

O KRYZYSIE I PRÓBACH ROZUMIENIA WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

Prof. dr hab. Marek Szulakiewicz

*Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
e-mail: jszulak@umk.pl, <https://orcid.org/0000-0001-8614-2955>*

Streszczenie: Artykuł jest próbą analizy kryzysu współczesnej kultury. Odwołując się do filozoficznych kategorii rozłączenia, odwrócenia i rozstrzygnięcia wskazuje się, że choroba kultury Zachodu jest chorobą ducha. Kultura znajduje się w sytuacji kryzysu, gdyż została oddzielona i rozłączona z czymś ważnym, co stanowiło o jej istocie, i „odwraca” się od tego, co dotychczas wyznaczało jej sens. Podkreśla się też, że jednocześnie wtedy znajduje się ona w punkcie zwrotnym swego położenia, to znaczy w sytuacji rozstrzygającej, w której ważą się jej losy. Ten punkt zwrotny charakteryzuje się jako upadek racjonalizmu i poszukiwanie uprawomocnień w wymiarze emocji.

Słowa kluczowe: kultura, kryzys, rozłączenie, racjonalność, miłość.

Coraz częściej filozofia wskazuje, i sami tego doświadczamy w życiu, że rozregulowanie świata naszej kultury znalazło się już w stadium zaawansowanym i trudno będzie powstrzymać regres [Maalouf 2011, s. 9]. Wielu ludzi nie ma już nadziei ani złudzeń. Choroba kultury Zachodu jest „chorobą ducha” [Noica 1997, s. 18]. Te zaś są zawsze schorzeniami ontycznymi i dotyczą metafizyki, czyli czegoś fundamentalnego. Dlatego jednym z zadań, przed którym stają dzisiaj humaniści, jest ocena współczesnego kryzysu z jednoczesnymi próbami uratowania ogólnohumanistycznych ideałów i wartości. Próby te często uważane są za jeden z czynników humanizujących i kierują ku poszukiwaniom źródeł i podstaw europejskiej kultury, by tam właśnie znaleźć przyczyny dzisiejszej sytuacji człowieka nie tylko w wymiarze teoretycznym, lecz przede wszystkim w praktycznym. Coraz częste głosy wskazują na to, że kryzys współczesny znajduje się już u źródeł naszej kultury, iż przez nieuważę nie idziemy we właściwym kierunku, przed czymś zamknęliśmy oczy, coś pozostawiliśmy na śmietniku cywilizacji. Konsekwencją takiego myślenia są często wskazywane cechy współczesności: zachwianie wiary w postęp, załamanie się racjonalizmu, rozczarowanie instytucjami, zagubienie duchowego wymiaru człowieka, degradacja religii, zniszczenie wspólnoty, aż po potępienie cywilizacji

technicznej. Stąd też kulturę współczesną przenika potężny niepokój. Dla jednych jest to niepokój apokaliptyczny, będący oczekiwaniem katastrofy, ale i nadzieją na całkowitą i cudowną transformację świata, która miałaby być wyrównaniem nagromadzonych krzywd i nagrodzeniem wybranych. Dla innych niepokój ten wyraża się w czymś innym. Jest to utrata sensu, podstaw ważności, brak odpowiedzi na „po co?”, „dlaczego”? Zagubiony sens daje o sobie znać również w postaci niezadowolenia z samego siebie. Wtedy nawet powodzenia, sukcesy obracają się przeciwko nam. Lęk związany z brakiem sensu często pojawiał się w naszej kulturze jako dezintegracja naszego bytu. Utratę jego poczucia łączy się najczęściej z brakiem wartości znaczących dla naszej egzystencji, z ich niedojrzałością czy też z brakiem porządku wartości. Dlatego często mówi się dzisiaj o „końcu historii”, „końcu kultury”, „zagubieniu podstaw”, „końcu człowieka”. Jednak, gdy człowiek zagubi się, zabłądzi, najczęściej powraca do najbardziej znanego sobie miejsca, by jeszcze raz rozpocząć swą wędrówkę, tym razem już z wielką ostrożnością. Współczesność jest wyrazem właśnie takiej sytuacji, gdy przeszłość, odwołanie się do tradycji ma spełnić rolę odnalezienia utraconego drogowskazu, bez którego droga stała się dla nas zbyt niebezpieczna i stała się bezdrożem. Ponowne odkrycie tradycji, jej zrozumienie nie w jakichś uniwersalnych prawdach, lecz zrozumienie ze względu na terażniejszość i sytuację terażniejszości, staje się zadaniem często podejmowanym przez filozofów. Na taką drogę wprowadzał kulturę H.-G. Gadamer wraz ze swoją hermeneutyką. Ale jest też i niebezpieczeństwo takiej postawy. Zrozumienie tradycji, przypominanie zapomnianej przeszłości, może odsłonić tragiczną prawdę, iż sens pozostał za nami, iż przeszłość była właśnie „zapominaniem”, i jako taka określa terażniejszość. Biorąc to wszystko pod uwagę, i przedstawiając sytuację, w jakiej znajduje się człowiek współczesny, Hannah Arendt odwoływała się do paraboli F. Kafki. Jest nią próba umieszczenia człowieka między dwoma przeciwnikami. Pierwszy z nich napiera na człowieka od tyłu, drugi zagradza mu drogę z przodu, pierwszy jest przeszłością, drugi przyszłością. Sceną jest pole bitwy, w którym ścierają się siły przeszłości i przyszłości, pomiędzy nimi znajduje się dzisiejszy człowiek, który musi podjąć walkę z obu przeciwnikami, aby utrzymać swą pozycję [Arendt 1994, s. 22]. Walkę zarówno z przeszłością, która często blokuje i powstrzymuje od działań, podrzuca fałszywe idee, więzi w tym, co było, ale również walkę z przyszłością, która terażniejszość zamienia w czas oczekiwania, a nie działań, fałszując „teraz” w imię „jutra”. Nie należy się przeto dziwić, iż jedynymi znaczącymi utopiami są w naszych czasach utopie pesymistyczne, czy też antyutopie.

Elementy kryzysu: rozłączenie i rozstrzygnięcie

Wśród wielu znaczeń greckiego pojęcia κρίση (kryzys) słowniki wskazują sens, który szczególnie odnieść można do sytuacji współczesnej kultury. Jest to znaczenie, w którym akcentuje się „rozłączenie”, „odwrócenie” oraz „punkt zwrotny”. Można powiedzieć, że kultura znajduje się w sytuacji kryzysu, gdy została oddzielona, rozłączona z czymś ważnym, co stanowiło o jej istocie, i gdy „odwraca” się od

tego, co dotychczas wyznaczało jej sens i kierunek rozwoju. Jednocześnie wtedy znajduje się ona w punkcie zwrotnym swego położenia, to znaczy w sytuacji rozstrzygającej, w której ważą się jej losy, być albo nie być. Biorąc pod uwagę takie słownikowe znaczenia trzeba zapytać: Co znaczy dzisiaj kryzys wynikający z rozłączenia i odwrócenia? Z czym (albo od czego) zostaliśmy rozłączeni, w efekcie czego kultura nasza znalazła się w tej kryzysowej sytuacji? Należy też zapytać o to, jaki „punkt zwrotny” i jakie rozstrzygnięcie ma się na uwadze, jeśli chce się rozważać współczesny kryzys?

Nadchodzący upadek ducha dostrzeżony został przez myśl filozoficzną prawie wiek temu, i określany był później różnymi pojęciami. Był to „kryzys europejskiego człowieczeństwa” (E. Husserl), „zierzch Zachodu” (O. Spengler), „transcendentalna bezdomność” (G. Lukács), „stanie przed niczym” (K. Jaspers), „świadomość tragedii” (G. Simmel) czy wreszcie „kryzys ducha” (P. Valéry). Łatwo też dostrzec rezultaty takiego upadku w kulturze. W nauce, zamiast poszukiwania prawdy, pojawia się ukierunkowanie na innowacje; w moralności, zamiast dobra pojawia się własny interes; w religii zamiast wiary i świętości umacnia się rytuał; w sztuce zamiast piękna i twórczości pojawia się rzemiosło i komercja; sam człowiek wreszcie łatwo rezygnuje ze swego metafizycznego powołania i rozwoju duchowości, troszcząc się tylko o dobra konsumpcyjne i świat uprzedmiotowiony. Wszędzie tam degradacji ulega świat ducha i ztraca się świat wartości, na rzecz ograniczenia istnienia i materialnego bezruchu. Kultura taka przestała być – jak mówił Simmel – „elementem definiującym aksjologicznie duszę” [Simmel 2007, s. 32]. Istnienie zaś zostało zdegradowane do świata fizyczno-zmysłowego, i jako takie zaczyna zasłaniać prawdę, dobro i piękno, czyli to wszystko, co stanowiło o istocie dotychczasowej kultur, warunkowało ją i wyróżniało spośród innych kultur. Stan ten jest stanem kryzysu, dezorientacji i świadczy o „świecie w rozsypce” (Lévinas), w którym prawda staje się „prywatnym osądem”, dobro przekształca się w „samowolę”, a piękno nie jest już tym co budzi podziw (św. Tomasz z Akwinu), lecz tym tylko, co wyrasta z gustów i komercji.

Można powiedzieć, że w rezultacie takiego odwrócenia zamknęliśmy świat. Straciliśmy orientację, razem z utratą tego wszystkiego, co w przeszłości stanowiło inny wymiar istnienia, a co w języku religijnym nazywa się Bogiem, w języku filozoficznym zaś Transcendencją. Dla wielu wydaje się, że gdy wszystko to zostało odrzucone, jako transcendentalia określające kulturę, to świat stał się tylko ludzki, arcyłudzki, prywatny i określony subiektywnie. I wystarczy dbać o dobre urządzenie się w świecie, bowiem w tym wypełnia się sens naszego bytowania. Ale przede wszystkim zaczęliśmy postrzegać siebie wyłącznie z własnego miejsca, miejsca człowieka dzisiejszego, które sami sobie stworzyliśmy. Zredukowanie świata, usunięcie Transcendencji oznacza, że utknęliśmy w świecie, zastygliśmy w materialności przedmiotów, ogniskując uwagę na tu i teraz, i sami sobie wyznaczając granice naszego bytu i naszych możliwości. Miotamy się w tym jak w klatce, i trudno nam te granice przekroczyć. Utraciliśmy w ten sposób świadomość

naszej niesamowystarczalności, lecz wcale nie zyskaliśmy świadomości naszej wszechmocy (bo też i nie mogliśmy jej uzyskać). Bóg i cały świat prawdy, dobra, piękna i świętości był gwarantem tej niesamowystarczalności i metafizycznej otwartości nas i świata. Mogliśmy dzięki temu nie tylko być w ruchu, ale mogliśmy przede wszystkim iść dalej. Dzisiaj nie ma już żadnego dalej. Jest tylko teraz i tutaj. Poetycko ładnie to wyraził T. Halik stwierdzając, że Bóg uwalniał nas na trwale z tego, że to my/ja mógłbym być bogiem [Halik 2007, s. 98]. Jeśli jednak Bóg umarł, to człowiek sądzi, że ta rola teraz przypadła jemu, i nie musi już podążać dalej, wystarczy, że będzie pozostawał w ruchu. Stąd tak ważny stał się dynamizm naszego istnienia, ciągła zmiana i mobilność.

Drugim ważnym wymiarem współczesnego kryzysu jest dokonujące się negatywne przewartościowanie naszej racjonalności, będące gloryfikacją sfery emocjonalno-witalnej, niszczącej racjonalność i promującej bezideowość. W efekcie tego coraz częściej się odczuwa niespójne i sprzeczne wartości i systemy znaczeń. W przeszłości rozum eliminował te sprzeczności i tworzył spójny system. Czas rozstrzygnięcia jest zatem okresem metafizycznej decyzji w sprawie statusu rozumu. Prawdziwą katastrofą będzie, jeśli ogłosimy rezygnację z rozumności i zaczniemy poszukiwać orientacji w świecie kierując się emocjami i samowolą. Utrata zaufania do rozumu jest postępującym zjawiskiem końca XX i początku XXI wieku. Hasło „kryzys rozumu” jest jednak czymś więcej niż tylko modną rezygnacją z racjonalizmu i krytyką rozumu. Dzieje naszej kultury wskazują, że rozum miał zawsze wrogów i oponentów. Wystarczy wspomnieć krytykę rozumu dokonaną przez Sokratesa, który wskazywał na pomieszanie „mniemań” z prawdami, średniowieczne niedocenywanie rozumu i oświeceniowe jego przecenianie, aby uświadomić sobie, że problem rozumu (racjonalizmu) należy do najistotniejszych zagadnień kultury Zachodu. Mimo że racjonalność jest jej podstawowym wyróżnikiem, to jednak właśnie ona była elementem krytyki i opozycji. Spójrzmy na filozoficzny sens zarówno idei rozłączenia, jak też niebezpiecznego przewartościowania w stronę istnienia emocjonalnego, a nie racjonalnego.

Rozłączenie – metafizyczne zamknięcie

Reiner Maria Rilke należy do tych poetów, którzy zmagali się z poczuciem obcości świata, i swej poezji nadawali filozoficzny charakter. Wśród wielu jego poetyckich obrazów, z których często korzystali najwięksi filozofowie XX wieku, znaleźć można również motywy rozłączenia i odwrócenia. Poeta jakby na nowo odkrywał świat, oglądał go w nowym wymiarze, przedmiotom przypisywał nowe znaczenia, a ludziom dziwne losy. Wszystko to odnosiło się również do człowieka, który nie jest wcale egzemplarzem gatunku, lecz uczestnikiem w czymś, co nas w gruncie rzeczy przekracza. W „Elegiach duinejskich” bardzo czytelny jest motyw „odwrócenia”. Czytamy tam słowa, które odnoszą się do tych metafizycznych losów człowieka. „Któż to nas tak odwrócił – pyta Rilke w ósmej elegii – że cokolwiek byśmy czynili, jesteśmy w postawie odchodzącego?” [Rilke 1987, s. 229]. Łatwo

tu dostrzec, że ten stan rozłączenia, odchodzenia, odwrócenia, jest u Rilkego jakimś pierwotnym doświadczeniem człowieka w jego istnieniu. Słowem, to nie my jesteśmy jego źródłem, lecz zostaliśmy niejako w nim postawieni, czy też – jak to przedstawi sam poeta – ktoś nas odwrócił. Bez względu na to, co czynimy, jak myślimy, co myślą o nas inni i jak oceniają, w naszym pierwotnym byciu „żyjemy odwróceniu”. Nie jest to jednak nasza kryzysowa sytuacja, lecz raczej stan zastany, czyli określony metafizycznie. Jesteśmy odwróceniu, odchodzący, żegnający się w naszym ludzkim byciu. Można powiedzieć, że jest to naturalne misterium naszego bytu, który oznacza, że nigdy nie jesteśmy tu u siebie, lecz zawsze jako odchodzący.

Wydaje się jednak, że nie ta idea ukrywa się w greckim sensie pojęcia kryzys. Rozłączenie, czy też odejście, jakie ukryte jest w znaczeniu greckiego pojęcia, przedstawia się jako rezultat naszej działalności. To znaczy, za naszą sprawą, w efekcie naszych myśli i działań, kultura została oddzielona od czegoś ważnego, pozbawiona fundamentów i zawieszona w próżni. Łatwo dostrzec, że człowiek kultury Zachodu długo żył przyzwyczajony do takiego modelu rzeczywistości, w którym świat był podzielony na dwie odrębne sfery. Jedną z nich stanowił świat zwykły, codzienny, materialny, który jest światem naszego życia tu i teraz. Drugi był światem nadprzyrodzonym, „zaświatem”, który prezentowany był jako dodany do naszej zwykłej rzeczywistości, i określał sposób i kierunek naszego życia i działań. Żyjąc w świecie materialnym był człowiek otwarty na „inny świat”, i w swym istnieniu nie był ani całkowicie ziemski, ani skończony. Często był to świat religii, która nie pozwalała na zamknięcie się do „tego świata”, umacniając poczucie czegoś jeszcze oraz to, że nie tylko żyjemy w jednym wymiarze codzienności, lecz również uczestniczymy w czymś, co nas przerasta. Religia uczyła nas przekraczać siebie ku innemu wymiarowi istnienia. Od pewnego czasu człowiek wyraźnie dokonuje jednak naturalistycznego zwrotu w rozumieniu siebie i świata. Polega on na odwróceniu i odłączeniu od innego wymiaru istnienia, oraz na tym, że świat i nasze zdolności poznawcze dostrzegamy tylko jako własności naturalne, które zamykają się w tej jednej rzeczywistości. Nie ma już ani innego wymiaru świata, ani tym samym konieczności rozdzielania. Gdy jego zabrakło i pozostało tylko to, co ziemskie, przyrodzone, realne, wydawało się, że czeka nas tylko idealny świat wyrastający z naszych działań. Było to jednak odwrócenie i zamknięcie, w którym zapragnęliśmy „pozostać tutaj” i niczym Mefistofeles w „Fauście” Goethego ćwiczyć się w wołaniu: „chwilo, trwaj”, „niech tak będzie na zawsze”. Człowiek stał się całkowicie ziemski i skończony, istotą zamkniętą w świecie i próbującą nad nim zapanować, zgodnie z zasadą, którą wyraził kiedyś Feliks Koneczny: gdy człowiek przestanie patrzeć w górę, bo nie ma na co, przestaje też iść pod górę [Koneczny 2001, s. 14], zostaje tutaj, gdzie jest, i czyni to dla własnej wygody. W takim zamkniętym świecie zapragnął też stworzyć rzeczywistość zgodną ze swoimi pragnieniami. Jednak nie trzeba wielkich badań, aby dostrzec, że w metafizycznym odwróceniu i zamknięciu nie poczuliśmy się wcale bardziej szczęśliwi. Religia troszczyła się o ważną ludzką potrzebę ucieczki przed skończonością i otwierała na inny, nieskończony wymiar

istnienia. Potrafiła z jednej strony rozpoznać możliwość nieskończoności naszego istnienia, z drugiej zaś uczyła pojednać się ze skończonością.

Można powiedzieć, że idea takiego rozłączenia i zamknięcia prowadzi do najcięższej metafizycznej choroby naszej kultury, w której usuwa się możliwość naszego bytowania jako bytu transcendującego, przekraczającego stan obecny. W efekcie otrzymujemy zafałszowany świat. Jest on co prawda w ruchu, podlega zmianom, pojawiają się nowoczesne techniki, lecz w tym wszystkim nie ma rozwoju „dalej”, lecz tylko unowocześnienie tego, co jest. Upowszechnia się też utylitarno-konsumpcyjna mentalność, w której człowiek sam siebie identyfikuje i określa jedynie przez wartości ekonomiczno-materialne. Kultura, w której żyjemy, znalazła się w stanie kryzysu nie z powodu jakiegoś wroga zewnętrznego, lecz z powodu ułomności swych własnych zalet: rzecz można, z powodu wewnętrznej infekcji. Wśród nich najważniejszy jest redukcjonizm jako takie stanowisko metafizyczne, w którym podejmuje się próby wyjaśnienia świata (istnienia, człowieka, samej kultury...) umniejszając samo istnienie i nasze myślenie. W tym pierwszym (umniejszaniu istnienia) jest to redukcja świata tylko do rzeczywistości fizycznej, człowieka tylko do cząstki świata przyrody, kultury tylko do sztuki opanowania teraźniejszości. W tym drugim (umniejszaniu myślenia) redukcjonizm uczy stosowania naszego myślenia tylko do świata zmysłowego, ograniczając je do linearnego poznania zmysłowego i intelektualnego. Jednak jeśli kultura rezygnuje z tego „więcej, dalej, inaczej”, i – dodatkowo – nie pozwala na afirmację istnienia, wtedy osłabia swe moce i wcześniej czy później podlega poważnej infekcji. Wtargnięcie do naszego istnienia zamykającego redukcjonizmu prowadzi do infekcji w wielu obszarach, wywołując choroby. Nie są to tylko zakażenia miejscowe, lecz dotyczące – rzecz można – „całego ustroju”.

W takim rozłączeniu i odwróceniu kultura stawia nas w rzędzie świata uprzedmiotowionego lub sytuuje na jego peryferiach, i nie może spełnić tej nadziei, którą chcielibyśmy w niej pokładać. Kultura, która zwraca (zawraca?) człowieka do siebie samego, która nadaje nam boski charakter albo/i która uprzedmiotawia i depersonalizuje, również w sposób fałszywy ukierunkowuje nasze życie i działanie. Zamiast orientacji otrzymujemy od niej dezorientację i trudno już rozpoznajemy zwodnicze iluzje, w których zło pojawia się w postaci dobra, egoizm przybiera maski altruizmu, a uznawane kierunki życia przynoszą złudne zadowolenie. Słusznie stwierdzał M. Bierdiajew: „Wszystko to, co jest względne i zostało przekształcone w to, co jest absolutne, wszystko to, co jest skończone i zostało przekształcone w to, co jest nieskończone, wszystko to, co należy do *profanum* i zostało przekształcone w *sacrum*, nabiera charakteru demonicznego” [Bierdiajew 2003, s. 179]. W ten sposób, zamiast przynosić pomoc w poszukiwaniu orientacji, taka zdepersonalizowana kultura tworzy własne lęki, zmuszając człowieka do ciągłej ostrożności i walk z iluzjami i niebezpieczeństwami. Człowiek jest w niej „tym tutaj” i niczym więcej, świat jest tylko materialny i nic więcej, kultura jest miejscem przyjemności i nic więcej. Zwyczajstwo tych działań rozłączenia i

zamknięcia (postawy redukcjonistycznej) osiąga się zatem wtedy, gdy zawęży się nasz horyzont poznawczy i sądzi, że świat, człowiek, kultura rzeczywiście są tylko tym i niczym więcej nie są i być nie mogą. My sami zaś (co najwyżej) możemy w tym zamkniętym (ograniczonym) świecie poprawiać, ulepszać to, co jest, lecz oczekiwanie czegoś innego nie ma sensu. Jak łatwo dostrzec redukcjonizm sprzyja postępowi, doskonaleniu, poprawianiu, upiększaniu tego świata i nic więcej. Chce się tylko zbudować wspaniały świat tu i teraz, i redukuje jakąkolwiek próbę myślenia, że wszystko zależy od wyższej zasady, dzięki której wszystko to ma sens i urzeczywistnia się. Ze świata pozostawia się tylko to, co fizyczne, z człowieka tylko to, co związane ze świadomością i intelektem, z kultury zaś tylko to, co przynosi wymierne korzyści. W ten sposób rzeczywistości zostaje odebrany wymiar głębi, człowiekowi duchowość, kulturze zaś obiektywne wartości.

Punkt zwrotny: odrzucenie rozumności

Razem z takim rozłączeniem zmieniała się relacja człowieka i świata. Odo Marquard czas w którym żyjemy nazywał "epoką obcości świata" (Weltfremdheit). Przyspieszenie przemian jest bowiem tak duże, że ulega zmianie samo doświadczenie świata. Coraz rzadziej już powracają te sytuacje, dla których zdobywaliśmy naszą wiedzę o rzeczywistości. Poznanie świata, które miało za zadanie uczynić go bezpiecznym, nie nadąża już za przemianami. Żyjemy w świecie, który jest ciągle nowy (na nowo) i wymaga od nas emocjonalnej postawy dziecka: ciągle uczącego się, żyjącego w nowości, bez możliwości zajęcia postawy rozumnej. Simmel sytuację taką nazywał "kulturą nadmiaru", w której możliwości stworzone przez kulturę są o wiele większe, niż możliwość ich zrozumienia i wykorzystania. Mamy więc do czynienia z pojawieniem się całkowicie nowej relacji człowieka i świata, która nie jest określona rozumnością, lecz emocjonalnością. W rozumnie określonej przeszłości było jasne. Przyjmowaliśmy x , gdyż było ono prawdziwe, chcieliśmy y , gdyż było dobre, spoglądaliśmy chętnie na z , gdyż było piękne. Szybkość rozwoju świata, ciągle nowe jego formy uniemożliwiają zastosowanie kategorii racjonalnych i dowartościowują emocje. Świat bezpieczeństwa, określony wiedzą, poznaniem, jest ciągle za nami. Pewność poznania nie daje bezpieczeństwa. Zdobyta wiedza, która miała zapewnić człowiekowi panowanie nad światem, miała uczynić świat własnością człowieka, czyli oswoić i uczynić bezpiecznym, tylko w niewielkim stopniu przyczynia się do przełamywania obcości. Wiedza jest najczęściej już "nie na czasie". Zmusza to nas albo do ciągłej pogoni za uciekającym i zmieniającym się światem, albo też do ucieczki w przeszłość. Przede wszystkim jednak osłabia idee racjonalizmu, w których nie ma już mocy, aby poszukiwać prawdziwego poznania i odkrywać prawdy, i promuje idee emocjonalizm, w którym człowiek staje się twórcą prawdy, a wola może dowolnie kreować wartości i prawa. Jeśli bowiem nie ma rozumowych i teoretycznych narzędzi rozumienia świata, pozostają już tylko emocje. Własne przekonania przemieniają się wtedy w prawdę, samowola w wolność, a prywatne upodobania w piękno.

Czym jest w istocie to rozstrzygnięcie, w którym stajemy przed alternatywą: rozum albo emocje? Dlaczego nasz rozum często już jest zmuszony postawić na emocje i uczucia, a nie na racjonalne argumenty? Dlaczego pojawiła się taka niechęć wobec postawy racjonalnej? Domagając się legitymizacji działań i nie znajdując jej po stronie rozumu, sięga się tam, gdzie pozostała jedyna szansa na takie uprawomocnienie, są to emocje. Można powiedzieć, że, kierując się praktyką, sam rozum wskazuje na irracjonalizm, jako sposób uprawomocnienia działań człowieka i czyni to „racjonalnie”. Częste codzienne, praktyczne opowiedzenie się po stronie emocji i wbrew rozumności, wynika z niemocy rozumu wobec problemów rzeczywistości. Rzeczywistość zbyt szybko ulega zmianom i trudno stosować do jej analiz ugruntowane racjonalnie kategorie. Ale wynika też z historycznego odwracania się dotychczasowego racjonalizmu od pewnych obszarów naszej kultury, które – jako przesady, mity, zabobony – w przeszłości zostały odrzucone. Ten błąd racjonalizmu – z którego doskonale zdawał sobie sprawę Sokrates, poszukując nierozumności w obrębie samego rozumu – w sposób paradoksalny uniemożliwił jakąkolwiek możliwość dialogu z całym obszarem, który nie poddaje się panowaniu rozumu.

Jednak rozstrzygnięcia na korzyść emocjonalności i wbrew racjonalności to nie tylko efekt zbyt szybkich przemian naszego świata, wobec których rozum nie nadąża, oddając pole emocjom, które narzucają światu dowolny porządek. Uwarunkowań tej sytuacji można wskazać wiele. Jedną z takich przyczyn, która również prowadzi do przewartościowania kultury w stronę emocji, jest również tragiczne rozbicie, które dokonało się w nowożytnym odbiorze rzeczywistości. Było nim rozdarcie między humanistyczną i przyrodniczo-technologiczną wizją rozumienia świata. Efektem było dopuszczenie takiej możliwości, w której prawda, dobro i piękno ujawniają się w samym bycie jedynie w przypadku świata przyrody, natomiast w przypadku świata ludzkiego, kultury, utraciły one odniesienie do bytu i ukazywały swą wartość tylko dlatego, że my tak sadzimy. To znaczy, w tym drugim przypadku, czyli świata kultury, związane zostały z subiektywnym stanem umysłu, a nie z bytem. W rezultacie takiego myślenia humanistyka próbowała co prawda nadal bronić i chronić wartości, które przedstawiała jako niezbędny warunek naszego przetrwania w świecie, lecz stały się one tylko subiektywnym stanem umysłu. Z kolei nauki przyrodnicze pozostały wierne bytowi i na przykład prawdę wiązały z samym istnieniem, a nie ze stanem umysłu, to jednak podkreślały konieczność „mierzalnego” stosunku do rzeczywistości, w którym świat przemieniał się w bezduszną maszynę. W epoce nowożytnej, w której uczyliśmy się „mierzyć świat”, dominowała kategoria przestrzeni, często kultura i natura definiowane były przeciwko sobie. Stwarzało to złudzenie, jakoby natura była statyczna, aczasowa, dająca się tak „mierzyć”, iż podlegałaby pewnego rodzaju zatrzymaniu poza czasem. Z kolei kultura była już tylko światem człowieka, odbijająca jego subiektywny stan, pozbawiony uniwersalnych wartości i zdominowany prywatnym osądem. Efektem tego jest, że w świecie kultury coraz trudniejsze się stało odróżnienie

fikcji od rzeczywistości, rzeczywistość od jej obrazu, subiektywnego stanu umysłu, od rzeczywistości. Wskazuje się niekiedy, że kultura nasza jest już tylko kulturą kopii bez oryginału. Ten brak afirmacji istnienia bytu lub – w najlepszym przypadku – obywanie się bez takiej afirmacji, stał się powszechnym zjawiskiem kulturowym naszych czasów. Efektem tego jest umacnianie się kierunku, prowadzącego ku filozofii światopoglądowej, która ustala prawdy, wartości i ważności z perspektywy samego życia, w sposób irracjonalny, emocjonalny i sytuacyjny, dla “dzisiaj”, “teraz” i “tutaj”, z całkowitym pominięciem tego, że kopia, odbicie musi jednak mieć oryginał. Wydaje się, że każda teoria może teraz opisywać świat, gdyż jest już tylko teorią bez świata.

Odnowienie w miłości

Przedstawiony tu zarys świadomości kryzysu wskazuje, że kryzys obejmuje trzy obszary: po pierwsze, obszar rozumu, po drugie, obszar samoświadomości człowieka, po trzecie, obszar doświadczenia świata. Trzeba zapytać jednak: Czy to znaczy, że nie ma nadziei, i jesteśmy skazani na bogate życie w zamkniętym świecie, który szybko zmienia się, jest w ruchu, lecz pozostaje ograniczony w tym samym? Czy nie ma szans na jego ponowne metafizyczne otwarcie i zmianę kierunku? Jednak pozostaje w naszej kulturze taki „sposób chcenia” (Pieper) siebie samego, drugiego człowieka, świata, Transcendencji, który pozostaje nadzieją dla kultury i dla metafizycznego odnowienia. Nazywa się on miłością. O ile redukcjonizm osłabia nasze siły ducha, ogranicza i zamyka, o tyle miłość siły te wzmacnia, poszerza horyzonty istnienia i otwiera rzeczywistość.

Wśród najczęstszych charakterystyk miłości filozofia i kultura łączyła ją z uczuciem, które skierowane jest w stronę obiektu tego uczucia, i powiązane jest także z przyjemnością i cielesnością. W efekcie teorie te dopełniane były naturalizacją i biologizacją miłości. Jednak takie określenie nie ujmuje metafizycznego jej wymiaru, lecz co najwyżej tylko wymiar etyczny i antropologiczny [Gaudiano 2013, s. 13]. Lecz również w tych dwu ujęciach ujawnia się jakieś oczekiwanie pokładane w tym uczuciu. Nawet ujmowana tylko w wymiarze etycznym i antropologicznym, miłość wiązała się z ważnymi nadziejami i oczekiwaniami. Często rezygnując z oparcia porządku etycznego na Transcendencji, filozofia właśnie w miłości dostrzegała podstawę tego porządku. Właśnie w niej człowiek mógł odnaleźć to, co go obliuguje i ukierunkowuje. Również tracąc możliwość rozumienia swego miejsca w świecie przez zamknięcie i zerwanie więzi z Transcendencją, miłość stawała się często kreatorem godności człowieka. Gotowość do miłości, wierności i uczciwości odczytywana była jako wyraz autonomii człowieka. Dopiero miłość daje człowiekowi schronienie i bezpieczeństwo, i dzięki niej człowiek jest w stanie ponownie otworzyć świat [Siemianowski 1999, s. 9].

W takim antropologicznym, a nie metafizycznym ujęciu, miłość nie posiadała jednak mocnej sankcji metafizycznej i antyredukcjonistycznej. Dopiero dostrzeżenie w niej nowego sposobu ujawniania bytu, oznacza, że staje się ona

uprzywilejowaną drogą wglądu w istnienie i przemianą świadomości. Miłość otwiera na nieskończoność i przywołuje absolutność. W tym sensie przewycięża opozycję między tym, co ogólne i jednostkowe, konieczne i przypadkowe, konkretne i idealne, wreszcie między bytem a nicością. Jednocześnie wyrasta ona przeciw w konkretnej rzeczywistości, w skończoności i wymaga uznania tego, co jest dzisiaj tu i teraz. Można bowiem zawsze kochać tylko kogoś konkretnego. Dlatego można powiedzieć, że to właśnie miłość w tym, co konkretne i skończone, jest w stanie ujawnić absolutność i nieskończoność, otworzyć to, co zamknięte, rozbić to, co ograniczone. Jako taka może stać się nieodzownym środkiem przeciwko redukcji istnienia, do tego tylko, co fizyczne i skończone. Miłość dokonuje bowiem czegoś, co poza nią wydaje się niemożliwe i bezsensowne: w skończoności ujawnia nieskończoność, pozwala odczuwać świat poza granicami naszej indywidualności. Pisał Jaspers: „Ten, który kocha nie jest wcale na zewnątrz tego, co zmysłowe. Jego miłość jest nieproblematyczną obecnością transcendencji w immanencji, cudownym tu i teraz. Kochając zdajemy się oglądać to, co nadzmysłowe” [Jaspers 1932, s. 276].

Należy przypomnieć, że już Platon dowodził, że miłość jest zawsze miłością czegoś, czego nam brakuje, uwalniając ją od zawężenia do kategorii uczucia. W tym sensie jest miłość poszukiwaniem i potwierdzaniem „innego” i „inności”. Pisze Włodzimierz Sołowjow: „Sens i godność miłości jako uczucia polega na tym, że zmusza nas ona rzeczywiście, całą naszą istotą, by uznać absolutne, centralne znaczenie innego, które na mocy egoizmu odczuwamy jedynie w samych sobie. Miłość jest ważna nie jako jedno z naszych uczuć, a jako przeniesienie wszystkich naszych zainteresowań życiowych z siebie na innego, jako przemieszczenie samego centrum życia osoby” [Sołowjow 2002, s. 22]. A zatem miłość to nie tylko uznanie, że „dobrze, że jesteś”, ale również potwierdzenie, że „dobrze, że jesteś właśnie taki, jaki jesteś”. Pisał Romano Guardini: „Miłość osobowa zaczyna się nie w geście skierowanym ku drugiemu człowiekowi, lecz w ruchu ‘od’, w ruchu ustępującym miejsca drugiemu człowiekowi” [Guardini 1969, s. 187]. Realizujące się w miłości pragnienie „inności” otwiera również świat ku „jeszcze-inaczej”. Zasadniczą i ostateczną innością nie jest bowiem inny człowiek, lecz dopiero inny świat. Dlatego jego przywoływanie w miłości i przez miłość jest największym jej rezultatem. W miłości okazuje się niegotowość i niepełność świata, jeśli został on ograniczony do tego tylko, co moje i fizyczne. Transcendencja pojawia się tu jako konieczne dokończenie, dopełnienie i przedłużenie miłości. Stąd często nawet akt seksualny odczytywany jest jako „uniesienie mistyczne” [Grün, Riedl 1998, s. 119].

Jednak nie tylko w tym sensie miłość przywołuje Transcendencję, ukazuje obecność transcendencji w immanencji, ujawnia swoje antyredukcjonistyczne możliwości i otwiera świat. Przez miłość świat traci również rzeczowy/przedmiotowy charakter, który nadawany mu jest w procesie poznania i zamykania. „Miłość znaczy tyle co uznanie za dobre” - stwierdzał J. Pieper [Pieper 2004, s. 26]. Wystarczy przypomnieć, że wzajemne relacje poznania i miłości bardzo mocno podkreślała Edyta Stein. Miłość określa zupełnie inną zasadę poznania niż zredukowanie i

urzeczowienie, jest to poznanie przez oddanie, a nie panowanie i podporządkowania. Jan Paweł II powtórzył piękne zdania Stein: „Nie przyjmujcie niczego za prawdę, co byłoby pozbawione miłości i nie przyjmujcie niczego jako miłość, co byłoby pozbawione prawdy; jedno pozbawione drugiego staje się niszczącym kłamstwem” [Jana Pawła II 1998]. Można powiedzieć, że dzięki dynamice miłości świat traci przedmiotowy, urzeczowiony charakter i staje się wartością. Człowiek zaś odkrywa inną drogę do prawdy, niż urzeczowiony i zamknięty świat. Pisze Benedykt XVI: „Prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w „ekonomii” miłości, a miłość z kolei musi być pojmowana, uwierzytelniana i wprowadzana w życie w świetle prawdy. W ten sposób nie tylko przysłużymy się miłości, oświeconej przez prawdę, ale przyczynimy się do uwiarygodnienia prawdy, ukazując jej moc nadawania autentyczności i przekonywania w konkretnym życiu społecznym. Nie jest to bez znaczenia dzisiaj, w kontekście społecznym i kulturowym relatywizującym prawdę, często nie liczącym się z nią i jej niechętnym” [Benedykt XVI 2012, s. 6].

Trzeba zatem stwierdzić, że w zredukowanym i zamkniętym świecie możemy dojść do zrozumienia rzeczywistości i pokonania redukcjonizmu jedynie kochając. I podobnie jak z innymi kochając możemy uczynić ich dobrymi, tak samo ze światem, człowiekiem i kulturą, którzy poddani zostali zamykającej redukcji. Przez miłość może zostać przemienione doświadczenie świata, gdyż buduje ona świadomość aksjologiczną. „Moc uczy szukania własnej korzyści, a miłość – dostrzegania wartości” – podkreślał Frankl [Frankl 1984, s. 43]. W niej właśnie jest nadzieja na przełamanie nihilizmu, metafizycznej nicości i wszelkich postaci redukcjonizmu. Simone Weil podkreślała, że pełnię istnienia drugiego człowieka uświadamiamy sobie dopiero wtedy, gdy kochamy [Weil 1986, s. 198]. Z pewnością jednak należy podkreślić jeszcze coś więcej: w ogóle pełnię istnienia uświadamiamy sobie, gdy kochamy. Miłość obdarza rzeczywistość wiecznym trwaniem, chroniąc ją od śmierci, przemijania i upadku w nicość. Świat nie jest w niej zamkniętą całością, w której wszystko „już” jest, wszystko się wydarzyło. Miłość jest wyraźnym sprzeciwem wobec idei ograniczenia i gloryfikacją idei nieskończoności i otwartości. To znaczy, otwiera ona świat ku czemuś nowemu i pozostawia ten świat w oczekiwaniu i nadziei. Może to zrobić, gdyż ona sama źródła ma gdzieś indziej niż świat zredukowany do przedmiotów, świat tego wszystkiego, co przywykliśmy nazywać bytem. Nie jest ona ze świata użyteczności i rzeczy, lecz ze świata wartości. Karol Wojtyła dostrzegając ten związek, ewangeliczną tezę „Bóg jest miłością” uzupełniał tezą, która pozwala łatwiej dostrzec wskazywany tu nowy świat. Pisze on: „Dla człowieka, który przeczytał i jakoś przemyślał Ewangelię, nie tylko „Bóg jest miłością”, ale także „miłość jest z Boga” [Wojtyła 1960]. W tym stwierdzeniu „jest z Boga” zawarty jest antyredukcjonistyczny charakter miłości. Właśnie w miłości odnajdujemy afirmację absolutności i nieskończoności, i ocalenie przed redukcjonizmem.

Zakończenie

Kryzysy szczególnie dotyczą człowieka, wpływają na jego kulturę i ponadkulturę obecność w świecie [Glinkowski 2015, s. 28]. Jan Paweł II w *Evangelium vitae* podkreślał zadanie, które każdy musi podjąć, aby przezwyciężyć ten niebezpieczny kryzys kultury. „W trosce o przyszłość społeczeństwa i rozwój zdrowej demokracji trzeba – pisał – pilnie odkryć na nowo istnienie wartości ludzkich i moralnych należących do samej istoty i natury człowieka, które wynikają z prawdy o człowieku oraz wyrażają i chronią godność osoby: wartości zatem, których ani żadna jednostka, ani żadna większość nie mogą tworzyć, zmieniać ani niszczyć, ale które winni uznać, szanować i wzmacniać” (nr 71). W jednym ze swoich „ponadczasowych” esejów C. S. Lewis napisał: „Nic tak szybko nie zniszczy gatunku lub narodu, jak determinacja, by przetrwać za wszelką cenę. Ci, którzy troszczą się bardziej o coś innego niż o cywilizację, są jedynymi ludźmi, dzięki którym cywilizacja w ogóle może przetrwać. Ci, którzy najbardziej pragną nieba, najlepiej służą ziemi. A którzy kochają człowieka mniej niż Boga, czynią dla człowieka najwięcej” [Lewis 2003, s. 137]. Te słowa obu myślicieli chrześcijańskich są nie tylko przestrożą, ale też wyznaczają kierunek naszej kultury. Przerwać redukcjonizm oznacza przestać siebie samego uznawać za Boga i „kochać Boga bardziej niż człowieka”.

Choroby kultury nie muszą doprowadzić do jej śmierci. Często prowadzą do czegoś odmiennego, mianowicie buntu i powstania „kultury alternatywnej”, czy też kontrkultury. Taka kontrkultura żywi się chorobą i buntem, czy też nieakceptacją i przekształca się w „nową kulturę”, w której uczy się odmiennego sposobu życia. Jednak i ona oznacza, że człowiek nie czuje się dobrze i pewnie w naszej dzisiejszej rzeczywistości: niepewności w niej coraz więcej, zaś zasad orientacji coraz mniej. Te trudne sytuacje mają różne wymiary. Jeszcze nie tak dawno wskazywano (A. Adler), że kultura ukazuje człowieka w stałym nastroju poczucia niższości, co nie było łatwe do życia. Kultura współczesna zmieniła tę zasadę: coraz częściej ukazuje człowieka w nastroju poczucia wyższości. Co też nie należy do sytuacji łatwych. Z pewnością jednak współczesna kultura jest źródłem wielu cierpień i upokorzeń ludzkiego istnienia. Gdy nadchodzi kryzys, mówił Stanisław Cichowicz, „ludzie zaczynają szkodzić ludziom, szkodzą nawet rzeczom” [Cichowicz 1996, s. 25]. Z pewnością też zaczynają szkodzić sobie samym. I tych szkód doświadczamy coraz więcej. Współczesna kultura to „duch zdepersonalizowany” (Benjamin), świat urzeczowiony, rzeczywistość stechnicyzowana i zamiast sensów produkująca już tylko towary. Coraz bardziej dostrzegamy w niej zagubienie i odwracanie się od wartości i sensów, coraz mniej jest w niej tego, czego chcielibyśmy oczekiwać, czyli pomocy w ocaleniu. Kultura, która upada w towar i materię, nie przynosi oczekiwanej nadziei. Zmieniając świat w towar ponieśliśmy klęskę w uduchowianiu świata i dzisiaj świat ten zagraża godności człowieka. Gdy świat staje się towarem (wiedział to już K. Marks), coraz częściej formułowane jest pytanie: Czy zostało jeszcze coś nie do kupienia? I coraz częściej pada odpowiedź: wszystko już można kupić, byle

tylko mieć środki. Można w tym odczytywać grozę i tragizm współczesnej kultury, gdy nawet rzeczy wołają o ducha, o zbawienie, zaś my nie możemy tego świata zaoferować, nie mogąc tego zaoferować również samym sobie.

Jednak poniechanie nadziei pokładanej w kulturze, mimo obecnych w niej wielu tendencji nieprzychylnych dla współczesnego człowieka, nie byłoby właściwe. Bowiem trzeba pamiętać, że kultura to nie tylko współczesny „świat upadły” i uzależniony od skomercjalizowanych towarów, ale to również „czas utracony”, dziedzictwo i tradycja, owa „przeszłość w przeszłości”. Kultura to nie tylko my i nasz świat, ale też bogaty świat naszej przeszłości, w którym nie należy widzieć hamulców w procesie modernizacji, lecz pomocnika w odzyskaniu wartości i sensu. Stąd odzyskanie tradycji, czy też rozbudzenie tradycji wygasłej i jej recepcja, jest tak ważne dla naszych losów. Bowiem w świadomym jej kultywowaniu znaleźć można wiele dróg naprawy duchowego życia ludzi Zachodu. Chociaż trzeba pamiętać, że czasem potrzebny jest długi czas, aby przywrócić do życia tradycję obumarłą i uczyć się uzasadniania wartości terażniejszości innymi racjami niż tylko faktem „bycia terażniejszym”.

Dlatego odzyskanie i szanowanie dziedzictwa kulturowego, szczególnie w dobie upadającej kultury współczesnej, przedstawia się jako wielka nadzieja pokładana w kulturze w poszukiwaniu orientacji i przełamaniu redukcjonizmu. Oczywiście, aby odzyskać przeszłość, która mogłaby stanowić swoiste antidotum na wiele trucizn kultury współczesnej, potrzebne są wysiłki wielu ludzi. Najpierw trzeba dostrzec, że wyjałowienie kultury z przeszłości jest dla ludzi i kultury niebezpieczne. Przede wszystkim jednak wykorzystanie tradycji i przeszłości stanie się pomocne w poszukiwaniu orientacji dla życia, jeśli nowoczesność (nowość) nie będzie utożsamiana z koniecznością zerwania z przeszłością. Walka i niszczenie „starego” nie jest wcale warunkiem tego, aby mogło narodzić się „nowe”.

Bibliografia

- Arendt H. (1994), *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, Warszawa.
- Benedykt XVI (2012), *Encyklika Caritas in veritate*, Skultuna.
- Bierdiajew M. (2003), *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, tłum. H. Paprocki, Kęty.
- Cichowicz St. (1996), *Moje ucho a księżyc. Dywagacje, diagnozy*, Gdańsk.
- Frankl V. E. (1984), *Homo Patiens*, tłum. J. Morawski, Warszawa.
- Gaudiano V. (2013), *Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands. Ansätze für eine Ontologie der Liebe*, München.
- Glinkowski W. (2015), *Kryzys człowieczeństwa – zagrożenie czy szansa?*, w: „Kultura i Wartości” 13.
- Grün A., Riedl G. (1998), *Mistyka i Eros*, tłum. M. Ruta, Kraków.
- Guardini R. (1969), *Świat i osoba*, [w:] Guardini R. (red.), *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. M. Turowicz Kraków.

- Halik T (2007), *Noc spowiednika. Paradoksy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, tłum. A. Babuchowski, Katowice.
- Jaspers K. (1932), *Philosophie*, Bd. II, Berlin.
- Konecny F. (2011), *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Warszawa.
- Lewis C. S. (2003), *Nieodparte racje. Eseje o etyce i teologii*, tłum. J. Muranty, Warszawa.
- Maalouf A. (2011), *Rozregulowany świat. O kryzysie naszych cywilizacji*, tłum. W. Prażuch, Warszawa.
- Noica C. (1997), *Sześć chorób ducha współczesnego*, tłum. I. Kania, Kraków.
- Pieper J. (2004), *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa.
- Rilke R. M. (1987), *Poezje*, tłum. M. Jastrun, Kraków.
- Siemianowski A. (1999), *Zrozumieć miłość. Fenomenologia i metafizyka miłości*, Bydgoszcz.
- Simmel G. (2007), *O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury*, [w:] Simmel G. (red.), *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków.
- Sołowjow Wł. (2002), *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Kęty.
- Weil S. (1986), *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa.
- Wojtyła K. (1960), *Wychowanie miłości*, „Tygodnik Powszechny” nr 21.

ON THE CRISIS AND ATTEMPTS TO UNDERSTAND CONTEMPORARY CULTURE

Summary: The article is an attempt to analyze the crisis of contemporary culture. Referring to the philosophical categories of disconnection, reversal and resolution, it is pointed out that the disease of Western culture is a disease of the spirit. Culture is in a situation of crisis because it has been separated and disconnected from something important that constituted its essence, and it “turns away” from what has so far determined its meaning. It is also emphasized that at the same time it finds itself at a turning point, that is, in a decisive situation in which its fate is at stake. This turning point is characterized as the decline of rationalism and the search for legitimation in the dimension of emotions.

Key words: culture, crisis, disconnection, rationality, love.