

STEFAN MORAWSKI

^t
JAK HUMANIZOWAĆ KULTURĘ?

Stanisław Cieniawa: *Humanizacja kultury. Stopnie kultury osobistej*. Szczecin, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 1991, 352 s.

Książka składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów i podsumowania z uzupełnieniem. Nie ma potrzeby streszczania wywodów autora, bowiem ich zarys sprezentował on we wstępie, a przebieg powtórzył w sposób skrótowy w podsumowaniu. Można rzec tylko tyle: punktem wyjścia rozważań jest założenie, chyba nie budzące wątpliwości, iż kultura — mimo że stanowi siedlisko wartości — sama z siebie, niejako automatycznie nie musi wcale być „humanistyczna”. Na czym zasadza się owa „humanistyczność”, jak o nią się ubiegać, oddzielając ziarno od plew — tym właśnie zajmuje się w sposób dociekliwy St. Cieniawa. Pomijając wywody szczegółowe skupię się na głównych ideach rozprawy, tak aby wydobyć zarazem bezsporne ich walory. Z kolei przedstawię parę uwag krytycznych i przejdę do konkluzji.

Problematyka, którą zajął się St. Cieniawa, ma za sobą dużą literaturę przedmiotu. Jest jego niewątpliwą zasługą to po pierwsze, że przestudiował ogromną ilość książek w tym zakresie, zarówno w języku polskim, jak rosyjskim i angielskim. Erudycji towarzyszy przy tym wybiórczy i badawczo-krytyczny stosunek do tego bogatego zasobu lektur. Do zastanego repertuaru ujęć wprowadza on, po drugie nowe podejścia: próbuje mianowicie, co wydaje się szczególnie godne podkreślenia, dostosować warsztat badawczy do filozoficznej teorii kultury w jego rozumieniu, a nie — jak to czyniono dotąd — tę drugą ułożyć na prokrustowym łożu analiz ściśle naukowych. Dlatego też odwołuje się między innymi do futurologów, przytacza obserwacje poczynione przez publicystów oraz, co najważniejsze, we fragmentach, w których wyklada własny punkt widzenia, raczej chce czytelnika pouczyć i przekonać niżli z dystansu roztrząsać wagę i siłę swych argumentów. Do kwestii tej wypadnie powrócić w konkluzjach. Tutaj należy rzec, że zaletą rozprawy jest krystaliczna samoświadomość metodologiczna autora, oraz ostrzeżenie czytelników, z jakim typem argumentacji i uzasadnień mają do czynienia. Po trzecie, St. Cieniawa stosuje rozróżnienie, które wydaje się ze wszech miar zasadne, gdyż wyraźnie określa sprofilowanie pracy i rozświetla zawartą w niej problematykę. Tzn. w opozycji do wielu zasłużonych autorów oddziela on filozofię kultury, która zmuszona jest do zajęcia wartościującej postawy wobec badanego układu

wartości, od socjologii kultury, która zajmuje się wprawdzie wartościami zastanymi, ale przyjmuje ich standardy i normy z dobrodziejstwem inwentarza, aby je opisać, sklasyfikować, usystematyzować i wyinterpretować. Dodatkowym atutem pracy jest fakt, że z przyjętą przez autora aksjologiczną perspektywą związane są analizy ontologiczno-społeczne i w domyśle (gdyż to zagadnienie jest zaledwie zasygnalizowane) ontologiczno-przyrodnicze, dotyczące natury ludzkiej, tj. przypisanych jej trwałych potrzeb i dążeń. W każdym razie kiedy autor przyjmuje jako podstawę i układ odniesienia obiektywne potrzeby zbiorowości i strukturę społeczną, domagającą się aktywnego uczestnictwa jednostek, kiedy przeprowadzając dystynkcję między kulturą a cywilizacją, drugą pojmując jako wytwarzanie i doskonalenie rzeczy i na niej wspiera pierwszą, pojmując ją jako wychowanie i doskonalenie ludzi, kiedy u źródeł wartości wskazuje dialektykę działań celowych, czyli motoru ludzkiej rzeczywistości, wreszcie kiedy nieustannie wybijając na plan pierwszy związek teorii z praktyką (czego bezpośrednim wyrazem jest cały przewód myślowy rozprawy łączący ze sobą teoretyczne refleksje z zasadami zhumanizowanej edukacji kulturalnej), kiedy zachowania i dążności wynikające z pędu do uspołecznienia ugruntowuje na identyfikacji z prawem tworzenia, które ma decydować o ewolucji i postępie ludzkości — wszędzie tam aksjologia jest sprzężona z ontologią. Tak więc korzeniem koncepcji autora (mniejsza w tej chwili czy słusznie wyznaczonym) okazują się niezmienniki antropologiczne.

Kolejnym plusem pracy są subtelne analizy różnych odmian i aspektów kultury. Autor buduje je od fundamentów rozróżniając kulturę przedmiotową (funkcjonalną) i podmiotową (autentyczną), które rozpatruje w sprzężeniu zwrotnym określonych zachowań i ich rezultatów. Zajmuje się głównie podmiotową, mając wszelako wciąż na uwadze postawy — jak je nazywa — prospołeczne, które stanowią pomost między panującym standardem a jego wciąż ponawianą interioryzacją oraz modyfikacją. Rozwój postaw prospołecznych rozważany jest od ich przejawów elementarnych (stopni wstępnych) do najwyższych. W poszczególnych rozdziałach wnikliwie i obszernie zostały scharakteryzowane opozycje między kulturą głęboką a płytką, prawdziwą a fałszywą, wysoką a niską, autentyczną a pozorną. Przyrodzona człowiekowi zdolność do identyfikacji — czytamy — może być kształtowana dzięki postawom autonomicznym, racjonalnym i globalnym, które nadają sens istnieniu i intensyfikują je w przeciwieństwie do mentalności płytkiej, która nie zdaje sobie sprawy z zawisłości od *status quo* i zanurzona jest w dogmatach, mitach i iluzjach. Kultura podmiotu — stwierdza St. Cieniawa — może ulec szkodliwej subiektywizacji, jeśli ztraca się lub słabnie nastawienie badawczo—krytyczne, ideowe i rewolucyjne. Z drugiej zaś strony wyłączne nastawienie na życie zewnętrzne nieuchronnie zubaża podmiot, który nie wyzyskuje możliwości ukształtowania i osiągnięcia kultury opartej na dynamicznym i wielowymiarowym życiu wewnętrznym, ściślej biorąc, na identyfikacji z określonym ideałem, do którego (również wtedy, kiedy przejmuje się go od danego społeczeństwa) trzeba się samowychować.

Wszystkie te rozróżnienia wydają się wysoce interesujące i stymulujące czytelnika do własnych przemyśleń. Co więcej autor w trakcie ich dokonywania wypowiada się w sposób stanowczy o randze danej wartości. Np. kultury wysokiej wbrew dominującym w kręgach humanistyki poglądom nie ceni najwyżej. Mniema bowiem, że wszelkie

wartości duchowe związane z jakąś idealną wizją świata ustępują wartościom samej rzeczywistości. Ideały jedynie antycypują to, co jest (ma być) realnością społeczną i są wobec niej służebne, zaś trzon tejże stanowi przede wszystkim produkcyjna (wytwórcza) praktyka rozmaitego charakteru. Inny przykład interwencji autorskiej to refleksje z tego samego rozdziału IV o kulturze wysokiej, w którym omówiono postawy: religijno-wspólnotową, filozoficzną i kontemplacyjną. Wartości religijne pojmują się tutaj wyłącznie w sensie etymologicznym: jako więź uczuciową z tym, co jest dla człowieka najwyższe, natomiast odrzuca się nie tylko wyznaniową doktrynalną orientację, ale w ogóle wiarę w Boga i siły nadprzyrodzone. Postawę filozoficzną rozumie się nie tylko jako właściwą dla szczególnego rodzaju wiedzy, tzn. takiej, która całościuje obraz świata i nadaje mu sens, ale ponadto jako reprezentatywną dla kultury wzorcowej, która zgodnie z założeniami St. Cieniawy ma być remedium na wszelkie zło ludzkie, i której miernikiem podstawowym jest odpowiednia *praxis* społeczna. Tak więc już w owych analizach ujawnia się rys rozprawy, który w pełni rozwinięty jest w ostatnich dwu rozdziałach, dotyczących kultury autentycznej jako najdojrzszej realizacji zasady identyfikacji z prawem tworzenia, co prowadzi z kolei do kultury kosmicznej (planetarnej).

Po piąte zatem, pracę cechuje własna wizja kultury i oryginalna próba określenia, na czym w gruncie rzeczy opierają się wszystkie dotąd spenetrowane wartości i ku czemu winny one zmierzać. Rdzeniem i istotą kultury autentycznej jest, według autora, *szczęście absolutnej wierności intuicji najwyższego*, co ujęte zostało w skrótowej formule SAWIN. W znaczeniu tym zawarty jest fundamentalny sens bytu oraz istnienia zbiorowego i indywidualnego. Z tego źródła człowiek czerpie najowocniejsze zasoby duchowe. SAWIN ma być religią prawdziwą przeciw wierze, która szuka fałszywych rozwiązań ostatecznych. SAWIN użyłby myśl, którą — inaczej niż to ma miejsce w kartezjańskim *cogito* czy husserlowskim *ego* transcendentnym — bezpośrednio wiąże z energią kosmiczną i tyleż samo z energią etyczną. W nim też, jak dowiadujemy się, harmonijnie mają się łączyć kultury wschodu i zachodu. Niemniej również w granicach postawy skierowanej ku wartościom autentycznym wyróżnione są cztery składniki, a zarazem chyba stopnie rozwoju duchowego — od hedonistycznego dążenia przede wszystkim ku szczęściu nie tylko osobistemu, poprzez perfekcjonistyczną wierność samemu sobie, aby ziścić określony ideał oraz prometejskie zmaganie się o doskonałość świata społecznego ku filozoficznemu ujęciu prawdy absolutnej. Znamienne jest przy tym, że autor najsilniej akcentuje postawę prometejską, która implikuje walkę o materialny postęp ludzkości angażując w nią najbardziej zaawansowaną technologię, ale przeciw wypaczonym zapędom technokratów. Prometeizm jest z natury swej egalitarny, podczas gdy filozoficzne łaknienie prawdy absolutnej pozostaje zawsze elitarne. Wszelako dzięki postawie elitarnej odsłania się najogólniejsze prawo tworzenia, które wyłącza potrzebę Boga i autentycznie ureligijna ateistyczne w gruncie rzeczy dążenie ku wszechogarniającej wspólnocie ludzkiej. Dlatego też, według St. Cieniawy, *metanoją prawdziwą* jest taka kultura, która kulminuje w efektywnej działalności ludzi budujących „królestwo boże” na ziemi i zamiast podboju kosmosu afirmujących jego rytmy i dostosowujących się do nich. Humanizacja kultury prowadzić ma tedy *od autokreacji do unii z wszechświatem*; nie wolność (złudną i zwodniczą) jest tu główną stawką, lecz właściwy styl życia.

Jak widać, zalet rozprawy jest niemało i niektóre z nich są dużego kalibru. Zważywszy że autor przeprowadza tak rozległą analizę różnych odmian i aspektów kultury, dyskusja z jego tezami, którą oby podjęli jak najliczniejsi recenzenci, wymagałaby nazbyt sporo miejsca. Skoncentruję się tedy na tej części książki, w której do głosu doszły syntetyczne zdolności autora, czego najdobitniejszym przejawem jest jego własna koncepcja będąca ukoronowaniem całej roboty prowadzonej od podstaw. Otóż wydaje się, że koncepcja SAWIN nie jest wolna od immanentnych niedostatków. Konkretyzując tę formułę (zasadę) autor mówi o olśnieniu dzięki optymalnemu rozwiązaniu danego problemu w danych okolicznościach. Jeśliby rozumieć to wyjaśnienie dosłownie (a nie otrzymujemy żadnej innej eksplikacji), to wartość najwyższa, zawsze zrelatywizowana do określonego kontekstu, wprawdzie byłaby związana z poczuciem szczęścia i wierności wobec danej sytuacji wymagającej najlepszego rozstrzygnięcia, ale nie wiadomo, jak miałyby się do tych wszystkich doniosłych, tradycyjnych wartości, o których mówią cztery pierwsze rozdziały rozpraw, a również te wywody z części dalszych, które dotyczą autokreacji, wizji twórczych, perfekcjonizmu, prometeizmu czy prawdy absolutnej. Nietrudno przecież wyobrazić sobie relację SAWIN ugruntowaną na niezbędności zabicia człowieka w obronie własnej. Czy wobec takiej ekstremalnej sytuacji autor upierałby się przy „intuicji tego co najwyższe” i jak owo „najwyższe” miałyby się do ofiarności i więzi wspólnotowych, o których rozmyśla się gdzie indziej jako o punktach docelowych? Zasada SAWIN, tak jak ją autor formułuje, dopuszcza ponadto etos (albo raczej antyetos) bezwzględnego zła w wydaniu markiza de Sade, wedle którego założen majakiem są postawy prospołeczne, natomiast autentyczne są postawy obnażające z całą ostrością tu i tutaj egotyzin i okrucieństwo. Te właśnie mają zapewnić absolutne szczęście i wierność sobie. Zresztą wskazany przeze mnie kontrprzypadek uprzytamniania, jak ważną rolę w konstrukcji autora odgrywa orientacja prospołeczna, która nie daje się wcale łatwo ujednoznaczyć, a jeśli nawet to się udaje, to SAWIN można przeciwstawić owej orientacji. Wreszcie kontrargument wcale nie błahy, wynikający również z relatywizmu, który wydaje się tkanką myślową głównej zasady autora. Mianowicie, dlaczego wojując z religią jakoby fałszywą, właśnie w imię SAWIN autor nie toleruje wiary w Boga i moce nadprzyrodzone jako jednego z możliwych rozwiązań optymalnych?

Wszystkie moje uwagi zmierzają ku temu, że koncepcja SAWIN jako istoty i rdzenia kultury autentycznej (a ta przecież obejmuje również kulturę głęboką, prawdziwą i wysoką) wydaje się nadto formalna i zinstrumentalizowana. Należałoby raczej — idąc zresztą za autorem — pytać, czemu służy SAWIN i na obszarze wartości nadrzędnych niekoniecznie hierarchicznie ułożonych, a raczej opozycyjnych, zmuszających do nieustannego wyboru i szukania dłań racji, dostrzec zarysy ewentualnych wiążących odpowiedzi. Autor, wprost deklarujący arbitralność swoich przesłanek, broni się przed zarzutami fanatyzmu i dogmatyzmu, ale czy opierając całe swoje rozumowanie na jednej — traktowanej jako wyjątkowa — formule można uniknąć tego niebezpieczeństwa? Z kolei zaś czy powołując się jednocześnie na Jezusa, Kanta i Marksa jako koryfeuszy kultury autentycznej zhumanizowanej autor nie otwiera sam na oścież — w ujmujący sposób — bram tolerancji, traktując przy tym własną propozycję „zbawienia świata” jako jedną z konkurencyjnych? Moje uwagi krytyczne nie mają

w żadnym razie na celu podminowanie budowli intelektualnej wzniesionej przez St. Cieniawę. Niewykluczone, że źle go odczytałem. Chcę jedynie autora uczulić na kłopoty, jakie może napotkać nawet najżyczliwszy czytelnik, i skłonić go, aby wywody swoje w tej kwestii jeszcze raz publicznie sprecyzował i być może poprawił.

Jakie narzucają się konkluzje dotychczasowych rozważań? Rozprawa bezspornie wzbogaca naszą literaturę przedmiotu o pozycję bardzo interesującą, która winna stać się bodźcem owocnych dyskusji. Byłoby krzywdą nie tylko dla St. Cieniawy, ale i dla naszego życia kulturalnego, gdyby praca ta miała przeminąć bez echa. O naukowo-badawczych walorach rozprawy (w sensie paradygmatycznym według środowiskowo ustalonych reguł) nie sposób wypowiedzieć się w sposób jednoznaczny. Jak sam autor podkreślił, sprawą dyskusyjną są kryteria stosowane do prac z zakresu humanistyki. St. Cieniawa postąpił wbrew przyjętym „regułom gry”, wprowadzając w tok prezentacji i rozbioru poruszonej problematyki wykład o charakterze orędzia filozoficznego, mającego na uwadze wyleczenie dzisiejszego świata z jego ustawicznych i pogłębiających się niedomóg. Godzi się tu jednak podkreślić, że większość jego analiz stanowi wedle przyjętych kryteriów warsztatowych niewątpliwie materiał naukowo-badawczy (poświadczają to wymownie cztery pierwsze wymienione na początku zalety rozprawy). Również w tej części pracy, w której autor z premedytacją zatracza dystans wobec własnych założeń i wniosków, kiedy mniej uzasadnia, a bardziej poucza, jak rzeczy mają się naprawdę, jest sporo fragmentów, którym niepodobna odmówić waloru analityczno-interpretacyjnego i mocy dowodowej. Wyznam, że moje stanowisko co do kryteriów, jakie należy odnosić do prac humanistycznych, jest chwiejne; rad bym więc zagadnienie to pozostawić otwarte. Dodam tyle tylko, że jeśliby zgodzić się nawet, że te czy inne partie rozprawy są dyskursem pozanaukowym, to również one — i kto wie, czy nie najmocniej pobudzają do filozoficznego współmyślenia z autorem. Wprawdzie każdą pracę rozpatruje się i ocenia oddzielnie, ale nie wolno tu przemilczeć faktu, że St. Cieniawa z budzącą szacunek konsekwencją poszerza i rozwija poglądy przezeń wcześniej ogłoszone, a także że odważnie — przeciw modnemu teraz nurtowi całkowitego odrzucania filozofii marksowskiej — jest temu światopoglądowi (w szczególnej wersji przyswojonemu) wierny, oraz że pozabadawcze zadanie rozprawy, tak silnie przezeń wyakcentowane, jest wartością samą w sobie. Sądzę więc, że Uniwersytet Szczeciński uczynił słuszną i pożyteczną rzecz, wydając tę rozprawę drukiem.