac. Krystyna Wisłocka-Remerowa, wstęp i oprac. Marian Plezia, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1954.

Cyceron Marek Tuliusz, *Wybór pism naukowych*, przeł. z oryg. łac. Krystyna Wisłocka-Remerowa, wstęp i oprac. Marian Plezia, Warszawa: De Agostini; Altaya, 2002.

Dołęga Józef Marceli, *Ekofilozofia – nauka XXI wieku*, „Problemy Ekorozwoju" 1 (2006) 1, s. 17–22.

Dołęga Józef Marceli, *Ekofilozofia – nauka na progu XXI wieku*, „Studia Włocławskie" 9 (2006), s. 69–81.

Dołęga Józef Marceli, *Nauki środowiskowe na początku XXI wieku*, „Paedagogia Christiana" 2/28 (2011), s. 11–39.

Dubos René Jules, *Beast or Angel? Choosing to be Humans*, New Brunswick : Transactions Publishers, 2010.

Freud Sigmund, *Pisma społeczne*, przeł. Aleksander Ochocki, Marcin Poręba, Robert Reszke; oprac. R. Reszke, Wydawnictwo „KR", Warszawa 1998.

Gogacz Mieczysław, *Szkice o kulturze*, Michalineum, Kraków, Warszawa 1985.

Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus Annus* (1 maja 1991), nr 37.

Jaroszyński Piotr, *Kultura: Dramat natury i osoby*, PTTA, Lublin 2020.

Kowalczyk Stanisław, *Filozofia kultury: próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.

Krąpiec Mieczysław A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1974 (wyd. 1).

Krąpiec Mieczysław A., *U podstaw rozumienia kultury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.

Krąpiec Mieczysław A., *Psychologia racjonalna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.

Łepko Zbigniew, *Ku ekofilozofii*, „Studia Philosophiae Christianae" 30 (1994) 1, s. 21–34.

Pastuszka Józef, *Psychologia głębi*, „Roczniki Filozoficzne" 9 (1961) z. 4, s. 31–53.

Pastuszka Józef, *Psychologia ogólna*, t. 1–2, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1946–1947 (wyd. 1).

Pawlikowski Tomasz, *Uczuciowość a wola*, „Prace naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Seria Filozofia" (2008) z. V, s. 127–141.

Pawlikowski Tomasz, *Rola uczuć w życiu moralnym człowieka*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy o uczuciach. Dysputy problemowe o prawdzie*, red. nauk. ks. A. Maryniarczyk, PTTA Lublin 2020, s. 325–343.

Samuelis Pufendorfii De iure naturae et gentium libri octo, Londini Scanorum: Sumptibus Adami Junghans imprimebat, 1672.

Samuelis Pufendorfii De iure naturae et gentium Libri octo, Editio secunda, Auctor multo, et emendatior, Francfurti ad Moenum: Sumptibus Friderici Knochii. Charactere Joannis Philippi Andreae, 1684.

Rodziński Adam, *Wprowadzenie do zagadnień kultury*, w: tenże, *Osoba, Moralność, Kultura*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, s. 205–213.

Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalite parmi les hommes*, w: *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau*, t. 6, sous la direction de Louis Barré, Paris J. Bry aîné, 1856.

Rousseau Jean-Jacques, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN Warszawa 1956.

Sadowski Ryszard Feliks, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Wyd. Salezjańskie, Warszawa 2015.

Sadowski Ryszard Feliks, *Religia i kultura klasyczna u podstaw idei zrównoważonego rozwoju*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" 30 (2011), s. 65–79.

Terruwe Anna Alberdina, Baars Conrad W., *Integracja psychiczna: o nerwicach i ich leczeniu*, tłum. Wojciech Unolt, W Drodze, Poznań 1989 (wyd. 1).

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Cyceron Marek Tuliusz, *M. Tulii Ciceronis Tusculanarum disputationum libri quinque*: https://la.wikisource.org/wiki/Tusculan%C3%A6_Disputationes/Liber_V (dostęp 03.09.2020).

Freud Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur*: http://irwish.de/PDF/Psychologie/Freud/Freud-Das_Unbehagen_in_der_Kultur.pdf (dostęp 16.09.2020, za pośrednictwem https://www.semanticscholar.org/).