



Павел Скудлевський,

доктор філософії, професор Вищої Державної
Професійної Школи в Холмі (Польща)

Paweł Skrzydlewski,

dr hab. filozofii; prof. Państwowej Wyższej
Szkoły Zawodowej w Chełmie

Pavel Skzydlewski,

Doctor of Philosophy, Professor of the Higher
State Vocational School in Kholm (Poland)
pskrzyd1@gmail.com

РОЗВИТОК ЛЮДИНИ В ЇЇ СОЦІАЛЬНОМУ ЖИТТІ

Анотація. Автор розглядає питання буття людини в соціальному житті. Важливим питанням є розвиток самої людини, це залежить від правової політики держави, розвитку економіки, освіти, від того, який політичний напрям веде держава тощо. Усе це створює певну систему соціальних відносин. Поняття людської природи є основою формування суспільного життя, його структури та діяльності людей у соціумі.

Порушену проблему розглядають такі науки, як педагогіка, психологія, соціологія, історія, антропологія та інші. Найглибше це питання розглядає філософія, яка має на меті пізнати людину в її соціальному житті, пізнати відносин, які пов'язують природу людини із соціальним життям.

Автор розглядає філософські знання, набуті західною культурою, а саме: «персональне бачення людини», в основі якого людина постає як щось найдосконаліше в усій природі, самоіснуючий суб'єкт, який керується своїм розумом та волею. Людина, яка живе в суспільстві, є вільною, має честь та гідність, які повинні постійно стверджуватись в її благо у сфері соціального життя.

Ця теорія, за думкою автора, стверджує, що кожна людина, яка живе у світі товарів (матеріального), повинна прагнути до мети свого життя, що є Нескінченим і Нематеріальним Благом. Цим добром є Бог, який постає не лише причиною та джерелом усього того, що існує, але й кінцевою метою і кінцем людського життя, до якого людина схильна за своєю природою. Бог є також безпосередньою причиною існування людської душі, тобто принципом життя, ідентичності та існування людської особистості. Отже, на основі персоналізму кожна людина сприймається як прямий «плід» втручання Абсолюта у світ, це визнається як особливий доказ Його творчої сили та любові. Автор розглядає ідеї та концепції провідних філософів минулого та сучасності. У цьому контексті істотне завдання реалістичної філософії представлено не лише як засіб подолання ідеологізації та утопізації суспільного життя, але передовсім як тип пізнання, що розкриває правду про людину, необхідну для створення та функціонування соціального життя відповідно до природи людини та її долі.

Ключові слова: соціальне життя, природа людини, філософія, пізнання, особистість.

HUMAN NATURE AND SOCIAL LIFE

Abstract. The tradition connected with the culture of the west shows the important problem of the determination of politics and social life as such by the nature of man and by the principles that result from man's nature. For this reason, we should conclude that the vision of man is the basic foundation for the formation of the order that exists in social life. The vision of man is also the criterion for the evaluation of social order and social life, which occurs within the framework of social order. A proper and integral reading of man's nature is necessary for politics as such and for the formation of social order. As Aristotle indicated, this order not only must affirm the circles of man's that are natural to man (the family, small community, and state), natural human inclinations, but must also affirm certain ways of referring to man that coincide with various forms of friendship. The process in the middle ages whereby human nature was more deeply understood because it was understood in terms of the person had the result that society faced the necessity of the organization of life such that the human person not only could perfect himself but could also achieve the ultimate end proper to him, which is life in union with the Absolute.

The crisis in knowledge, because of nominalism and other factors, not only contributes to the rise of reductionistic visions of man, but also causes politics to find its model and purpose not in man's nature, but in ideas. It then becomes an instrument of ideology, and social life as such is subjected to reform leading toward the achievement of a utopia. In this article, the author indicates the practical dimension of philosophical realism as a means to overcome the process of ideological transformation and utopian transformation of social life, and as a means to organize social life according to the measure of human nature and its destiny.

Keywords: social life, human nature, philosophy, cognition, personality.



NATURA LUDZKA A ŻYCIE SPOŁECZNE

WSTĘP

Problem właściwego odczytania natury ludzkiej oraz wytworzenia adekwatnej do prawdy o człowieku społeczności – nie jest jedynie sprawą „czysto akademicką”, ale jest to sprawa o znaczeniu fundamentalnym, determinującym rozwój samego człowieka. Leży ona u podstaw tak tworzenia i wyjaśniania systemu prawa, ekonomii, edukacji całej polityki, jak i systemu relacji społecznych, kręgów ludzkiego życia i dokonujących się w nich działań (Skrzydłowski P., 2013). Koncepcja natury ludzkiej jest podstawą dla formowania życia społecznego, jego struktury i tworzonych w jego ramach działań. Problem ten wraz z jego bogactwem odsłania przed nami szereg dyscyplin poznawczych, a w sposób szczególnie historyczny, socjologia, antropologia kulturowa oraz wiele innych nauk społecznych, politycznych, prawnych (History of Political Philosophy, 1987). Interesująco zagadnienie to rysuje się także na gruncie dyskursu nad cywilizacjami, lecz zasadnicze jego ujęcie odnajdziemy na polu dociekań filozoficznych, które ze swej istoty przeznaczone są do poznania człowieka oraz jego życia społecznego. Z tej racji, w porządku poznania naturalnego, to filozofia jest naczelnym i zasadniczym typem poznania relacji, jakie łączą naturę ludzką z życiem społecznym. Filozofia też daje podstawową koncepcję relacji, jakie łączą te dwie rzeczywistości (Possenti V., 201), Zarys filozofii polityki. Społeczeństwa liberalne na rozdrożu, przekł. A. Fligel, Lublin 2012.. To ona właśnie może ukazać skomplikowaną materię szeregu antropologicznych ujęć poznawczych, które niekiedy z racji zawartych w nich błędów i fałszu przyczyniają się do zaistnienia złej organizacji i złego funkcjonowania życia społecznego 5. Wizja bowiem człowieka, jego struktury i potencjalności, a także przeznaczenia – jest zawsze przyczyną wzorcza dla budującego się życia społecznego.

Potrzeba zgłębienia prawdy o naturze człowieka, a także społecznych konsekwencji płynących z poznania natury ludzkiej wydaje się być szczególnie pilną sprawą dziś, gdy tak wiele błędów antropologicznych przyczynia się do zaistnienia defektywnych form ludzkiego życia społecznego. Z tej racji należy się spodziewać, że prawdziwościowe poznanie filozoficzne pozwala na tworzenie i funkcjonowanie dobrego życia społecznego. Warunkiem jego istnienia jest nie tylko zdiagnozowanie błędów poznawczych, ale także ukazanie tego, jak one się rodzą, z czego one wypływają. Częstokroć ich źródłem stają się różne koncepcje filozoficzne, a wśród nich szereg doktryn wywodzących się z awerroizmu i nominalizmu. Dlatego też można postawić tezę, że nowożytny i współczesny odchodzenie w formowaniu życia społecznego od prawdy i praw natury ludzkiej ma swe zasadnicze źródło w formie myślenia filozoficznego nabudowanego m.in. na awerroizmie i nominalizmie. Nurty te odcisnęły swe poważne piętno na poznaniu filozoficznym, przyczyniając się do jego deformacji. Tezy tej bronił w szeregu swych publikacji M. A. Krąpiec, akcentując zasadniczo zgubny wpływ tychże stanowisk na życie społeczne (teorię prawa i polityki). Szczególnie destrukcyjny wpływ nominalizmu na życie społeczne zaznaczał także M. R. Weaver (Weaver M. R., 1996). W jego przekonaniu to nominalizm zafundował we współczesnej kulturze społecznej tendencję do egotyizmu i subiektywizmu, relatywizm i dążność do ateizacji ludzkiego życia. Do podobnych konkluzji dochodził także wybitny znawca filozofii średniowiecznej É. Gilson.

Współczesny redukcjonistyczny obraz świata i człowieka, zawężający go do tego, co biologiczne i materialne, stanowiący ideowe zaplecze dla dominacji utylitaryzmu i materializmu w życiu społecznym, rozpowszechniany przez pewne postacie nauki i ideologii polityczne – wydaje się mieć swe źródło w tych dwóch stanowiskach. Jak zauważa to M. A. Krąpiec: „Tomasz z Akwinu uniknął błędnych rozwiązań woluntaryzmu neoplatonicko-augustyńskiego i racjonalizmu awerroistycznego. Dla kierunku augustiańskiego, zafascynowanego wizją civitas Dei (państwa Bożego), ziemską władzę ludzi grzesznych jest »państwem zła«; tylko królestwo łaski może być dobre. Państwo, będące następstwem grzechu, ma być środkiem zaradczym przeciw grzechowi – temu służy swoista teokracja władzy: papieża i cesarza lub – jak w wizji Dantego Alighieri – władzy samego cesarza.

Myśl wywodząca się z awerroistyczno-racjonalistycznej koncepcji państwa uznawała państwo za najwyższe osiągnięcie ludzkie, za cel sam dla siebie, za czynnik decydujący o etyce i prawdzie. Takie stanowisko uderzyło w chrześcijaństwo, w konsekwencji wiele grup, głównie w protestantyzmie, nawoływało do ucieczki od brudnej polityki; albo przeciwnie: trzeba uciec do woluntarystycznej teokracji, kierowanej zasadą »cuius regio, eius religio«, by realizować ideały państwa Bożego. Rozwiązania skrajne, których w swej doktrynie uniknął Tomasz z Akwinu, zapanowały w Europie późnośredniowiecznej, dając teoretyczne podstawy konstruowania takiego państwa, które okazało się państwem totalitarnym (ingerującym w osobiste życie człowieka wg wskazań przyjętej dogmatyki)” (Powszechna encyklopedia filozofii, 2007, s. 343).

Przygotowały one grunt dla nowożytnego i współczesnego materializmu i naturalizmu. Wyjaśnienie jednak tych zagadnień wymaga nie tylko naświetlenia głównych tez awerroizmu i nominalizmu, ale przede wszystkim znajomości i rozumienia natury ludzkiej, a także formy życia społecznego, która faktycznie służy tejże ludzkiej naturze. Prezentowane analizy nie zmierzają do wyczerpania niezwykle bogatego i historycznie uwikłanego zagadnienia. Zagadnienie to z całą pewnością nie zostałoby wyczerpane w szeregu monografii i jak można sądzić w przyszłości doczeka się szerszego opracowania. Poczynione tutaj analizy są jedynie krótkim naskikowaniem samego problemu i to w perspektywie sposobu filozofowania ukształtowanego w ramach tzw. Lubelskiej szkoły filozoficznej (Powszechna encyklopedia filozofii, 2005, s. 532–550; Krąpiec M.A., & Maryniarczyk A., 2010).

Osobowa koncepcja bytu ludzkiego versus awerroistyczny i nominalistyczny obraz człowieka i świata

Szczytem filozoficznego poznania uzyskanego przez kulturę Zachodu jest bez wątpienia personalistyczna wizja człowieka 9. Na jej gruncie osoba ludzka jawi się jako coś najdoskonalszego w całej naturze, podmiot samodzielnie bytujący, kierujący sobą przez swe akty rozumu i woli 10. Personalizm ukazuje nie tylko sposób zaistnienia natury człowieka, ale także rysuje sens jej istnienia i przeznaczenia. Osobowa wizja człowieka podkreśla rozumność i wolność osoby ludzkiej, jej przyrodzoną godność, suwerenność i podmiotowość prawną, które muszą zostać dla dobra człowieka afirmowane wszędzie, również na polu życia społecznego 11. Wizja ta dostrzega społeczny sposób życia człowieka, widząc w samej społeczności ludzkiej naturalną i konieczną dla człowieka niszę rozwoju jego życia osobowego.



Teoria ta ukazuje, że każda osoba ludzka, żyjąc w świecie dóbr skończonych i materialnych, jest ostatecznie przyporządkowana do celu swego życia, którym jest Dobro Nieskończone i Niematerialne. Dobrem tym jest Bóg, który jawi się jako nie tylko przyczyna i źródło zaistnienia wszystkiego co jest, ale także ostateczny cel i kres ludzkiego życia, ku któremu człowiek skłania się na mocy swej natury. W tym kontekście warto przypomnieć, że jest to także dla człowieka droga osiągnięcia przez niego szczęścia. „Każdy człowiek – transcending w swych aktach poznania, miłości i wolności naturę otaczającego świata i swą własną naturę – jest stworzony i przyporządkowany do dobra jako dobra, którym ostatecznie jest sam Bóg. Wzbudzone przez poznanie pragnienie dobra i przyporządkowanie dobru nie może się spełnić przez jakiegokolwiek dobro partykularne, lecz jedynie przez dobro jako dobro. Jest nim Bóg. Stąd obecne w kulturze chrześcijańskiej przekonanie, że naturalne pragnienie szczęścia wtopione w duszę każdego człowieka i będące pierwszą racją każdego realnego działania osobowego – jest nieświadomym pragnieniem Boga, pragnieniem zjednoczenia się z Nim, pragnieniem ostatecznego szczęścia („desiderium naturale inefficax videndi Deum”), a to może być skutecznie zrealizowane tylko przez samego Boga. Ten stan szczęścia osobowego, zw. wieczną szczęśliwością, nie wyklucza, lecz pociąga za sobą wszelkie osobowe przeżycia. Tak rozumiane szczęście jest czymś analogicznym, w pełni zrealizowanym w ludzkim życiu wiecznym, a w sposób analogiczny jest dostępne jako obiektywne dobro cząstkowe w ciągu życia doczesnego. Dla wzbudzenia ludzkiego działania konieczne jest dojrzenie dobra w świecie; dobro to będzie zdolne wytrącić z bierności możliwość działania człowieka. Obecność dobra w działaniu – chociażby było to dobro partykularne (a nawet pozorne) – jest racją tego działania i przynosi zadowolenie, a więc i jakieś cząstkowe szczęście dla człowieka działającego” (Krapiec M.A., 2008, s. 301–302).

Bóg także jest bezpośrednią przyczyną zaistnienia duszy ludzkiej, czyli zasady życia, tożsamości i istnienia osoby ludzkiej. Stąd każda osoba ludzka jest na gruncie personalizmu postrzegana jako bezpośredni „owoc” ingerencji Absolutu w świat, jest ujmowana jako szczególnie dowód Jego stwórczej mocy i miłości. Także pierwszy i podstawowy krąg ludzkiego życia, jakim jest rodzina, w tej perspektywie jawi się nie tylko jako zrzeszenie podstawowe, ale także takie, w którym zachodzi tajemnica rodzenia się człowieka, prokreacji, w której partycypują nie tylko rodzice, ale i sam Bóg. Społeczność osób ludzkich wraz z dokonującymi się w niej działaniami, z racji tego że jest ona społecznością istot powołanych do życia również przez Boga – nie może mieć swego pełnego wyjaśnienia bez odniesienia do Niego. Ma też dla społeczności ludzkiej znaczenie kapitalne to, że człowiek w swym życiu posiada ostateczny cel swego istnienia właśnie w Bogu. Każda zatem postać społeczności ludzkiej zyskuje przez to swe naczelne zadanie ułatwienia człowiekowi jego celu życia.

Wydaje się, że jeśli istnieje w życiu społecznym jakieś zasadnicze i najważniejsze źródło zagrożeń dla człowieka – to tkwi ono właśnie w takim urządzeniu życia społecznego, w którym to odniesienie do Absolutu jest negowane, w którym ład życia społecznego stoi w rozbieżności, a nawet w sprzeczności z właściwym dla człowieka sposobem osiągnięcia Boga. Sposobem tym jest religia i życie religijne osoby ludzkiej. Toteż każdy ład społeczny bez religii, negujący transcendentne odniesienie osoby do Boga – jest zawsze związany ze zniewoleniem człowieka, z jego alienacją 13. Jest on zacznym szeregu ludzkich nieszczęść i deformacji życia społecznego.

Od czasów średniowiecza negacja uprzyczynowania życia społecznego Absolutem miała swe ideowe wsparcie ze strony nominalizmu, który – jak zauważa Krapiec – był pewnym podważeniem istnienia związków przyczynowo-skutkowych. Nominalizm skłaniał się bowiem do tezy, że „[t]ym bowiem, co jest bezpośrednio postrzegane lub ujmowane, jest sama rzecz. Nie ma powodu wprowadzać pośrednika między poznaną rzeczą a aktem, dzięki któremu jest ona postrzegana. Ponieważ rzeczy są podobne, są wytwarzane wspólne obrazy i owa wspólność, będąca następstwem braku wyrażności, jest tym, do czego sprowadza się ogólność. Skoro dostrzegane przez nas rzeczy są tylko bytami szczegółowymi, to nie mogą zachodzić między nimi żadne relacje przyczynowości. Takie relacje musiałyby być rzeczami i być postrzegane jako rzeczy, gdyż poza szczegółowymi bytami nie istnieją jakieś nie-szczegółowe rzeczy. Relacje przyczynowości muszą być poznawczo odrzucone. Mówiąc, że coś jest przyczyną jakiegoś skutku, obserwujemy, że wtedy, gdy występuje ta rzecz, zwykle pojawia się to, co nazywamy jej skutkiem. Powtarzające się doświadczenia zmysłowe pozwalają nam utworzyć odpowiednie zdania mówiące o przyczynach i skutkach. Odrzucenie wartościowej poznawalności relacji przyczynowo-skutkowej i uznanie relacji za fikcję (wytwór umysłu), bo relacje nie są szczegółową rzeczą, utraciło podstawy więzi międzybytowej i rozumienia sensu przyczynowych związków Boga i stworzenia. Tylko wiara musiała wystarczyć teologii, bo intelektualne rozumienie musiało się sprowadzić do nominalnego aktu orzekania. Z aktu intelektualnego poznania koniecznościowego pozostały akty orzekania o rzeczach jako flatus vocis” (Majeran R., Krapiec M.A., 2006, s. 697).

W czasach nowożytnych szczególnym wyrazem nominalistycznego podejścia stanie się doktryna D. Hume’a oraz związana z nim koncepcja życia społecznego (etyki i polityki), wsparta głównie liberalistycznymi koncepcjami.

Podkreślmy, że personalizm, choć w swych treściach koresponduje z religijną wizją człowieka (chrześcijańską, teologiczną) nie jest efektem religijnego aktu wiary, ale suwerennym i autonomicznym w stosunku do wiary religijnej ujęciem bytu ludzkiego. Jak wyjaśnia to M. A. Krapiec: „Spór o rozumienie bytu osobowego zrodził się na początku chrześcijaństwa, w V i VI w. w związku z uznaniem Jezusa Chrystusa za jeden byt. Zastanawiano się: Jezus syn Marii z Nazaretu jest człowiekiem, to jak może zarazem być równy Bogu Ojcu? Posłużono się terminami filozoficznymi: »natura« (φύσις [physis]) oraz »podmiot« (υπόστασις [hypóstasis]) lub πρόσωπον, łac. persona), by móc wyjaśnić naturę bytów Jezusa Chrystusa. Eutyches ze szkoły Aleksandryjskiej przyjął, że Jezus Chrystus, będąc jedną osobą, a przez to jedynym bytem, ma tym samym tylko jedną naturę (φύσις), co dało początek herezji monofizytyzmu. Patriarcha konstantynopoliński Nestoriusz, wykształcony w szkole antiocheńskiej, przeciwnie do Eutychesa, uznawał dwoistość natur i dwoistość o. w Chrystusie. Oba rozwiązania stały się dla wiary chrześcijańskiej groźne, zaprzeczały bowiem Ewangelię i utrudniały przyjęcie doktryny o odkupieniu człowieka przez Jezusa Chrystusa. Jako rozwiązanie sporu przyjęto na soborze powszechnym w Chalcedonie w 451 – za wskazaniem papieża Leona I – doktrynę »jedna osoba i dwie natury: Boska i ludzka«. »Jeden i ten sam Chrystus, Syn Boży – w dwóch naturach w sposób niepomieszany, niezmienny, niepodzielny i nierozdzielny jest dany do poznania, nie znosząc nigdy różnic natur ze względu na zjednoczenie i tym większe uwyrażenie właściwości natur, które się schodzą w jednej osobie i samoistności, nie zaś podzieleniu na dwie osoby, rozdzielone, jest On tym samym Synem i jednorodnym Bogiem Słowem Jezusem Chrystusem«” (Powszechna encyklopedia filozofii, 2006, s. 874).



Szczytem tychże dociekań stała się nauka Akwinaty i związanej z nią tradycji filozoficznej (Dec I., 2008, s. 122–127). To właśnie personalistyczne rozumienie człowieka niesie realistyczna filozofia klasyczna i to ono zasadniczo przyczyniło się do uformowania ładu społecznego w świecie Zachodu (Krapiec M. A. 1998, s. 5–12; Z zagadnień kultury chrześcijańskiej, 1973, s. 173–189).

Brak wolności u człowieka łączono i uzasadniono tu z przekonaniem o powszechnym istnieniu w całym kosmosie determinizmu płynącego z uprzyczyniania działaniem „ciał niebieskich”. Kosmos, a wraz z nim rodzaj ludzki, jawił się jako rzeczywistość odwieczna, bez początku i końca, rzeczywistość nie stworzona przez Boga. Z tej racji konsekwentnie awerroizm podpisywał się pod tezą o nieistnieniu pierwszego człowieka, zaś w duszy ludzkiej zdaniem awerroistów należy widzieć jedynie formę substancjalną ciała organicznego, która po zniszczeniu ciała człowieka (śmierci człowieka) ginie bezpowrotnie. Nie ma zatem, według awerroistów, podstaw dla indywidualnej nieśmiertelności człowieka; ta może przysługiwać jedynie rodzajowi ludzkiemu. A zaznaczyć tu także należy, że w tym ujęciu sam Bóg nie tylko nie może poznawać rzeczywistości bytów jednostkowych (w tym też konkretnego życia człowieka), bo jest istotą poznającą jedynie samego siebie. Co więcej, nie jest On w stanie udzielić nieśmiertelności, (wieczności i pełni życia) temu, co ze swej natury jest śmiertelne, zniszczalne. Tym czymś jest sam człowiek i jego dusza, stąd nie można oczekiwać indywidualnego trwania człowieka po zniszczeniu jego duszy, po rozpadzie ciała. Brak znajomości przez Boga życia konkretnego, jednostkowego człowieka, zdaniem awerroistów, należy także wiązać z brakiem istnienia kierownictwa tegoż życia przez Boga opatrność. Tym samym zostaje usunięta podstawa do zaistnienia religii, pojętej jako osobowa więź człowieka z Bogiem, fundament dla nadziei na jakąś formę trwania człowieka po zniszczeniu jego biologicznego ciała. Nie ma na gruncie takiej koncepcji szansy dla zaistnienia stanu wiecznej szczęśliwości człowieka, połączonej z pełnią życia oraz wolnością od braków.

Można zatem zauważyć, że choć sam awerroizm nie przekreślał jakiegś postaci godności człowieka, wynikającej z możliwości uczestnictwa w życiu rozumnym, to jednak w znaczący sposób ją umniejszał (Krapiec M.A., & Podrez E., 2003, s. 15–22). Człowiek bowiem ani nie może być tu postrzegany jako istota bezpośrednio powołana do życia przez Boga, ani też nie jest podobny do Boga, ani też nie może być znany Bogu, a tym bardziej miłowany przez Boga, gdyż Ten jest skupiony na sobie i żyje tylko sobą.

Taka koncepcja Boga była pochodną przyjęcia Arystotelesowskiej koncepcji Absolutu i przeniesienia jej na Boga religii. Gdy w czasach nowożytnych dołączy się do niego materialistyczna wizja świata, a także nominalistyczny redukcjonizm w poznaniu i nauce – ostatecznie sam Bóg, ze swym istnieniem i sprawstwem, zostanie zanegowany. Nie będzie On „potrzebny” ani człowiekowi w jego życiu moralnym (jako ostateczny cel życia), ani nie będzie się jawił jako pewna zasada, racja wyjaśniająca istnienie świata. Z tej racji od pewnej formy deizmu zostanie zrobiony krok w stronę ateizmu, a co za tym idzie do antyreligijnego podejścia w całej kulturze, złączonego z walką o uwolnienie człowieka i życia społecznego od wszelkich przejawów religijnych. Zostało także znacząco wzmocnione poprzez fizykalistyczne i materialistyczne tendencje płynące ze strony nowożytnej nauki, która jeśli nie wprost skłaniała się do ateizmu, to zazwyczaj wyrażała przekonanie, że samo istnienie Boga, Jego natury oraz związku ze światem jest zagadnieniem nienaukowym, pozaracjonalnym, wymykającym się wartościowemu poznawczo dyskursowi (Voegelin E., 2011, s. 223–229). Nie bez znaczenia pozostaje tu także wpływ nowożytnej refleksji filozoficznej, programowo odwołującej się do subiektywizmu, relatywizmu, antyrealizmu, które de facto likwidują metafizyczny sposób filozofowania.

W tym kontekście staje się jasne, że jednostka ludzka tak pojęta faktycznie nie powinna być uważana za byt posiadający suwerenność na polu życia społecznego, za podmiot będący podstawą uprawnień, gdyż to, co stanowi podstawę uprawnień człowieka – godność – jest faktycznie poza bytem jednostki.

Podmiotem godności, jej nośnikiem może się zatem stać raczej cały rodzaj ludzki (kolektyw), nie zaś sama jednostka, raczej zrzeszenie, będące państwem, nie zaś konkretny człowiek. Tym samym awerroizm otwiera przestrzeń życia społecznego na szereg pejoratywnych wpływów płynących z błędu antropologicznego, jakim jest kolektywizm. Ale i także na jego gruncie może pojawić się szereg też charakterystycznych dla antropologii indywidualistycznej, gdyż człowiek jako jednostka zostaje na gruncie awerroizmu przyporządkowany w swych działaniach jedynie dobru własnemu, sobie samemu. Pojawia się tu zatem niebezpieczeństwo autoteliczności życia ludzkiego, egoizmu i narcyzmu. W XIX wieku te właśnie elementy odegrały dominującą rolę w formowaniu się wizji człowieka (F. Nietzsche), a wraz z przeniknięciem darwinizmu do myśli społecznej zaczęły być znaczące w tworzeniu się działań i struktur społecznych. Zyskują one także wsparcie ze strony ideologii politycznych wprost lub pośrednio odwołujących się do rasizmu (Tokarczyk R., 1987, s. 340–354).

Zjawiska te zostaną wzmocnione przez wpływy nominalizmu, który przeczy istnieniu realnych relacji międzyludzkich, nacechowanych powinnością działania lub nie-działania, relacji będących podstawą sprawiedliwości i prawa stanowionego. Zjawisko to spotęguje połączony z nominalizmem nowożytny liberalizm. Jednostka przyporządkowana do celu działania, jakim jest jedynie jej dobro, uwolniona od relacji z innymi łatwo ulega alienacji i szeregowi mankamentów płynących z indywidualistycznej antropologii. Tym samym na polu życia społecznego pojawia się nie tylko rywalizacja i walka jednostek, które traktują każdego jak wroga, ale także specyficzny typ prawa, edukacji, życia ekonomicznego i inne, który te właśnie działania umożliwia (Wstęp do ekonomii społecznej chrześcijańskiej, 1910; Ekonomia społeczna a religia i filozofia, 1911; Filozofia cywilizacji, 1934).

ZAKOŃCZENIE

Tradycja związana z kulturą Zachodu ukazuje ważny problem determinacji polityki i samego życia społecznego naturą człowieka oraz wypływającymi z niej zasadami. Niestety, kryzys poznania jaki zapanował w kulturze zachodniej za sprawą nominalizmu i awerroizmu, nie tylko przyczynił się do pojawienia się szeregu redukcjonistycznych wizji człowieka, ale także zainspirował do tworzenia życia społecznego, które ma swój ideowy wzór i cel nie w naturze ludzkiej, lecz w pewnych ideach, co sprawiło, że polityka w wielu przypadkach stała się narzędziem ideologii, zaś samo życie społeczne człowieka zostało poddane próbom utopizacji.

W tym kontekście rysuje się istotne zadanie filozofii realistycznej, nie tylko jako środka przezwyciężającego ideologizację i utopizację życia społecznego, ale przede wszystkim typu poznania odsłaniającego prawdę o człowieku, konieczną dla tworzenia i funkcjonowania życia społecznego na miarę natury ludzkiej i jej przeznaczenia.

**LINERANURE**

- Skrzydlewski, P., (2013) Antropologiczne i społeczne determinanty prawa. Studium z filozofii prawa, Lublin.
- History of Political Philosophy (1987) (ed.) L. Strauss, J. Cropsey, 3 ed., Chicago.
- Possenti, V. (2012) Zarys filozofii polityki. Społeczeństwa liberalne na rozdrożu, przekł. A. Fligel, Lublin.
- Weaver, M.R. (1996) Idee mają konsekwencje, przeł. B. Bubula, Kraków.
- Powszechna encyklopedia filozofii (2007), red. nac. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin.
- Powszechna encyklopedia filozofii (2005), t. 6, Lublin; Krąpiec, M.A., & Maryniarczyk, A. (2010) The Lublin Philosophical School, trans. H. McDonald, Lublin.
- Krąpiec, M.A., (2008) Szczęście, w: Powszechna encyklopedia filozofii, t. 9, Lublin, pp. 3-1-302; Majeran, R. & Krąpiec, M.A. (2006) Nominalizm, w: Powszechna encyklopedia filozofii, t. 7, Lublin.
- Osoba (2006) w: Powszechna encyklopedia filozofii, t. 7, Lublin.
- Dec I. (1998) Personalizm, w: Powszechna encyklopedia filozofii, t. 8, pp. 122–127.
- Krąpiec, M.A. (1998) Państwo jako rozumny ład dobra, „Człowiek w Kulturze” 10, pp. 5–12; tenże (1973) Od koncepcji ku teorii osoby, w: Z zagadnień kultury chrześcijańskiej, [kom. red. K. Wojtyła i in.], Lublin, pp. 173–189.
- Krąpiec, M.A., & Podrez, E. (2003) Godność, w: Powszechna encyklopedia filozofii, t. 4, Lublin, pp. 15–22.
- Voegelin, E. (2011) Od oświecenia do rewolucji, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa, pp. 223–229.
- Tokarczyk, R. (1987) Współczesne doktryny polityczne, wyd. 4, Lublin, pp. 340–354.
- Wstęp do ekonomji społecznej chrześcijańskiej (1910), Kraków; Ekonomja społeczna a religia i filozofia. Antykrytyka (1911), Kraków; Filozofia cywilizacji. Prawa realne cywilizacji, jej ideały, typy i pochod (1934), Warszawa.

Статтю подано до редколегії 12.03.2020 р.

Рекомендовано до друку 29.03.2020 р.