

FILOZOFIA KULTURY

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.21.08>

*Łukasz Musielak**

ROZPAD ŚWIATA I PODMIOTU CZYLI O PEWNEJ (PO-)NOWOCZESNEJ OPOWIEŚCI

Tekst ten stanowi próbę rekonstrukcji swoistej perspektywy oglądu i interpretacji zjawisk społecznych i intelektualnych, mających miejsce w kulturze Zachodu. Perspektywa ta nie jest bezpośrednio związana z żadną wyraźną formacją intelektualną, choć posiada marksistowskie i postmodernistyczne powinowactwa, ale wychodzi raczej z określonej tradycji. Tradycji o nieustannie podejrzliwym i krytycznym nastawieniu wobec „głównego nurtu” przemian intelektualnych i cywilizacyjnych zachodniej kultury. Perspektywa ta jest spojrzeniem z wysokiego poziomu ogólności, ma charakter historiozoficzny, proponuje pewną wizję rozwoju kultury, traktowanej jako całość, w której poszczególne elementy są ze sobą ściśle związane i wzajemnie na siebie oddziałują. Podstawowe fazy rozwoju kultury wyodrębniane w tej perspektywie, to przednowoczesność, nowoczesność i ponowoczesność. Mają one charakter modeli idealizacyjnych, a ich umiejscowienie na skali czasu historycznego nie zawsze bywa jednoznaczne i konsekwentne. Traktowane są bardziej jako zbiór pewnych cech opisujących najbardziej charakterystyczne tendencje danej fazy kultury, niż adekwatny obraz uchwytujący życie ludzkie w całej jej złożoności¹.

W tekście tym, traktując te trzy fazy jako tło, skupiam się na zjawisku racjonalizacji i demityzacji oraz powtórnego „zaczarowania” świata, a przede wszystkim na zjawisku kryzysu kultury Zachodu, za którego rdzeń uznać należy, jak pokazuję, fragmentaryzację i rozpad (obrazu) świata

* Uniwersytet Zielonogórski.

¹ Zygmunt Bauman tak pisze na ten temat: „Nie żyjemy przecież raz to w przednowoczesnym, raz to w nowoczesnym, a raz to w ponowoczesnym świecie. Wszystkie te »trzy światy« są jedynie abstrakcyjnymi idealizacjami wzajemnie niespójnych aspektów jednego procesu życia, a każdy z nas dokłada wszelkich starań, by uczynić go na tyle spójnym, na ile potrafi. Idealizacje te są niczym więcej (ale też niczym mniej) niż podłożem i koniecznym narzędziem tych wysiłków” [Bauman 4, s. 17].

oraz wieloaspektowy rozpad podmiotu. Krótka forma artykułu powoduje, że wiele postawionych tez nie jest należycie uargumentowanych, a całość ma jedynie charakter zarysu. Zdarza mi się też powoływać na bliżej nieokreślonych „współczesnych badaczy kultury”, ale czynię tak tylko wówczas, gdy uznaję, że określony pogląd jest już tak dobrze ugruntowany w literaturze, że cytowanie w tym miejscu konkretnego myśliciela nie ma większego sensu.

Model, jaki powstanie w tej refleksji, nie powinien być traktowany jako pogląd jakiegokolwiek twórcy przywoływanego w tym tekście. Chociaż np. Marks czy Einstein mogą być i są interpretowani z punktu widzenia późniejszego rozwoju kultury jako współtwórcy rekonstruowanej tu perspektywy, to ani Marks, ani Einstein takiego spojrzenia czy stanowiska nie podzielali. Model ten jest moją własną konstrukcją utkaną z refleksji, interpretacji i tez zaczerpniętych od innych autorów. Nie powinien być on jednak traktowany jako mój własny pogląd na omawiane kwestie, ale jedynie jako próba rekonstrukcji pewnej interpretacyjnej perspektywy, wyłaniającej się z tekstów wielu współczesnych filozofów, m. in. takich jak: Marek Siemek, Jan Kurowicki, Stefan Morawski, Zdzisław Krasnodębski, Fritjof Capra, Alain Renaut, Odo Marquard, Wolfgang Welsch, Wolf Lepenies, Anthony Giddens, Zygmunt Bauman oraz o myślicielach związanych bliżej ze szkołą frankfurcką.

1. Racjonalizacja świata

Jak wskazują powszechnie badacze kultury, wraz z nadejściem czasów nowożytnych wyjątkowego rozpędu nabiera proces racjonalizacji i sekularyzacji, nazwany przez Maxa Webera „odczarowywaniem” świata [Weber 1, s. 206]. Weber, który swoją koncepcją racjonalizacji wywarł ogromny wpływ na refleksję nad kulturą europejską, uznaje ten proces za cechę specyficzną Zachodu. Zasadnicze znaczenie ma tutaj charakterystyczna dla kultury europejskiej wieloaspektowość pojęcia racjonalności i racjonalizacji. Po pierwsze „określa ono kulturotwórcze właściwości istoty ludzkiej, wyrażające się w dążeniu człowieka do interpretacji świata”; po drugie dotyczy ono roli, jaką spełniają nauki empiryczne w teoretycznym opanowaniu rzeczywistości „poprzez coraz bardziej precyzyjne pojęcia abstrakcyjne” (racjonalność naukowa i techniczna); po trzecie zaś odnosi się do „metodycznego sposobu życia”, polegającego na dążeniu do „osiągnięcia określonego praktycznego celu poprzez coraz bardziej precyzyjne obliczenia adekwatnych środków” (racjonalność ekonomiczna) [zob. Holon, s. 47; Weber 2, s. 89]. Są to różne typy ra-

jonalizacji, z czasem jednak tworzą one nierozzerwalną całość i tak też często w rekonstruowanym tutaj dyskursie filozoficznym bywają traktowane. Konsekwencją takiego związku będzie, zdaniem Webera, świat „odczarowany”, a więc urzeczowiony i obliczalny, dostępny naukowemu poznaniu, a w związku z tym pozbawiony możliwości precyzowania religijnych uzasadnień dla ludzkiej egzystencji [Weber 2, s. 89].

Teodor Adorno i Max Horkheimer, którzy nawiązują do Webera, przedstawiają jednoznaczne, radykalnie negatywne stanowisko względem tak rozumianego procesu racjonalizacji. Podkreślają w nim wyartykułowaną już przez Bacona nowożytną tendencję walki z myśleniem religijnym i mitycznym, prowadzoną w imię czystych wrażeń zmysłowych i porządkującego je rozumu. W czasach oświecenia stać się miała ona, jak twierdzą autorzy, programowym hasłem intelektualistów, którzy za wartościowe i warte uwagi uznać chcą to tylko, co daje się ujednoczyć i zawrzeć w system, co może być badane przez fizykę i wyrażone w kategoriach matematycznych. Wszystko zaś, co wymyka się tym ramom, uznane jest za znamię pozoru i traktowane jako pozostałość mitologii [Adorno, s. 22]. Jan Kurowicki, mając na myśli już całość kultury, pisze, że konsekwencją tej „nowożytnej tendencji” racjonalizacji i odczarowania świata jest stopniowe wycofywanie się *sacrum* religijnego, które zaczyna przyjmować zmarginalizowane i nieoczekiwane dotąd formy [Kurowicki, s. 78].

Filozofowie i antropologowie kultury utrzymują dzisiaj dość powszechnie tezę o niemożliwości zupełnej demityzacji i nieodzownej obecności mitu w kulturze². *Implicite* tezę taką zakłada z pewnością Claude Lévi-Strauss i Hans Blumenberg. Odo Marquard pisze zaś wprost: „pozbycie się mitów to sprawa beznadziejna”, „ludzie nie mogą żyć bez mitów”, „demitologizacja jest procesem dobrze kompensowanym: im więcej mitów człowiek ściąga z siebie, tym więcej ma ich na sobie” [Marquard, s. 96–101]. Stefan Morawski stawia wręcz hipotezę, że potrzeba całościowej wizji świata o charakterze totalizującym i uniwersalizującym jest wyznaczona przez kondycję ludzką i jej dyspozytorium poznawcze [Morawski 1, s. 9]. Podobnie uważa Leszek Kołakowski, który stwierdza, że „sama obecność świadomości swoiście ludzkiej w świecie tworzy nieusuwalną sytuację mitorodną w kulturze” [Kołakowski, s. 118].

Dlatego też wiek XVIII i XIX postrzega się nie tylko jako dążenie do destrukcji myślenia religijnego i mitycznego, ale także, a może przede wszystkim, wbrew intencjom ówczesnych myślicieli, jako próbę stworzenia

² Mówiąc o micie, mam na myśli zbiór reguł istniejących jako kolektywne wyobrażenie, który stanowi podstawę interpretacji i rozumienia świata. Nadaje on rzeczywistości cechę ciągłości i jedności, bezwarunkowy i pozaczasowy sens o pewnym i uniwersalnym charakterze, a faktem znamię nieodwracalnych wartości. Dzięki temu zaś pozwala człowiekowi w świecie tym się umiejscowić.

nowej, opozycyjnej, całościowej mitologii, która jednak nie odwoływałaby się już do uzasadnień religijnych i prawodawczych transcendencji. Jak pisze Ortega y Gasset, o ile w starożytności życie było kosmocentryczne, a w średniowieczu teocentryczne, to w epoce nowożytnej staje się ono antropocentryczne [Ortega y Gasset 1, s. 135]. Człowiek sprawia wrażenie, jakby dążył do zajęcia miejsca zarezerwowanego dotychczas jedynie dla Boga, a własne wytwory intelektualne wydaje się obdarzać rangą religijnych dogmatów i prawd wiary.

Jak przyjmuje Fritjof Capra w swoim syntetyzującym ujęciu losów nowożytnej filozofii i nauki, wzorem postawy badawczej i w ogóle nowożytnego myślenia o rzeczywistości stali się Galileusz, Bacon i Kartezjusz. Galileusz połączył eksperyment naukowy z zastosowaniem języka matematycznego do odkrywanych przez siebie praw przyrody oraz zastosował w badaniach modele idealizacyjne; Bacon sformułował metodę indukcyjną dla badań naukowych, a za cel nauki przyjął wiedzę, która da praktyczne przełożenie oraz pozwoli opanować przyrodę i spotęgować władzę człowieka nad swoim losem; Kartezjusz dał nowożytności metodę analityczną, dualizm psychofizyczny, nowoczesną kategorię podmiotu, mechaniczny obraz świata i człowieka oraz przekonanie o możliwości osiągnięcia wiedzy pewnej i pewności wiedzy naukowej wspartej na matematyce [Capra, s. 83–102]³.

Newton stworzył na tej podstawie spójną, pełną, matematycznie sformułowaną, mechaniczną teorię przyrody. Świat, jaki się z niej wyłania, jest wielkim systemem mechanicznym działającym zgodnie ze ścisłymi regułami matematycznymi, w którym wszystkie zjawiska otrzymują charakterystykę deterministyczną i sprowadzone zostają do ruchu wzajemnie oddziałujących na siebie cząstek materialnych. Taki obraz świata zakładał, przynajmniej jeszcze dla Newtona, istnienie zewnętrznego stwórcy, który rządzi światem, narzucając mu z góry swe prawa. Samym zjawiskom fizycznym nie przypisywano jednak żadnej boskości, a gdy rozwój nauki coraz bardziej utrudniał wiarę w Boga, jak pisze Capra, wszelka boskość zniknęła w ogóle z naukowego światopoglądu [Capra, s. 97–100].

Jak wskazują badacze kultury, teoria Newtona, otrzymując silne poświadczenia obserwacyjne, zyskała szybko w światopoglądzie elit intelektualnych siłę religijnych dogmatów. W ten sposób powstał nie tylko niewzruszony fundament myśli ściśle naukowej, funkcjonujący aż do końca wieku XIX, ale i prawomocny paradygmat nowożytnego myślenia jako takiego. Miało ono charakter wysoce krytyczny, analityczny, redukcjonistyczny, ilościowy i dychotomiczny. Prace nad wykorzystaniem i potwierdzaniem mechaniki

³ Dla Welscha, który reprezentuje tutaj często powtarzaną opinię, to właśnie od Kartezjusza zaczyna się „ściśła nauka, *mathesis universalis*, systematyczne opanowywanie świata, cywilizacja naukowo-techniczna” [Welsch, s. 97].

klasycznej w badaniach najróżniejszych zjawisk fizycznych i na gruncie różnych nauk szczegółowych trwały w zasadzie aż do początków XX w.

Sukcesy nauki i wspartej na niej techniki spowodowały powszechny optymizm i przekonanie o poznawczej potędze ludzkiego rozumu, dla którego, jak się wydawało, nie będzie odtąd rzeczy nieosiągalnych⁴. Człowiek, wśród haseł wieloaspektowej emancypacji, poczuł się uwolniony od przypadkowości losu i lęku przed niepojętymi dotychczas siłami przyrody, które teraz służyć mają jego interesom i wygodzie. Postęp poznawczy miał także prowadzić do postępu moralnego. Sądono, jak pisze Jedlicki, że „wszystkie problemy poznawcze, społeczne, polityczne i moralne mogą z czasem znaleźć rozumne rozwiązanie, a ludzkość, w miarę wzrostu wiedzy i oświaty, będzie piąć się ku stanom coraz to większej doskonałości” [Jedlicki, s. 25].

2. Podmycie fundamentów i rozpad (obrazu) świata

Temu oświeceniowemu optymizmowi zaczynają jednak coraz częściej towarzyszyć głosy utrzymujące, że ludzki rozum nie może zastąpić religii i mitologii w jej funkcji prawodawczej, że nie może zastąpić decyzji moralnych ani dostarczyć niepodważalnych prawd i uniwersalnych sensów. Niemożność ta wydaje się wynikać właśnie z zarysowanej wyżej, zasadniczej, jak można utrzymywać, cechy nowożytności: wieloaspektowej racjonalizacji i odczarowania kultury, prowadzącej do „zastąpienia” Boga ludzkim rozumem, a religii i tradycyjnych mitów niezależnioną od nich filozofią i nauką, które z założenia nie chcą argumentować z pozycji autorytetu, wątpią w to, co dane i wierzą w to tylko, do czego własnym wysiłkiem dojść są zdolne. Cecha ta wydaje się nieść ze sobą poważne konsekwencje dla ludzkiego doświadczenia świata.

Religia, posłużmy się tutaj stwierdzeniem Morawskiego, ma to do siebie, że po pierwsze, „przyjmuje pewne rozwiązania jako jedyne”, po drugie zaś, nie posiada „ostrza samokrytycznego”. Inaczej natomiast rzecz się ma z filozofią, która naznaczona jest nieuchronnym dystansem do siebie, postawą samokrytyczną czy świadomością własnej aporetyczności. Jeśli nawet, podobnie jak religia, nieuchronnie „totalizuje” i „uniwersalizuje”, to ma przy tym „świadomość”, że „nie jest jedynym właścicielem prawdy”, a przynajmniej, że „jest skazana na współzawodnictwo z innymi analogicznymi propozycjami” [Morawski 1, s. 7–8].

Powierzenie filozofii roli zbudowania na nowo całościowego obrazu świata powoduje, wobec programowej dyskwalifikacji średniowiecznej scholastyki,

⁴ Jak pisze Lepenies, „tylko niewielu autorów XIX stulecia oparło się temu bezpodstawnemu optymizmowi. Należą do nich Nietzsche, Jackob Burckhardt i Søren Kierkegaard [...] Klasycy? Nie, sto lat temu wszyscy byli samotnikami” [Lepenies, s. 45].

ale przede wszystkim wraz z rozpowszechnieniem się kartezjańskiego przekonania, że wiedzą prawdziwą może być tylko wiedza pewna, iż na czoło zagadnień pierwszej wagi wysuwają się kwestie epistemologiczne i metodologiczne, a przedmiotem badań stają się same możliwości i warunki poznania. Pewne fundamenty, które nowożytni filozofowie zamierzali w ten sposób znaleźć, miały być jednak niezależne od wszelkich instancji prawodawczych, transcendentnych względem świata, ale także, jak u Kartezjusza, względem samego ludzkiego rozumu. W ten sposób dochodzi w filozofii do „zwrotu świadomościowego”, zwrotu ku podmiotowi, który w całej pełni objawi się w tradycji kantowskiej, a którego konsekwencje dla refleksji nad światem oraz dla samej filozofii mogą zupełnie zasadnie wydać się destrukcyjne.

Szczególny charakter filozofii, o którym mówi Morawski, powoduje bowiem w tej sytuacji, że ostrze krytyki zaczyna być zwrócone w stronę samych czynności poznawczych, a w konsekwencji samego ludzkiego rozumu. Waloryzacji rozumu towarzyszyć więc będzie w nowożytności jego uprzedmiotowienie i poddanie krytycznej analizie. Kant, modelując wnikliwie ludzki rozum i rekonstruując strukturę poznania, pokaże poważne ograniczenia rozumu, który próbując dociekać spraw najwyższej wagi, popada w nierozwiązywalne sprzeczności. Brytyjski empiryzm zaś, nie cofając się przed konsekwencjami swojego rozumowania, dojdzie wprost do rozbicia samego rozumu (desubstancjalizacja rozumu u Hume’a) i zakwestionowania jego podstawowych kategorii, a także do solipsyzmu, który wyda się zarazem stanowiskiem nie do przyjęcia. Także same próby uniezależnienia poznania filozoficznego od jakiejś formy transcendencji wydają się kończyć fiaskiem. Widać to u Kartezjusza, Leibniza, Malebranche’a, encyklopedystów, Berkeley’a, Kanta czy samego Newtona, u których nieuchronnie pozostaje, przynajmniej w jakiejś szczątkowej formie, idea transcendentnego Absolutu. Jeśli z takiej właśnie perspektywy spojrzymy na filozofię nowożytną jako na pewną całość, okaże się, że nie wytrzymuje ona swoich własnych kryteriów i nie jest w stanie zrealizować swoich celów.

Pod koniec XIX w. dochodzi do poważnych przemian na gruncie nauki, które w świadomości „uczestników kultury wysokiej”, choć niekoniecznie w oczach samych naukowców, nabierają znamion kryzysu. Dotychczasowy, wydawałoby się ostateczny i niepodważalny obraz świata, oparty na mechanice klasycznej i geometrii euklidesowej, zaczyna się załamywać. Na jego miejsce pojawiają się nowe teorie o niepokojących wobec oczekiwań konsekwencjach.

Szczególna teoria względności Einsteina doprowadza filozofów do konkluzji, że nie da się skonstruować pojęcia całości, a żaden opis nie może być wyróżniony jako prawdziwy, ponieważ żaden układ odniesienia nie jest wyróżniony. Z zasady nieokreśloności Heisenberga wyciąga się wniosek, że nawet wielkości zdefiniowane w tym samym układzie odniesienia nie mogą

być jednocześnie dokładnie określone. Zależność przebiegu procesów kwantowych od procedur obserwacyjnych powoduje bowiem, że ani ich przebieg, ani ich opis, jeśli w ogóle takie rozróżnienie można poczynić, nie są i nie mogą być obiektywne. W twierdzeniu o niezupełności Gödela widzi się zaś ostateczne zniweczenie odkartezjańskich aspiracji *mathesis universalis*. Pojawia się zarazem cała mnogość logik nieklasycznych, w tym wielowartościowych [zob. Majcherek, s. 15–49; Welsch, s. 108–110]. Jak pisze Welsch, okazuje się, że „rzeczywistość nie ma jednego tylko modelu, lecz ma ich wiele, jej struktura jest konfliktowa i dramatyczna, jednolitość wykazuje tylko w szczególnych wymiarach, nigdy w całości” [Welsch, s. 109].

Przemiany w nauce o konstatacjach relatywistycznych wpłynęły poważnie na dwudziestowieczną filozofię nauki, na gruncie której pojawiają się teorie sugerujące relatywny charakter wiedzy oraz podważające podstawy samej nauki. Francuski konwencjonalizm (H. Poincare, E. LeRoy, P. Duhem) odmawia teoriom naukowym statusu obiektywnych przedstawień realnego świata i uznaje je za skonwencjonalizowane wytwory podmiotu. Popper, choć sam jest obrońcą pojęcia prawdy absolutnej i obiektywnej, popularyzuje koncepcję uteoretyzowania każdej obserwacji. Watkins stwierdza, że w nauce niemożliwe jest nie tylko osiągnięcie prawdy absolutnej, ale także prawdopodobnej. Dla Kuhna wszelkie teorie odzwierciedlają raczej aktualnie panujący paradygmat niż obiektywną rzeczywistość, a różne paradygmaty implikują odmienną ontologię, będąc zarazem wzajemnie nieprzekładalne. Feyerabend głosi dowolność założeń metodologicznych i równoprawność wszystkich koncepcji poznawczych. W ten sposób nauka traci w oczach dużej części elit intelektualnych swój autorytet poznawczy, utrzymując swoją wartość społeczną przede wszystkim dzięki efektywności technologicznej.

Do tego dołączyć można historyzujące, socjologizujące i psychologizujące ujęcia ludzkiego poznania, które relatywizują je do określonego okresu historycznego, kultury, stosunków społecznych czy konkretnej jednostki. Socjologia wiedzy podkreśli interwencję kontekstów społeczno-kulturowych we wszystkie fazy procesu badawczego, zarówno w kontekst odkrycia, jak i w kontekst uzasadnienia (zob. Majcherek, s. 50–95). A jak trafnie zauważa Kołakowski, choć nie ma tu antynomii logicznej, trudno jest zachować dane przekonanie, jeśli potrafimy jego treść wyprowadzić z narzucających to przekonanie motywów niepoznawczych [zob. Kołakowski, s. 119]⁵.

⁵ Problem ten dotyczy zarówno niemożliwości uczestniczenia w mitach i religii, przy jednoczesnym uznaniu ich naukowych wyjaśnień, jak samej, szeroko rozumianej nauki, która otrzymuje socjologizujące i historyzujące ujęcia swojego powstania i rozwoju. O ile w takiej sytuacji religia zostaje w zasadzie odrzucona, to nauki przyrodnicze, ze względu na ich wyraźne praktyczne przełożenie, zachowują w społeczeństwie dominującą pozycję. Jest to jednak pozycja usankcjonowana bardziej funkcją instrumentalną (efektywnością technologiczną) niż poznawczą, która w oczach sporej części intelektualistów, szczególnie „humanistów”, zdaje się być dzisiaj wtórna.

Obok zarysowanej wyżej sytuacji w „świecie intelektu”, dochodzi w myśli europejskiej, wobec ogromnych zmian w codziennym ludzkim życiu, do uświadomienia sobie niebezpieczeństw wynikających z rozwoju cywilizacyjno-kulturowego, opartego na nauce, technice i nowoczesnych stosunkach ekonomicznych. Wśród jego obserwowanych i przewidywanych skutków wymienia się, mówiąc hasłowo, masyfikację, uniformizację, technokratyzację, mechanizację, automatyzację, pragmatyzację, komercjalizację, wieloaspektową alienację człowieka, atomizację społeczeństwa, urzeczowienie i hedonizację stosunków międzyludzkich, poczucie braku norm i rozpad tradycyjnej wspólnoty. Takie konstatacje, podkreślające patologiczny charakter dotychczasowego rozwoju cywilizacji przemysłowej, legły u podstaw nowoczesnej socjologii i socjologizującej filozofii. Należałoby tu wymienić m.in. Comte’a, Marksa, Webera, Simmela, Tönniesa, Durkheima, Mannheima, Ortega y Gasseta.

Przy takim przedstawieniu intelektualnych zjawisk nowoczesnej kultury Zachodu, które odnaleźć możemy przede wszystkim u autorów związanych z myślą postmodernistyczną, można odnieść wrażenie, że filozoficzny rozum, prowadząc we własnym obrębie konsekwentny dyskurs na swój własny temat, sam doprowadził siebie do kryzysu. „Uświadomił” sobie swoją arbitralność i przygodność, „zauważył”, że sam sobie nie wystarcza i sam siebie nie może uzasadnić, a w związku z tym, nie może stanowić uprawomocnienia także dla innych dziedzin kultury, z nauką na czele. To zaś, co świadczyć może jeszcze o potędze rozumu naukowego, a więc jego pragmatyczne przełożenie w postaci ułatwiającej codzienne życie techniki, napawa nieoczekiwane lękiem i podsuwa pesymistyczne prognozy przyszłości. W związku z tym pojawiają się liczne diagnozy, mówiące o nieporównywalnym z poprzednimi kryzysie całej kultury Zachodu, którą często przedstawia się metaforycznie jako rumowisko, a życie ludzkie w tej kulturze określa się mianem schyłkowego⁶.

Przyczyn kryzysu upatruje się w różnych momentach historycznych i w różnych miejscach kultury, redukując je, w zależności od przyjętych

⁶ Na temat kryzysu kultury powstała ogromna ilość literatury. Przytoczmy te rozumienia „kryzysu”, które będą nam tutaj pomocne. Morawski określa kryzys jako wstrząs ogarniający całą zastaną strukturę aksjologiczną, wyburzenie jej podstaw, które przyzwyczajono się uważać za nienaruszalne, jako przymus rewidowania przyjętego – jako oczywisty – paradygmatu, wedle którego określone wartości są wyższe, a inne niższe [Morawski 2, s. 283]. Wielecki pisze, że kryzys w kulturze oznacza naruszenie systemu wartości i norm, wzorów kulturowych, reguł komunikacji społecznej, stylów i strategii życia, zaburzenie tożsamości zbiorowej i indywidualnej, a także podstawowych dla społeczeństwa racjonalizacji (systemów rozumienia świata, życia i relacji społecznych). Towarzyszy mu zmiana form organizacji społecznej i warunków życia. Cechą nieodłączną kryzysu jest głębokie subiektywne poczucie lęku, niepewności, straty i ryzyka, próżni etycznej i ontologicznej [Wielecki, s. 109–175]. Jedlicki daje natomiast czysto formalną definicję kryzysu: „to jest kryzysem, co się komu widzi” [Jedlicki, s. 20].

założeń, do czynników społecznych, jak ma w zwyczaju socjologia, lub do czysto duchowych, jak czyni to np. Husserl. Katastroficzne historiozofie w rodzaju tej, jaką stworzył Oswald Spengler, traktują przy tym kryzys kultury jako konieczny, a zarazem schyłkowy etap jej rozwoju.

Zupełnie różnie widzi się także możliwości i sposoby wyjścia z kryzysu. Schiller rozwiązanie widział w programie „wychowania estetycznego”, Comte w dalszym rozwoju nauki, Marks w zmianie stosunków społecznych. Dla Husserla jedynym ratunkiem było pogłębienie jednostronnie dotychczas rozumianego racjonalizmu i idei nauki, i przywrócenie im pierwotnego, bardziej ambitnego sensu [zob. Krasnodębski 1, s. 19]. Postmoderniści natomiast rozwiązanie zdają się widzieć w całkowitym „odczarowaniu” i dyskredytacji rozumu i racjonalności, jako narzędzi totalizacji, panowania i ucisku, oraz w powitanium dobroczynnego pluralizmu i wielości.

Inni wreszcie próbują odnaleźć własną enklawę, w której schronić by się można przed owym kryzysem. Ulgi poszukiwano poprzez doświadczenie ekstatycznego wyzwolenia, wspomagane narkotykami, alkoholem lub gwałtownym przeżyciem, poprzez zwrot ku mistycyzmowi, prymitywizmowi jako kulturowemu modelowi do naśladowania czy też ku sztuce, którą widziano jako przestrzeń autonomiczną, ahistoryczną, oddaloną od królestwa racjonalizacji i komercjalizacji [zob. Sheppard, s. 123–133]. Tym, co łączy wszystkie te stanowiska i postawy, jest poczucie głębokiego kryzysu, które, jak pisze Krasnodębski, stało się z czasem czymś wręcz powszednim, przechodząc z krótkiego i dramatycznego okresu przesilenia w stan permanentny, zdający się dziś w ogóle nie mieć końca [Krasnodębski 1, s. 10]⁷.

Zdaniem Welscha, pojawienie się wyraźnych tendencji „anty-nowożytnych” należy do strategii rozwoju samej epoki nowożytnej, jest jej integralnym produktem ubocznym, który stawiając pytania i kwestionując rozwiązania, dynamizuje rozwój tej epoki [zob. Welsch, s. 102–107]⁸. „Epoka nowożytna, pisze Welsch, stanowi podwójną figurę: z jednej strony jest to kuracja przez racjonalizację, z drugiej – terapia polegająca na antyracjonalizacji” [Welsch, s. 104]. W ten sposób mamy do czynienia z bezprecedensowym współwystępowaniem entuzjastycznych przepowiedni

⁷ W tej sytuacji Bauman proponuje zmianę paradygmatu myślenia o kulturze. Dotychczasowy funkcjonujący powszechnie model kultury, który podkreślał jej ładotwórcze, reprodukcyjne, schematyzujące i strukturalizujące własności, stał się, jego zdaniem, nieadekwatny do opisu zjawisk i naszego sposobu patrzenia na świat. Istotną cechą tego świata jest bowiem niespójność norm, wieloznaczność postępowania, sprzeczność stylów życia, które z perspektywy dotychczasowego paradygmatu nieuchronnie zaświadczać będą o permanentnym kryzysie kultury. A trudno jest myśleć o kulturze mając kryzys za codzienność, nienormalność za normę, a chorobę za stan chroniczny [zob. Bauman 1, s. 184–185].

⁸ Autor upatruje pojawienia się tendencji „anty-nowożytnych” wraz z takimi dziełami, jak *Nauka nowa* Vico, *Rozprawa o naukach i sztukach* Rousseau, *Estetyka* Baumgartena, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka* Schillera.

i ponurych, pesymistycznych prognoz. Terapia, o której pisze Welsch, powoduje jednak, że nieokreślone dotąd przecucia i negatywne doznania związane z życiem w cywilizacji naukowo-technicznej, otrzymując swoją pojęciową reprezentację w twórczości intelektualnej, wydają się bardziej wyraźne i dotkliwe. Nastroje i reakcje radykalizują się więc zarówno na gruncie polityki, jak i samej „anty-nowożytnej” myśli ludzkiej, przyjmując skrajną postać w rewolucji komunistycznej, w postawie *luddystów*, *neoluddystów* i technofobów, nawołujących do zniszczenia maszyn i powstrzymania postępu, w *Dialektyce oświecenia* Adorno i Horkheimera, w postmodernizmie czy w słynnych zamachach bombowych Theodora Kaczyńskiego (zwanego Unabomberem), który w manifestie *Industrial Society and Its Future* przedstawił ostrą krytykę świata po rewolucji przemysłowej.

Jeden z podstawowych zarzutów, jaki kierowany jest pod adresem cywilizacji naukowo-technicznej, dotyczy rozczłonkowania obrazu świata i odebrania mu całościowego sensu oraz pozbawienia kultury, w oczach jej uczestników, spójności i autentyczności⁹. Winą za taki stan rzeczy już w czasach oświecenia obarczono „analityczny intelekt”, a więc filozofię i naukę, które, jak twierdzono, nie pozostawiają już miejsca ani dla wiary, ani dla poetyckiej wyobraźni, metafizyki czy uczucia. Trudno oczywiście zaprzeczać dążeniom nauki i filozofii do zrozumienia świata, nadania mu własnego, całościowego sensu. Myśl ludzka bowiem, twierdzi Siemek, „nieustannie szuka ludzkiego sensu, który do końca przewyciężyłby obcość rzeczywistości; sensu, który połączyłby człowieka ze światem i z innymi ludźmi w jedną całość, przejrzystą, harmonijną i «swojską» właśnie” [Siemek 2, s. 103]. Jednak dążenie to, które, zdaniem Siemka, stanowi zasadniczą treść archetypicznego wzorca filozofii, formułowanego przez Greków, chociaż zasadniczo ukierunkowało przysły rozwój europejskiego myślenia, to w samym tym rozwoju stopniowo gdzieś się zgubiło [zob. Siemek 2, s. 102]. Rozum ludzki bowiem, czując się samodzielnym i samowystarczalnym, zastąpił chęć zadomowienia się w świecie, dążeniem do dominacji nad nim za pomocą wiedzy i techniki. Zrozumieniu i opanowaniu tego, co poznane, sprzyja zaś fragmentaryzacja i klasyfikacja. Stąd też obraz świata człowieka Zachodu zostaje rozczłonkowany [zob. Siemek 2, s. 104].

To, co u starożytnych Greków, pisze dalej Siemek, istniało nierozłącznie, w nowożytności zostało rozerwane i rozproszone po rozległych polaciach kultury. Prawda, dobro i piękno uniezależniły się i rozeszły, wyznaczając myślenie w odrębnych dziedzinach filozoficznego dyskursu, ostatecznie rozplywając się w nich dla wielu myślicieli jako zdyskredytowane. Nauka empiryczna zaś podzieliła się na wiele niezależnych nauk „szczegółowych”,

⁹ Na temat argumentów oskarżających cywilizację naukowo-techniczną zob. [Jedlicki, s. 34–36].

o odrębnych założeniach, metodach badawczych i przedmiocie, które dzielą się dalej, zatracając się w mnogości szczegółowych kwestii i problemów. Zarazem odczuwana zaczęła być głęboka przepaść i konflikt między myśleniem i działaniem, teorią i praktyką, między codziennością życia potocznego a wysoko rozwiniętym myśleniem filozoficzno-naukowym, w którym, jak pisze Schulz, „mamy już tylko wypruty z całości problematyki preparat anatomiczny” [Schulz, s. 476]. Schiller, niezwykle wnikliwy komentator własnych czasów, wylicza dalsze, coraz bardziej szczegółowe podziały: „Oderwane od siebie zostają państwo i kościół, prawa i obyczaje; użycie oddziela się od pracy, środek od celu, trud od nagrody” [Schiller, s. 59]. „I tak w małych kupkach, przypadkowo zebranych – podsumowuje Ortega y Gasset – często na zasadzie zwykłego kaprysu, ułożone mamy szczątki i odpadki rzeczywistego życia” [Ortega y Gasset 2, s. 75].

Stwierdzenie tak wieloaspektowego rozczłonkowania kultury na wzajemnie nieprzekładalne sfery, jak powiedzą postmoderniści, powoduje, że stworzenie spójnego obrazu świata posiadającego całościowy sens wydać się może niemożliwe. Tym bardziej że nauka, pretendująca po wyparciu religii do stworzenia takiego całościowego obrazu, zgodnie z tezą Davida Hume’a mówiącą, że z faktów nie wynikają powinności, z zasady wyklucza wszelkie dążenia do formułowania norm i wartości, pozostawiając je poza swoim zakresem. Stąd, podkreśla się, nowy obraz świata, jakim nauka zastąpiła obraz tradycyjny, jest światem przyczynowości przyrodniczej, nie posiadającym jakiegokolwiek etycznego sensu¹⁰. To ograniczenie nauki, jak pisze Krasnodebski, odczuwane jest boleśnie jako jej klęska. Co więcej jednak, nauka nie tylko ogranicza swoje aspiracje w budowaniu obrazu świata, ale z istoty swojej podważa i dyskredytuje inne instancje, które powstałą lukę mogłyby wypełnić, takie jak tradycja, mit i religia czy metafizyka [zob. Krasnodebski 1, s. 15]. Po zepchnięciu ich w sferę irracjonalności, rozum dyskursywny obnaża i podważa w końcu własne wytwory i samego siebie.

W tej sytuacji pozostaje człowiekowi jedynie subiektywna wiara i osobista decyzja, arbitralny akt woli oraz świadomość jego niedoskonałości, partykularności i dowolności. Istniejące zasady, normy i wartości wydają się tracić gruntowne oparcie, nabierają znamion tymczasowości i przemijalności. Stają się konwencjami pozbawionymi powszechnego, obiektywnego znaczenia, traktowanymi jako forma realizacji stosunków międzyludzkich. Oparcie tracą zarazem ludzkie wybory, nabierając znamion irracjonalności. Konflikty

¹⁰ Weber pisze: „nie sposób dać naukową odpowiedź na pytanie [...] czy świat ma jakiś sens i jaki sens ma życie w nim. O to nauki te nie pytają”. I nieco dalej: „wszystkie nauki przyrodnicze dają nam odpowiedź na pytanie, co powinniśmy zrobić, aby opanować życie w sposób techniczny. Nie dają one jednak odpowiedzi [...] na pytanie: czy naprawdę chcemy i czy powinniśmy opanowywać życie w ten sposób oraz czy to ma w ogóle jakiś sens” [Weber 1, s. 209].

między nimi zdają się nieuchronne, a racjonalne, niepragmatyczne uzasadnienie któregośkolwiek z nich – niemożliwe. W takiej perspektywie człowiek pozostawiony zostaje samemu sobie wobec zatrważającej wieloznaczności świata, musząc niejako na własną rękę, w atmosferze aksjologicznej dezorientacji, nieustannie decydować o kształcie własnego życia. A „nigdy wcześniej, jak pisze Bauman, konieczność dokonywania wyborów nie była odczuwana tak mocno i dojmująco” [Bauman 2, s. 180].

3. Narodziny jednostki i rozpad podmiotu

Istotnym kontekstem tej frustrującej dla człowieka sytuacji jest opisywane często w literaturze zjawisko zaniku tradycyjnej wspólnoty oraz identyfikacji z nią jej poszczególnych członków, którzy w konsekwencji zrywają ze sobą dotychczasowe więzi i tracą „naturalnie” otrzymywaną tożsamość. Jak pisze Tönnies w swojej niezwykle ważnej i wpływowej pracy *Gemeinschaft und Gesellschaft*, na jej miejsce pojawia się nowoczesne, zatomizowane społeczeństwo (*Gesellschaft*), któremu empirycznie najlepiej odpowiadają wielkie metropolie miejskie [zob. Mikołajewska, s. 16–18, 67–75]. Wraz z nim zaś pojawia się indywiduum, jednostka, która dążyć będzie do emancypacji, do uwolnienia się z więzów łączących ją z Bogiem, tradycją, obyczajem, narodem, dotychczasowym ustrojem gospodarczym i politycznym, lokalną wspólnotą i rodziną. Louis Dumont określa ją szkiecoowo jako „niezależny, autonomiczny byt, z istoty swej nie-społeczny i odpowiednio pomijający lub podporządkowujący sobie całość społeczną”, traktujący siebie jako wartość najwyższą i niepodlegającą niczemu innemu [Renaut, s. 82].

Tak rozumiane jednostki wchodzą między sobą, jak pisze Tönnies, w nieprzejrzyste, bezosobowe, anonimowe, zapośredniczone i kontraktualne relacje nastawione na racjonalne działanie, a w związku z tym ograniczone do określonego celu i środków jego osiągnięcia. Więzią dominującą i jednoczącą staje się przede wszystkim więź interesu, a regulatorem stosunków międzyludzkich, w których panuje nieustanne napięcie i konflikt, jest konwencja, prawo pisane, wzorowane na kontraktach handlowych, odczuwane przez jednostkę jako zewnętrzny przymus [zob. Mikołajewska, s. 17, 70]. Taki model nowoczesnego społeczeństwa, który rozpowszechnia się od XIX w., napawał wielu intelektualistów pesymizmem i stanowił jedno ze źródeł odczuwanego kryzysu.

Alain Renaut wskazuje, że zjawisko wyłonienia się w czasach nowożytnych kategorii jednostki ma miejsce niezależnie w ramach różnych refleksji teoretycznych. Za akt filozoficznych narodzin tej kategorii i „pierwsze prawdziwe filozoficzne ugruntowanie nowożytnego indywidualizmu” przy-

jmuje on pojawienie się monadologii Leibniza, którą określa jako „ontologię indywidualistyczną”. Na jej gruncie dochodzi do „fragmentacji ducha” na proste monady, z istoty swej nierozciągle, niepodzielne, niepowtarzalne, całkowicie i istotnie różne od siebie, nieutrzymujące żadnego stosunku z tym, co zewnętrzne [Renaut, s. 141].

Zdaniem Renaut, Leibniz, tworząc monadologię, daje zarazem, dzięki koncepcji harmonii przedustawnej, etyczne uprawomocnienie indywidualizmu, umożliwiając jego rozwój w czasach panującej niemal powszechnie waloryzacji rozumu i przeświadczenia o racjonalności rzeczywistości przyrodniczej i społecznej. Sprzeczność, jaka mogłaby się bowiem pojawić między zwróceniem się jednostki w swoją stronę a dobrem i racjonalnością całości, zostaje oddalona w ten sposób, że racjonalność wszechświata wyraża się właśnie poprzez „zaprogramowanie” każdej jednostki do realizowania „własnej natury”. Jak pisze Renaut komentując Leibniza, „poprzez wycofanie się w głąb siebie i troskę wyłącznie o samego siebie, poprzez pielęgnację własnej niezależności i podleganie prawu swej natury [...] każda jednostka przyczynia się do wyrażania porządku wszechświata, harmonii i racjonalności całości” [Renaut, s. 160].

Bliskie strukturalnie modelowi monadologicznemu funkcjonującemu na poziomie ontologicznym są, jak twierdzi Renaut, wyłaniające się w tym samym czasie nowe teorie w ramach ekonomiczno-politycznej refleksji nad funkcjonowaniem społeczeństwa, które zwyczajowo określa się jako „teorie rynku”, a które stały się podstawą późniejszego liberalizmu [zob. Renaut, s. 159–166]. Autor przywołuje tutaj analogiczne do Leibniza rozumienie indywidualizmu u Tocqueville’a [Renaut, s. 159]¹¹, *Bajkę o pszczołach* Mandeville’a, którą uważa się za najwcześniejszą antycypację teorii rynku [Renaut, s. 161–163]¹², oraz twórczość Adama Smitha, którego koncepcja „niewidzialnej ręki” rynku, podobnie jak harmonia przedustawna Leibniza, godzi indywidualne zachowania jednostek z racjonalnością całości [Renaut, s. 165].

Zwróćmy przy tym uwagę na to, co dzieje się w tej sytuacji z kategorią wolności. Wolność rozumiana była dotąd jako stan niezdeteminowania i przeciwstawiana była konieczności. Pokazana przez Renauta nowożytna próba pogodzenia rozumu i racjonalności świata z niezależnością jednostki powoduje nieuniknioną rewizję takiego jej rozumienia. Przeciwnieństwem

¹¹ Tocqueville traktuje jednostkę jako całkowicie niezależną, wymykającą się wpływowi zewnętrzności i regulowaną wyłącznie „poprzez swą własną naturę”. Obserwowalna „zgodność” między takimi jednostkami nie wynika z intersubiektywności, ale odsyła do wewnętrznej logiki systemu.

¹² Mandeville porównuje społeczeństwo do roju żyjącego w „komforcie doskonałym”, lecz poza wszelką moralnością. Każda pszczoła ma na celu jedynie własny zysk i troszczy się tylko o swój interes. Mimo to jednak „całość jest ziemskim rajem”, gdyż „nawet najpodlejszy członek całości współdziała dla jej pomyślności”.

wolności staje się teraz nie tyle konieczność, ile przymus zewnętrzny, a sama wolność rozumiana być zaczyna jako realizowanie swojej własnej natury, przy czym owa „natura” okazuje się konieczna i dostępna rozumowi. Stąd, powie Hegel, wolność to uświadomiona konieczność. W ten sposób, jak widzimy, nowożytność akcentując rozum, gubi zasadniczy wymiar tradycyjnego ujęcia wolności.

Jednak wraz z „odczarowaniem” ludzkiego rozumu i jego wytworów, a zarazem wraz z zanikaniem rozumu jako szczególnej wartości zakwestionowany zostaje sam projekt odkrywania czy też wprowadzania racjonalności w obrębie rzeczywistości. W tej sytuacji, jak pisze Renaut, pozostaje sam indywidualizm, „seria stanów rozlicznych monad, krzyżujących się bez żadnej zasady porządku, chaotyczna gra perspektyw monadycznych, a więc świat postrzegany jako chaos”. Tak, zdaniem autora, rodzi się indywidualizm współczesny [Renaut, s. 118].

Względem takiego świata, który wobec braku stałości i niezmiennych, uniwersalnych, obiektywnych kryteriów jawi się jako przypadkowy i bezsensowny nawet w swoim aspekcie społecznym, jednostki zaczynają szukać pewności w samych sobie. Jeśli „aż do początków nowoczesności, jak zauważa Bauman, życie było codzienną konfrontacją ulotności ludzkiego życia i trwałości świata”, to wraz z nastaniem nowoczesności świat i człowiek zaczynają zamieniać się miejscami. Jednostkowe życie zaczyna się okazywać bytem, którego „przeciętna długość istnienia jest dłuższa od przeciętnej długości istnienia jakiegokolwiek innego elementu jego otoczenia” [zob. Bauman 2, s. 151–153]. Stąd też, jak pisze Gehlen, jednostki „przeżywają własne przypadkowe, wewnętrzne doświadczenia, własne nabyte przekonania i myśli, i własne reakcje uczuciowe bez zastanowienia i bezpośrednio tak, jak gdyby miały one doniosłość ponadpersonalną” [Gehlen, s. 118].

Jednak wraz z wyniesieniem jednostki, która widzi siebie jako podmiot wyraźnie różniący się od wszystkiego, co względem niej zewnętrzne, dochodzi zarazem do jej deprecjacji właśnie jako podmiotu, czy osoby, jak powiedzieliby personaliści. Zjawisko to, podobnie jak pojawienie się kategorii jednostki, obserwuje się zarówno na gruncie refleksji nad nowoczesnym społeczeństwem, jak i w tradycji filozoficznej i rozmaitych naukach szczegółowych.

Wśród zasadniczych przyczyn degradacji podmiotu w kontekście społecznym wymienia się zazwyczaj zaawansowany podział pracy i techniczną złożoność procesów produkcyjnych, a związku z tym coraz bardziej komplikujące się formy ludzkich organizacji, jakie mają miejsce w nowoczesnych stosunkach ekonomicznych. Takich przyczyn dopatrywał się już w drugiej połowie XVIII wieku Fryderyk Schiller. Nowoczesna socjologia pogłębi analizę tego zjawiska, przy czym powstrzymywać się będzie programowo od wartościowania. W obrazie społeczeństwa, jaki wyłania się z prowadzonych na jej gruncie refleksji, ludzie coraz częściej występują względem siebie nie

jako osoby, ale jako nosiciele spełnianych ról czy wręcz funkcji, jako reprezentacje takich sił społecznych, jak pieniądź i instytucje, degradując wzajemnie własną działalność do zwykłości zawodu czy specjalizacji w obrębie podziału pracy. Co przy tym istotne, nowoczesny człowiek, uczestnicząc w wielu grupach społecznych, sprowadzony zostaje nie tyle do jednej roli, ile raczej do wielu luźno powiązanych ról i funkcji, charakteryzowanych przez różne i w dużej mierze wzajemnie autonomiczne układy pojęciowe i wzorce pozawerbalnych zachowań. Role te nabierają charakteru wyizolowanych układów przestrzennych i czasowych, których wzajemna integracja w społeczeństwie, jeśli w ogóle jest możliwa, przestaje być z punktu widzenia tego społeczeństwa potrzebna [zob. Böhme, s. 151]. Wielość spełnianych ról, często bardzo różniących się od siebie, powoduje zaś niemożność identyfikacji z którąkolwiek z nich po jej każdorazowym odegraniu.

Pojęcie „roli społecznej” sugeruje istnienie jakiegoś podmiotu, który role te miałby odgrywać. Stąd w literaturze mówi się nieraz o zjawisku oddzielenia roli od samej osoby. Rola staje się tutaj w stosunku do osoby czymś wyraźnie zewnętrznym. Rozdzielenie to zdaje się odpowiadać znanemu w socjologii rozejściu się sfery publicznej i sfery prywatnej, którego przyczynę Weber widział w separacji gospodarstwa rodzinnego i przedsiębiorstwa nastawionego na zysk. Stąd Lucien Goldmann pisze za Marksem o dualizmie psychicznym nowoczesnego człowieka, który dzielić się musi na członka społeczeństwa, wchodzącego w kapitalistycznej kulturze mieszczańskiej w anonimowe, bezosobowe relacje charakterystyczne dla towarów („fetyszyzm towarowy”), oraz na człowieka jako prywatną osobę, realizującego w granicach swego osobistego życia niepowtarzalne, konkretne wartości jakościowe [zob. Siemek 3, s. 268].

Problem w tym jednak, że każda aktywność ludzka, niezależnie od tego, czy odbywa się w sferze publicznej, czy prywatnej, wzięta być może, z perspektywy socjologii, filozofii, psychologii bądź nauk szczegółowych, za reprodukcję istniejących już schematów społecznych, klisz kulturowych, siatek pojęciowych, biologicznych dążeń. Powoduje to, że osoba, jako niepowtarzalny i wyjątkowy podmiot własnego *Lebenswelt*, a zarazem jako twardy rdzeń czy punkt odniesienia, który byłby w sferze subiektywnej czynnikiem jednoczącym mnogość spełnianych ról, zdaje się rozplýwać. W tej perspektywie życie ludzkie, podobnie jak nowoczesny świat ludzkiego doświadczenia, rozsypuje się, jak pisze Krasnodębski, „na wielość ról, motywów i tymczasowych, doraźnych osobowości”, pomiędzy którymi gubi się własne „ja” [Krasnodębski 2, s. 109].

Konstatacja ta, do której dojść można na gruncie socjologii, filozofii społecznej i filozofii kultury, wzmocniona zostaje przez sytuację podmiotu na gruncie epistemologii, ontologii, psychologii i nauk szczegółowych. W sensie epistemologicznym podmiot zakwestionowany zostaje przede wszystkim w tradycji empiryzmu brytyjskiego i empiriokrytycyzmu. U Hume’a, który

wyprowadził ostateczne konsekwencje empiryzmu, staje się on konstruktem, wytworem wyobraźni, który sprowadzić można do zbioru prostych impresji o monadycznym charakterze rządzonych przez ogólne reguły asocjacji [zob. Renault, s. 208–210]. Na gruncie ontologii naturaliści zredukowali poznanie i podmiot do stanów fizjologicznych mózgu [zob. Czerniak, s. 21]. Na gruncie szeroko rozumianej filozofii języka podmiot „rozpływa się” w mnogości dyskursów, struktur i gier językowych, które przejmują jego funkcję [zob. Czerniak, s. 22]. Taką sytuację obserwujemy także w strukturalizmie, gdzie podmiot podporządkowany zostaje określonej abstrakcyjnej strukturze, przede wszystkim strukturze językowej, która dopiero wtórnie generuje powierzchowną różnorodność i indywidualność podmiotu. Behawioryści redukują podmiot do zbioru zewnętrznych, wyuczonych odruchów organizmu (reakcji na bodźce), psychoanaliza zaś podmiotem czyni irracjonalną nieświadomość, pełną ślepych popędów opartych na potrzebach fizjologicznych, która usiłuje sterować indywidualną świadomością [zob. Czarnocka, s. 37–39]. Epistemologie ewolucyjne widzą w podmiocie reproduktora prawidłowości powszechnie obowiązujących w przyrodzie, reprezentanta gatunku, nośnik genów lub innych jednostek informacji, którego cele podporządkowane są całkowicie dążeniu do zachowania biologicznego gatunku lub powielaniu informacji [zob. Czarnocka, s. 39–42]. Na gruncie *cognitive science*, które w zasadzie nie potrzebują pojęcia umysłu, podmiot zredukowany zostaje do własności czysto obliczeniowych [zob. Piłat, s. 60–61].

Postmodernizm, świadomy zazwyczaj wszystkich tych intelektualnych i społecznych zjawisk, ogłasza po „śmierci Boga” „śmierć człowieka” i ostateczny koniec antropocentryzmu. Jak pisze Krasnodębski, „gdy Bóg umarł, człowiek nie potrafił go zastąpić i niezbyt długo go przeżył [...]”. Jeśli więc jeszcze w ogóle mówi się o podmiocie, to jest to zupełnie przypadkowe «ja», które wędruje między dyskursami i stylami, tworząc ciągle nowe metafory, przybierając coraz inną tożsamość. Jego życie nie jest już systemem, jedna «nić», która je jednoczyła, zmieniała się w splątany różnokolorowy kłębek” [Krasnodębski 2, s. 109].

4. Przednowożytność jako kontekst

Teza o gwałtownie wzrastającej w nowożytności racjonalizacji świata oraz jej poważnych konsekwencjach dla kondycji człowieka w świecie zakłada radykalnie różną od czasów nowożytnych/nowoczesnych¹³ wizję przeszłości, która stanowić będzie dla nich niezbędny kontekst. Jeśli istnieją spory co do

¹³ Pojęcia te traktowane są tutaj synonimicznie.

periodyzacji historii cywilizacji zachodniej i samej nowoczesności, to większość filozofów i antropologów kultury zgadza się dzisiaj co do tego, że kondycja człowieka nowoczesnego różni się znacznie od sytuacji człowieka w czasach, które umownie zwykło się zwać „przednowożytnymi” („przednowoczesnymi”).

Autorzy, zajmujący się analizą nowoczesności i ponowoczesności, budują dla siebie kontekst w postaci przednowożytności, wykorzystując (*explicite* bądź *implicit*) badania etnografów i antropologów kulturowych. Badania te traktują jednak bardzo swobodnie i wybiórczo, tworząc na ich podstawie pewien model cech bez odniesienia do konkretnych społeczności czy nawet określonego czasu w dziejach ludzkości. Jeśli występują przy tym z pozycji raczej krytycznych względem nowoczesnej/ponowoczesnej cywilizacji naukowo-techniczno-konsumpcyjnej niż ją afirmujących, to obraz czasów przednowożytnych wyrasta w ich tekstach nierzadko na nieuprawnioną idealizację przeszłości. Wizje „złotego wieku” czy szczęśliwego „stanu natury” mają w literaturze i sztuce bogatą reprezentację. Współcześni autorzy, jak np. Zygmunt Bauman, są często świadomi tej konsekwencji. Ich celem jednak nie jest, jak się wydaje, stworzenie pełnego, adekwatnego obrazu kultury mającej miejsce przed nowożytnością, ale zestawienie tylko takich jej cech, które wydają się interesujące i przydatne w danym kontekście w rozumieniu kultury po-przednowożytnej.

Jednym z chętnie cytowanych autorów, badających dawne kultury, jest Mircea Eliade. W jego tekstach czytamy, że w czasach przednowożytnych wszelkie aspekty ludzkiego życia niezmiennie regulowała religia, zapewniająca otwarcie na świat nadludzki i jego wartości, które zostały objawione przez „istoty boskie” lub przez mitycznych przodków. Dzięki swojemu pochodzeniu wartości te zyskują charakter transcendentny i absolutny, stając się zarazem paradygmatami wszelkiej ludzkiej działalności. Przekazywane są za pomocą mitów, których rola polega przede wszystkim na rozbudzaniu i podtrzymywaniu świadomości istnienia innego, boskiego świata. „Właśnie w doświadczeniu sacrum, w spotkaniu z rzeczywistością poza-ludzką – jak pisze Eliade – rodzi się przekonanie, że coś istnieje realnie, że istnieją wartości absolutne, które prowadzą człowieka i nadają sens jego egzystencji” [Eliade, s. 139]. Dzięki nim człowiek pozbywa się wątpliwości, jakie mógłby mieć wobec rezultatu swoich działań. Nabiera pewności i jasności, a jego czyny otrzymują głębokie znaczenie i ważność.

W mitach znajdujemy modele dla wszystkich ważnych czynności, jakie wykonuje człowiek w danej zbiorowości i sytuacji, w jakich może się znaleźć. Jeśli za Ortęgą y Gassetem światem określilibyśmy „całokształt rozwiązań, jakie wynajduje człowiek dla problemów, wobec których stawia go okoliczność”, to należałoby powiedzieć, że w czasach tych świat jest dla człowieka prosty i zupełnie przejrzysty. Człowiek rozporządza systemem autentycznych,

stałych przekonań, które pozwalają mu zredukować ilość nierozwiązywalnych problemów do minimum [Ortega y Gasset 1, s. 73]. Przekonania te są autentyczne, ponieważ opierają się na mitach, które niejako z definicji opowiadają historię świętą, a więc prawdziwą. Nikt o ich prawdziwość nie pyta i nikt w nią nie wątpi. To one przecież stanowią kryterium prawdziwości. Jeśli mówią o jakimś wydarzeniu, to znaczy, że wydarzenie to miało miejsce naprawdę.

Mity pozwalają człowiekowi także, zdaniem Eliadego, zrozumieć otaczającą go przyrodę, której czuje się on częścią. Czynią to jednak inaczej niż nowożytna nauka. Celem mitów bowiem nie jest systematyczne wyjaśnianie świata, mające zaspokoić ciekawość ludzkiego rozumu, umożliwić mu panowanie i przeobrażanie przyrody według własnego projektu. Ich celem jest nadanie światu całościowego znaczenia poprzez opowiedzenie historii, w której „zmarłychwstaje” pradawna rzeczywistość dająca klucz do zrozumienia Kosmosu jako całości, dogłębnie, niejako od wewnątrz. Nie chodzi tu więc o poznanie świata takiego, jakim uczyniła go nauka, ale świata takiego, jakim odczuwa go człowiek przednowożytny, świata brzemiennego w immanentne znaczenia, wyposażonego, jak powiedziałby Weber, w „wewnątrzświatową moralność”. Taki świat „przemawia” do człowieka we własnym języku. I nie jest to język matematyki, jak powiedzieliby nowożytni uczeni. Aby świat ten zrozumieć, należy znać mity i umieć rozszyfrować symbole. „Nie tylko jeleni patrzy na człowieka i rozumie go [...] – rozumie go także skała, drzewo czy rzeka. Każde z nich ma swoją «historię», którą chce nam opowiedzieć, i rady, które chce przekazać” [Eliade, s. 143]. W świecie tym – dodaje Ortega y Gasset – „człowiek miał przed sobą kosmos żywy i niepodzielny. Podstawowy podział świata na sferę materialną i duchową dla niego nie istniał. Gdziekolwiek spojrział, wszędzie widział działalność żywiołów twórczych lub niszczących. Potok wody nie był dla niego toczeniem się jednej kropli po drugiej, lecz specyficznym sposobem życia bóstw wodnych” [Ortega y Gasset 2, s. 75].

Mówiąc nieco konkretniej i bardziej modelowo, jest to czas, w którym dominuje religijna i metafizyczna tradycja, a życie toczy się w świecie monolitycznym, o ustalonej strukturze, według przekazywanych z pokolenia na pokolenie wzorów. Koło historii kręci się w miejscu. Natura stanowi rzeczywistość jeszcze nieprzyswojoną, nieopanowaną i nieprzeprojektowaną przez rozum, posiadającą moralny autorytet i będącą domeną działania sił nadprzyrodzonych, które niosą ze sobą wartość i znaczenie dla całej rzeczywistości [zob. Zieliński, s. 51]. Człowiek stanowi przedłużenie własnej wspólnoty, która będąc nośnikiem *sacrum*, pozwala znaleźć mu pewną podstawę i „prawdziwą” treść swej rzeczywistości. Wartości i cele przekazywane i sankcjonowane przez wspólnotę, mające swe źródło w religii, mitach, tradycji, są wartościami i celami dla poszczególnych jej członków. Stosunki

międzyludzkie są bliskie i oparte na związkach solidarności; miejsce danej osoby w społeczeństwie jest jasno określone, podobnie jak role społeczne, które generalnie pozostają ze sobą w zgodzie; wewnętrzna, organiczna jedność czyni niemożliwym wszelki konflikt jednostki ze społeczeństwem, a siła społeczna nie jest w stosunku do jednostki czymś zewnętrznym i obcym.

Jeśli taki obraz świata przednowożytnego uczynimy kontekstem dla krytycznych analiz konsekwencji racjonalizacji świata, to ulec możemy złudzeniu o jego zasadniczej przewadze nad światem człowieka nowoczesnego. Jak jednak powiedzieliśmy, taki obraz świata jest po pierwsze modelem idealizacyjnym, podobnym w swojej funkcji do modelu idealizacyjnego w naukach przyrodniczych, po drugie z założenia nie funkcjonuje samoistnie, ale jako kontekst dla opisu innych faz kultury. Sam Eliade zresztą zapewnia nas, że religia i mity nie dają gwarancji „dobroci” i moralności [Eliade, s. 144]. Huizinga zaś pisze że, w czasach średniowiecza, które są jednym z odniesień dla modelu kultury przednowożytnej, „nędzarze i ułomni mniej zaznawali ulgi niż dzisiaj, cierpienia były groźniejsze i cięższe do zniesienia. Choroba stanowiła silniejszy niż dzisiaj kontrast ze zdrowiem. [...] Sławą i bogactwem cieszą się gwałtowniej i bardziej pożądliwie; wyraźniejsza niż dziś dzieliła je granica od żalosnego ubóstwa i lichoty” [Huizinga, s. 29].

Na gruncie zarysowanego wyżej modelu czasów przednowożytnych okrucieństwa, nieszczęścia i społeczne nierówności, o których pisze Huizinga, a które zawsze chyba towarzyszyły człowiekowi, uzyskują jednak uzasadnienie i wartość religijną, często o charakterze globalnym i trwałym. Dzięki temu nie wydają się daremne ani przypadkowe, ale nabierają głębokiego znaczenia, które włącza je w organiczny bieg świata. Funkcja mitów polega bowiem, jak pisze Eliade, na dostarczaniu wzorców i nadawaniu sensu światu i ludzkiej egzystencji. Dzięki nim „możemy ująć Świat jako doskonale zorganizowany, inteligibilny i brzemienisty znaczeniem Kosmos” [Eliade, s. 144].

Przedstawiony w takim kontekście model kultury Zachodu charakteryzuje się, jak próbowałem pokazać, zepchnięciem tradycyjnych mitów i religii w sferę irracjonalności, utratą przez kulturę swojej autentyczności, rozpadem (obrazu) świata i człowieka jako doświadczającego tego świata podmiotu. W tej sytuacji człowiek zwraca się w stronę alternatywnych, całościowych opisów świata – nowoczesnych substytutów tradycyjnych mitów i religii, które mogłyby uporządkować świat na nowo, pozbawiając zarazem ludzką egzystencję „przypadkowości”.

W XVIII i XIX w. taki charakter ma zaufanie do ludzkiego rozumu jako fundamentu poznania, jako prawodawcy ładu społecznego i moralności. Mechanika klasyczna otrzymuje wówczas wśród elit intelektualnych siłę „religijnych dogmatów”. Świętości nabierają także takie ześwieczone kategorie, jak ojczyzna i wolność (rozumiana w kontekście społecznym

i politycznym jako brak przymusu zewnętrznego) oraz historia, która, jak pisze Herbert Schnädelbach, staje się „quasi-objektywnym podmiotem dziejowości [...], władzą, której można służyć i przed którą należy ponosić odpowiedzialność” [Schnädelbach, s. 210–211].

W wieku XX pojawiają się wielkie ideologie, pozwalające odnaleźć tożsamość oraz transcendentne poczucie celu. Triumf święci faszyzm, który zapowiada odrodzenie społeczne, ujęte w formę narodowej mitologii, oraz komunizm jako wyzwolicielski ruch proletariatu – kolektywnego Prometeusza, znoszący niesprawiedliwość i wyobcowanie człowieka. Bauman tłumaczy podobnie „oszałamiającą” karierę religijnego fundamentalizmu, jaką obserwujemy pod koniec XX w. Adorno i Horkheimer taki substytut widzieć będą w kulturze masowej, która dzisiaj uznana być może zasadnie za najbardziej pojemną namiastkę tradycyjnych mitów.

Atrakcyjność wszystkich tych substytutów, uogólnijmy spostrzeżenie Baumana, polega właśnie na tym, że pozwalają one w sytuacji dotkliwej niepewności zrzucić z siebie brzemień wolności wraz z towarzyszącą jej odpowiedzialnością, dając w zamian powszechność godnych zaufania celów i środków do ich realizacji [zob. Bauman 3, s. 315–321]. Wydają się jednak mieć one w porównaniu z „monolitycznym” światem przednowożytnym charakter krótkotrwały, szybko obnażając swoje konwencjonalne ugruntowanie. Niosą przy tym ze sobą nierzadko destrukcyjne konsekwencje, zarówno dla świata, jak i podmiotu, ponieważ służą przede wszystkim realizacji konkretnych celów politycznych czy ekonomicznych. W tak zarysowanym modelu kultury Zachodu człowiek skazany zostaje na nieustannie ponawiane, często zupełnie osamotnione szukanie uzasadnień dla świata i własnej egzystencji, które nie stanowią już dla niego jednolitej całości.

Bibliografia

- [Bauman 1] Z. Bauman, *Kultura jako spółdzielnia spożywców*, w: J. Sójka (red.), *Perspektywy refleksji kulturoznawczej*, Poznań 1995.
- [Bauman 2] Z. Bauman, *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Kraków 2004.
- [Bauman 3] Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- [Bauman 4] Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa 1998.
- [Böhme] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Warszawa 1998.
- [Capra] F. Capra, *Punkt zwrotny*, przeł. E. Woydyłło, Warszawa 1987.
- [Czarnocka] M. Czarnocka, *Nowożytność: pojęcie podmiotu a jego współczesne erozje*, w: A. Motycka (red.), *Wiedza a podmiotowość*, Warszawa 1998.
- [Czerniak] S. Czerniak, *Spory wokół „śmierci podmiotu”*, w: A. Motycka (red.), *Wiedza a podmiotowość*, Warszawa 1998.
- [Eliade] M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.

- [Gehlen] A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- [Adorno Horkheimer] T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
- [Holon] M. Holon, *Max Weber i jego dzieło*, w: M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Poznań 2004.
- [Huizinga] J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1974.
- [Jedlicki] J. Jedlicki, *Świat zwyrodniał. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa 2000.
- [Kołakowski] L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003.
- [Kotowa] B. Kotowa, *Postmodernistyczna demityzacja poznania*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Mity. Historia i struktura mistyfikacji*, Poznań 1997.
- [Krasnodębski 1] Z. Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Warszawa 1996.
- [Krasnodębski 2] Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Warszawa 1999.
- [Kurowicki] J. Kurowicki, *Piękno jako wyraz dystansu. Wykład estetyki z perspektywy filozofii kultury*, Warszawa 2000.
- [Lepenies] W. Lepenies, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1996.
- [Majcherek] J. Majcherek, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku*, Kraków 2004.
- [Marquard] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- [Mikołajewska] B. Mikołajewska, *Zjawisko wspólnoty (wybór tekstów)*, New Haven 1999.
- [Morawski 2] S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Toruń 1999.
- [Morawski 1] S. Morawski, Andrzej Szahaj, Anna Zeidler-Janiszewska, *O filozofowaniu, perypetiach dzisiejszej kultury i rebus publicis*, Toruń 1995.
- [Ortega y Gasset 1] J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, przeł. E. Burska, Warszawa 1993.
- [Ortega y Gasset 2] J. Ortega y Gasset, *Trzy obrazy z winem*, w: tenże, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1980.
- [Piłat] R. Piłat, *Podmiot doświadczenia w fenomenologii i w cognitive science*, w: A. Motycka (red.), *Wiedza a podmiotowość*, Warszawa 1998.
- [Renaut] A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Wrocław 2001.
- [Schiller] F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska, J. Prokopiuk, Warszawa 1972.
- [Sheppard] R. Sheppard, *Problematyka modernizmu europejskiego*, przeł. P. Wawrzyszko, w: R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu*, Kraków 1998.
- [Schnädelbach] H. Schnädelbach, *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- [Schulz] B. Schulz, *Bruno Schulz do St. I. Witkiewicza*, w: tenże, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Wrocław 1998.
- [Siemek 1] M. Siemek, *Autodestrukcja mitu nauki*, w: tenże, *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984.
- [Siemek 2] M. Siemek, *Najstarszy historyk świata*, w: tenże, *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984.
- [Siemek 3] M. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002.
- [Weber 1] M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, w: Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Warszawa 1999.
- [Weber 2] M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, przeł. M. Holon, Poznań 2004.
- [Welsch] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.
- [Wielecki] K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu*, Warszawa 2003.
- [Zieliński] W. Zieliński, *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana*, Toruń 2001.

Łukasz Musielak

**Disintegration of the World and Subject – An Attempt to Reconstruct
the Model of Western Culture**

The aim of this article is attempt to reconstruct the model of Western Culture, which appears on field of contemporary philosophy of culture. This view basis on the division of the culture into 3 periods: pre-modernity, modernity and post-modernity. Modernity is initiated with intensive increase of rationalization, disenchantment of the world, as well as with faith in reason and improvement. Post-modernity stems from disappointment of reason and fear of consequences of technical progress. Reason and Progress are treated as substitute for traditional myths and religions. Pre-modernity are background for those analyses. Nowadays this is the model of interpretation for social and intellectual events observed in Western culture. That model deals with general and permanent crisis of culture. The essence of this crisis is fragmentation of the human world (break-up of fundamentals of philosophical and scientific inquiry as well as everyday morality) and 'myself'.