

Autoreferat z opisem osiągnięcia naukowego

1. Imię i nazwisko: **Wojciech Daszkiewicz**

2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe – z podaniem nazwy miejsca i roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej:

2007 – **doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii** nadany uchwałą Rady Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z dnia 15 lutego 2007, na podstawie rozprawy *Tomasza z Akwinu koncepcja intuicji intelektualnej i jej rola w poznawaniu rzeczywistości* (promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk, recenzenci: ks. prof. dr hab. Edmund Morawiec, dr hab. Włodzimierz Dłubacz, prof. KUL).

2001 – **magister filozofii**. Praca magisterska: *Rola poznania zdroworozsądkowego w formowaniu transcendentaliów na podstawie metafizyki M. A. Krąpca* (promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk).

2000–2002 – Europejskie Studium Samorządowe działające przy Fundacji Rozwoju KUL (dyplom przygotowania zawodowego w zakresie administracji samorządowej).

3. Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych

2016.06.15 – do chwili obecnej – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Retoryki, adiunkt.

2014.05.12 – 2016.06.14 – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Teorii Religii i Alternatywnych Ruchów Religijnych, adiunkt.

2011.10.01 – 2013.09.30 – Gdańska Wyższa Szkoła Humanistyczna, Wydział Studiów Europejskich, adiunkt.

2009.10.01 – 2014.05.11 – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Teorii Kultury i Sztuki, adiunkt.

2008.10.01 – 2009.09.30 – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Teorii Kultury i Sztuki, asystent.

Pełnione funkcje uniwersyteckie:

- Członek Rady Wydziału Filozofii KUL wybrany jako przedstawiciel młodszych pracowników naukowych: 01.10.2017 – do chwili obecnej.

- Członek Uczelnianej Komisji Wyborczej powołanej przez JM Rektora KUL: od 01.09.2012 – do chwili obecnej.

- Opiekun roku w latach 2009–2014.

- Kurator Koła Naukowego Studentów Kulturoznawstwa KUL: od 1.10.2010 do 30.09.2014.

4. Wskazanie osiągnięcia wynikającego z art. 16 ust. 2 ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki (t.j. Dz. U. z 2017 r. poz. 1789):



4.1 Tytuł osiągnięcia naukowego: *Byt – Człowiek – Kultura. Studium z filozofii kultury*.

4.2 Autor, tytuł, rok wydania, nazwa wydawnictwa, recenzenci wydawniczy:

Wojciech Daszkiewicz, *Byt – człowiek – kultura. Studium z filozofii kultury*,
wyd. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2019, ISBN 978-83-
65792-17-4; recenzenci wydawniczy: dr hab. Paweł Skrzydlewski PWSzZ,
Chełm, dr hab. Henryk Kiereś, KUL.

4.3 Omówienie celu naukowego/artystycznego ww. pracy/prac i osiągniętych wyników wraz z omówieniem ich ewentualnego wykorzystania:

Monografia *Byt – Człowiek – Kultura. Studium z filozofii kultury* jest efektem badań nad metafizycznymi oraz antropologicznymi podstawami kultury. Celem pracy było wykazanie, że filozoficzne rozumienie kultury wymaga odniesienia do metafizyki oraz antropologii filozoficznej. Pozwoliło to na uzasadnienie tezy, że u podstaw rozumienia kultury znajduje się określona wizja świata oraz koncepcja człowieka, szczególnie w aspekcie celowości jego życia. Wskazałem, że teorie kultury z zakresu nauk szczegółowych należy dopełnić poprzez odniesienie do specyfiki wyjaśnienia filozoficznego, którego *signum specificum* stanowi wskazanie czynników bytowych, uniesprzeczniających fakt kultury: a) wewnętrznej struktury bytu, wyrażającej się w relacji możliwości i aktu; b) rozumienia człowieka jako jaźni natury rozumnej, a więc bytu wewnętrznie złożonego, aktualizującego swoje dyspozycje naturalne w zakresie poznania, działania oraz tworzenia.

Problemy, jakie ujawniły się podczas badań zdeterminowały strukturę monografii. Rozważania rozprawy zostały pomieszczone w czterech rozdziałach.

W rozdziale pierwszym zrekonstruowałem konteksty kształtowania się znaczeń terminów „kultura” i „cywilizacja”, uwzględniając aspekt etymologiczny i historyczny. Rozdział ten stanowi bazę dla refleksji nad istotą kultury, gdzie zostaje zaprezentowany kontekst ideowy kształtowania się nośnych dla humanistyki znaczeń kultury. Zwracam tu uwagę na wyrażenie *animi cultura* (Cyceron), które stało się podstawą dla rozumienia kultury jako „uprawy siebie”. Podatność na uprawę wpływa z natury, zaś faktyczna uprawa jest już trudem człowieka, który jako podmiot oraz przedmiot uprawy, aktualizuje się w różnych kierunkach, co będzie określane odpowiednią przydawką dopełniaczową. W tym kontekście pojęcie „kultura” jest bliskoznaczne terminom: *humanitas* oraz *paidéia*. Czynność uprawy (doskonalenia) siebie jest podstawowym rozumieniem kultury funkcjonującym do czasów nowożytnych. Od XVII wieku akcent znaczeniowy słowa „kultura” zostanie stopniowo przeniesiony na rezultat uprawy i będzie odnosił się najpierw do stanu odpowiedniego wychowania czy też wykształcenia jednostek, zaś później do całych społeczeństw i narodów. W tym znaczeniu kulturę ujmował F. Bacon, ale nowoczesne (etnograficzne) znaczenie kultury pojawia się u S. Pufendorfa, który używał słowa „kultura” bez przydawki dopełniaczowej, ponadto dokonał on rozróżnienia między stanem natury a stanem kultury, której warunkiem jest uspołecznienie człowieka poprzez różne formy zreszania. Wyakcentowanie aspektu społecznego kultury stanie się trwałym dorobkiem myśli filozoficznej i protoetnograficznej, co w połączeniu z rozumieniem kultury jako rezultatu czynności uprawy otworzy perspektywę neutralnych ujęć kultury. W rozumieniu J. G. Herdera, kultura będzie określana jako wykwit prawdziwie ludzkiego życia, równocześnie zostanie wyeksponowana swoistość kulturowa poszczególnych narodów. Sama kultura, dzięki funkcji wyzwalań z przesądów oraz związaniu z kontekstem społecznym, będzie niszą umożliwiającą

osiągnięcie szczęścia ludzkości. Idee te będą obecne u I. Kanta, F. Schillera, natomiast u J. W. Goethego oraz A. i W. Humboldtów słowo „kultura” będzie zyskiwało dodatkowy kontekst znaczeniowy poprzez łączenie go ze słowem *Bildung* (kształcenie). W tym sensie kultura charakteryzuje wysoki poziom wykształcenia określonych jednostek, równocześnie jej rozumienie zostanie stopniowo związane z kontekstem życia narodowego. Kultura wyraża ducha danego narodu, ale nie stanowi podstawy do wartościowania, skłania jedynie do uznania odrębności życia grup ludzkich, co przejawia się w różnorodności obyczajów rytuałów, praktyk religijnych itd. Sytuacja ulegnie zmianie w momencie powiązania pojęcia kultury z kontekstem państwowości. Pojawi się wówczas (J. G. Fichte, F. Schlegel, Novalis) idea wyższości kulturowej poszczególnych narodów, co w połączeniu z koncepcją silnie zmilitaryzowanego państwa znajdzie swój szczytowy wyraz w propagowaniu idei wyższości narodu niemieckiego. W XX wieku występuje silna tendencja odchodzenia od wartościującego ujęcia kultury na rzecz ujęcia neutralnego, wypracowanego głównie na gruncie antropologii społeczno-kulturowej. Mnogość koncepcji oraz definicji kultury skłoni badaczy do wprowadzenia porządku przez zgrupowanie ich w sześć kategorii obejmujących: definicje opisowo-wyliczające, definicje historyczne, definicje psychologiczne, definicje normatywne, definicje strukturalne oraz definicje genetyczne. W efekcie akcentowania coraz to nowszych aspektów funkcjonowania kultury, pojęcie to ulegało dalszemu rozbiciu oraz znaczeniowemu rozmyciu, by pod koniec XX wieku obejmować już wszystko (od W. Szekspira do komiksowego Supermana) oraz decydować prawie o wszystkim (przekonania kulturowe decydują o sposobie postrzegania świata).

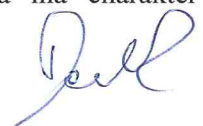
Ponieważ w XVIII wieku wszedł do użytku neologizm „cywilizacja” wypierający w niektórych tradycjach słowo „kultura”, podjąłem próbę zdeterminowania relacji, jaka zachodzi pomiędzy kulturą a cywilizacją. Analizy dotyczące cywilizacji obejmują aspekt etymologiczny, przybliżają proces stopniowego odchodzenia od ujęcia atrybutywnego (jedna cywilizacja ludzka) w kierunku ujęcia dystrybutywnego (wielocywilizacyjność) oraz uwzględniają teorie cywilizacji występujące w dyskursie naukowym. Na tym tle przedstawiłem sposoby ujmowania relacji między kulturą i cywilizacją przejawiające się w tendencji do: a) traktowania terminów jako synonimicznych; b) rozumienia cywilizacji jako sfery materialnej, a kultury jako sfery duchowej; c) ujmowania cywilizacji jako sfery obyczajowej, zaś kultury jako sfery intelektualnej i estetycznej; d) traktowania cywilizacji jako schyłkowej formy kultury. Przyjmuję rozumienie cywilizacji jako rzeczywistości obejmującej kulturę współmierne pod względem genetycznym i treściowym. W takim ujęciu cywilizację postrzegam jako szczególną kulturę, rozciągającą się na dużym obszarze geograficznym, obejmującą znaczną populację ludzką i charakteryzującą się długim trwaniem.

W rozdziale drugim charakteryzuję niefilozoficzne koncepcje kultury, które stanowią ważny punkt odniesienia w debacie zdominowanej przez antropologów, socjologów i kulturoznawców. Prezentowane teorie kultury kształtowały się głównie pod wpływem antropologii społeczno-kulturowej, która od połowy XX wieku zbliża się do ujęć socjologizujących. Zrekonstruowałem elementy teorii kultury występującej w nurcie ewolucjonistycznym oraz dyfuzjonistycznym. Kultura u ewolucjonistów jest przestrzenią systematycznego doskonalenia ludzkości zgodnie z ideą postępu. U podstaw założeń ewolucjonistycznych znajduje się teza o jedności natury ludzkiej. W wyjaśnianiu kultury odwoływano się tu do modelu nauk przyrodniczych, człowieka zaś traktowano jako jednostkę inwencyjną, zdolną do tworzenia przełomowych wynalazków. Sama kultura była ujęta atrybutywnie jako cecha gatunku ludzkiego. Dyfuzjoniści podkreślali inercyjność człowieka, kulturę pojmowali dystrybutywnie, przyjmowali perspektywę diachroniczną oraz odwoływali się do modelu nauk humanistycznych (w szczególności historii).

Tendencja do wyjaśniania kultury poprzez odniesienie do czynników historycznych, ponadto postawa antyholistyczna, psychologizująca oraz relatywistyczna były znamienne dla szkoły historycznej F. Boasa. Psychokulturalizm łączył pojmowanie kultury z osobowością jednostek

(R. Benedict, M. Mead), wskazywano przy tym na osobowość podstawową jako przestrzeń wspólną przedstawicielom danej grupy kulturowej (A. Kardiner), następnie łączono ujęcie psychologiczne z socjologicznym, twierdząc, że kultura jest zjawiskiem psycho-socjologicznym (R. Linton). Funkcjoniści postrzegali kulturę jako całość powiązanych ze sobą elementów, które wykazują powiązanie funkcjonalne. Kultura jest aparatem instrumentalnym służącym zaspokajaniu potrzeb człowieka (B. Malinowski), zaś samo badanie kultury winno uwzględniać perspektywę synchroniczną oraz rozumiejącą. W paradygmacie antropologii funkcjonalnej widać także zbliżenie do socjologii, co ujawniło się szczególnie wyraźnie u A. R. Radcliffe-Browna, który podporządkował kulturę strukturze społecznej. Strukturalistyczna teoria kultury (C. Lévi-Strauss) zakłada możliwość odkrycia kodów kulturowych przez badanie wewnętrznych reguł systemów znaczeń. W tym ujęciu kultura ma charakter symboliczny oraz posiada budowę podobną do budowy języka, w związku z tym metodę stosowaną w fonologii można z powodzeniem zastosować do badania kultury. Rzeczywistość kulturowa jest zintegrowanym systemem, zaś warunkiem jej uchwycenia jest odkrycie struktury, która ukryta jest pod powierzchnią świadomości. Przedstawiciele kognitywnego nurtu kultury skupiają się na badaniu zasad znajdujących się u podstaw zachowań ludzkich oraz ich wytworów, chodzi przy tym o rekonstrukcję intelektualnych modeli rzeczywistości narzucających światu określoną organizację. W tym kontekście krystalizuje się także paradygmat semiotyczny, w którym kulturę postrzega się jako rzeczywistość ideacyjną (W. Goodenough) oraz pojmuję się ją jako sieć znaczeń, w którą uwikłany jest człowiek, zaś symbole działają na zasadzie pryzmatu, rozszczepiając rzeczywistość i nadając jej określony kształt. Człowiek doświadcza świata za pośrednictwem symboli kulturowych, które mają wpływ na to doświadczenie. Kultura jest jak tekst, który należy odpowiednio zinterpretować, co osiąga się przy użyciu metody hermeneutycznej. Badanie kultury oznacza zatem badanie wspólnych kodów znaczeniowych, w których ukryte są określone wzorce zachowań oraz dziedziczone koncepcje, za pomocą których ludzie się komunikują (C. Geertz). W ten sposób rozumienie kultury przechodzi ewolucję: od tego, co można uchwycić empirycznie, opisać oraz skatalogować do tego, jak ludzie myślą i jakie nadają znaczenia określonym przedmiotom i zachowaniom. Współcześnie odchodzi się od systemowego ujmowania kultury, podkreślając jej hybrydyczność, polisemiczność, efemeryczność, zaś w niektórych nurtach antropologii postuluje się nawet rezygnację z pojęcia kultury. Przywołane teorie kultury wzbogacają wiedzę na temat funkcjonowania kultury, ujmują ją od strony jakościowej, ale nie wyjaśniają, dlaczego kultura istnieje. Takie wyjaśnienie można uzyskać, odwołując się do filozofii, która łączy fakt kultury z rozumieniem świata i człowieka.

Zgodnie z tezą, że rozumienie kultury wyznaczone jest rozumieniem świata, a zwłaszcza rozumieniem bytu ludzkiego, w rozdziale trzecim wyodrębniłem następujące filozoficzne nurty kultury: naturalistyczny, antynaturalistyczny oraz personalistyczny. Nurt naturalistyczny obejmuje te koncepcje, w których postrzega się człowieka przez pryzmat struktur materialnych. Materializm mechanicystyczny (C. Lévi-Straus) głosi, że człowiek jest zredukowany do funkcjonowania bezosobowych struktur, zanegowana jest jego podmiotowość, transcendencja, zaś kultura staje się przejawem działania „nieoswojonej myśli”. Stanowisko biologiczno-witalistyczne jest charakterystyczne dla F. Nietzschego oraz S. Freuda. Pierwszy określił człowieka jako „udomowione zwierzę” – negując psychofizyczne „ja”, w istocie zanegował kulturę duchową, ponadto postulował kulturę, która może stać się narzędziem urzeczywistnienia idei nadczłowieka. Drugi zredukował człowieka do sfery podświadomości kierowanej biologicznymi impulsami. Kultura – Superego – jest rozumiana jako system represji, kontrolujący zachowania ludzkie. Źródłem kultury nie jest osoba, ale naturalno-animalne popędy, zwłaszcza popęd seksualny i popęd agresji. W marksizmie kultura jest częścią ideologicznej nadbudowy zdeterminowanej przez bazę materialno-ekonomiczną. Społeczeństwo produkuje człowieka, a kultura wyraża społeczne stosunki władzy klasowej, przyjmuje porządek społeczny za fakt oraz przesłania ukryte stosunki wyzysku. Kultura ma charakter



ideologiczny, ponieważ utrwała idee klasy panującej. Takie ujęcie kultury jest rezultatem rozumienia człowieka jako całokształtu stosunków społecznych.

Nurty antynaturalistyczne redukują człowieka do czynnika duchowego, nie uwzględniając materialnej strony jego bytowania (błąd antropologiczny), co w istocie przekłada się na rozumienie kultury. G. W. F. Hegel postrzegając rzeczywistość jako panteistyczną, propagował apersonalną koncepcję kultury jako narzędzie przekształcania się człowieka w wyższy, ponadindywidualny sposób istnienia. I. Kant połączył wprowadzenie kultury ze sferą życia umysłowego, pojmując ją jako kształtowanie wyższych wartości, ale poprzez oderwanie człowieka od poznania realnie istniejącego świata oraz związanie kultury ze sferą *Sollen*, jego koncepcja stała się subiektywistyczna. E. Cassirer postrzegał kulturę jako umiejętność wypowiadania się w języku symbolicznego sensu. *Animal symbolicum* – zwierzę tworzące symbole wypowiada się w kulturze, na którą składają się: język, sztuka, filozofia, nauka i religia. Powyższe dziedziny kultury ogniskują się wokół kategorii symbolu oraz aktywności ducha ludzkiego. Kulturę jako całość można nazwać procesem postępującego samowyzwalania się człowieka, a język, sztuka, religia, nauka są różnymi fazami tego procesu. We wszystkich tych przejawach człowiek odkrywa moc budowania własnego idealnego świata. E. Cassirer teorię kultury ostatecznie utożsamiał z fenomenologią kultury, co pozwoliło przewyciężyć naturalizm, ale w gruncie rzeczy neokantyzm ma charakter idealistyczny oraz subiektywistyczny. Problem kultury rozpatrywany z tego punktu widzenia zmierza do rozstrzygnięcia idącego w kierunku semiotyki i semiologii. Za cenę coraz bardziej subtelnych narzędzi intelektualnych służących do zrozumienia kultury wyzbywamy się bezpośredniego doświadczenia świata. W. Dilthey ujmował człowieka relacyjnie, co pozwoliło na uchwycenie aktywnego powiązania człowieka ze światem, otoczeniem i tym, co się w nim realizuje. Każdy system kultury to podlegająca zmianie całość pojętego historycznie życia psychicznego. Kultura jest tym, w czym człowiek się ujawnia, poprzez co się wyraża oraz tym, co równocześnie warunkuje człowieka. Hermeneutyczne ujęcie zakłada, że kultura nie tylko ma swą wewnętrzną dziejowość budującą jej dramaturgię, nadając jej cechy specyficzne, lecz jest przede wszystkim tworem złożonym, wielowarstwowym, z którego nieustannie wyłaniają się nowe sensory. Proces rozumienia nie jest nigdy zakończony, lecz pozostaje otwarty na ciągłą korektę, kultura ujmowana jest jako struktura, która opiera się na zrozumieniu oraz intencjonalności. Hermeneutyczne rozumienie kultury umieszcza ją w świecie idealnym, bowiem rzeczywistość człowieka jest determinowana przez kategorie myśli, symboli, ducha, a więc kategorie przekraczające i nieposiadające wspólnych elementów z naturą rozumianą biologicznie. W nurcie postmodernistycznym kultura traktowana jest jako pole ekspresji dla *homo consumens*. Aby podnieść życie ludzkie na poziom autentycznej egzystencji, należy naśladować świat czystej zmiany i nieokreśloności, co wyraża się wyłącznie w porządku woli. Człowiek autentyczny jest wolnością, zaś kultura którą tworzy jest polem ekspresji wolności: autoteliczną kreacją możliwości. Postmodernizm neguje podmiotowość człowieka, jaźń oraz kontestuje kategorię osoby. Człowiek pojmowany jako wypadkowa sił i tendencji jest skazany na niekończący się proces kreacji swojej tożsamości. Pozbawiony odniesienia do stałych zasad ontologicznych oraz epistemologicznych, staje się zewnątrzsterowny, w efekcie kultura nie jest regulatorem zachowań ludzkich, lecz przybiera postać katalogu ofert, zaś jej funkcją nie jest uszlachetnianie czy uprawa, ale generowanie potrzeb, pragnień i zachcianek (Z. Bauman).

Przedstawiciele nurtu personalistycznego dostrzegają wyjątkowość człowieka w świecie, co przejawia się w jego życiu specyficznie osobowym (transcendującym świat przyrody oraz społeczności) i w takim kontekście antropologicznym ujmują zagadnienie kultury. W pierwszym i zasadniczym przejawie kultura jest formą humanizacji świata, rodzajem samorealizacji, uobecniania i wyrażania się osoby, dlatego podlega ona wszystkim kategoriom ludzkim: realizowaniu się istoty człowieka, jego istnienia, historii, życia, estetyki, praktyki, pożytku (C. Bartnik). Kultura przynależy

do istoty bycia człowiekiem, w związku z tym człowiek nie może nie tworzyć kultury. Z jednej strony w strukturze człowieka znajduje się podstawa do wyodrębnienia dziedzin kultury, z drugiej zaś miarą człowieka jest kultura, którą sam człowiek tworzy. Celem kultury jest integralny, a więc możliwie najwszechstronniejszy rozwój człowieka jako osoby: jego strony materialnej, duchowej, poznawczej, emocjonalnej, moralnej w wymiarze indywidualnym i społecznym oraz w perspektywie doczesnej i nadprzyrodzonej. Kultura autentyczna domaga się uznania prymatu istnienia nad posiadaniem, priorytetu wartości duchowych przed materialnymi i biologicznymi, w swej istocie jest ekspresją dynamizmu i wolności człowieka (K. Wojtyła – Jan Paweł II). O znaczeniu i wartości kultury świadczą nie tyle powierzchowne treści (obyczajowe, prawne, formy sztuki i cywilizacji, instytucje społeczne i inne wytwory), ale jej osobowa, intelektualna geneza; ich odniesienie do osoby i jej godności w sposób właściwy identyfikuje kulturę jako kulturę. Koncepcja personalistyczna słusznie podkreśla związek rozumienia kultury z człowiekiem jako osobą, wymaga jednak dopełnienia przez odniesienie do teorii bytu, co w połączeniu z aspektem antropologicznym stanowi propozycję realistycznego ujęcia kultury. Właściwym polem dla podjęcia rozważań nad kulturą jest personalistyczna i realistyczna filozofia, która sięga do najbardziej fundamentalnych rozróżnień, a jednocześnie zachowuje wierność faktom. Taka filozofia jest kompetentna, gdy chodzi o wskazanie istoty wytworów, względnie procesów kulturowych, czy też o ocenę ich „kulturalności”, jest także zdolna wskazać ich sens i zasadniczy cel, unikając zarazem arbitralności (A. Rodziński).

W związku z powyższym, w rozdziale czwartym określiłem wyznaczniki realistycznej filozofii kultury. W tym celu odwołałem się do koncepcji natury, która odegrała istotną rolę w formowaniu rozumienia bytu jako takiego, w tym także bytu ludzkiego. Na tle rozumienia natury można bowiem zdeterminować rozumienie kultury, a także określić właściwy związek, jaki pomiędzy nimi zachodzi. Ze względu na relacje między naturą a kulturą, wyodrębnia się pięć nurtów: a) kultura jest całkowitym dopełnieniem natury; b) kultura jest częściowym dopełnieniem natury (ważna jest jeszcze rola łaski); c) kultura nie może być budowana na bazie natury, bowiem natura jest z gruntu zła i nie da się jej naprawić; d) natura jest doskonała i nie potrzebuje dopełnienia ze strony kultury oraz łaski; e) natura jest wytworem kultury. Stanowiska określające relację między naturą i kulturą zależą od rozumienia samej natury, np. problem postrzegania natury jako konstruktu kulturowego bierze się z nieporozumień związanych z brakiem dostatecznej determinacji pojęcia natury. Natura ludzka nie podlega zmianom czasowym czy kulturowym, jest wszędzie i zawsze rozpoznawalna poprzez zespół jej cech, takich jak: posiadanie rozumu (intelektu), język, zdolność tworzenia teoretycznych i moralnych pojęć, zdolność podejmowania decyzji, tworzenia dzieł sztuki. Istnienie stałej natury ludzkiej stanowi gwarancję dla osoby oraz jej godności. Takie rozumienie natury sprzeciwia się antyesencjalizmowi, który głosi, że natura ludzka jest czystym konstruktem kulturowym i społecznym, który wciąż podlega transformacjom. Determinacja natury wymaga odniesienia jej do czynnika bytowego, pełniącego funkcję wsobnego aktu, który ma moc urzeczywistniania tego, co zawarte w potencjalności natury. Aktem tym jest dusza, która warunkuje zaistnienie bytu, cały proces jego rozwoju oraz stan finalny, którym jest zrealizowanie optimum tkwiącego w naturze potencjalności, czy też osiągnięcie pełni doskonałości. Potencjalność natury pozwala na wyodrębnienie dyspozycji wrodzonych, nabytych oraz wyuczonych (Arystoteles). Taka koncepcja natury z jednej strony uwzględnia biologiczne uwarunkowania (dyspozycje) człowieka, które dzielił on ze światem przyrody, a równocześnie bierze pod uwagę wyjątkowość bytu ludzkiego, która ujawnia się w rozumności, przez którą człowiek transcenduje przyrodę, co wyraża się w poznaniu teoretycznym, poczuciu moralnym oraz w sztuce.

Analizy dotyczące natury ludzkiej dopełniłem przez odwołanie się do koncepcji św. Tomasza, który podkreślając moment osobowy duszy – jej własne istnienie – zaakcentował wyjątkowość człowieka. Człowiek, będąc bytem osobowym, jest nie tylko egzemplarzem gatunku *homo sapiens*,

ponieważ otrzymuje istnienie jako dusza, która organizuje materię i konstytuuje gatunek przez organizację materii. Bycie osobą oznacza otrzymanie istnienia-życia bez pośrednictwa natury, która jest właśnie wynikiem samoistnego istnienia duszy, będącej zarazem formą organizmu. Na tej podstawie formułuje się koncepcję człowieka jako najdoskonalszej formy bytowania w porządku naturalnym. Charakterystyczne cechy bytu osobowego ujawniają się w: poznaniu intelektualnym, miłości, wolności, podmiotowości prawnej, zupełności oraz godności. Poprzez poznanie, miłość oraz wolność człowiek jako osoba transcenduje świat przyrody; podmiotowość prawna, godność i zupełność stanowią wyraz transcendencji osoby ludzkiej w stosunku do społeczności. W człowieku występują potencjalności wymagające usprawnienia zarówno w sferze cielesnej, jak i duchowej. W związku z tym istnieją cztery grupy sprawności: 1) usprawnienia dotyczące życia fizjologicznego; 2) sprawności poznawcze teoretyczne, intelektualne; 3) sprawności poznawcze praktyczne – techniczne; 4) sprawności moralne – cnoty i wady. Trzy ostatnie realizują się w niszy kulturowej.

Na tle rozumienia natury oraz koncepcji osoby ludzkiej kultura to rezultat aktualizacji potencjalności właściwych człowiekowi jako osobie, co ujawnia się w powiązaniu kultury z naczelnym przejawem natury ludzkiej, czyli poznaniem. W swym podstawowym aspekcie, stanowiącym bazę dla ujęć partykularnych, kultura jest intelektualizacją (racjonalizacją) natury w zasięgu możliwym dla człowieka. Takie podstawowe rozumienie kultury zakłada: 1) istnienie realnego świata; 2) ujęcie świata w aspekcie egzystencjalnym; 3) poznawcze ujęcie realnie istniejących treści rzeczy, które są bazą dla operacji (kombinacje składania, rozkładania itd.) na ujętych treściach, i wreszcie 4) zaistnienie (wyzwolenie z siebie) realnego działania wypływającego z charakteru bytu pierwotnie intencjonalnego. Owo działanie jest podstawą twórczości kulturowej, w której treści pierwotnie intencjonalne, wrazone w materiał pozapsychiczny zyskują bytowość wtórnie intencjonalną.

Rozumienie kultury jako intelektualizacji natury dopełnia kulturowa aktywność człowieka. W tym celu wyróżniłem trzy porządki poznawcze, stanowiące podstawę dla wyodrębnienia dziedzin kultury. Podstawowym polem aktywności człowieka jako osoby jest porządek poznania teoretycznego, w którym człowiek poznaje rzeczywistość, interioryzuje ją oraz wewnętrznie się nią ubogaca. Moment zetknięcia się ze światem dokonuje się w poznaniu czysto teoretycznym i ma charakter informacyjny (receptywny), jego przedmiotem jest byt, zaś kryterium tego typu uzgodnienia poznawczego z realną rzeczywistością jest prawda. W aktach poznania teoretycznego zachodzi pierwotna i podstawowa intencjonalność bytowania, która wyraża się w „przyjęciu na własność” człowieka treści bytu. Dokonuje się to poprzez świadome wytworzenie pojęć będących znakami samej rzeczy i zarazem sensem naszych wyrażen ogólnych. Obok informacyjnego porządku poznawczego wyróżnia się dziedzinę poznania intelektualnego, w której człowiek jako osoba reaguje na poznana rzeczywistość oraz jest sprawcą swoich działań. Płaszczyzna ta wyznacza m.in. pole moralności oraz obyczajowości, która mieści się zasadniczo w odpowiedniości lub nieodpowiedniości dobranych aktów-środków, pozwalających realizować obrany cel, przy czym wybór celu oraz środków zależy od poznania obiektywnej struktury bytu (nas samych oraz otaczającej nas rzeczywistości). Faktyczne zaistnienie działania wymaga determinacji źródła, co wyraża się w swoistym sprzężeniu woli i rozumu w akcie decyzji, wówczas człowiek staje się realnym źródłem działania. Trzeci porządek poznania ludzkiego działania stanowi twórczość, lub wytwarzanie nowych dzieł w materiale pozapsychicznym, jako efekt poznania pojetycznego. Twórczość artystyczno-techniczna przebiega od pomysłu do jego wykonania. Zarówno pomysł, jak i wykonanie stanowią swoiste „uzupełnianie” zastanej natury oraz samego człowieka, który rodzi się jako „byt z brakami” i musi się dostosować, tworząc sobie niszę kulturową. Intelektualna praca zwana twórczością stanowi wyraz osobowego sposobu bytowania oraz istotny moment „wypowiedzenia się” ludzkiej osoby na tle interioryzacji poznawczej i spontanicznej miłości bytu jako dobra.



Poznanie teoretyczne, praktyczne oraz pojętyczne stanowi podstawę dla nauki, moralności oraz sztuki. Ów zestaw dziedzin kultury wieńczy religia, nabudowana na kanwie spontanicznego doświadczenia przygodności bytowej (własnej lub bliskich). Religia z jednej strony należy do kultury, ale z drugiej transcenduje ją w kierunku wieczności. Dlatego religię należy rozumieć jako klamrę spinającą pozostałe dziedziny kultury, jako ogniskową kultury.

Metafizyczne uzasadnienie faktu kultury suponuje wskazanie odpowiednich stanów bytowych umożliwiających pojawienie się kultury, wyrażonych w kategoriach aktu i możliwości, domaga się zatem przyjęcia pluralistycznej wizji rzeczywistości (Arystoteles), w której byt jest rozumiany jako wewnętrznie złożony oraz mnogi. Uwzględniając Arystotelesa naukę o substancji i przypadłości, formie i materii, akcie i możliwości, odwołałem się do spostrzeżeń Tomasza z Akwinu, który wyakcentował „złożenie” bytu przygodnego z istoty i istnienia. Jednostkowy byt współkonstituując istnienie i istota, substancja i przypadłości, materia i forma. Wyjaśnieniem uniesprzeczniającym różnorodne działanie bytów – zwłaszcza człowieka jako bytu rozumnego – jest przyjęcie pluralizmu, a tym samym wewnętrznego złożenia z elementów mających się do siebie jak możliwość do aktu. Uwzględnienie potencjalności natury oraz spotencjalizowania osoby ludzkiej otwiera możliwość nie tylko ujęcia kultury w kontekście aktualizowania potencjalności, ale także stwarza możliwość przyjęcia pluralizmu kulturowego. Człowiek jako osoba może aktualizować potencjalności w różny sposób, przy użyciu wielorakich idei, wzorów, kierujących jego działaniem. Zazwyczaj jednak aktualizacja dokonuje się w trzech porządkach poznawczych, co potwierdza istnienie kultur z różnymi dominantami – nauką, moralnością i religią, bądź techniką i technologią.

Z rozumieniem rzeczywistości jako świata bytów wewnętrznie złożonych oraz ujęciem człowieka jako osoby wiąże się zagadnienie wartości. U swych podstaw wartość jest korelatem aktów intencyjnych ludzkiego intelektu lub woli, jako skierowanych na to, co realne, konkretnie istniejące. Realnie istniejący byt wywołuje w człowieku odpowiedź poznawczą lub wolitywną (także emocjonalną). Dzięki temu teoria wartości zachowuje nie tylko obiektywizm, ale i realizm, bowiem w zasadniczym sensie wartości wiążą się z transcendentiami. Kultura oraz wartości są związane ze specyficzną ludzką działalnością, bazującą na porządku poznawczym, który odnosi nas do analogicznie istniejącego bytu. Uwzględniając strukturę rzeczywistości i bytu ludzkiego oraz intencjonalny charakter kultury, dzieła kulturowe można wiązać z realną wartością jako jakością bytu, o ile ten jest przedmiotem intencyjnych aktów człowieka. Dzieła kulturowe stają się wartościowe dzięki intencyjnym aktom poznania i miłości człowieka skupiającym się w jego decyzji. Związek wartości kulturowych z dobrem pozwolił wyróżnić następujące typy dóbr-wartości: dobra godziwe, dobra użytecznościowe oraz dobra przyjemnościowe. Działalność kulturowa człowieka winna uwzględniać odpowiednią hierarchię dóbr, w której najwyższym dobrem (godziwym) jest życie ludzkie ujęte integralnie, stanowiące miarodajność czynności porządkowania i ewentualnego zhierarchizowania dóbr-wartości.

Wskazanie czynników przedmiotowych umożliwiających filozoficzne wyjaśnienie faktu kultury, prowadzi do problemu określenia statusu metodologicznego filozofii kultury. W tym celu odwołałem się do rozumienia filozofii, związanego z tradycją realizmu, gdzie filozoficzny namysł nad kulturą osadzony jest w perspektywie metafizycznej. Taki paradygmat uprawiania filozofii jest charakterystyczny dla Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, gdzie wyjaśnianie faktu kultury ma szerszą perspektywę, którą można określić filozofią klasyczną. Synonimem klasyczności, zarazem rękojmnią neutralności wyjaśniania filozoficznego jest realizm poznawczy, przedmiotowy język naturalny, intersubiektywność i sprawdzalność tez oraz bezinteresowność poznania. Celem przedmiotowym tak rozumianej filozofii jest wyjaśnianie świata, zaś celem podmiotowym jego zrozumienie. Akcentuje się przy tym rolę tradycji w filozofii, ponadto czerpie się inspiracje z nurtu arystotelesowskiego, którego twórczą kontynuacją jest myśl Tomasza z Akwinu oraz niektórych jego komentatorów. Tradycja ta

systematyzuje błędy poznawcze, które są konsekwencją nieprzestrzegania uniwersalnych kryteriów dyskursu filozoficznego (chodzi o kryteria: racjonalności tez filozoficznych; niesprzeczności językowej; prawdziwości; przewidywania konsekwencji tez; historyzmu). Realizm wiąże się z rozumieniem metafizyki jako podstawowej dyscypliny filozoficznej, która w kontekście przedmiotu gwarantuje realność i konkretność, a zarazem analogiczną ogólność. O realizmie metafizyki decyduje wyodrębnienie aspektu egzystencjalnego. Metafizyka wiąże się z poznaniem tego, „co istnieje”, zaś poznanie bytu dotyczy jego aspektów koniecznych, które nie ograniczają się do klas budowanych w kontekście treści bytu (aspekt uniwersalny), ale badają fakt egzystencji – istnienia bytu (aspekt transcendentálny obejmujący „jedynie niesprzeczne” uwarunkowania bytu). Ostateczne uzasadnienia dotyczące bytu mają charakter „racji ontycznych”, poznanie metafizyczne dotyczy realnego bytu, zatem uzasadnienia wymagają także wskazania na realne przyczyny (bytu). Metafizyka ogólna stanowi bazową dyscyplinę filozoficzną, wyznaczającą rozumienie przedmiotu, metody oraz celu uprawianej filozofii. Inne dyscypliny teoretyczne pod względem determinacji przedmiotu formalnego oraz typu metody redukują się do teorii bytu. Na bazie metafizyki ogólnej wyodrębniono filozofię przyrody oraz filozofię człowieka, co stanowi pierwszy poziom partykularyzacji przedmiotu materialnego, w którym danymi do wyjaśnienia są przyroda oraz człowiek. Z kolei na bazie filozofii przyrody oraz antropologii filozoficznej dokonują się następne uszczegółowienia, które uzasadniają wyodrębnienie kolejnych dziedzin teorii bytu, w tym filozofii kultury, która bada sposób osobowego bytowania człowieka w świecie. Osobowe akty, jako szczególnego rodzaju zdolności (potencjalności) człowieka, wyjaśniane są od strony sposobu ich realizacji (wytworów, nie tylko materialnych) oraz uzyskiwane w kontekście różnych możliwości doskonalenia człowieka jako osoby (realizacja ta ma charakter relacji międzysobowych). Dziedziny kultury (nauka, moralność, sztuka i religia) stanowią o specyfice osoby, równocześnie są obszarami doskonalenia osobowego oraz przedmiotem analiz w ramach filozofii kultury, która w tym kontekście jest nabudowana na antropologii filozoficznej oraz metafizyce ogólnej. Uwzględniając przedmiot formalny oraz metodę, jest ona typem metafizycznego wyjaśniania i zmierza do wskazania ostatecznych w porządku ontycznym racji istnienia kultury, w związku z tym określa się ją nazwą „metafizyka kultury”.

Perspektywa metafizyczna wyjaśniania fenomenu kultury stanowi oryginalny wkład we współczesny dyskurs o kulturze. Rozumienie kultury domaga się bowiem rozstrzygnięcia sporu o rozumienie świata, a przede wszystkim o rozumienie człowieka. Dopiero w tak szerokiej perspektywie można uzasadnić fakt kultury, wskazując na jej przyczynę sprawczą, wzorcą oraz celową. W tym kontekście ujawnia się szczególna atrakcyjność metafizyki kultury, przejawiająca się paradoksalnie w jej nieautonomiczności względem metafizyki ogólnej oraz antropologii filozoficznej. Dzięki temu wyjaśnianie faktu kultury lokuje się w polu realizmu poznawczego, pluralizmu bytowego oraz w kontekście rozumienia człowieka jako osoby. W ten sposób metafizyka kultury uzasadnia ostatecznie (w porządku bytowym) fakt kultury, zaś kultura jako intelektualizacja natury może stanowić bazę dla ujęć partykularnych obecnych w tak bogatych formach w obszarze nauk szczegółowych. Podkreślenie odniesienia do struktury bytowej człowieka może mieć także walor metodologiczny. Koncepcja osoby wykazuje niezbędne cechy neutralnego kryterium oceny działań ludzkich oraz ich rezultatów. Ma ona charakter przedmiotowy (koncepcja człowieka-osoby nie jest uwikłana w aprioryczną ideologię) oraz negatywny (nie określa, kim człowiek jako twórca kultury ma być, lecz wskazuje na to, co musi być brane pod uwagę, aby każdy człowiek mógł optymalnie aktualizować swoje potencjalności).

Zważywszy poczynione ustalenia w pełni zasadna jest teza, iż zagadnienia podjęte w niniejszej rozprawie są kluczowe dla rozumienia kultury, jej rozmaitych ujęć występujących nie tylko w obszarze filozofii, ale także w całej humanistyce.

5. Omówienie pozostałych osiągnięć naukowo-badawczych



Oprócz omówionej powyżej rozprawy habilitacyjnej opublikowałem monografię *Intuicja intelektualna w metafizyce*, Lublin 2014, która jest nieznacznie zmodyfikowaną wersją rozprawy doktorskiej (uwzględniona aktualna bibliografia, zmodyfikowany wstęp oraz paragraf 1 rozdziału pierwszego). Jestem autorem 28 artykułów naukowych opublikowanych w czasopiśmie naukowych i monografiach zbiorowych, oraz dwóch haseł problemowych w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, a także współredaktorem dwóch oraz redaktorem sześciu monografii (redakcja naukowa tomu). Indeks H moich publikacji wyliczony za pomocą Google Scholar oraz Scopus wynosi 2. Moje zainteresowania naukowe obejmują **cztery obszary** badawcze: 1) Teoria bytu oraz elementy realistycznej teorii poznania; 2) Rozumienie kultury w filozofii oraz w naukach szczegółowych (antropologia społeczno-kulturowa, socjologia kultury, kulturoznawstwo); 3) Rozumienie cywilizacji oraz specyfika cywilizacji zachodniej; 4) Antropologiczne konteksty współczesnej kultury.

5.1 Prace dotyczące teorii bytu oraz elementów realistycznej teorii poznania

Ten obszar badawczy obejmuje teksty, w których poruszyłem problemy związane z realizmem poznawczym charakterystycznym dla metafizyki realistycznej. Zagadnienie poznania zdroworozsądkowego poruszyłem w tekście *Poznanie zdroworozsądkowe i jego funkcja w filozofii realistycznej w ujęciu M. A. Krapca OP* [punkt 1 wykazu publikacji], gdzie określiłem, czym jest poznanie zdroworozsądkowe, jakie dziedziny poznania obejmuje i jaką rolę odgrywa w filozofii realistycznej. Poznanie zdroworozsądkowe zostało przeze mnie zdeterminowane od strony negatywnej oraz pozytywnej. Od strony negatywnej nie jest przejawem działania ślepego instynktu, pozaracjonalnej intuicji czy zmysłu wspólnego. Od strony pozytywnej określiłem ten typ poznania poprzez wskazanie na takie cechy, jak: bezpośredniość, spontaniczność, oczywistość, doręczność związana z ujmowaniem prostych relacji. Od strony podmiotowej zdrowy rozsądek jest dyspozycją poznawczą, pozwalającą ująć świat w najbardziej podstawowych aspektach. Poznanie zdroworozsądkowe odnosi się do dziedziny poznania teoretycznego, praktycznego oraz wytwórczego, stanowi także neutralną podstawę dla metafizycznego (naukowego) wyjaśniania rzeczywistości, gwarantuje realizm oraz obiektywizm w uprawianiu filozofii.

W artykule *Rola intuicji intelektualnej w odczytywaniu pierwszych zasad. Porównanie stanowisk Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu* [punkt 5] wykazałem, że zarówno Arystoteles, jak i Tomasz posługują się koncepcją intuicji intelektualnej. Arystoteles łączy rozumienie intuicji z indukcją *epagoge*, w ramach której intelekt (*nous*) w nagromadzonym materiale poznawczym odczytuje ogólną treść poznana intelektualnie. Intuicja intelektualna pozwala także uchwycić relacje dotyczące treściowego uposażenia bytu (niesprzeczność). Tomasz również posługuje się koncepcją intuicji intelektualnej i wiąże ją ze sprawnością intelektu (*intellectus principiorum*). Akt intuicji charakteryzuje się oczywistością, bezpośredniością, oglądowością, nieomylnością oraz niedowodliwością. Intuicja intelektualna jest początkiem i kresem poznania dyskursywnego. Intuicyjne ujęcie pierwszych zasad dokonuje się na kanwie afirmacji istnienia rzeczy w sądzie egzystencjalnym. Pierwsze zasady wiążą się z transcendentalią i stanowią prawa intuicyjnie odczytane z treściowej zawartości powszechnych właściwości bytu.

W tekście *H. Gardnera teoria inteligencji wielorakich – założenia filozoficzne* [punkt 3] zwróciłem uwagę na filozoficzne podstawy tej teorii, stanowiącej rzekome remedium na nieadekwatność klasycznego ujmowania inteligencji. W kontekście podstawowych założeń filozoficznych teorii inteligencji wielorakich, odniosłem się do dowodów przywoływanych na jej poparcie, zrekonstruowałem metodę, dzięki której H. Gardner wyodrębnia inteligencję, scharakteryzowałem rodzaje inteligencji oraz sformułowałem zastrzeżenia wobec teorii inteligencji wielorakich, związane z przyjętymi przez H. Gardniera apriorycznymi kryteriami, które musi spełniać inteligencja. Wykazałem, że argumentacja H. Gardniera jest naturalistyczna, ponieważ podstaw dla

wyodrębnienia inteligencji szuka się w opisie sposobu funkcjonowania ludzkiego mózgu oraz konstruktywistyczna, gdyż właściwości poznawcze uzależnione są od kontekstu kulturowego. Wskazałem również na trudność związaną z niejasnym statusem bytowym wyodrębnionych inteligencji (nie wiadomo czy są to władze, czy też funkcje jednej władzy poznawczej; czy istnieje hierarchia inteligencji, jeśli tak to jaka jest podstawa stopniowania inteligencji?).

5.2 Prace podejmujące problem rozumienia kultury w filozofii oraz naukach szczegółowych (antropologia społeczno-kulturowa, socjologia kultury, kulturoznawstwo)

Zagadnienie filozoficznego rozumienia kultury zostało przeze mnie podjęte w artykule *Podstawowe rozumienie kultury – ujęcie filozoficzne* [punkt 10 z listy publikacji] (artykuł w zmodyfikowanej formie został opublikowany języku angielskim w *Studia Gilsoniana* [punkt 21]). Odwołuję się do bazowego rozumienia kultury, które jest ujęciem analogicznym, zawierającym w sobie ujęcia partykularne, występujące w naukach szczegółowych o kulturze. Nawiązując do tradycji Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, rozumienie kultury ustaliłem na gruncie realistycznego ujęcia świata oraz człowieka jako osoby. Uwzględniając kontekst osobowy, zwróciłem uwagę na czynnik rozumny człowieka wyrażający się w poznaniu. Na tym tle wskazałem podstawowe rozumienie kultury, które realizuje się w momencie poznawczej recepcji rzeczywistości, co dokonuje się w ramach pojęć – znaków. Intencjonalny charakter kultury wiąże się ze sposobem istnienia treści poznawczych, będących podstawą dla pojawienia się fenomenu kultury (intencjonalność pierwotna) oraz ze sposobem istnienia treści wrażeń w materiał pozapsychiczny przyjmujący postać tworu kulturowego (intencjonalność wtórna). Kultura w sensie źródłowym jest intelektualizacją natury i realizuje się w aktach poznania ludzkiego. Na bazie trzech porządków poznawczych człowieka wyodrębniłem dziedziny kultury, które stanowią pole aktualizowania osobowych potencjałów ludzkich. Podstawa dla wyodrębnienia dziedzin kultury (nauki, moralności, sztuki) tkwi w naturze człowieka, konkretnie w porządku poznania teoretycznego, poznania praktycznego, oraz poznania wytwórczego. Owe porządki poznawcze konstytuują się na bazie pierwotnego, bezpośredniego doświadczenia bytu w aspekcie egzystencjalnym. Dziedziny kultury dopełnia religia, która ostatecznie uzasadnia działanie człowieka jako osoby. Takie rozumienie kultury uwzględnia realizm bytowy, rozumienie człowieka jako osoby, kontekst natury oraz podmiotu.

W nurcie związanym z filozoficznym rozumieniem kultury dokonuję rekonstrukcji rozumienia kultury polskiej na kanwie rozważań M. A. Krąpca w tekstach *Polska kultura narodowa w ujęciu M. A. Krąpca* [punkt 12] oraz *Emocjonalno-racjonalny rys polskości w ujęciu M. A. Krąpca* [punkt 17]. Wykazuję, że M.A. Krąpiec kulturę polską ujmuje przede wszystkim w kontekście zrzeszenia o charakterze narodowym, obejmującym wspólnotę krwi, ziemię wspólnego zamieszkania, wspólną historię, wspólne dziedzictwo kulturowe, oraz poczucie grupowej tożsamości narodowej. Podstawę tożsamości narodu polskiego stanowi chrześcijaństwo, dlatego kultura polska jest europejską kulturą chrześcijańską, którą wyróżnia właściwe sobie podejście do problemu ludzkiej wolności, nazwane przez M.A. Krąpca „emocjonalną racjonalnością” lub „rozumnością szaleń”. Umiłowanie wolności wyraża się także w postawie tolerancji, którą uzupełnia postawa wyrozumiałości. Podstawą dla tolerancji jest racjonalna wolność, pokierowana prawym rozumem. Przeciwnieństwem tak rozumianej tolerancji jest pobłażliwość, dopuszczająca celowe szerzenie moralnego zła, oraz makiawelizm, wyrażający się w zasadzie „cel uświęca środki”.

Jedną z wyraźnych oznak kryzysu współczesnej kultury jest erozja lub zanik autorytetów. W klasycznie rozumianej kulturze niezbywalną rolę w procesie wychowania człowieka odgrywał autorytet-mistrz. Zagadnienie to podejmuję w tekście *Sokrates jako autorytet na podstawie dialogów Platona* [punkt 2], gdzie staram się odpowiedzieć na następujące pytania: jak należy rozumieć autorytet?; jakie powinien posiadać cechy oraz jaką rolę pełni w procesie wychowania? Punktem

odniesienia dla rozumienia autorytetu jest Sokrates z *Dialogów* Platona. Określiłem platońską koncepcję autorytetu od strony negatywnej, wskazując, że autorytetem-wychowawcą nie może być sofista. Następnie dokonałem pozytywnej determinacji rozumienia autorytetu, wskazując na jego pożądane przymioty: poczucie moralnej odpowiedzialności za uczniów, ochrona przed fałszywą wiedzą, a także prowadzenie ku cnocie oraz prawdzie. Na kanwie pozytywnego określenia autorytetu odwołałem się do postaci Sokratesa jako archetypu wychowawcy oraz przybliżyłem metodę sokratejskiego „nauczania”, w której mistrz występuje w roli akuszerza „wydobytającego” z ucznia wiedzę. Oczywiście bierze się tu pod uwagę platońską naukę o ideach oraz o poznaniu anamnetycznym. W tym kontekście mistrz-wychowawca pomaga uczniowi odpomnieć wiedzę za pomocą odpowiedniej procedury, na którą składają się akty naprowadzania oraz odpowiednio zadawane pytania. Celem zbiegów wychowawczych jest odkrycie w uczniu szlachetnej duszy oraz pomoc w osiągnięciu cnoty.

W tekście *Dziedzictwo uniwersytetu średniowiecznego* [punkt 4] nawiązuję do koncepcji średniowiecznego uniwersytetu, aby podkreślić cele, dla których uniwersytet jako instytucja został powołany do istnienia i które współcześnie zyskują na aktualności. Forma istnienia oraz funkcjonowania uniwersytetu jest wyrazem kondycji kultury ludzkiej, a w kontekście głosów mówiących o kryzysie tej instytucji, warto przypomnieć, jakie idee przyświecały jej tworzeniu. Uniwersytet powstał w niszy kultury chrześcijańskiej zogniskowanej na dociekaniach poznawczych nad człowiekiem i jego działaniem w społeczności. W perspektywie metod i celów uniwersytet wywodzi się ze szkół istniejących w starożytności (np. Akademia Platońska, Gimnazjon Arystotelesowski), natomiast organizacyjnie uniwersytety powstały na bazie kościelnych ośrodków nauczania. Scharakteryzowałem dwa typy uniwersytetów (model boloński związany ze studiami prawniczymi oraz model paryski, uwypuklający studia z zakresu filozofii oraz teologii) jako punkt odniesienia dla współczesnych modeli kształcenia. Kulturotwórcza rola uniwersytetu średniowiecznego polega na: 1) bezinteresownym, lecz naukowo odpowiedzialnym poznawaniu prawdy o świecie i człowieku; 2) umożliwieniu zrozumienia człowieka w najważniejszych aspektach jego życia osobowego: zbawienia (teologia), struktury bytowej oraz osobowego działania (filozofia), życia społecznego (prawo), twórczości (wydział humanistyczny – *artium*). Cele uniwersytetu są determinowane obiektywną strukturą bytu osobowego oraz koniecznością uprawy człowieka w aspekcie poznania, działania oraz wytwarzania. Dlatego średniowieczny uniwersytet stwarzał możliwość budowania humanistycznej kultury jako niszy, w której osoba może urzeczywistniać podstawowy postulat starożytnej *paidei*.

Podstawowe filozoficzne rozumienie kultury winno być dopełniane przez ujęcia o charakterze interdyscyplinarnym (antropologię społeczno-kulturową, socjologię kultury oraz kulturoznawstwo). W tekście *Fenomen kultury z perspektywy kulturoznawcy* [punkt 18] przywołałem główne wątki kultury w ujęciu globalnym, wskazując na: a) związek kultury z człowiekiem jako jej twórcą; b) kontekst społeczny; c) regularność; d) związek kultury z procesem uczenia się. Następnie zdeterminowałem cechy kultury, takie jak: czasowość, przestrzenność, systemowość, prawidłowość, adaptacyjność. Z powodu błędnego wyodrębniania kultury materialnej oraz kultury duchowej niezbędne okazało się zwrócenie uwagi na następujące płaszczyzny zjawisk kulturowych: materialną, behawioralną oraz psychologiczną. Wyróżnione konteksty, cechy oraz płaszczyzny kultury pozwalają bowiem na wzbogacenie podstawowego rozumienia kultury. Nie angażując się w spory dotyczące metody kulturoznawstwa, przyjąłem metodę humanistyczną, obejmującą trzy etapy: 1) opis faktu kulturowego; 2) uchwycenie jego przyczyn; 3) ocena faktu, a więc rozstrzygnięcie problemu jego kulturotwórczej pozycji w dorobku człowieka. Wykazałem, że problem kulturotwórczości wymaga więc odwołania się do realistycznej wizji świata oraz człowieka.

Interdyscyplinarne ujęcie fenomenu kultury uzasadnia wykorzystanie dorobku antropologii społeczno-kulturowej, w której wykrystalizowały się kierunki operujące swoistym rozumieniem kultury. W tekście pt. *Ewolucjonistyczna teoria kultury w antropologii społecznej* [punkt 22] zrekonstruowałem teorię kultury, wskazując na elementy wspólne dla całego kierunku ewolucjonistycznego: 1) jedność natury ludzkiej; 2) atrybutywne ujęcie kultury jako cechy człowieka; 3) podkreślenie inwencyjności natury ludzkiej; 4) gradualizm etapów ewolucji kulturowej; 5) konwergencja w dłuższych przekrojach czasowych; 6) stosowanie metody porównawczej oraz wykorzystanie kategorii przeżytku kulturowego; 7) wyjaśnianie kultury przez odwoływanie się do pojęcia ewolucji oraz paradygmatu nauk przyrodniczych. Perspektywa ewolucjonistyczna stała się polem badań nad zagadnieniem magii, czemu poświęciłem tekst *Magia w kulturze w ujęciu J. G. Frazera* [punkt 13]. Podniosłem tu problem żywotności zagadnienia magii we współczesnej kulturze oraz wykazałem, że rozumienie magii u J. G. Frazera jest uwikłane w kontekst ewolucjonistyczny, przez co apriorycznie traktuje on magię jako etap poprzedzający religię oraz naukę, podczas gdy współczesne badania nie potwierdzają tej tezy. Zwróciłem uwagę, że podstawy wyodrębnienia typów magii występujących u autora *Złotej gałęzi* tkwią w monistycznej wizji rzeczywistości jako jednego organizmu, w którym poszczególne elementy mogą na siebie wpływać. Na tej podstawie wyodrębnia się dwa prawa stojące u podstaw funkcjonowania świata: prawo podobieństwa oraz prawo kontaktu. Na tych prawach nabudowana jest magia homeopatyczna oraz magia przenośna. Na tle koncepcji magii Frazer determinuje swoje rozumienie tabu, które w praktyce jest negatywnym zastosowaniem magii praktycznej.

W polu mojego zainteresowania znalazła się także funkcjonalna teoria kultury, czego wyrazem jest tekst *Bronisława Malinowskiego funkcjonalna teoria kultury* [punkt 19]. Zwróciłem uwagę na perspektywę kształtowania się rozumienia kultury w antropologii funkcjonalnej, wyjaśniając, że rozumienie kultury jest związane z pojęciem funkcji oraz wpisuje się w kontekst budowania naukowej teorii kultury odwołującej się do pozytywistycznej koncepcji nauki. Taki punkt wyjścia doprowadził do rewizji antropologii, w której wyakcentowano następujące postawy: holistyczną (wbrew postulatowi dyfuzjonizmu); synchroniczną (wbrew postulatowi ewolucjonizmu); empiryczną (wbrew postulatowi ewolucjonizmu oraz dyfuzjonizmu); nomotetyczną (wbrew postulatowi szkoły historycznej F. Boasa); rozumiejącą (w opozycji do wszystkich poprzednich kierunków). Na tle powyższych postaw dokonałem określenia Malinowskiego rozumienia kultury poprzez rozwinięcie następujących tez: 1) kultura jest całością; 2) kultura jest systemem zintegrowanym; 3) zależności pomiędzy elementami kultury mają charakter funkcjonalny; 4) kultura jest aparatem instrumentalnym.

Pozostając w paradygmacie antropologii społeczno-kulturowej, podjąłem zagadnienie małżeństwa i rodziny w tekście *Małżeństwo i rodzina w badaniach antropologii kulturowej* [punkt 8] oraz religii w artykule *Religia w badaniach antropologii kulturowej* [punkt 15] jako podstawowych instytucji, na których nabudowana jest kultura. Odwołując się do koncepcji B. Malinowskiego, C. Lévi-Straussa, ale także do tradycji ewolucjonistycznej, gdzie studia nad rodziną były przedmiotem żywego zainteresowania, zwróciłem uwagę na funkcje społeczne małżeństwa i rodziny. Inspiracją dla podjęcia tego tematu były w głównej mierze spostrzeżenia antropologów, zgodnie z którymi w społecznościach ludzkich, nawet tych najbardziej prymitywnych, rodzina jest podstawową komórką społeczną. W związku z tym w tekście zostały określone społeczne uwarunkowania małżeństwa (egzogamia lub endogamia). Zwróciłem uwagę na regułę regulującą pierwotne pokrewieństwo, jaką jest zakaz kazirodztwa, następnie scharakteryzowałem główne formy małżeństwa występujące wśród społeczeństw niepiśmiennych (monogamia, poligamia, poliandria). Uzasadniłem, że monogamia jest wzorem i prototypem instytucji małżeństwa, a poliginia oraz poliandria nie mogą być określane jako równorzędne z monogamią. W społecznościach prymitywnych rodzina oraz małżeństwo

monogamiczne stanowią najbardziej trwałe czynniki organizacji społecznej, ponadto wśród tubylców istnieje zrozumienie związku pomiędzy seksualnością a dietnością, co jest warunkiem zachowania ciągłości kultury. W tekście *Religia w badaniach antropologii kulturowej* zwróciłem uwagę na specyfikę antropologicznego ujmowania fenomenu religii. Nie ma kultury oraz społeczeństwa, w którym nie byłaby obecna w tej czy w innej formie religia, co świadczy o tym, że człowiek z natury jest *homo religiosus*. Antropologia podejmuje zagadnienie religii z perspektywy holistycznej, porównawczej oraz relatywistycznej (relatywizm kulturowy). Punktem wyjścia moich rozważań była minimalna definicja religii E. B. Tylora – „wiera w istoty duchowe”. Ponieważ religia rodzi się na tle spontanicznego doświadczenia przygodności bytowej oraz jest nabudowana na doświadczeniu analogicznego bytu, definicje religii nie wyczerpią bogactwa treściowego (E. Durkheim, B. Malinowski, C. Geertz) związanego z tym fenomenem. Wiąże się to także z problemem operatywności, otóż definicja religii musi być aplikowana do przebogatej rzeczywistości obejmującej wierzenia, praktyki oraz obrzędy ludów prymitywnych. Determinując religię w paradygmacie antropologicznym, wskazałem na następujące jej funkcje: 1) wyjaśnianie początków świata, w tym człowieka; 2) kontrola nad naturą oraz kulturą; 3) legitymizacja rzeczywistości naturalnej i kulturowej. Współcześnie w antropologii nie szuka się „istoty” religii, ale wyodrębnia oraz bada elementy wchodzące w skład systemów religijnych. Wskazuje się przy tym na dwa typy bytów, które są uznawane za realne oraz ważne: istoty oraz siły. W obrębie istot duchowych dokonuje się podziału ze względu na to, czy były one wcześniej ludźmi, czy też mają charakter nieosobowy. Do pierwszej kategorii należeć będą dusze osób zmarłych, do drugiej – duchy natury. Do istot duchowych zaliczymy także boga – potężną i odległą istotę duchową, z którą przedstawiciele społeczności prymitywnych wchodzi w kontakt dzięki duchowym pośrednikom niższego szczebla. Bezosobowe siły duchowe występujące w religiach mogą przybierać różne formy, klasycznym przykładem takiej siły jest *mana*. Dokonałem także charakterystyki osób pełniących ważne funkcje religijne (kapłani, szamani, czarnoksiężnicy, czarownicy, wróżbici oraz prorocy).

5.3. Prace dotyczące rozumienia cywilizacji oraz specyfiki cywilizacji zachodniej

Problematykę cywilizacji podjąłem z perspektywy atrybutywnej oraz dystrybutywnej. Atrybutywne ujęcie cywilizacji wyraża się w próbie zrozumienia czym jest cywilizacja jako taka i jakie są jej komponenty. Dystrybutywne ujęcie cywilizacji skupia się natomiast na analizie specyfiki cywilizacji zachodniej.

Zagadnieniu cywilizacji oraz jej nośników poświęciłem tekst *Religia jako nośnik cywilizacji* [punkt 15]. Inspiracją dla podjęcia tej problematyki było spostrzeżenie F. Braudela, że religia (w różnych formach) jest nieodłącznym elementem prawie wszystkich cywilizacji. W związku z tym należało określić, czym jest cywilizacja i jaka relacja zachodzi pomiędzy religią a cywilizacją. Pierwsza kwestia wymagała odniesienia do kontekstu etymologiczno-historycznego oraz określenia cywilizacji na tle kultury. Cywilizacja jest przeze mnie rozumiana jako szczególna kultura, rozciągająca się na dużym obszarze geograficznym, trwająca wiele wieków. Tak pojęta cywilizacja jest związana z nośnikami, które zapewniają jej rozległość oraz długie trwanie, są to: silna organizacja państwowa, środki komunikowania, religia. Następnie wskazałem, że religia pełni rolę ogniskującą, spajającą cywilizację. Za S. P. Huntingtonem wyodrębniłem następujące cywilizacje: zachodnią, prawosławną, islamską, hinduistyczną, chińską, japońską oraz buddyjską, określając przy tym stopień relacji pomiędzy *sacrum* i *profanum*. Uwzględnienie tej relacji w poszczególnych cywilizacjach umożliwia bowiem zrozumienie ich specyfiki. Różnice pomiędzy cywilizacjami zachodzą także na tle możliwości praktycznego dokonania konwersji religijnej, co potwierdza, że tym czynnikiem, który współcześnie najbardziej różnicuje cywilizacje jest czynnik religijny.

Problem nośników cywilizacji został przeze mnie podjęty także w tekście *Cywilizacje i konflikty* [punkt 27], w którym skupiłem się na wyeksponowaniu zagadnienia organizacji politycznej. Przyjąłem tu założenie, że w centrum cywilizacji znajduje się zwykle państwo-ośrodek cywilizacji zaprowadzające ład na całym jej obszarze oraz współtworzące współczesny porządek międzynarodowy poprzez sieć sojuszy. Zwróciłem uwagę, że państwa-ośrodki cywilizacji do prowadzenia geopolitycznej gry potrzebują silnego instrumentu, którym jest armia. Na potwierdzenie tej tezy odwołałem się do rankingu Global Firepower i scharakteryzowałem 10 najsilniejszych armii świata, gdzie w pierwszej czwórce znalazły się armie państw-ośrodków cywilizacji. W tym kontekście postawiłem tezę, że najpoważniejsze widmo konfliktu wyraża się w wyścigu o hegemonię ekonomiczno-cywilizacyjną pomiędzy Stanami Zjednoczonymi Ameryki Północnej (państwo-ośrodek cywilizacji zachodniej) a Chinami. O takim potencjalnym konflikcie pisał już S. P. Huntington, ale współcześnie staje się on bardziej realny niż kiedykolwiek wcześniej (J. Bartosiak).

Cechy cywilizacji zachodniej są przedmiotem kilku moich artykułów. W tekście *Greek and Roman Roots of European Civilisation* [punkt 25] zwracam uwagę na źródła cywilizacji europejskiej, skupiając się na charakterystyce wpływów tradycji greckiej i rzymskiej. Określiłem czas ukonstytuowania się cywilizacji europejskiej, następnie wskazałem cechy cywilizacji ukryte w legendzie o porwaniu Europy oraz szczegółowo scharakteryzowałem wkład Greków i Rzymian w rozwój cywilizacji europejskiej. Greckie oddziaływanie wyrażało się w tym, że Grecy jako pierwsi uczynili człowieka przedmiotem zainteresowania sztuki oraz literatury; przeszli z mitologicznego do filozoficznego (rozumowego) wyjaśniania świata; wprowadzili ideał obywatela; wyakcentowali wątki racjonalności oraz wolności, stanowiące *signa specifica* cywilizacji zachodniej. Z greckiej kultury przejęliśmy rozróżnienia: prawda i fałsz, racjonalizm i myślenie dialektyczne, współzawodnictwo oraz idee wolności, sceptycyzm i dialog. Nie byłoby spektakularnego sukcesu nauki greckiej bez swoistej ciekawości świata, żeglugi, porównywania oraz współzawodnictwa. Wkład Rzymian do cywilizacji europejskiej był innego typu, tak jak inny był Rzym od starożytnej Grecji. Podczas gdy Grecy tworzyli sieć państw-miast, Rzym stanowił jeden zwarty organizm polityczny, Grecy poznawali świat dzięki żegludze, Rzymianie opanowywali świat dzięki podbojowi. Parafrazując S. Czarnowskiego – Grecy byli poślubieni morzu, zaś Rzymianie lądowi. Rzymianie pośredniczyli w przekazywaniu kultury helleńskiej oraz ogarnęli politycznie znaczną część Europy zachodniej. Wielkim wkładem Rzymian do cywilizacji był system prawa rzymskiego oraz wprowadzenie miasta jako formy urbanizacyjnej.

Problematyka cywilizacji europejskiej znalazła swoje uszczegółowienie w artykule *Źródła ekspansji cywilizacji europejskiej* [punkt 24], gdzie podjąłem próbę określenia czynników, które umożliwiły ekspansję cywilizacji europejskiej, czego kulminacją był wiek XIX, w którym państwa europejskie kontrolowały trzy czwarte świata. Wykazałem, że o „sukcesie” cywilizacji europejskiej zdecydowała synergetyczna konfiguracja kilku czynników: a) zróżnicowanie geograficzne; b) pluralizm polityczny oraz wolny handel; c) rewolucja militarna; d) transoceaniczna żegluga oraz akumulacja kapitału; e) rozwój nauki, techniki i druku. Podstawa sukcesu Europejczyków tkwiła jednak przede wszystkim w racjonalności podejmowanych przedsięwzięć odkrywczych, handlowych i militarnych oraz we wprowadzeniu do użytku typu okrętu oceanicznego (karaka), który na te czasy zapewnił Europejczykom przewagę nad każdym potencjalnym przeciwnikiem na morzu.

Pozostając w nurcie badawczym dotyczącym cywilizacji europejskiej w artykule *Zawirowania cywilizacji europejskiej* [punkt 20] zwróciłem uwagę na zjawiska społeczno-kulturowe świadczące o obliczu współczesnej cywilizacji europejskiej oraz zdeterminowałem problemy z nimi związane. U źródeł tożsamości cywilizacji europejskiej leżą dwa zasadnicze składniki ideowe: racjonalność oraz wolność. Oba – w odpowiedniej proporcji – stanowią o specyfice cywilizacji europejskiej, z tym, że współcześnie na plan pierwszy wysuwa się cecha wolności (emancypacji). Składniki te wiążą się z

rozumieniem człowieka (podmiotu kultury), który jest jednością psychofizyczną, działającą poprzez rozum i wolę. Na fundamencie racjonalności oraz emancypacji konstituowała się współczesna cywilizacja europejska, której istotne cechy to: a) globalizacja (gospodarcza, polityczna, kulturowa); b) rozwój techniki i technologii; c) pojawienie się społeczeństwa informacyjnego; d) konsumpcyjny styl życia; e) kłopoty z tożsamością (indywidualną oraz zbiorową); f) migracje ludzi oraz idei; g) nieodwracalność czasu i kierunku zmian. Wykazałem, że owe cechy generują problemy, które prowadzą do kryzysu „człowieka ponowoczesnego”, co na płaszczyźnie socjologicznej określa się jako „społeczeństwo ryzyka” czy „społeczeństwo niepewności”.

Determinując cechy cywilizacji zachodniej, poddałem analizie zjawisko globalizacji. W artykule *The Dilemmas of Globalization* [punkt 23] odniosłem się do genezy globalizacji oraz jej przejawów, następnie dokonałem analizy form globalizacji: gospodarczej, politycznej oraz kulturowej. Na płaszczyźnie gospodarczej globalizacja przejawia się m.in. w procesach makdonaldyzacji społeczeństw i funkcjonowaniu transnarodowych korporacji. Z jednej strony przekłada się to na lepszą dostępność usług i towarów dobrej jakości, z drugiej przyczynia się do dezintegracji światowej gospodarki, czego efektem są następujące procesy: a) pogłębienia się przepaści ekonomicznej między krajami rozwiniętymi a krajami trzeciego świata; b) zwiększenie skali bezrobocia; c) niszczenie środowiska naturalnego w imię rabunkowej gospodarki prowadzonej przez transnarodowe korporacje. Globalizacja polityczna przejawia się w stopniowym zmniejszaniu roli państw w procesie kształtowania swojej suwerennej polityki. Natomiast na płaszczyźnie kulturowej globalizacja wyraża się w procesach deterytorializacji oraz desocjacji kultur.

W kontekście rozumienia specyfiki współczesnej cywilizacji zachodniej ważne miejsce zajmuje zagadnienie wielokulturowości, które podejmuję w tekstach: *Między napięciem a koegzystencją – oblicza wielokulturowości* [punkt 28] oraz *Wielokulturowość a ideologia multikulturalizmu* [punkt 7]. Zwróciłem uwagę na różnice zachodzące między zjawiskami różnokulturowości, wielokulturowości, międzykulturowości oraz transkulturowości. Różnokulturowość stanowi naturalny przejaw funkcjonowania świata, uzasadnia ją pluralizm ontyczny oraz spotencjalizowanie natury ludzkiej, która może aktualizować się w różnych kierunkach. Wielokulturowość odnosi się do funkcjonowania na jednym, zwłaszcza niewielkim obszarze grup ludzkich o odmiennych cechach kulturowych. Międzykulturowość zakłada akceptację pluralizmu wartości oraz suponuje postawy zmierzające do wypracowania porozumienia wszystkich uczestników życia społecznego. Koncepcja transkulturowości wymusza odejście od postrzegania kultur jako systemów homogenicznych. Kulture utraciły jednorodność na rzecz wzajemnego przenikania i przemieszczania, podlegają procesowi przekształcania i stanowią synkretyczne, zhybrydizowane twory, przybierające formę „sieci” obejmujących to, co uniwersalne i partykularne oraz to, co globalne i lokalne. Wielokulturowość istniała już w starożytnej Grecji oraz Rzymie jednak to współcześnie, za sprawą procesów globalizacji, przemieszczania się ludzi, rozwoju techniki i technologii zjawisko to stało się powszechne. W zależności od stopnia odmienności kulturowej poszczególnych grup ludzkich, wielokulturowość może generować relacje rozpięte między formą koegzystencji i konfliktu, który rodzi się wówczas, gdy czynniki kulturowe zbyt ostro różnicują przebywające na jednym obszarze grupy, domagające się uznania swojego systemu wartości oraz tradycji. Wielokulturowość należy odróżnić od multikulturalizmu, który jest wpisany w krajobraz postmodernistyczny i może przyjąć cztery formy: konserwatywną, liberalną, lewicowo-liberalną oraz krytyczną. Multikulturalizm jest ideologią, która redukuje kulturę do „zwierciadła” odbijającego stosunki społeczno-polityczne oraz edukacyjne w społecznościach wieloetnicznych.

Kryzys cywilizacyjny (kulturowy) jest konsekwencją „błędu antropologicznego”, w związku z tym w artykule *Rozumienie człowieka w cywilizacji łacińskiej na podstawie poglądów Feliksa Konecznego* [punkt 9] wykazałem, że spór o cywilizację jest sporem o rozumienie człowieka, w

którym ściera się ujęcie personalistyczne oraz gromadnościowe. O jakości cywilizacji decyduje to, czy człowiek ma zagwarantowany wszechstronny rozwój. Pojmowanie człowieka w aspekcie integralności oraz jedności psycho-fizycznej jest tym, co zdaniem Konecznego różnicuje cywilizacje. Kontekst integralności bytowej jest widoczny w zastosowaniu kategorii *quincunxa*. Człowiek jest jednością psycho-fizyczną, zaś moment wewnętrznego powiązania duszy i ciała wyraża zachodzenie na siebie poszczególnych dziedzin *quincunxa*. Na kanwie przyjęcia jedności bytu ludzkiego staje się możliwe wypracowanie cnót oraz rozumienie celu na płaszczyźnie moralnej. W takiej perspektywie antropologicznej miejscem osobowego spełniania się człowieka staje się cywilizacja łacińska, która afirmuje człowieka zarówno w życiu indywidualnym, jak i rodzinnym i publicznym. Personalistyczna wizja cywilizacji została przeze mnie dopełniona elementami personalizmu filozoficznego. Wskazałem także na słabe strony teorii Konecznego ujawniające się w zbyt ogólnikowych stwierdzeniach dotyczących struktury człowieka oraz pięciomianu. Zastosowanie uproszczonego schematu katechizmowego powoduje, że *quincunx* nie może obejmować wszelkich przejawów życia ludzkiego.

5.4. Prace podejmujące problem antropologicznych kontekstów współczesnej kultury

Problematyka związków między rozumieniem człowieka a pojmowaniem kultury (cywilizacji) została przeze mnie podjęta w tekście *Antropologiczne aspekty kultury współczesnej* [punkt 11]. Analizuję tu problem kondycji człowieka w cywilizacji zachodniej poddanej wpływowi postmodernizmu. W tym kontekście dokonuję filozoficznej charakterystyki postmodernizmu (antykartezjanizm, antyesencjalizm, antydystynkcjonizm oraz interpretacjonizm), następnie wskazuję na metafizyczną podstawę postmodernizmu (wariabilizm ontologiczny) oraz rekonstruuje rozumienie człowieka, zgodnie z którym człowiek nie jest podmiotem, osobą, ale wypadkową tendencji oraz sił, a podstawową wartością dynamizującą jego działanie jest wolność. Przekłada się to na kondycję człowieka ponowoczesnego, który jest skazany na niekończący się proces kreowania swojej tożsamości, bez oparcia w trwałych fundamentach ontologicznych oraz epistemologicznych. W konsekwencji osobowość człowieka przybiera formę egzo-aksjalną, natomiast na płaszczyźnie społecznej przechodzi w uczuciową identyfikację z innymi (trybalizm).

Problematyka kondycji człowieka w społeczeństwie ponowoczesnym została przeze mnie podjęta w tekście *Człowiek - homo religiosus czy tylko konsument?* [punkt 14], gdzie odwołując się do spostrzeżeń Z. Baumana, zwróciłem uwagę na syndrom konsumentki, który konstituował się na kanwie ewolucji: od potrzeby, przez pragnienie, do zachcianki. W czasach ponowoczesnych to zachcianka stała się siłą napędową konsumpcji oraz uwolniła zasadę przyjemności, która została uznana za filar społeczeństw konsumpcyjnych. Syndrom konsumentki dobrze oddaje archetyp Don Juana, który z procederu uwodzenia oraz odtrącenia uczynił naczelną zasadę swojego życia. Podobnie konsument nieustannie „zaczyna i kończy”, ponieważ jego egzystencja przybiera formę krótkotrwałych epizodów, które stanowią niekończący się proces nabywania nowych symboli oraz stylów życia. W efekcie człowiek ponowoczesny ma problem z tożsamością, która opiera się na gotowych wzorcach dostarczanych przez kulturę popularną. Problematykę konsumpcji jako trendu współczesnej kultury rozwinąłem w tekście *Kulturowe meandry konsumpcji* [punkt 16]. Zwróciłem uwagę, że w społeczeństwie konsumentów podstawową funkcją kultury jest uwodzenie, przyciągnięcie za wszelką cenę uwagi „konsumenta”. U podstaw funkcjonowania społeczeństwa konsumpcyjnego leży wiara, że: a) dzięki konsumowaniu towarów, symboli, stylów życia człowiek przejdzie wewnętrzną *metanoię* ukierunkowaną na szczęście; b) od procesu konsumpcji zależy los społeczeństwa konsumpcyjnego. Argumentuję tu, że sama konsumpcja przesunęła się na poziom symboliczny, jest już związana nie tyle z nabywaniem nowych produktów, ile z ideą nabywania symboli oraz znaczeń określających style życia. Konsumpcja staje się zatem narzędziem

konstruowania znaczeń, gdzie podmioty aktywnie tworząc swoiste znaki, kreują nowe tożsamości, w których manifestują to, kim chcą być. Współcześnie konsumpcja jest: a) spektakularnym działaniem na pokaz (służy walce o prestiż); b) wiąże się ze sztucznie wytwarzanymi potrzebami, pragnieniami oraz zachciankami; c) nie ma kresu (więcej obiecuje, niż może dać); d) może mieć charakter neurotyczny; e) współtworzy system wartości, zajmując w nim jedno z najważniejszych miejsc; f) jest jednym z czynników globalizacji; g) jest współczesną formą osiągania przez jednostki szczęścia. W tekście *Charakterystyka kultury masowej* [punkt 6] zwróciłem uwagę na genezę kultury masowej, następnie wskazałem na różnice między kulturą masową a kulturą popularną oraz kulturą elitarną i ludową, determinując dwa zasadnicze elementy kultury masowej: standaryzację oraz homogenizację. Dokonałem także oceny kultury masowej poprzez wskazanie na jej: a) powierzchowność; b) sformalizowanie; c) powtarzalność; d) brak intelektualnego wyzwania; e) podważanie ustanowionych różnic pomiędzy kulturą elitarną a kulturą popularną; f) bezpodmiotowe traktowanie odbiorców jako zewnątrzsterownych konsumentów, których trzeba „szkolić do odgrywania odpowiedniej roli” w społeczeństwie konsumpcyjnym.

Realizacja powyższego tematu badawczego była możliwa także dzięki współpracy z Panią dr Anną Kawalec, której efektem było zorganizowanie konferencji, a także przygotowanie do druku książki *Między autentycznością a udawaniem. Postawy twórcze w kulturze współczesnej*.

5.5 Inne osiągnięcia i popularyzowanie nauki

Poza dorobkiem ściśle badawczym, opublikowałem także dwie recenzje naukowe oraz omówienia książek poświęconych problemom filozoficznym (w Zeszytach Naukowych KUL) oraz opracowałem dwa hasła problemowe (*Spostrzeżenie*, *Zdrowy rozsądek*), które ukazały się w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* (t. 9). Publikowałem też krótkie relacje z konferencji naukowych w „Przeglądzie Uniwersyteckim KUL”. Wygłosiłem referaty podczas trzydziestu jeden krajowych i międzynarodowych konferencji naukowych w kraju i za granicą. Od 2007 do 2009 roku pełniłem funkcję sekretarza redakcji *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*. W związku z opracowaniem encyklopedii otrzymałem nagrodę zespołową pierwszego stopnia, przyznaną przez JM Rektora w dniu 18.12.2009 roku. W latach 2009-2011, byłem sekretarzem redakcji *Encyklopedii Filozofii Polskiej*. Od 2011 do chwili obecnej pełnię funkcję sekretarza redakcji *Universal Encyclopedia of Philosophy*, gdzie wraz z zespołem redakcyjnym przygotowuję do wydania angielską wersję *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*.

Od 2010 do 2015, będąc Kuratorem Koła Naukowego Studentów Kulturoznawstwa KUL, koordynowałem prace związane z przygotowaniem cyklicznych wydarzeń upowszechniających naukę pod nazwą „Dzień Kulturoznawcy” (cztery konferencje), podczas których wygłaszałem także referaty (2009, 2014, 2015, 2016). Za szczególnie ważne dokonanie organizacyjne uważam przygotowanie wraz ze studentami obchodów Pięciolecia Instytutu Kulturoznawstwa KUL (2011). Przygotowałem oraz wykonałem (wraz ze studentami) wiele programów artystycznych uświetniających wydarzenia na Wydziale Filozofii (m.in. zakończenie roku akademickiego 2010/2011, wydziałowe święto patronalne (2012), III Dzień Kulturoznawcy (z Wojciechem Chudym), VII Dzień Kulturoznawcy (samodzielny występ) oraz program artystyczny „Śmiech” wraz ze studentami Kulturoznawstwa: A. Kliber oraz W. Chudym. Moje zaangażowanie zostało docenione przez władze wydziału oraz JM Rektora KUL, czego wyrazem było otrzymanie nagrody indywidualnej II stopnia (za wybitną działalność organizacyjno-społeczną i popularyzację nauki) oraz nagrody indywidualnej czwartego stopnia (za całokształt osiągnięć naukowych i dydaktycznych oraz wybitną działalność organizacyjno-społeczną i popularyzację nauki). Ważnym dla mnie wyróżnieniem było także wygranie przeprowadzonego wśród studentów plebiscytu na wykładowcę pięciolecia Kulturoznawstwa KUL.