

W: Deum et animam scire: teksty filozoficzne dedykowane księdzu arcybiskupowi profesorowi Markowi Jędraszewskiemu, red. J. Grzeszczak, K. Stachewicz, Poznań 2015, s. 331-351.

Marek Szulakiewicz

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Redukcjonizm i choroby kultury współczesnej

Tym, co osobliwe, jest nie tyle choroba, ale cud, jakim jest zdrowie.

Hans-Georg Gadamer

Wstęp

Jeden z największych mediewistów francuskich, Philippe Ariès, w wywiadzie na temat „śmierci kultur” stwierdzał, że kultury nie umierają¹. Dowodził nawet, że kultury ze swej istoty nie są śmiertelne: umierają tylko imperia, a nie kultury. Historyk ten podkreślał również, że koncepcja „śmierci kultur” powstała w głowach poetów i filozofów, i „przeczy ona rozsądkowi”. Kultury bowiem nie umierają, lecz jedynie modyfikują się, zmieniają swój zasięg przestrzenny i pozostają. Zamiast o śmierci należy zatem mówić o ciągłość kultury i cywilizacji. Jeśli nawet przyjmiemy te optymistyczne tezy uczonego, to w tej idealnej „teorii nieśmiertelności kultur” nie można odrzucić spostrzeżenia o ich chorobach, jako stanach, w które popadają kultury bardzo często. O chorobach kultury wiedzieli już starożytni. Arystoteles podziwiając zwycięstwa Aleksandra widział w nich też chorobę i zgon kultury greckiej, która musi upaść na skutek jakiejś wielkiej katastrofy, aby mogła powstać kultura inna, której los w przyszłości będzie taki sam jak swej poprzedniczki, czyli upadek. Seneka chorobę kultury dostrzegał w niebezpiecznym upadku obyczajów. Św. Augustyn też obserwował jak upadała chora kultura imperium rzymskiego. Nie inaczej wygląda to w kulturach odmiennych niż nasza. W kulturze chińskiej przykładowo, choroba jest wiązana z zaburzeniem koniecznej równowagi kultury; rozpoznania takiego zachwiania równowagi – podobnie jak z chorobą człowieka – można dokonać jeszcze przed ujawnieniem się symptomów choroby².

Można powiedzieć, że kultury chorują częściej niż sądzimy. Nawet wtedy, gdy choroby te nie skończą się zgonem, to jednak wyznaczają one czasy trudne dla człowieka. Kultura jest

¹ Por. P. Ariès, *Życie i śmierć kultur*, w: Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?*, tłum. A. D. Tuszyńska, Warszawa 1987, s. 80.

² F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, tłum. E. Woydyłło, Warszawa 1987, s. 433.

chora, gdy narastają w niej tendencje, które prowadzą do jej zapadania się i destrukcji, gdy zamiast przynosić ład w życie człowieka i umacniać jego bytowanie, rodzi nieład i doprowadza do kryzysu³. Kultura, która przestaje być „uprawą” (odwołując się do łac. colere) zaczyna chorować. W takiej chorej kulturze człowiek nie może znaleźć ładu i porządku, gdyż przestaje ona być „ładotwórcza”. Odwrotnie, staje się twórcą niepokoju, nieporządku, pozostawiając człowieka w niepewności i nie oferując ani możliwości umocnienia się jednostki, ani też stworzenia wspólnoty: jednostkowe dążenia i działania przestają przynosić korzyści ogółowi, lecz stają się tylko sprawą jednostek. Taka chora kultura pozostawia człowieka już tylko samemu sobie, na pastwę jego egoizmu i pychy samolubstwa, zatrzymując go w „tu i teraz” i redukuje wszystko do tego wymiaru terażniejszości. W chorej kulturze człowiek poprzestaje tylko na regulowaniu spraw tego świata i to wydaje mu się wystarczać do życia.

Można zapytać jednak: dlaczego kultury chorują? I po czym poznać „chorą kulturę”? Zanim odpowiemy na te pytania w odniesieniu do kultury Zachodu należy wskazać, że nie zawsze były one ważne w naszej przeszłości. W myśl starej sentencji Celsusa, która dotyczy co prawda chorób i leczenia, lecz też uwzględnia aspekt kultury, można powiedzieć, że pytania takie nie powinny w ogóle być ważne i należy je pominąć „w sztuce leczenia”. W jego teorii leczenia uznawało się bowiem, że nie jest istotne to, co wywołuje chorobę, istotne jest natomiast to, co ją usuwa (Non interest, quid morbum faciat, sed quid tollat). Jednak ta teza Celsusa należy do „dawnej medycyny”. Dzisiaj lekarz doskonale wie, że bez znajomości tego, co wywołuje chorobę trudno mówić o leczeniu i wyleczeniu. Dobra diagnoza jest podstawą leczenia, lekarz zaś, zanim podejmie decyzję o tym, że dany człowiek potrzebuje medycznej pomocy, musi mieć przekonanie, że jest on rzeczywiście chory. To samo odnosi się do choroby kultury, a szczególnie do sytuacji kultury Zachodu, której choroba już dawno została dostrzeżona przez filozofów. Dzisiaj Zachód coraz częściej głosi już nie tyle stan choroby swojej kultury, lecz wręcz stan agonii, i szuka przyczyn tego stanu. Nie jest to sytuacja łatwa dla żyjącego w niej człowieka. Nie ma bowiem człowieka bez kultury. Człowiek jest mocny (lub słaby) kulturową sytuacją.

Choroby ciała i choroby kultury

Dopóki człowiek wznosi się, prosperuje i idzie do przodu, nie wie kim jest, gdyż powodzenie oddala go od niego samego.

E. Cioran

³ Przypomnieć należy, że pojęcie „kryzys” pochodzi z Antyku. Słowo to używane było przede wszystkim w kontekście medycznym i oznaczało „krytyczne dni”, w których decydował się los chorego: życie lub śmierć. Por. na ten temat: T. Schimmer, *Krise der Kultur*, Nordhausen 2013, s. 16.

Przez wiele stuleci rozumienie choroby związane było ze sferą religijną i filozoficznym pytaniem o człowieka⁴. I dopiero epoka nowożytna rozdzieliła medycynę i religię, ograniczając też chorobę do „zaburzenia funkcji cielesnych”. Mówiąc językiem M. Foucaulta: choroba-pojęcie przekształcona została w chorobę-ciało. Jednak współcześnie, po wielu wiekach tego rozdzielania, coraz częściej podkreśla się, że religijność i duchowość niezwykle pozytywnie wpływają na przebieg terapii i pokonanie choroby, nawet wtedy, gdy jest ona rozumiana tylko jako sprawa cielesności/materialności⁵. I nie tylko w tym, że doświadczenie choroby zazwyczaj otwiera człowieka na pytania religijne i często prowadzi ku duchowości. Również w samym rozumieniu choroby dostrzega się już istotne przewartościowanie w kierunku od ujęcia ilościowego, ku ujęciu holistycznemu. Współczesność ujawnia znacznie szerszy wymiar choroby, niż tylko „niedomaganie ciała”. Choroba nie jest wyznaczana już tylko przez „chore narządy”, lecz nosi w sobie „coś jeszcze”, co - rzecz można - „tylko ujawnia się w chorych narządach”. Jeszcze na początku ubiegłego wieku pisał lekarz i filozof Edmund Biernacki: „Zaczyna już sobie uświadamiać i nauka to, co sobie zawsze uświadamiał każdy prawdziwie dobry i doświadczony lekarz, że w człowieku oprócz materii istnieje i to ‘Niepoznawalne’, które nazywamy duchem, i że trzeba nieodzownie uwzględnić i ten czynnik przy badaniu choroby i jej leczeniu”⁶. I właśnie ze względu na to „coś jeszcze”, samo pojęcie „choroba” może być zastosowane do innych wymiarów, niż tylko „nasze ciało”. „Choroba – pisze Gadamer – jest tym, co się narzuca, tym, co zakłóca, stwarza niebezpieczeństwo, z czym się trzeba uporać”⁷. A jeśli tak, to dotyczy ona nie tylko „naszych ciał”, lecz całości naszego istnienia, nie wyłączając kultury: i tu są niebezpieczeństwa, z którymi należy się uporać. Przy takim określeniu choroby również nie tylko ciało człowieka może być nią ogarnięte, lecz cały człowiek, wraz z jego kulturą i istnieniem. I jak chory człowiek nie jest zdolny (nie potrafi, nie może, nie chce) rozwijać wszystkich swych możliwości, tak samo chora kultura koncentruje się na jakimś jednym wymiarze życia człowieka, zamiast na jego pełni. Ona również nie może, nie potrafi, nie chce „uprawiać całego człowieka”. I jak człowiek może zachorować, gdyż musi umrzeć, tak kultura może być chora, gdyż i jej losem jest upadek. Jeśli jednak poważnie potraktujemy podkreślane przez badaczy stwierdzenie, że choroba prowadzi do odnowienia „spraw religii”, to i we współczesnej kulturze Zachodu dostrzec można wyraźnie zjawisko „powrotu religii”. Często już wśród badaczy religii i religijności

⁴ Por. na ten temat: E. Biernacki, *Co to jest choroba?*, Lwów 1905, s. 19.

⁵ Por. U. J. Körtner, *Spiritualität, Religion und Kultur – eine begriffliche Annäherung*, w: J. Körtner (Hrsg.), *Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett*, Wien 2009, s. 1.

⁶ E. Biernacki, *Co to jest choroba...*, s. 109.

⁷ H.-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, tłum. A. Przyłębski, Poznań 2011, s. 131.

pojawia się dzisiaj stwierdzenie, że żyjemy w jednym z kluczowych momentów przemian w dziejach religii. Tym szczególnym momentem jest właśnie jej powrót⁸.

Jednak dostrzec „chorobę kultury” nie jest łatwo. Tak jak w przypadku chorób naszego ciała i tu uruchamiane są różne próby zagłuszenia tej „chorobliwej sytuacji” i umacnianie fałszywego poczucia bezpieczeństwa. Wszystkie one pojawiają się jako potrzeba naszego życia i aktywności w sferze kultury. Każda kultura próbuje zamaskować okropności, pomyłki i zło, na jakich się opiera. I próbuje też ukryć swoje choroby. Jedną z tych prób jest infantylizacja istnienia, człowieka i życia. W takim „zdziecinnieniu kultury” uczymy się, przekonywani niemal przez cały rynek medialny, do którego dołącza zideologizowana nauka, że nie warto świata i naszego istnienia traktować poważnie – świat jest fikcją, złudą, zabawą pozbawioną sensu. Jednak zdziecinniała kultura jest szczególnie niebezpieczna, gdyż przyzwyczajają do myślenia relatywistycznego, utwierdza w nim i odbiera zdolność do organizowania wartościowego życia publicznego. Przede wszystkim jednak zdziecinniała kultura „oślepia” na zagrożenia, nie uczy utwierdzenia w niezależności od cudzych poglądów, nie daje wolności od namiętności, uniemożliwia spokojny namysł nad tym, co wieczne i zachęca do zabawy. Wszystko w niej staje się/powinno się stać zabawą, ukrytym zaś hasłem jest: bawmy się i tak przeżywajmy swoje życie. Za nią (za zabawą) ukrywane są pozory i – co jeszcze gorsze – bezruch kultury. Bowiem taka zabawa/infantylizacja odziera rzeczywistość z wartości, znaczenia i prawd. „Bawmy się” oznacza „zostaniemy na zawsze dziećmi”. W zdziecinniałej kulturze znika pojęcie prawdy i znikają kryteria ocen i wartościowań, jest tylko uleganie presji codziennego życia i bawienie się: tworzy się ludyczna świadomość i ogarnia sobą cały nasz sposób bycia. Nie ma w niej miejsca dla mędrca zatroskanego losem kultury: uniwersytety stają się przedsiębiorstwami, uczeni ekspertami i technokratami, zamiast jakości zaczyna panować ilość, zaś życie intelektualne musi ulec degradacji wyparte przez cząstkowość i banalność. Wszystko to łatwo dostrzec we współczesnej kulturze. Zinfantylizowanie człowieka i brak zachęty do rozwoju jest tak wielkie, że trudno już mówić o poważnym traktowaniu kultury i troski o jej los. Jedynie w transakcjach finansowych wszystko jest niezwykle poważne, pozostałe to tylko zabawa: z pieniędzmi nie ma żartów, reszta jest igraszką. Uczymy się też w zinfantyлизованej kulturze, że człowieka w zupełności da się wyjaśnić za pomocą biologii, psychologii czy socjologii – człowiek to tylko lepiej zorganizowany ssak, któremu „do głowy uderzyła” postawa wyprostowana. Przekonywani jesteśmy wreszcie, że być w świecie oznacza zatrzymać się, pozostać w „tu i teraz” i nauczyć się z tego korzystać, rozumiejąc jednocześnie, że nie da się z tego czerpać i w tym odnaleźć absolutności

⁸ Por. G. Küenzlen, *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*, München 2003, s. 181 i n.

i sensowności. Wszystko to uczy ignorancji na sytuację kultury i jej problemy, chociaż – trzeba to przyznać - bardzo pomaga człowiekowi przetrwać w chorej kulturze. Wszystkie procesy infantylicyzacji kultury oślepiają na jej problemy, zagrożenia i choroby.

Jednak najprostszym sposobem ignorowania choroby kultury jest próba jej „unieśmiertelnienia”, realizowana najczęściej w postaci uniwersalizmu. Polega ona na tym, że daną kulturę (najczęściej swoją) uznaje się za najlepszą, jedyną i konieczną dla rozwoju i postępu. Ale również polega ona na uznaniu, że we wszystko wolno ingerować, wszystkie problemy da się rozwiązać, nam ludziom wszystko się udaje i musi udać zgodnie z naszą wolą i oczekiwaniem. Każda kultura śni o własnej nieśmiertelności i jest przekonana, że pokonała wszystkie słabości i grzechy. W istocie jednak ten typu uniwersalizm sam jest chorobą kultury, gdyż rozwija „wyższości nad innymi” i miesza cząstkowe wartości z wartościami uniwersalnymi. Jeśli chodzi o kulturę europejską, to z tej choroby uniwersalizmu zostaliśmy uleczeni wraz z globalizującym się światem. Spostrzegliśmy bowiem, że ten uniwersalizm, czy też ta zasada świadomości, w której myśl miała spełniać zbawczą rolę w kulturze, popada w konflikt z naszym ludzkim światem wartości. Widzimy też, że takie próby unieważnienia czasu i historii nie powiodły się, zaś – jak pisał R. Niebuhr – „pierwsza racjonalna cywilizacja w historii świata przemierza swój czas od narodzin do śmierci szybciej niż jakakolwiek inna”⁹.

Łatwo też ukryć chorobę kultury własną rozpaczą, która – jak dowodził S. Kierkegaard – sama jest „chorobą na śmierć”, gdyż doświadczamy w niej niemocy w afirmacji samego siebie. Nie dostrzeże choroby kultury ten, kto skoncentrowany jest na własnej pretensji do świata i żalu. I chociaż ks. J. Twardowski podkreślał, że bez niej (rozpaczy) „byłbym stale uśmiechnięty jak prosię w deszcz”¹⁰, to jednak własna rozpacz czyni ślepym na choroby kultury. Ale można też zagłuszać chorobę zuchwalstwem i budować egotyczną egzystencję, w której chce się zapomnieć o tym, że samo życie ludzkie jest zadaniem, i ograniczyć je tylko do wypełnienia jakichś drobnych zadań w swoim życiu. W tym ostatnim człowiek (i kultura) przekonuje się, że jest panem swoich czynów i powinien uznać siebie za źródło i cel swego istnienia. Dążenie do wygody, bogactwa, władzy nad innymi często czyni człowieka ślepym. Takie zamknięcie się w swoim „ja”, uwięzienie w nim i „zdobywanie świata” jest w stanie skutecznie zasłonić stan choroby i stworzyć sztuczny triumfalizm. Można oczywiście w tym działaniu widzieć osiągnięty cel ludzkiego spełnienia, gdy już nie dostrzega się trudności, zapomina o śmierci, cierpieniu, lęku, i doświadcza tylko praw materii i odbicia w świecie siebie samego. Człowiek, który tak właśnie

⁹ R. Niebuhr, *Poza tragizmem. Eseje o chrześcijańskiej interpretacji historii*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1995, s. 85.

¹⁰ Por. J. Twardowski, *Oda do rozpacz*, z tomu *Poezje wybrane*, Warszawa 1979.

zagłusza trudności swego bytowania staje się panem i władcą siebie samego, świat zaś jest już tylko materiałem, którego potrzebuje, aby budować siebie wedle własnych praw.

Ale są też w naszym życiu postawy, w których choroba kultury przestaje być ukrywana, ujawnia się z wielką mocą i dostrzegamy, że – jak mówił Gadamer - coś ”zakłóca, stwarza niebezpieczeństwo, z czym się trzeba uporać”. Żeby to jednak dostrzec, trzeba dojrzeć do postaw ofiarnych i bezinteresownych, i zrozumieć, że kultura nie dlatego istnieje, że każdy dąży do wygody, bogactwa, władzy nad innymi i walki, lecz odwrotnie: kultura istnieje, gdyż ludzie przestają walczyć, współczują innym, stają po stronie pokrzywdzonego i słabszego. Doświadczenia naszego życia pokazują, że czujemy się tym bardziej zagrożeni i tym bardziej doświadczamy trudności i lęków, im bardziej wartościowe jest zadanie, przed którym stajemy. Egzystencjalne zagubienie, ale też odczucie choroby kultury wzmaga się wtedy, gdy dotyczy spraw naprawdę ważnych, i mamy odwagę te sprawy dostrzec i w nich brać udział. Tylko przed tym, co wielkie i ważne odkrywa/ujawnia się nasze niezdecydowanie, rozterka, i tylko wtedy możemy dostrzec niebezpieczeństwa stojące przed kulturą i jej choroby. W tajemniczy sposób do tego, co wielkie przylega niepewność i lęk, cierpienie i zagubienie, infantylnizm kultury zaś uniemożliwia takie wartościowanie. Z drugiej strony, tylko wielkie zadania, które – wydaje się – nas przerażają, ograniczają nasz egoizm, samolubstwo i chronią przed pychą naszego rozumu. Tylko wielkie zadania radykalnie prowadzą nas ku temu, „czym powinniśmy być”. Kto ma do nich odwagę, ten wychodzi z tych trudnych sytuacji mocniejszy i otwarty na Nieskończoność, odkrywa nieznane dotychczas drogi i możliwości swego bytowania. Oczywiście człowiek może to wszystko pozostawić, dokonać dezercji, umacniać swoją pozorną moc, widzieć tylko siłę i z niej uczyć się korzystać. Niekiedy, w takich sytuacjach zaślepienia, nie jest łatwo nawet dostrzec owych trudnych sytuacji i ważnych zadań. Kultura współczesna często nas do tego namawia, domagając się od nas „boskiej mocy” i sprowadzając świat tylko do materiału ludzkich działań. Wszystko ma być łatwe i nic nie ma być ważnego. Ale wtedy, gdy to uczynimy bądźmy pewni, że zadania, przed jakimi człowiek staje, są egoistyczne i małe, zaś zamiast rozterek i zagubienia zagraża mu pycha jego rozumu. Bowiern jak tajemniczo do tego, co wielkie przylega troska, lęk i cierpienie, tak - również tajemniczo – do tego, co małe, liche i nędzne przylega głupota, pycha i samoubóstwienie.

O niektórych objawach choroby kultury współczesnej

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

regres¹¹. Wielu ludzi nie ma już nadziei ani złudzeń. Choroba kultury Zachodu jest „chorobą ducha”¹². Choroby ducha zaś są zawsze schorzeniami ontycznymi. Już Grecy znali dwie najgroźniejsze takie choroby, których pokonanie stawało się największą troską starożytnych myślicieli. Były to: nadmierna ogólność (uniwersalność) i równie nadmierna konkretność (indywidualność). W pierwszym przypadku chodziło o takie spojrzenie na byt, w jakim brakuje uznania sensu jednostkowego i ujmowania wartości tego, co „tylko pojedyncze”, przemijające i jednostkowe. Prawdziwym istnieniem było wtedy tylko to, co uniwersalne, ogólne, absolutne. W drugim zaś odwrotnie, chodzi o niedostatek powszechności, ogólności i uniwersalności, czyli jakąś formę negacji boskości (świętości), niezdolność ujęcia sensu ogólnego i ogólnego porządku. Tu z kolei istnieniem było tylko to, co konkretne, indywidualne, zmienne. W obu tych chorobach odsłania się niezdolność człowieka do transcendowania ponad swój własny instynkt przetrwania, przekroczenia swego Ja i jakąś ślepotę na transcendentny byt.

Lecz te dwie „greckie” choroby nie wyczerpują zagrożeń. Filozofia i kultura czasów nowożytnych umożliwiła stworzenie jeszcze jednej choroby, której objawy doświadczamy w każdym wymiarze naszego życia współczesnego. Jest nią przekonanie, że można obejść się bez afirmacji bytu i mimo to nie stracić struktur kategorialnych, wartości i zasad. Słowem: że można obejść się bez metafizyki i zrezygnować z tego, że „świat jest”. Wydawało się, że zasady, wartości, „warunki możliwości” mogą i muszą przetrwać, mimo to, że nie mają odniesienia do istnienia i do pewnego rodzaju absolutu, wyrastają one bowiem z samej aktywności człowieka i jego przywiązania do terażniejszości. Więcej nawet, wydawało się, że najbardziej wewnętrzne zjednoczenie z takimi „warunkami możliwości” możliwe jest tylko po stronie tej terażniejszości, „świat” zaś nie jest już do niczego potrzebny: wystarczy wola podmiotu. W efekcie ta choroba nie tylko oddalała od istnienia, lecz przede wszystkim przygotowywała do rezygnacji z niego, burząc porządek tradycyjnego myślenia, skoncentrowanego na istocie i zjawisku, podmiocie i przedmiocie, fakcie i jego obrazie. W takich sytuacjach kultura zmuszona jest bowiem do czerpania norm z samej siebie, stwarzając zagrożenie dla świata powinności, a tym samym własnej degradacji. Dotychczasowe ujęcie normatywne zastępowane jest ujęciem empirycznym, w którym z tego, jak jest, zaczyna się wyprowadzać normy, powinności, zalecenia, wnosząc zatem to, „jak być powinno”. Radykalizacja skończoności, bezzasadność celów i wartości wyznaczają teraz nowy kierunek kultury.

Taką apologię myślenia i życia bez absolutnych norm, zasad, prawd i wartości łatwo zrozumieć. Gdy bowiem kultura stawia na praktykę, chwilę, codzienność, gdy ogranicza

¹¹ A. Maalouf, *Rozregulowany świat. O kryzysie naszych cywilizacji*, tłum. W. Prażuch, Warszawa 2011, s. 9.

¹² Por. C. Noica, *Sześć chorób ducha współczesnego*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 18.

racjonalność do „racjonalności naukowo-technicznej”, a człowieka do „myślącej materii”, to często i filozofia ulega tym pokusom: proponuje apologię „życia bez fundamentów” i sama krytykuje swoje myślenie metafizyczne, które poszukiwało podstaw i zasad wszelkiego bycia. Jeśli wszystko zostaje włączone w „grę wymiany rynkowej” i „symulację rzeczywistości”, to ulega temu również filozofia. A jednak dzisiaj coraz częściej uświadamiamy już sobie (i to z głębi naszej kultury), że potrzebujemy pytań o istnienie, o sens, o skąd i dokąd człowieka, ale też potrzebujemy odpowiedzi, a sam opis „fenomenów” nie wystarcza ani do zrozumienia świata, ani tym bardziej do naszego istnienia. Problemów metafizycznych – mimo często podejmowanych prób – nie udało się zredukować i usunąć z kultury. Coraz lepiej zaczynamy rozumieć, że tych problemów nie da się rozwiązać, lecz nie oznacza to wcale, że należy zmierzać do ich usunięcia z życia jednostek, społeczności i kultur. I nawet gdy człowiek odmówi woli do formułowania takich pytań, to i tak udziela na nie odpowiedzi swoim życiem. Należą one bowiem do ludzkiej egzystencji i bez nich, bez odpowiedzi, ale i bez formułowania samych pytań, nie jest to już „ludzkie istnienie”. Stąd poszukiwania metafizyki i wskazywanie na możliwości (i konieczność) innego myślenia niż tylko takie, które nastawione jest na użyteczność, które tworzy symulacje rzeczywistości i „świat na niby”, stale nam towarzyszy. Każda bowiem z tych chorób bytu wprowadzała kulturę w stan dostrzegalnego braku i niepełności, podkreślając wolę odzyskania tego, co jest koniecznym dopełnieniem, a co – właśnie w dobie choroby – ukrywa się i może być tylko pożądanym, a nie zrealizowanym. Dzisiaj jednak te choroby zostały uświadomione.

Jeśli przyjrzymy się współczesnej kulturze, to łatwo też dostrzec, że „choroba bytu” w sposób zasadniczy wpływa na nasz los, kulturę naszego życia i czas tej kultury. Dominującą formą stała się w niej terażniejszość. Często powtarzając formułę „nie mam czasu” myślimy właśnie o „braku czasu terażniejszego”. Terażniejszość wyznacza podstawową perspektywę naszego dzisiejszego postrzegania czasu. Mówi się niekiedy o panowaniu „teraz” i o zamknięciu/ograniczeniu bytu do tego, co terażniejsze. Wydaje się, że właśnie ona (terażniejszość) stwarza jedyną drogę, na której docieramy do rzeczywistości. Doświadczamy świata, siebie samego, drugiego człowieka, Transcendencji przez „teraz”. Rzeczywiste jest tylko to, co „jest teraz”. Rozbudowywanie życia „terażniejszego” i ucieczki od innych wymiarów czasu we współczesnej kulturze jest jednym z ważnych działań podejmowanych przez człowieka. Można to dostrzec na przykład w zmianie charakteru rodziny (z wielopokoleniowej na jednopokoleniową), w konsumpcjonizmie (rzeczy zatrzymują przy teraz), czy też w szybkości współczesnego życia. Zbyt mocna koncentracja na terażniejszości prowadzi do zafałszowania czasu i naszego życia. Czas terażniejszy jest bowiem najsłabszym czasem. Jest też czasem najmniej uchwytym, chociaż najbardziej absorbującym. Może dlatego nie mamy czasu we współczesnej kulturze, gdyż

chcemy go mieć tylko jako czas terażniejszy? A właśnie tego czasu nie można mieć. „Zdumiewa myśl – pisał J. L. Borges – że spośród trzech czasów, na które podzieliliśmy czas – przeszłości, terażniejszości, przyszłości – czymś najtrudniejszym, najbardziej nieuchwytnym jest terażniejszość”¹³. Kto na nim się tylko opiera ten nigdy nie odnajdzie wszystkich wymiarów czasu, gdyż czuje się wrzucony w „byt terażniejszy” i tu pozostawiony. W wymiarze jednostkowym postawa taka sprowadza się do redukcji bytu ludzkiego. Bowiem człowiek identyfikuje się w niej z tym, czego doświadcza „tu” i stąd też chce czerpać podstawy samorozumienia. Jednak szukając tylko na tej drodze odpowiedzi na pytanie kim jest?, nie jest w stanie doświadczyć, że jego istnienie nie ogranicza się wcale do wymiaru terażniejszego, gdyż jest on przede wszystkim otwarty ku nowym możliwościom. Zamiast bytem otwartym z góry zostaje on ujęty (sam się ujmuje) jako „byt zamknięty”, spełniony i określony przez „teraz”. Czerpiąc tylko z „teraz” podstawy swego rozumienia człowiek nie jest w stanie dostrzec, że nie jest on nigdy w pełni i ostatecznie dany, lecz jego byt musi być ujęty również w wymiarze możliwości i przyszłości. Można powiedzieć, że perspektywa „teraz” ukrywa, że jest on Jeszcze-Nie-Byciem i umacnia aspekt skończenia, zrealizowania i wyczerpania. Wszystko pochodzi już z terażniejszości.

Również kultury, które rozwijają taką świadomość czasu, napotykają na niebezpieczeństwo ograniczenia i pozostania „tutaj”. W szerszym wymiarze kulturowym koncentracja tylko na terażniejszości oznacza uznanie, że tylko z niej można wkroczyć w przyszłość i dzięki niej można ocalić z przeszłości to tylko, co jest ważne. Przeszłość pozostaje w bezpośrednim związku z terażniejszością, wyznaczając centrum wszystkich relacji, także między tym, co jest rzeczywiste i nierzeczywiste, co istotne i co nieistotne, co prawdziwe i co fałszywe¹⁴. Można sądzić, że dominacja czasu terażniejszego uniemożliwia korzystanie z przeszłości i fałszuje przyszłość. Kulturowa koncentracja na terażniejszości oznacza przemianę przeszłości w niebyt a przyszłości w nicość. „Teraz” uniemożliwia właściwy ogląd tego, „jak być powinno” i „jak było niegdyś”.

Współczesność i redukcjonizm

Trzeba zapytać jednak o przyczynę takich chorób. Dlaczego tak się dzieje, że kultura okalecza samą siebie, stwarzając jednocześnie pozór pełni, bogactwa i spełnienia? Dlaczego „uprawia” ludzi, którzy często żyją tylko dla siebie samych i własnej przyjemności? Dlaczego nie pozwala na pełny rozwój wszystkich potencjalnych możliwości człowieka? Dlaczego, wreszcie, kultura tak bardzo uczy nas „wrastać” w terażniejszość, ukrywając inne wymiary czasu? Gdzie szukać źródeł dominacji takiej prezentystycznej perspektywy? Takich pytań można

¹³ J. L. Borges, *Czas*, tłum. A. Elbanowski, w: „Literatura na świecie”, 12/1988, s. 39.

¹⁴ Por. V. Gerhardt, *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2007, s. 154.

wskazać wiele. Szuka się w nich „przyczyn choroby”. Trzeba jednak pamiętać, że prawdziwa przyczyna wszelkich chorób nie tkwi w zewnętrznych przejawach, lecz w źródłach wewnętrznych. To zatem, co przyjmuje się za chorobę (gorączka, dreszcze, kaszel...), to jedynie zewnętrzne oznaki. Podobnie jest ze wskazanymi tu chorobami kultury Zachodu: to również tylko zewnętrzne oznaki, tak samo jak kaszel, gorączka i dreszcze. I nie należy tego wszystkiego mylić z prawdziwą chorobą: są to tylko objawy. Pisał Włodzimierz Sołowjow: „Sztuka lekarska winna mieć za swój główny przedmiot nie zewnętrzne przejawy choroby, lecz jej przyczyny wewnętrzne, winna stwierdzać ich istnienie, a następnie wspomagać lecznicze działania samego organizmu, przyspieszając i uzupełniając owe naturalne procesy, nie zaś dokonując na nich gwałtu”¹⁵.

Ale nie tylko pomylenie objawów choroby z prawdziwą chorobą zagraża, gdy chcemy rozważyć „choroby kultury”. Takie niebezpieczeństwo dostrzec można również przy próbach określenia źródeł/miejsca tych zagrożeń. I znowu możemy odwołać się do tradycyjnej sztuki leczenia. Przyczynę chorób dostrzega ona najczęściej w „zagrożeniu z zewnątrz”: są nimi bakterie, wirusy, zarazki... Jednak kultura, w której żyjemy, znalazła się w stanie choroby 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. Wraz z takim myśleniem mamy do czynienia jednak nie tylko z „umniejszaniem istnienia”, ale również z zanegowaniem jego otwartości na to, co „więcej i dalej” i redukowaniem do tego, co „tu i teraz”. Redukcjonizm neguje otwartość istnienia, zatrzymuje je w stanie statycznym i zamkniętym, i neguje też możliwość dalszego rozwoju. Takie fałszywe myślenie metafizyczne oddziałuje na wszystkie wymiary, tworząc pozór izolowanej samowystarczalności i negując konieczność otwartości i wykraczania poza siebie.

Jeśli kultura rezygnuje z tego „więcej, dalej, inaczej”, osłabia swe moce i wcześniej czy później podlega poważnej infekcji. Wtargnięcie do naszego istnienia redukcjonizmu prowadzi do infekcji w wielu obszarach, wywołując choroby. Nie są to tylko zakażenia miejscowe, lecz

¹⁵ Wł. Sołowjow, *Uzasadnienie dobra. Filozofia moralna*, tłum. K. Janowska, Kraków 2008, s. 355.

dotyczące - rzecz można - „całego ustroju”. Spójrzmy tylko na trzy wymiary tej infekcji: redukcjonizm w odniesieniu do człowieka, świata i samej kultury.

Człowiek. W człowieku jest jeszcze coś więcej, niż może on rozpoznać swą władzę poznania. Jego istnienie jest czymś więcej niż tym, czym może rozporządzać, jego świat zaś jest czymś więcej niż tylko „światem dla niego”. Używając terminologii E. Frankla możemy powiedzieć, że istota człowieka tkwi w jego samotranscendencji¹⁶. Transcendowanie dzisiejszych ograniczeń i sięganie do nowej rzeczywistości stanowi charakterystyczną cechę gatunku *homo sapiens*. Taka autotranscendencja jest możliwa dlatego, że człowiek nie redukuje swego istnienia, lecz – odwrotnie - jest stale „otwarty” na świat i inne byty. „Projekt ludzkiego istnienia z właściwą mu przyswajającą interpretacją jest i pozostaje projektem otwartym. Od ludzi, których życie nie stanowi projektu otwartego, lecz raczej zamknięty, nie można oczekiwać, że zdobędą doświadczenie w poważnym i istotnym sensie”¹⁷. Wielokrotnie tego doświadczamy, że nie można stawać na drodze dojrzałości człowieka bez dostrzeżenia własnej niewystarczalności, niespełnienia i nieuchronności „bycia w drodze”. Podkreślić należy zatem, że spełnienie (bycie spełnionym) nie należy do wyznaczników egzystencji człowieka. Odwrotnie, formułą człowieczeństwa (jego wymogiem) jest niespełnienie: ani tu, ani teraz, ani jutro. Ci wszyscy, którym wydaje się, że są spełnieni nigdy nie stają na drodze pozyskiwania dojrzałości i mądrości. I każda próba traktowania człowieka jako skończonego, spełnionego, zamkniętego i ograniczonego do korzystania ze świata i zainteresowanego własnym życiem, fałszuje ludzki byt. Redukcjonizm podejmuje taką próbę sprawiając jednocześnie, że egzystencja człowieka staje się bezbarwna, zamknięta i chaotyczna. Kultura współczesna tak skutecznie doprowadza do splątania wartości ekonomicznych, społecznych i witalnych, że trudno już znaleźć drogę do „pójścia dalej” i podejmować akty autotranscendencji. Umberto Eco słusznie stwierdza: „każda droga może krzyżować się z dowolną. Nie ma środka, nie ma peryferii, nie ma wyjścia”¹⁸. Nie możemy wyjść z tej plątaniny i ciągle chodzimy w tym samym miejscu, „drepczemy w miejscu”. Taki redukcjonizm „nie prowadzi dalej”, lecz jedynie powiększa zakres tego, co i tak już jest nasze, zdobyte i osiągnięte: można powiedzieć, że ta współczesna plątanina dróg pluralizmu „zatrzymuje nas tutaj”. Możemy stawać się już tylko bogatsi, lecz nie możemy „stać się inni i nowi”. Wielu ludzi czuje się spełnionymi, zrealizowanymi i oczekuje już tylko „siódmego dnia wypoczynku”: nie ma dla nich żadnego „dalej”, tracą swą otwartość nie tylko na drugiego człowieka, ale i na Nie-skończoność. Umacnia się w ten sposób pewnego rodzaju normatywne żądanie rezygnacji z

¹⁶ E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1984, s. 148.

¹⁷ B. Welte, *Czas i tajemnica*, tłum. K. Święcicka, Warszawa 2000, s. 34.

¹⁸ U. Eco, *Imię róży*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1987, s. 613.

poszukiwań i z „pójścia dalej”, na rzecz wielopostaciowej różnorodności i „dreptania w miejscu”. Ale przede wszystkim sytuacja ta zatrzymuje w „tu i teraz” i dezorientuje, stwarzając złudzenie, że wszystko jest dozwolone i ma taką samą wartość, i „więcej” jest tym samym, co „dalej”. I stawiamy na „więcej”, zapominając o „dalej”. Życie staje się trywialne, a jednocześnie coraz bardziej przyciąga naszą uwagę. Człowiek zmuszony zostaje do koncentracji na tym, co dane tu i teraz, a nie na tym, co zadane i co „jeszcze – nie”.

Świat. Lecz w tym umniejszeniu człowieka nie wyraża się cały obszar problemów związanych z redukcjonizmem. Można powiedzieć, że nawet w tej niebezpiecznej dla nas redukcji antropologicznej próbujemy przełamać te ograniczenia, przekroczyć granice skończoności i ujawnić Tajemnicę, „jeszcze-nie” bytu i nieskończoność człowieka. Zamiast redukcji zmierzamy wówczas do uświadomienia niewyczerpalności naszego istnienia w ograniczonym i zamkniętym przez nas świecie. Jednak redukcjonizm nie poprzestaje na „umniejszeniu człowieka”. Zmierza on również do „umniejszenia świata”, redukując go do fizycznej rzeczywistości, gdyż tylko ona może być postrzegana przez zmysły i ujęta przez rozum. Jest tylko „taki jeden świat i nic więcej”, świat ten jest zespołem nietrwałych, pozbawionych sensu, faktów. Świat ten da się też wyrazić przy pomocy jednego języka, jednego sposobu badań, jedyne kompetencja zaś do jego tłumaczenia mają przyrodnicy. Taka materialistyczna strukturalizacja świata jest ograniczeniem jego wielopoziomowości i otwartości, i przede wszystkim zubożeniem rzeczywistości przez zamknięcie jej tylko do „wyników obserwacji”. Współczesność to nie jest już, co prawda, tak mocny redukcjonizm, aby - jak chciał przykładowo Ludwik Boltzmann - zmierzać nawet do wytłumaczenia pojęcia piękna w kategoriach mechaniki, lecz i dzisiaj często ma się wrażenie, że obraz świata ukazywany przez naukę zostaje podniesiony do rangi spraw ostatecznych. Jednowymiarowość świata jest jednak propagowana (czy nawet reklamowana) w codzienności życia naszej kultury. Dzieje się tak przez niedopuszczenie do poszerzania źródeł poznania i redukcjonowanie ich do „manipulowania rzeczami w świecie fizycznym”. Symbolicznie ten rezultat redukcjonizmu można nazwać: „śmiercią Boga” w kulturze i widzieć w tym narastanie przekonania o jednopoziomowej wizji świata.

Można powiedzieć, że straciliśmy orientację razem z „kulturową śmiercią Boga”, ale też nie potrafimy znaleźć nowej religii, czy też uniwersalnego systemu wiążąc, że wszystko to jest i musi być niezadowolające. Dla wielu wydaje się, że gdy „Bóg umarł” otrzymaliśmy ważną wiadomość: wszystko to tylko ludzkie, arcyłudzkie, 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, które stworzyliśmy sami sobie. Zredukowanie świata, usunięcie Transcendencji zaowocowało (!) tym, 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 świadomość naszej niesamowystarczalności, lecz wcale nie zyskaliśmy świadomości naszej wszechmocy (bo też i nie mogliśmy jej uzyskać). Bóg 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 bogiem¹⁹. Jeśli jednak „Bóg umarł” to człowiek sądzi, że ta rola teraz przypadła jemu, i nie musi już „iść dalej”, wystarczy, że „będzie w ruchu”.

Kultura. Można powiedzieć, że kultura, która stawia nas w rzędzie świata uprzedmiotowionego lub sytuuje na jego peryferiach, 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”²⁰. 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. Trzeba zapytać: jaka jest kultura, gdy dokonano powyższych redukcji?

Redukcjonizm w świecie kultury jest szczególnie niebezpieczny. Co prawda kulturowe próby redukowania człowieka do „tu i teraz”, próby ograniczania, nigdy się nie powiodły. Podobnie jak nie powiodły się próby ograniczenia świata tylko do tego, co użytkowe i przydatne. Nawet w chęci ograniczania bytu człowieka tylko do troski o „codzienny i dzisiejszy świat”, stale pojawiały się elementy tej nieredukowalności i bezgraniczności. Nawet przy chęci zamykania świata tylko do materii i towaru, stale pojawiał się jego wymiar transcendentny. Świat nas zawodzi i ciągle wskazuje, że jest w jakiś sposób problematyczny, coś się w nim nie zgadza i

¹⁹ Por. T. Halik, *Noc spowiednika. Paradoxy malej wiary w epoce postoptimistycznej*, tłum. A. Babuchowski, Katowice 2007, s. 98.

²⁰ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 179.

czegoś w nim brakuje. I gdy nawet ulegniemy pozornej oczywistości i pozornemu bezpieczeństwu zamkniętego świata, to sami, wcześniej czy później, burzymy granice przez siebie ustanowione. I gdy nawet dokonujemy ucieczki, chroniąc się w sztucznie stworzonej całości, próbując żyć i realizować się w świecie zamkniętym i ograniczonym, to sam świat zburzy stworzoną przez nas zaciszną pustelnię. Wszystko to wskazuje, że człowiek nie mieści się w swoim świecie i jest otwierającym siebie i świat ku czemuś innemu, jakiemuś „dalej” i więcej. Więcej nawet: doświadcza on realnego, codziennego bytu zawsze w szerszej perspektywie, niż „tu i teraz”. Sytuacja bytowa człowieka ukazuje się jako specyficzny stan „bycia pomiędzy” i „otwartości na”. Niemniej redukcjonistyczne tendencje w kulturze stają się szczególnie niebezpieczna w tym, że pozbawiają nasze życia ukierunkowania ku temu, co absolutne i poszukiwania tego, co ogólne i konieczne.

Redukcjonizm i antyredukcjonizm

Trzeba podkreślić wyraźnie, że w tej redukcji we wskazanych tu obszarach istnienia nie chodzi wcale o to, aby obszary te usunąć, lecz aby wszystkie sprowadzić do jakiegoś jednego wymiaru: człowiek jest „tym i niczym więcej”, „świat jest tylko materialny i nic więcej”, „kultura jest miejscem przyjemności i nic więcej”. Zwycięstwo tych działań (tej 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. Redukcjonizm sprzyja zatem doskonaleniu, „poprawianiu”, upiększaniu „tego świat i nic więcej”, chce 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. Z kolei wszędzie tam, gdzie jesteśmy w stanie odkryć (i ocalić) „inny wymiar” istnienia, jego „jeszcze-nie”, redukcjonizm ten zostaje umniejszony. Tę pierwszą postawę można nazwać antymetafizycznym redukcjonizmem, gdyż realizuje się ona nie tylko jako wypieranie/usuwanie potrzeby metafizycznej, lecz przede wszystkim jako zafałszowanie/redukowanie człowieka, istnienia, kultury. Ze świata pozostawia ona 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, zaś kulturze obiektywne wartości.

Tę drugą postawę zaś można nazwać prometafizycznym antyredukcjonizmem, gdyż otwiera ona „na coś innego” i zakłada „inny wymiar”: dla świata jest to przekroczenie obiektywizacji, dla człowieka ujawnianie wymiaru duchowego, dla kultury ukierunkowanie na wartości.

Antyredukcjonizm przywraca metafizyczny obraz świata, rozszerza nasz horyzont poznawczy, i wskazuje, że wypowiedanie sądów o rzeczywistości samej w sobie i rzeczywistości jako całości, jest wielką potrzebą człowieka i kultury, mimo to, że nasz rozum niezwykle łatwo dowodzi, że sądy takie są nieprawomocne. Bez nich świat staje się jednak niezrozumiały, życie człowieka niepewne a kultura zagubiona. Przede wszystkim jednak antyredukcjonizm przywraca sensowność pytań metafizycznych i konieczność poszukiwań tego, co uniwersalne, absolutne i sensowne.

Można powiedzieć, że w tej pierwszej postawie redukcjonizmu zafałszowuje się (ogranicza) świat, człowieka i kulturę, w tej drugiej zaś przywraca światu transcendencję, człowiekowi duchowość a kulturze dążenie ku wartościom. Pierwsza jest postawą zatrzymującą w „tu i teraz” i utrzymującą, że „to już wszystko”, druga zaś postawą otwierającą na transcendencję, podkreślającą obecność nieznanego absolutu i wskazującą, że „zawsze jest więcej i inaczej”. Jednak antyredukcjonizm nie jest tylko sprzeciwem wobec redukcjonistycznych prób ograniczania świata, człowieka i kultury. Jest to raczej dążenie do pokonanie tych zniekształceń, otwierania istnienia ku temu, co „dalej i więcej” i przywrócenia usuniętych wymiarów. Wydaje się zatem, że szczególnie powinniśmy troszczyć się o takie postawy (obszary), które ujawniają inne warstwy bytu, osłabiają redukcjonizm i uczą otwartości istnienia. Powinniśmy troszczyć się o takie postawy, w których jasne się stają dokonywane przez nas redukcje i te granice, które sami sobie nakreśliliśmy. Dlatego sensem myślenia filozoficznego w dzisiejszej kulturze nie jest zniesienie niemożliwości poznania tego, co absolutne i uniwersalne, nie jest tworzenie uniwersalnego poglądu na świat ani też nadawanie wartościom skończonym rangi nieskończoności. Takim sensem jest spotęgowanie świadomości granic i redukcji, i dowodzenie, że nie mamy żadnych podstaw do ich zakreszania, a działalność taka jest destrukcyjna dla nas samych.

Sztuka leczenia

Tardiora sunt remedia quam mala (Leczenie jest wolniejsze niż choroba).

Tacyt

Hans Georg Gadamer wskazywał, że do sztuki leczenia ciała należy nie tylko zwalczanie choroby, ale również właściwa rekonwalescencja oraz troska o zdrowie²¹. To samo odnosi się również do „choroby kultury”. I tu chodzi o „właściwą rekonwalescencję i troskę o zdrowie”. Gdzie szukać jednak takich antyredukcjonistycznych postaw, które mogą „przywracać zdrowie”

²¹ H.-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia...*, s. 134.

i pomogą ocalić w kulturze to, czego nie tłumaczy współczesna nauka? Gdzie w przeszłości naszej kultury tkwiły najmocniejsze drogi manifestacji tego, że niesłusznie ograniczamy istnienie, a wszystko to jest niegotowością, fragmentem i zawsze jest „jakieś inaczej i jakieś inne”? Jak próbowaliśmy ocalić niewyczerpalność istnienia? Jak kultura w przeszłości troszczyła się o to, że świat jest czymś więcej niż nieskoordynowanymi zdarzeniami? Jak wreszcie człowiek bronił się przed redukcjonizmem i w tym co zmienne, chwilowe i terażniejsze próbował odnajdywać „coś więcej”?

Wśród wielu obszarów naszej kultury taką funkcję spełniała zawsze metafizyka, ale również religia i sztuka. W nich wszystkich rozbijane były granice i ujawniała się tęsknota za światem, którego „jeszcze nie ma” lub który „jest jakoś inaczej”. Metafizyka wyposażała świat w dodatkowy sens, odkrywała „dodatkowy wymiar” świata, który decydował o strukturze codziennego doświadczenia, bez którego było ono niepełne i fałszywe. Religia troszczyła się o Transcendencję, stając się nośnikiem sensu i odsyłając do „mocy nadprzyrodzonych” ponad lub obok świata. W naszej kulturze religia była zawsze „świadomością braku” (Habermas), ten brak uświadamiała i nie pozwalała o nim zapomnieć. Bóg zawsze był gwarantem nowości i otwartości, a nie kustoszem skostniałych struktur. Oczywiście od konkretnego człowieka zależało, jak radził sobie z tą świadomością, ale w niej właśnie, w religii odkrywał, że „to nie jest wszystko”. Sztuka wreszcie stwarzała „inny świat” obok świata codziennego życia, pomagając w przetrwaniu ludzkiego ducha i budząc „nienasycone pragnienie wszystkiego, co jest ponad nami” (Baudelaire). Wszędzie tam jednak zdzierane były maski redukcjonizmu i wskazywana była nieskończoność i niewyczerpalność istnienia. Człowiek pozbawiony metafizyki, religii i sztuki ubożeje w swym istnieniu, ztraca się w „tu i teraz” i gubi siebie samego. W nich wszystkich istnienie, a razem z nim człowiek i jego świat, otrzymywało charakter otwarty, niegotowy, procesualny. Jego cechą podstawową było „bycie w możliwości”, odkrywane właśnie w refleksji metafizycznej, kontemplacji dzieła sztuki i „wszechmocy Transcendencji”. Wszystko to się zmienia, gdy rezygnujemy z metafizyki, odrzucamy religie i degradujemy sztukę. W sposób nieuchronny musimy wtedy dokonać redukcji, zamykamy istnienie i zakreślamy jego granice. Istnienie traci „możliwościowy” charakter: świat jest teraz tylko tym, czym jest; człowiek jest tylko świadomością; kultura tylko miejscem użycia i zabawy. Ale przede wszystkim my sami stajemy się więźniami swojego świata stając na progu realnej groźby samozniszczenia. Bez metafizyki, religii i sztuki zostajemy przepełnieni samowystarczalnością, świat zaś zostaje zagrożony nihilistyczną destrukcją. We współczesnej kulturze dostrzec można wyraźnie, że konsekwencje kulturowe braku metafizyki, załamania się religii i degradacji sztuki, są wręcz przerażające, dezorientacja zaś w tym związana staje się cechą kulturową.

Jednak pozostaje w naszej kulturze taki „sposób chcenia” (Pieper) siebie samego, drugiego człowieka, świata, Transcendencji, który pozostaje nadzieją dla kultury. 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 antropologiczny²². 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 obliguje i ukierunkowuje. Również tracąc możliwość rozumienia swego miejsca w świecie przez zerwanie więzi z Transcendencją, miłość stała się często kreatorem godności człowieka. Gotowość do miłości, wierności i uczciwości odczytywane było jako wyraz autonomii człowieka. Dopiero miłość daje człowiekowi schronienie i bezpieczeństwo, i dzięki niej człowiek jest jakby bardziej sobą i u siebie²³.

W tym wszystkim miłość nie posiadała jednak sankcji metafizycznej i antyredukcjonistycznej. Dopiero dostrzeżenie w niej nowego sposobu ujawniania bytu, oznacza, że staje się ona uprzywilejowaną drogą wglądu w istnienie i przemianą świadomości²⁴. Miłość otwiera na nieskończoność i przywołuje absolutność. W tym sensie przewyższa opozycję między tym, co ogólne i jednostkowe, konieczne i przypadkowe, konkretne i idealne, wreszcie między bytem a nicością. Można powiedzieć, że wszystkie te sprzeczności zawierają się w miłości. Jednocześnie miłość wyrasta przecież w konkretnej rzeczywistości, w skończoności i wymaga uznania tego, co „dzisiaj, tu i teraz jest”. Można bowiem zawsze kochać tylko kogoś konkretnego. Dlatego można powiedzieć, że to właśnie miłość w tym, co konkretne i skończone, ujawnia absolutność i nieskończoność. 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: miłość w skończoności ujawnia nieskończoność, pozwala odczuwać świat poza granicami naszej indywidualności. Pisał K. Jaspers: „Ten, który kocha nie jest wcale

²² Por. V. Gaudiano, *Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands. Ansätze für eine Ontologie der Liebe*, München 2013, s. 13.

²³ Por. np. A. Siemianowski, *Zrozumieć miłość. Fenomenologia i metafizyka miłości*, Bydgoszcz 1999, s. 9.

²⁴ V. Gaudiano, *Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands...*, s. 302.

na zewnątrz tego, co zmysłowe. Jego miłość jest nieproblematyczną obecnością transcendencji w immanencji, cudownym tu i teraz. Kochając zdajemy się oglądać to, co nadzmysłowe”²⁵.

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”²⁶. A zatem miłość to nie tylko uznanie, że „dobrze, że jesteś”, ale również potwierdzenie, że „dobrze, że jesteś właśnie taki, jaki jesteś”. Pisał R. Guardini: „Miłość osobowa zaczyna się nie w geście skierowanym ku drugiemu człowiekowi, lecz w ruchu ‘od’, w ruchu ustępującym miejsca drugiemu człowiekowi”²⁷.

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”²⁸.

Ale nie tylko w tym sensie miłość przywołuje Transcendencję, ukazuje obecność transcendencji w immanencji i ujawnia swoje antyredukcyjności możliwości. Przez miłość świat traci również rzeczowy/przedmiotowy charakter, który nadawany mu jest w procesie poznania. „Miłość znaczy tyle co uznanie za dobre” - stwierdzał J. Pieper²⁹. 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 podporządkowanie. Jan Paweł II powtórzy piękne zdania E. 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”³⁰.

²⁵ K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. II, Berlin 1932, s. 276.

²⁶ Wł. Sołowjow, *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 22.

²⁷ R. Guardini, *Świat i osoba*, tłum. M. Turowicz, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 187.

²⁸ Por. np. A. Grün, G. Riedl, *Mistyka i Eros*, tłum. M. Ruta, Kraków 1998, s. 119.

²⁹ J. Pieper, *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 2004, s. 26.

³⁰ Homilia Jana Pawła II, Rzym 11.0.1998.

Poznanie przez miłość przekształca się w filozofię świadectwa, przekraczając ludzki punkt widzenia, przechodząc od wiedzy, do mądrości, która jest „mądrą miłością”. Można powiedzieć, że dzięki dynamice miłości świat traci przedmiotowy, urzeczowiony charakter i staje się wartością. Człowiek zaś odkrywa inną drogę do prawdy. 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 konkretnie życia społecznego. Nie jest to bez znaczenia dzisiaj, w kontekście społecznym i kulturowym relatywizującym prawdę, często nie liczącym się z nią i jej niechętnym”³¹.

Możemy dojść do zrozumienia rzeczywistości i pokonania redukcjonizmu jedynie kochając. I podobnie jak z innymi kochając możemy, niejako wbrew ich woli, uczynić ich dobrymi, tak samo ze światem, człowiekiem i kulturą, którzy poddani zostali naszej redukcji³². Przydawać konkretności istnieniu i ustrzec się niebezpieczeństwa nihilistycznego redukcjonizmu można przez miłość. A zatem przez miłość przemienione zostaje doświadczenie świata. Rozgrywa się ono teraz w zupełnie innym nastawieniu niż poznawcze. Miłość staje się sposobem istnienia człowieka w świecie, ale również buduje inną świadomość niż ta, którą zajmowała się filozofia bytu. Zamiast świadomości przedmiotu, świadomości bytu, miłość buduje świadomość aksjologiczną. „Moc uczy szukania własnej korzyści, a miłość – dostrzegania wartości”³³.

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 kochamy³⁴. 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 w miłości nie jest 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. Miłość może to czynić, gdyż ona sama źródła ma gdzieś indziej, niż świat naszego poznania, świat tego wszystkiego, co przywykliśmy nazywać bytem. Nie jest ona ze świata „użyteczności i rzeczy”, lecz ze „świata wartości”. Karol Wojtyła dostrzegając ten związek,

³¹ Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in veritate*, Skultuna 2012, s. 6.

³² E. Stein, *Światłość w ciemności. Wybór pism duchowych*, tłum. J. Adamska, Kraków 1977, s. 250.

³³ V. E. Frankl, *Homo Patiens*, tłum. J. Morawski, Warszawa 1984, s. 43.

³⁴ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 198.

ewangeliczną tezę „Bóg jest miłością” uzupełnia 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”³⁵. W tym stwierdzeniu „jest z Boga” zawarty jest antyredukcyjny charakter miłości. Właśnie w miłości odnajdujemy afirmację absolutności i nieskończoności, i ocalenie przed redukcjonizmem.

Zakończenie

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”³⁶. Te słowa 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”³⁷. Z pewnością też zaczynają szkodzić sobie samym. I tych szkód doświadczamy coraz więcej. Współczesna kultura to „duch zdepersonalizowany” (Benjamin), świat urzeczowiony, rzeczywistość technicyzowana 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

³⁵ K. Wojtyła, *Wychowanie miłości*, w: „Tygodnik Powszechny” 21/1960.

³⁶ C. S. Lewis, *Nieodparte racje. Eseje o etyce i teologii*, tłum. J. Muranty, Warszawa 2003, s. 137.

³⁷ Por. St. Cichowicz, *Moje ucho a księżyc. Dywagacje, diagnozy*, Gdańsk 1996, s. 25.

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 „przyszłość 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 teraźniejszości innymi racjami niż tylko faktem „bycia teraźniejszym”.

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 utożsamiane z koniecznością zerwania z przeszłością. Walka i niszczenie „starego” nie jest wcale warunkiem tego, aby mogło narodzić się „nowe”.