

Krzysztof Wieczorek

KRYZYS EUROPEJSKIEGO CZŁOWIECZEŃSTWA – FAZA TRZECIA

1. Wstęp

Żyjemy w takim okresie dziejów naszej cywilizacji, w którym na co dzień musimy borykać się z niełatwymi konsekwencjami szczególnego splotu globalizacji z rewolucją informacyjną. Szybkość i dynamika przemian cywilizacyjnych wywiera na nasze życie ogromną presję. Musimy bowiem w szybkim tempie nauczyć się radzić sobie z sytuacjami bezprecedensowymi, z jakimi nigdy wcześniej ludzkość nie miała do czynienia. Trudno w tej sytuacji odwoływać się do doświadczenia poprzednich pokoleń, trudno czerpać wzorce z tradycji, ta bowiem w obliczu nowych wyzwań okazuje się niemal bezużyteczna. Nic zatem dziwnego, że wielu z nas odczuwa ów przełom dziejowy jako kryzys, a w związku z tym oczekuje podjęcia kompleksowych działań zmierzających do jego przewyciężenia. Aby takie działania można było skutecznie podjąć, niezbędna jest pogłębiona refleksja nad naturą owego kryzysu, jego genezą i najważniejszymi objawami, by móc na podstawie uzyskanej w ten sposób diagnozy opracować efektywną strategię antykryzysową.

W niniejszym szkicu zamierzam skoncentrować się na jednym tylko aspekcie ogólnej sytuacji, tym mianowicie, który można określić jako kryzys człowieczeństwa. Pojęcie to wskazuje na fakt radykalnego zakwestionowania norm i zasad, które w czasie poprzedzającym kryzys kształtowały powszechny sposób myślenia o tym, co to znaczy być człowiekiem i jakie życiowe zadania oraz powinności wynikają z uświadomienia sobie własnego człowieczeństwa jako określonego rodzaju zobowiązania wobec siebie i innych. Jeśli tak rozumiemy kryzys człowieczeństwa, nie sposób nie zauważyć, że towarzyszy on naszej kulturze od lat co najmniej kilkudziesięciu. Pisało o nim wielu autorów (Hübscher 1958), naświetlając problem z różnych stron. Na przykład José Ortega y Gasset, zauważając, iż „życie ludzkie nie jest tylko walką z materią, ale również walką człowieka z własną duszą” (Ortega y Gasset 1982, str. 326), dodaje: „*Rzadko w historii ludzie żyli w takiej niezgodzie z sobą jak teraz [...]. Stąd bierze początek niezwykle charakterystyczna dla naszych czasów apatia wyrażająca się choćby w polityce czy sztuce*” (Ortega y Gasset 1992 str. 48). Z kolei Jan Patočka w swych rozważaniach o kryzysie zwraca uwagę na doświadczenie utraty sensu, ogarniające nie tylko ludzkie życie, ale całą rzeczywistość: „*Sensowność bytu jest*

niezachwiana, dopóki same wartości pozostają nieproblematiczne – czy je będziemy pojmować jak Platon, jako to, co nadaje bytowi sens, czy też (jak w będącej pod wpływem neoplatonizmu teologii chrześcijańskiej) będą one wynikać z doskonałości Boga stwórcy. [...] Inaczej sprawa się ma, jeśli doświadczenie utraty sensu, z jakim w życiu niewątpliwie się spotykamy, podejmiemy w całej jego powadze. Wtedy doświadczenie to nie będzie wskazywać jedynie na naszą niewydolność, na naszą niezdolność do tego, by sens pojąć, by go zrozumieć, lecz na radykalną możliwość utraty wszelkiego sensu, stanięcia w obliczu jego punktu zerowego. [...] Cóż to oznacza, jeśli nie problematyczność wszelkiej sensowności?” (Patočka 1998, str. 77-78).

Jako trzeci przykład myślenia o kryzysie przytoczmy wypowiedź André Frossarda, który w rozmowie z Janem Pawłem II opisuje stan powszechnego zwątpienia, które ogarnęło ludzi u schyłku XX wieku: „wydaje się, że religia zwątpiła osobie samej, podobnie jak nauka, a podupadłe ideologie same sprowadziły się do najprymitywniejszego policyjnego wyrazu [...] człowiek zamknął się w historii i przestał nad nią panować. Wierzył w humanizm, naukę i postęp, czy w różnego rodzaju bożki metafizyczne, które jeden za drugim rozsypują się w proch; teraz nie wierzy już w nic i nie spodziewa się już ani światła, ani współczucia od jakiegoś duchowego »zaświata«. A jednak, pośród tych swoich nudności odczuwa jeszcze czasem jakieś bolesne pragnienie »czegoś innego«, czego nie potrafi nazwać i czego nieraz poszukuje w różnych technikach i mistykach” (Dziwisz, Kowalczyk, Rakoczy [red.] 1982, str. 205). Niektórzy, jak na przykład Piotr Bołtuć, uważają, że wręcz cała „era nowożytna była erą wspaniałego kryzysu” (Bołtuć 2007, str. 37).

Po przeanalizowaniu całego szeregu opracowań problemu kryzysu cywilizacji oraz kryzysu człowieczeństwa, z których najwcześniejsze powstały w dekadzie poprzedzającej wybuch drugiej wojny światowej, wyłania się syntetyczny obraz obejmujący trzy, następujące bezpośrednio po sobie, fazy kryzysu. Pierwszą z nich, obejmującą koniec XIX i początek XX wieku, opisał i zdiagnozował Edmund Husserl w swych pracach: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalne Phänomenologie* (Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna) oraz *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie*. (Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia). Drugą fazę, obejmującą środek XX wieku, analizują a częściowo antycypują Martin Heidegger, José Ortega y Gasset i Jan Patočka. Spośród nich chciałbym wybrać i omówić nieco bliżej stanowisko tego trzeciego. Z trzecią, trwającą nadal fazą mamy do czynienia od schyłku XX wieku; wymaga ona również syntetycznej diagnozy, której wiele elementów można już odnaleźć w licznych dostępnych opracowaniach.

2. Husserlowska diagnoza kryzysu europejskiego człowieczeństwa

W ostatnich latach swego życia – począwszy od roku 1933 – Edmund Husserl znalazł się w stanie głębokiego kryzysu osobistego życia i dotychczas żywionych przekonań. Sytuacja życiowa, w którą został wepchnięty pod wpływem wydarzeń politycznych i ich reperkusji w najbliższym otoczeniu akademickim, musiała wywołać w nim potrzebę radykalnego zrewidowania i przemyślenia na nowo podstaw własnego światopoglądu. Brutalna lekcja zdrady i oportunistu, którą przeżył wskutek postawy umiłowanego ucznia i następcy, Martina Heideggera¹, także odegrała swoją rolę. Praktycznym skutkiem decyzji Rektora Albert-Ludwigs-Universität we Freiburgu im Breisgau była całkowita izolacja – zarówno naukowa, jak towarzyska – Husserla w dotychczasowym środowisku. Odsunięty od zajęć ze studentami, spotkań seminaryjnych z pracownikami uczelni, pozbawiony prawa do publikacji, musiał szukać nowych form aktywności naukowej, a także – jak świadczą o tym wówczas powstałe opracowania jego autorstwa – nowej formuły rozumienia sensu wydarzeń współczesności.

Ważną okazją, która skłoniła go do podjęcia tego trudu, było zaproszenie do wygłoszenia wykładów o współczesnym stanie filozofii w Wiedniu, a następnie w Pradze. W dniu 7 maja 1935 r. Husserl wygłosił w Wiedniu odczyt na temat: *Kryzys kultury europejskiej a filozofia*. W związku z dużym zainteresowaniem i uznaniem, z jakim spotkało się to wiedeńskie wystąpienie, jego autor postanowił poszerzyć tę problematykę i w listopadzie tego samego roku wystąpił (na zaproszenie młodego czeskiego fenomenologa, Jana Patočki) już z całym cyklem wykładów na Uniwersytecie Karola w Pradze. Jak pisze polska tłumaczka ostatniej większej pracy Husserla wydanej za jego życia, Sławomira Walczewska, „wykłady te, po opracowaniu, ukazały się w styczniu 1937 roku w wydawanym w Belgradzie – gdyż w faszystowskich Niemczech obowiązywał Husserla zakaz druku – piśmie „*Philosophia*”. Miały one stanowić część większej całości, która jednak nie została opublikowana za życia autora” (Walczewska 1987, str. III). Również tekst wykładu wiedeńskiego nie uległ zapomnieniu. Okoliczności jego opublikowania są następujące: „rękopis odczytu wiedeńskiego został przepisany na maszynie przez ówczesnego asystenta Husserla, Eugena Finka, i znacznie rozszerzony przez autora. Ten właśnie tekst został włączony do VI tomu *Husserliana*” (Sidorek J. 1993), a z jego polskim przekładem autorstwa Janusza Sidorka można się zapoznać dzięki inicjatywie wydawniczej Biblioteki „Aletheia”.

Sekwencja Husserlowskich przemyśleń, skoncentrowanych wokół pojęcia kryzysu, obejmuje kolejno dwa obszary. Pierwszy to (wedle określenia samego Husserla) kryzys nauk europejskich, a ściślej – europejskiej idei naukowości.

¹ Przebieg i tło dramatycznych wydarzeń, związanych z decyzją Martina Heideggera wstąpienia do NSDAP oraz okoliczności i sposobu pełnienia przez niego funkcji rektora uniwersytetu we Freiburgu im Breisgau obszernie opisuje między innymi Ott Hugo w książce: *Martin Heidegger. W drodze do biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2013.

Drugi, znacznie szerszy zakresowo, choć poniekąd wtórny wobec pierwszego, to – w oryginalnym brzmieniu – *Krisis des europäischen Menschentum*; w polskich przekładach jest on oddawany trzema różnymi terminami: kryzys europejskiej kultury, europejskiego człowieczeństwa oraz europejskiego sposobu bycia człowiekiem.

Husserl, obserwując i analizując różnorakie przejawy kryzysu, występujące na wielu płaszczyznach współczesnego mu życia duchowego, intelektualnego, kulturalnego, społecznego i politycznego Europy, dochodzi do wniosku, że zagrożeniu – a co najmniej zakwestionowaniu – podlega obecnie nie tylko ten czy ów obszar ludzkiej aktywności, lecz cały system ugruntowanych przez stulecia podstaw rozumienia i praktycznego realizowania tak fundamentalnej wartości, jaką jest powołanie do bycia człowiekiem – przynajmniej w pewnej, historycznie i cywilizacyjnie określonej formie, wypracowanej w ramach „duchowej postaci Europy” (Husserl 1993, str. 16). Zdaniem freiburskiego filozofa, człowiek współczesny utracił zdolność rozumienia, kim jest i jakie ma w życiu najważniejsze zadania do spełnienia. Husserl pisze: „występujący po obu stronach [tzn. zarówno w naukach przyrodniczych, jak w humanistyce – przyp. KW] brak rzetelnej racjonalności jest źródłem dziś już nieznośnego dla człowieka braku jasności co do własnej egzystencji i własnych nieskończonych zadań” (Husserl 1993 str. 48). Najważniejszym przejawem kryzysu jest więc powszechne zagubienie człowieka, zaplątanie w nieprzejrzystej gmatwaniu pseudo-wyjaśnień, w której giną fundamentalne prawdy antropologiczne i wywiedzione z nich zasady racjonalnego postępowania. Natomiast odpowiedź na pytanie o źródła i przyczyny tak rozumianego kryzysu musi być bardziej złożona. Spróbujmy ją pokrótce zrekonstruować.

Tym, co – zdaniem Husserla – w największym stopniu stanowi o specyfice, wręcz wyjątkowości „europejskiego sposobu bycia człowiekiem” (Husserl 1993 str. 41 i 50), jest szczególnego rodzaju nastawienie wobec rzeczywistości. O początkach owego fenomenu kulturowego Husserl pisze następująco: „Duchowa Europa ma swe miejsce urodzenia. [...] Jest to oczywiście naród grecki w VII i VI wieku przed Chrystusem. W narodzie tym powstało nowego rodzaju nastawienie jednostek do otaczającego świata [...]; Grecy nazwali je filozofią. [...] W wyłonieniu się filozofii mającej [...] taki sens, w którym współzawarte są wszystkie nauki, widzę – jakkolwiek może to brzmieć paradoksalnie – prafenomen duchowej Europy. [...] Wraz z pierwszą koncepcją idei [w greckiej filozofii – przyp. KW] człowiek stopniowo zaczyna stawać się nowym człowiekiem. Jego duchowy byt wkracza w rozwijający się ruch kształtowania od nowa. [...] W jego ramach (a następnie również poza nimi) upowszechnia się szczególnie sposób bycia człowiekiem” (Husserl 1993, str. 19-20). Formacja ta obecnie, na naszych oczach, ulega rozproszeniu i rozkładowi.

Źródło destrukcji tkwi dokładnie tam, gdzie Husserl usytuował początek, to znaczy w nauce i filozofii. Dokonujące się w ostatnich stuleciach przemiany nauki spowodowały rosnący rozdźwięk między strukturą celów, jakie stawiają

sobie uczeni, a powszechnymi oczekiwaniami ogromnej części społeczeństwa. Husserl określa ów proces jako „*utratę doniosłości nauki dla życia*” (Husserl 1987 str. 3) i opisuje następująco: „naszym punktem wyjścia będzie zmiana ogólnej oceny nauk, jaka zaczęła się dokonywać na przełomie zeszłego [to jest dziewiętnastego – przyp. KW] stulecia. Dotyczyła ona nie tyle ich naukowości, ile raczej tego, co nauka w ogóle znaczy i znaczyć może dla ludzkiego istnienia.

Wyłączność, z jaką cały światopogląd wykształconego człowieka drugiej połowy XIX wieku dawał się określać przez nauki pozytywne, i fakt, że zaślepiła tego człowieka zawdzięczana im *prosperity*, znaczyły obojętne odwrócenie się od pytań, które dla autentycznej ludzkości są pytaniami rozstrzygającymi.

Nauki o samych tylko faktach sprowadzają człowieka do samego tylko faktu. [...] Pośród trudów i potrzeb naszego życia [...] nauka nie ma nam nic do powiedzenia. Wyklucza zasadniczo te właśnie pytania, które dla ludzi [...] są pytaniami palącymi, pytaniami o sens lub bezsens całego jego życia. [...] Co o rozumie i nie rozumie, co o nas, ludziach jako podmiotach wolności ma do powiedzenia nauka? Nauka dotycząca jedynie ciał materialnych oczywiście nic, unika ona przecież wszelkiego subiektywizowania. Jeśli zaś chodzi o nauki humanistyczne, [...] to mówi się, że ich ścisła naukowość wymaga, aby badacz wykluczył dokładnie wszelkie wartościujące zajmowanie stanowiska, wszelkie pytania dotyczące rozumu i nierozumu uczynionej tematem ludzkości oraz wytworów jej kultury” (Husserl 1987, str. 3-4).

Podstawowym źródłem kryzysu nauki czasów nowożytnych jest (według Husserla) „nieudany (naiwny) racjonalizm”, który wprowadzając kult obiektywizmu, w konsekwencji usunął podmiot (i całą sferę subiektywności) poza obszar nauki, a więc zarazem – poważnego i odpowiedzialnego dyskursu: „*Źródłem tych problemów jest naiwność nauki obiektywistycznej, która to, co nazywa obiektywnym światem, uważa za uniwersum wszystkich bytów nie bacząc na to, że sama tworząca naukę subiektywność nie może dojsć swych praw w żadnej nauce obiektywnej*” (Husserl 1987 str. 44). Zdaniem Husserla, ów kult naukowego obiektywizmu jest sam w sobie irracjonalny, ponieważ nauki nowożytne nie potrafią zauważyć różnicy pomiędzy rzeczywistością samą a jej naukową reprezentacją, np. w postaci matematycznych modeli: „*Przewroty Einsteina dotyczą wzorów, w które ujmuje się zidealizowaną i naiwnie zobiektywizowaną physis. Ale o tym, jak wzory w ogóle, jak matematyczna obiektywizacja nabiera sensu na podłożu [...] naocznego świata otaczającego, o tym nie dowiadujemy się nic [dlatego, choć] matematyczne przyrodoznawstwo jest cudowną techniką [...], co się jednak tyczy racjonalności jego metod i teorii, to jest ona całkowicie relatywna*” (Husserl 1987, str. 45).

Kryzys, o którym pisze niemiecki fenomenolog, obejmuje wszakże nie tylko środowisko naukowe i jego światopogląd. Tym, czym pozytywistyczny redukcjonizm stał się dla nauki, tym dla filozofii jest – wedle Husserla – ukształtowany w dziejach nowożytnej Europy model racjonalizmu, powszechnie kojarzony z epoką Oświecenia i jej późniejszym kulturowym oddziaływaniem.

Autor *Kryzysu...* pisze: „*jestem pewien, że kryzys europejski ma swe korzenie w złątkowanym racjonalizmie. Ale nie wolno sądzić, że racjonalność jako taka jest zła [...]. Z drugiej strony chętnie przyznajemy, [...] że postać racjonalizmu oświeceniowego, którą ratio przybrała w toku swego rozwoju, była złątkaniem, choć złątkaniem dającym się przecież zrozumieć*” (Husserl 1993, str. 38).

Jeśli podsumujemy całość Husserlowskich wywodów o genezie, przyczynach i najbardziej dotkliwych objawach europejskiego kryzysu, ich istotą okaże się wskazanie na niepożądany kierunek ewolucji tego, co skądinąd jest największą zdobyczą Europy, mianowicie racjonalizmu, ucieleśnionego zarówno w naukach szczegółowych, jak w filozofii. Przytoczmy jeszcze jeden fragment *Kryzysu...*: „*wprawdzie uniwersalna filozofia wraz ze wszystkimi naukami stanowi tylko cząstkowy przejaw kultury europejskiej, ale sensem wszystkich moich wywodów jest to, że część ta jest, by tak rzec, funkcjonującym mózgiem, od którego normalnego funkcjonowania zależna jest rzetelna, zdrowa duchowość europejska*” (Husserl 1993, str. 39). Jednego i drugiego zabrakło w czasach, do których krytycznie odnosi się w swych analizach Husserl. Zabrakło zarówno „normalnego funkcjonowania” filozofii i nauki, jak też mocnego fundamentu „rzetelnej, zdrowej duchowości”. To, co pojawiło się zamiast nich, wszyscy aż nadto dobrze znamy z kronik historycznych XX wieku – stulecia totalnych wojen, ludobójstwa, zbrodniczych systemów politycznych i obłądnych ideologii.

Pytanie, które warto postawić w kontekście Husserlowskiej diagnozy, brzmi: czy ten typ kryzysu mamy już za sobą? Czy – chociażby pod wpływem tragicznych doświadczeń minionego stulecia – udało nam się przezwyciężyć ową, tak wnikliwie opisaną w obu przywoływanych tu pracach Husserla, chorobę europejskiego ducha? Niektórzy twierdzą, że tak. Na przykład Piotr Bołtuć w artykule zatytułowanym *Kres kryzysu; kres nowoczesności* używa czasu przeszłego, pisząc: „*Era nowożytna była erą wspaniałego kryzysu. [...] Kres tego kryzysu wiąże się z kresem całego paradygmatu nowożytnego samopojmowania [...] oświecenie minęło. Poszukujemy więc nowego modelu*” (Bołtuć w: Mazurkiewicz, Wielecki [red.] str. 37-43). Czy tego rodzaju deklaracje nie są jednak zbyt pochopne? Mówiąc ściślej: nie sposób nie zgodzić się zarówno z tezą, że „oświecenie minęło”, a wraz z nim odszedł w przeszłość „cały paradygmat nowożytnego samopojmowania”; prawdą jest również, że we współczesnej kulturze trwają intensywne i wielokierunkowe poszukiwania nowego modelu ludzkiej samowiedzy. Czy oznacza to jednak, że wraz z tymi przemianami zdołaliśmy się uporać ze skutkami tych objawów schyłku nowożytności, nad którymi ubolewał Husserl? Nic na to nie wskazuje. Wręcz przeciwnie; wygląda na to, że odwrót od właściwie, to znaczy źródłowo rozumianej racjonalności trwa w najlepsze, a nawet się pogłębia. I nie tylko pogłębia, ale także poszerza: Edmund Husserl wskazywał na to, że chwieje się i stopniowo rozpada jeden – jego zdaniem, najważniejszy i absolutnie niezbędny – filar europejskiej tradycji duchowej: racjonalizm.

Niespełna sto lat później Tzvetan Todorow uzupełni tę wizję swoim stwierdzeniem, iż kultura europejska opiera się na czterech filarach: racjonalności, sprawiedliwości, demokracji i wolności, po czym doda, że każdy z nich znajduje się dziś w fazie mniej lub bardziej ostrego kryzysu (Todorow 2010, H. Bednarski w: Miłek, Wilk-Jakubowski, Brzoza [red.] 2012, str. 15-18). Przyjrzyjmy się zatem jeszcze raz (zanim podążymy dalej tropem wyznaczonym przez Todorowa) współczesnemu obliczu europejskiej racjonalności.

Husserl obszernie wyjaśnił powody i skutki niekompetencji nauki (w jej nowożytnym kształcie) wobec problemu, a raczej: tajemnicy człowieka. Z tym problemem do dziś ani nauka, ani szeroko rozumiana kultura intelektualna nie potrafi sobie zadowalająco poradzić. Mówiąc ściślej: nauka współczesna bardzo chętnie podejmuje się badania i objaśniania człowieka, ale czyni to w sposób redukcjonistyczny, pozostawiając poza swym polem badawczym to, co w człowieku najbardziej (istotowo) ludzkie; według Husserla są to prawdy odsłaniane w aktach immanentnej samowiedzy podmiotu. W ten sposób dochodzi do nieuświadomionej „podmiany”: człowiek pyta o siebie samego, ale odpowiedzi, które uzyskuje, dotyczą nie tego, o co pyta, lecz pewnego sztucznego tworu, mianowicie „naukowego modelu człowieka”. O tym przedmiocie uzyskujemy imponująco bogatą, obfitą i wielostronną wiedzę; mimo to wciąż zasadniczy obszar naszego zapytywania pozostaje ciemny. Wiedza, którą dysponujemy i którą zdobywamy, ma charakter opisowo-strukturalny, a po części też funkcjonalny (co jak działała w człowieku), lecz jest jałowa w perspektywie „własnej egzystencji i własnych [życiowych] zadań” (Husserl 1987, str. 49). Wskutek tego człowiek staje całkowicie bezradny wobec zasadniczego wyzwania, wyrastającego bezpośrednio z samego faktu bycia człowiekiem, to znaczy mądrego i odpowiedzialnego pokierowania własnym życiem na podstawie całościowego, spójnego i przemyślanego projektu indywidualnej egzystencji. Do skonstruowania takiego projektu potrzeba bowiem nieco innego rodzaju racjonalności – być może (nawet na pewno) mniej ścisłego niż racjonalność rozumiana i realizowana w duchu oświeceniowo – pozytywistycznym. Za cenę pewnego rozluźnienia rygorów niezawodności wnioskowań można jednak na tyle poszerzyć zasięg stosowalności owego antyredukcjonistycznego racjonalizmu, by dało się z jego pomocą osiągnąć cele życiowe sytuujące się całkowicie poza granicami dopuszczalności aplikacji tradycyjnego, nowożytnego modelu naukowej racjonalności.

3. Diagnoza Jana Patočki

O jakie cele chodzi? Tak oto pisze o tym Jan Patočka: „Człowiek *nie może być w oczywistości bytów pozaludzkich, musi swoje życie spełniać, nieść, musi sobie z nim »poradzić«, »uporać się z nim«. Wygląda to więc tak, jak gdyby znajdował się zawsze między dwiema równoważnymi możliwościami. Ale tak nie jest. Wybocowanie oznacza, że nie ma równoważności, że tylko jedno z możliwych żyć jest tym życiem »prawdziwym«, właściwym, niezastąpionym, dającym się*

spełnić tylko przez nas w tym sensie, że je naprawdę niesiemy, że jesteśmy z jego ciężarem utożsamieni”. Każde inne przeżywanie własnego życia „jest uchylaniem się, ucieczką, schronieniem się w nieprawdliwość i ułatwieniem” (Patočka 1998, str. 133).

Tym, o co w przywołanym fragmencie eseju o schyłkowości cywilizacji technicznej upomina się czeski fenomenolog, jest specyficznie rozumiana sztuka życia: nie w sensie starożytnym, stoickim czy epikurejskim, lecz jak najbardziej współcześnie – pojmowana jako zdolność do wzięcia osobistej odpowiedzialności za racjonalnie dokonywane wybory, które winny być wyborami własnymi, autonomicznymi, potwierdzającymi ludzką indywidualną podmiotowość, a nie automatycznym i bezmyślnym powielaniem gotowych (choćby najbardziej racjonalnie się prezentujących) schematów. Aby człowiek poradził sobie z autentycznym spełnieniem własnego życia i wskutek tego odkrył, potwierdził i był w stanie konsekwentnie realizować swą niepowtarzalną osobową tożsamość, powinien mieć do dyspozycji określony zestaw technik umysłowych, które pozwoliłyby mu zrozumieć siebie samego w kontekście wielowymiarowych powiązań i relacji z otoczeniem; zarówno materialnym (przyrodniczym), jak duchowym (kulturowym). Tego rodzaju intelektualnego wyposażenia nie zapewnia nam - twierdzi Patočka – współczesna cywilizacja. Po długotrwałym okresie rozwoju i postępu przybrała ona bowiem, zdaniem myśliciela z Pragi, postać schyłkową. Co to oznacza?

„Schyłkowe – a więc chylące się ku upadkowi – jest takie życie, z którego uchodzi sam wewnętrzny nerw jego funkcjonowania, które jest uszkodzone w swym najistotniejszym rdzeniu, które sądząc, iż jest pełnym życiem, w rzeczywistości każdym swoim krokiem i czynem pustoszy siebie i okalecza. Schyłkowe jest społeczeństwo, które swym funkcjonowaniem prowadzi do życia schyłkowego, pogrążonego w tym, co charakterem swego bycia nie jest ludzkie” (Patočka 1998, str. 132). Nie - ludzkość naszego życia to u Patočki inna nazwa tego, co pokrewni mu duchowo myśliciele zachodnioeuropejscy – między innymi Martin Heidegger i Jean – Paul Sartre – nazywali nieautentycznością egzystencji. Mając do dyspozycji bogaty i różnorodny zestaw gotowych wzorców zachowań, postaw, konwencji, a nawet przekonań wraz z gotowymi formułami ich standardowego wyrażania, łatwo stworzyć sobie wygodny pozór głębi i pełni egzystencji. Człowiek sprawnie posługujący się umiejętnie dobranymi składnikami takiego kulturowego repertuaru może uchodzić za osobę mądrą, o bogatym życiu wewnętrznym i ustalonych poglądach na wszystkie kluczowe kwestie, podczas gdy w istocie będzie wewnętrźnie pusty i pozbawiony jakiegokolwiek świadomie wypracowanej tożsamości. Dlaczego, zdaniem Patočki, tak łatwo i skwapliwie ulegamy tego rodzaju pokusie?

Przyczyna – twierdzi uczonego – tkwi w naszej fascynacji techniką, a ściślej mówiąc – poczuciem mocy, jakie czerpiemy z nieustannie rosnących możliwości celowego i planowego eksploataowania zasobów przyrody dzięki środkom technicznym, będącym stale do naszej dyspozycji. Patočka pisze: „Człowiek epoki

przemysłowej jest nieporównanie mocniejszy, ma do dyspozycji o wiele większy zasób sił niż ludzie dawniejszych okresów, sięga do sfer zjawisk subatomowych, którymi żywią się gwiazdy, ponieważ ziemia mu nie wystarcza; żyje w nieporównanie większym zagęszczeniu społecznym i potrafi to wykorzystać do wzmożenia ataku na przyrodę, aby dawała mu coraz większe kwantum owego skutecznego działania, które chce włączyć do schematów swych obliczeń i do dźwigni swych rąk. [...] Optymizm [tego] trendu, żywiołowy i nieposkromiony, wydaje się silniejszy od wszelkich zarzutów, jakie sam proces potrafi sprowokować” (Patočka 1998, str. 129-130).

Skuteczność technicznego typu racjonalności – to jest takiego, w którym rozwiązywanie problemów polega na odnalezieniu optymalnego doboru środków do realizacji wskazanego celu – skłania do przeniesienia tego modelu również na sferę egzystencji człowieka. Pytania antropologiczne i etyczne w rodzaju: kim jestem i co powinienem czynić, towarzyszące niegdyś pracy nad własnym charakterem, osobowością, wrażliwością moralną i tym, co w kulturze klasycznej nazywane było doskonałością ludzkiej natury, zostają wskutek owej zmiany orientacji wyparte i zastąpione problemami typu „technicznego”: jak optymalnie dobrać narzędzia, które pozwolą mi w sposób oszczędny i ekonomiczny zrealizować aktualne zamierzenia. To właśnie samoredukowanie współczesnego człowieka, który sam siebie chętnie sprowadza do zespołu „problemów technicznych”, starając się gorliwie zapomnieć o tym, jaką rolę w ludzkim życiu i w ludzkiej samowiedzy odgrywać winny „wartości” i „pojęcia moralne”, nazywa Patočka „*pustoszeniem i okaleczaniem najistotniejszego rdzenia ludzkiego życia*” (Patočka 1998, str. 131 i 132). Konfrontując zaś tę postawę z życiem spełnionym, „*naprawdę niesionym przez człowieka utożsamiającego się z jego ciężarem*” (Patočka 1998, str. 133), ocenia je jako „*uchylanie się, ucieczkę, schronienie się w nieprawdziwość i ułatwienie*” (Patočka 1998).

Oczywiście, można na ten sam proces spojrzeć inaczej i określić go – na przykład – jako „poszukiwanie nowego modelu” człowieczeństwa (Bołtuć 2007, str. 37-43); pytanie tylko, czy zmiana sposobu mówienia o problemie ma szansę spowodować zniknięcie lub bodaj zneutralizowanie jego problematyczności?

Richard Rorty zwraca uwagę na dość zadziwiający fakt, że pod wpływem przemian zachodzących w sferze kultury międzyludzkiego komunikowania wielu z nas przyzwyczało się sądzić, iż „*poprzez nowy opis sprawić można, że każda rzecz będzie wyglądać dobrze bądź źle*” (Rorty 2009, str. 122) a skoro tak, to nie trzeba zmieniać rzeczywistości, bo wystarczy zmienić sposób jej opisu. Takie myślenie, rzecz jasna, ma jednak bardzo niewiele wspólnego z – jakkolwiek pojmowaną – racjonalnością.

Jan Patočka w swej krytyce niepożądanych właściwości współczesnej cywilizacji technicznej zwraca uwagę na jeszcze jeden jej negatywny aspekt. Jest nim postępujący zanik poczucia odpowiedzialności, charakteryzujący populację epoki schyłku. „*Zachodzi istotna różnica*” – pisze Patočka – „*między odpowiedzialnością, która niesie i »eksponuje się«, a ułatwianiem i ucieczką*” (Patočka

1998, str. 133). Tymczasem właściwa dojrzałemu człowiekowi odpowiedzialność zostaje pochłonięta przez dobrowolne posłuszeństwo każdej sile bądź instancji, która zechce wziąć na siebie ciężar decydowania o tym, co i kiedy czynić należy. Godzimy się więc na to, by „zadecydowano o nas», zanim my »się zdecydowaliśmy«” (Patočka 1998). A dzieje się to w czasie, gdy zakres odpowiedzialności człowieka za skutki własnych działań, zwłaszcza w dziedzinie nauki i techniki, powinien systematycznie wzrastać – biorąc pod uwagę, że, jak pisze Ulrich Beck, „działalność naukowo-techniczna zyskuje nowy polityczny i moralny wymiar” (Beck 2004, str. 237).

Nowość obecnej sytuacji polega między innymi na tym, że ludzkość dysponuje coraz większą mocą sprawczą na coraz szerszym obszarze możliwych jej zastosowań, a równocześnie przewidywania dotyczące bliższych i dalszych skutków ewentualnego użycia owych potężnych środków są coraz bardziej niepewne. Jak pisze Anthony Giddens, „świat społeczny stał się w dużej mierze zorganizowany w sposób świadomy i przyroda kształtowana jest zgodnie z ludzkim wyobrażeniem, ale te okoliczności, przynajmniej w niektórych sferach, stworzyły jeszcze większą niepewność, o większych konsekwencjach niż jakiegokolwiek z istniejących wcześniej” (Giddens 2005 nr 9-10, str. 351).

Tę nowo wykreowaną *conditio humana*, charakteryzującą się wzrostem potęgi w połączeniu z zanikiem poczucia odpowiedzialności, Patočka opisuje następująco: „*Hannah Arendt zauważyła, że człowiek nie rozumie już tego, co czyni, i [...] w stosunku do przyrody zadawała się samym tylko praktycznym władaniem i przewidywaniem bez rozumienia. [...] Człowiek przestał być relacją do Bycia i stał się siłą – potężną, jedną z najpotężniejszych. Stał się, głównie w swojej egzystencji społecznej, ogromną stacją wyzwalań kosmicznych sił, akumulowanych i pętanych przez całe eony. [...] Siła jest najwyższym bytem, który wszystko tworzy i niszczy, któremu wszystko i wszyscy służą*” (Patočka 1998 str. 157-158). Podsumowując swą surową ocenę współczesnej postaci cywilizacji, autor *Esejów heretyckich z filozofii dziejów* oskarża ją o to, że „*cywilizacja przemysłowa [...] nie tylko nie rozwiązała, ale nawet utrudniła rozwiązanie wielkiego i zasadniczego problemu wewnętrznego człowieka i swojego własnego – problemu, by nie tylko żyć, ale żyć tak prawdziwie po ludzku, jak to podług świadectwa historii jest możliwe. Cywilizacja nie rozwiązała go przez to, że w koncepcji swych możliwości nie zawiera stosunku człowieka do siebie, a tym samym również do świata w całości i do jego istotnej tajemnicy. Jej koncepcje spłaszczają myślenie, odzwyczajają od myślenia w głębszym, zasadniczym sensie tego słowa. Oferuje ona namiastki, tam gdzie potrzebny jest oryginał. Wyobcowuje człowieka względem siebie samego, odbiera mu miejsce zamieszkania w świecie [...]. W ten sposób człowiek jest niszczonej zewnątrz i rujnowany wewnątrz, pozbawiony swojej »samości«, swego niezastępowalnego »ja«, jest utożsamiany ze swoją rolą i całkowicie od niej zależny*” (Patočka 1998, str. 159-160).

4. Kryzys kultury, kryzys cywilizacji, kryzys człowieka

Pora na sformułowanie syntetycznych wniosków z dotychczas przytaczanych i komentowanych rozważań. Na przykładzie dwóch przedstawicieli kolejno po sobie następujących generacji europejskich filozofów – Edmunda Husserla (1859-1938) i Jana Patočka (1907-1977) zostały zaprezentowane dwie, charakterystyczne i reprezentatywne dla każdego z tych pokoleń, wnikliwe i krytyczne diagnozy kryzysu podstaw europejskiej duchowości. Znamienne przy tym, że Husserl mówił o **kryzysie kultury**, Patočka natomiast – o kryzysie **cywilizacji**. Zarazem obie diagnozy mają pewne elementy wspólne: każda z nich wskazuje na – swoiste dla opisywanego okresu – objawy kryzysu człowieka, a równocześnie kryzysu racjonalności.

Edmund Husserl opisuje sytuację kulturową, w której większa część współczesnych mu ludzi dała się uwieść racjonalności typu oświeceniowo – pozytywistycznego, bazującej na założeniu (które, zdaniem filozofa, okazało się kontrfaktyczne), że człowiek jest co do istoty bytem fundamentalnie racjonalnym (*animal rationale*). Z owego założenia, jak się powszechnie uważa, można wywieść praktyczny postulat głoszący, iż należy wspólnie dążyć do zbudowania wokół człowieka takiego środowiska życiowego, w którym wszystko będzie maksymalnie zracjonalizowane: począwszy od teorii naukowych (zarówno w naukach przyrodniczych, jak też – stopniowo, w miarę kształtowania się nowej świadomości metodologicznej, w humanistyce), poprzez ustrój polityczny, system gospodarczy (obejmujący takie sektory, jak wytwarzanie, dystrybucja, handel i finanse), instytucje życia publicznego (wśród nich system oświaty, obejmujący placówki kształcące dzieci i młodzież od przedszkola poprzez szkoły aż po uniwersytet), a skończywszy na oferowanych przez twórców kultury wzorcach relacji międzyosobowych. Freiburski filozof zaproponował własny, zmodyfikowany model racjonalności, którego obszerny wykład znajdujemy w obu wyżej przywoływanych pracach; musiał jednak mieć świadomość, że w ówczesnej sytuacji geopolitycznej był to zaledwie gest Don Kichota.

Odminną, choć pod niektórymi względami pokrewną wizję kryzysu roz-tacza przed swymi czytelnikami Jan Patočka. Z jego opisów i przemyśleń wyłania się następujący obraz: racjonalność zostaje wyeksterioryzowana z obszaru myśli i jej abstrakcyjnych wytworów (czyli z tej sfery, którą Popper nazwał światem numer trzy (Popper 1984 nr 161)² w obszar materialnych wytworów techniki i w nim się w coraz większym stopniu autonomizuje. Środowisko człowieka, nasycone produktami zaawansowanych technologii, staje się „durniodoporne” (Bańka

² Jak pisze Jacek Urbaniec, „w eseju tym wyrażone jest przekonanie, że obok świata obiektów fizycznych (stanów fizycznych) oraz świata stanów świadomości (stanów umysłu, predyspozycji do określonych działań i zachowań) należy wyróżnić trzeci świat: świat obiektywnej treści myśli, w szczególności nauki”. J. Urbaniec, Trzeci świat Karla Poppera, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” VIII, 1986, str. 77

1974 str. 25): przeciętnemu użytkownikowi dostępnych na rynku urządzeń technicznych wystarcza minimum kompetencji, zawarte w dołączonej do produktu instrukcji obsługi (zawierającej zalecenia niewiele przewyższające stopniem złożoności komendy typu: włącz – przełącz – wyłącz), by mógł skutecznie obsługiwać nawet bardzo skomplikowaną aparaturę, której zasady działania oparte są na racjonalnie zbudowanym projekcie; jednakże znajomość owych zasad nie jest do niczego potrzebna temu, kto wykorzystuje nabyty produkt do swych (przeważnie konsumpcyjnych) celów. Rezultat owego przemieszczenia sfery racjonalności jest taki, że przedstawiciele gatunku ludzkiego uruchamiają i wdrażają niezliczone procesy, o których naturze mogą nie mieć żadnego lub mieć zaledwie powierzchowne pojęcie.

W miarę postępującego doskonalenia produktów techniki człowiek rozporządza coraz potężniejszymi mocami, nad którymi sprawuje często tylko iluzoryczną kontrolę. Mogą się z tego zrodzić realne zagrożenia, gdyż w nieprzewidzianym przez nas momencie możemy stracić możliwość efektywnego kontrolowania dalszych przebiegów wdrażanych przez nas łańcuchów przyczynowo-skutkowych, a nawet mając nad nimi kontrolę możemy i tak doprowadzić do katastrofy, jeśli zainicjujemy takie procesy, których niepożądanych skutków ubocznych nie zdołaliśmy przewidzieć ani nie potrafimy powstrzymać.

Niebezpieczeństwo polega również na tym, że otaczając się rosnącą liczbą przedmiotów wyposażonych w coraz większą autonomię działania, niepostrzeżenie dla siebie samych redukujemy własną podmiotowość. Także uruchomione przez nas globalne procesy, których coraz więcej toczy się w otaczającej nas rzeczywistości, mają swoją bezwładność – raz zaczęte, muszą trwać – oraz swoją wewnętrzną przyczynowość, daleko nie zawsze poddającą się zewnętrznym ingerencjom ze strony człowieka. W ten sposób sami sobie stworzyliśmy szereg ograniczeń, które zmuszają nas do tego, byśmy zmierzali w określonym kierunku, gdyż jego zmiana może być w niektórych przypadkach bardzo kosztowna i wymagać zaangażowania ogromnych środków.

Takim samonapędzającym się i niemożliwym do powstrzymania procesem jest na przykład wyścig zbrojeń, pochłaniający z roku na rok coraz większe środki i nakłady pracy oraz finansów (Bruhn 1995).

W życiu gospodarczym także popadliśmy w uzależnienie od pewnych – bynajmniej nie oczywistych ani bezalternatywnych – prawidłowości, jak zasada permanentnego wzrostu gospodarczego czy zasada konkurencyjności w funkcjonowaniu mediów (zarówno publicznych, jak komercyjnych) coraz bardziej dominującą, wręcz monopolistyczną rolę odgrywa zasada maksymalizacji oglądalności, i tak dalej. Tego rodzaju mechanizmy wytworzyły z czasem paradoksalną sytuację, z jaką mamy obecnie do czynienia. Polega ona na tym – mówiąc aforystycznie – że wszyscy robimy to, czego nikt nie chce. Dzieje się tak właśnie dlatego, że gromadnie bierzemy udział w powielaniu społecznie oczekiwanych czynności i zachowań, które nie wynikają bezpośrednio z naszych wolnych wyborów,

tylko z konieczności lub wygody podporządkowywania się schematom generowanym przeważnie przez bezwładność funkcjonowania wielkoskalowych procesów, zarówno technologicznych, jak gospodarczych i społecznych.

5. Kryzys a początek trzeciego tysiąclecia

Można przyjąć, że owe dwie diagnozy filozofów – oddalone od siebie o około 40 lat – odnoszą się do dwóch faz współczesnej (obejmującej dłuższy czas, należący do epoki nowożytnej) sytuacji kryzysowej. Jak wynika z prostego rachunku, od lat siedemdziesiątych XX wieku, gdy Jan Patočka spisywał swe myśli o schyłku cywilizacji³, minęło kolejnych 40 lat. Jak najbardziej zasadne wydaje się zatem pytanie, czy dziś, w pierwszych dekadach wieku rozpoczynającego trzecie tysiąclecie, mamy do czynienia z kolejną, trzecią fazą kryzysu, tym razem wyłaniającą się z realiów życia w społeczeństwie informacyjnym, wyposażonym w globalną sieć komputerową – narzędzie, którego istnienia, a co dopiero przemożnego wpływu na wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji, indywidualnej i społecznej, filozofowie pierwszej i drugiej połowy ubiegłego wieku należący do pokolenia Husserla i Patočki nie byli w stanie trafnie przewidzieć. Wśród obecnie żyjących i tworzących uczonych oraz filozofów nie brakuje takich, którzy twierdzą, że istotnie tak się dzieje, to znaczy, że mamy do czynienia z **kryzysem społeczeństwa informacyjnego**. Zastanówmy się zatem, czym ów kryzys – w swej trzeciej, trwającej obecnie fazie – miałby się charakteryzować.

Globalna sieć komputerowa (*World Wide Web*), działająca dziś na całej planecie, to największy i najbardziej złożony w całej dotychczasowej historii świata rezerwuar wypreparowanej z ludzkich umysłów racjonalności. Składa się z niepoliczalnej wielości elementów, pełniących funkcję „atomów logicznych” i połączonych ze sobą metasięcią (czyli wielopiętrową siecią sieci) powiązań typu Turingowskiego (ponieważ wszystkie są sprowadzalne do klasy skończonych ciągów opozycji binarnych). Można zatem powiedzieć, że sieć *www* to system hiper-racjonalny, którego stopień logicznego uporządkowania jest co najmniej równy (a mamy wiele powodów, by przypuszczać, że nawet wyższy) niż ten, który charakteryzuje naturalny świat fizyczny. System ów powstał i tworzony był początkowo z taką intencją, by przyspieszyć i ułatwić procesy racjonalnego myślenia, operacje rachunkowe i inne działania dające się wykonać na obiektach abstrakcyjnych przy użyciu reguł logiki klasycznej. Mówiąc metaforycznie, sieć powstała jako gigantyczna proteza racjonalnej części ludzkiego umysłu. Jednak upublicznienie tego wynalazku

sieć powstała jako gigantyczna proteza racjonalnej części ludzkiego umysłu

³ Cytowany wcześniej tekst Patočki ukazał się w druku w 1975 roku.

i wprowadzenie go do powszechnego użycia spowodowało – paradoksalnie – odwrotne skutki: zamiast wzmacniać, raczej osłabia osobnicze zdolności wykonywania operacji logicznych i budowania poprawnych schematów rozumowania. Wbrew oczekiwaniom, wyposażenie społeczeństwa w łatwo dostępne narzędzia przepływu i przetwarzania informacji nie pomnaża naszego potencjału racjonalności, lecz zamiast tego wciąga coraz więcej osób w zachowania i nawyki, zagrażające podmiotowej integralności.

We współczesnym systemie organizacji ludzkiego życia zbiorowego w naszym kręgu kulturowym dostrzec można zaskakująca i trudną do wytłumaczenia niespójność. Z jednej strony angażuje się ogromne siły i środki w nieustanną rozbudowę, udoskonalanie i upowszechnianie sieci komputerowej – tak, aby w nieodległej perspektywie czasowej ogromna większość ludzi miała dostęp do Internetu i nowoczesnych urządzeń przetwarzających informację. Z drugiej strony czyni się bardzo niewiele, aby aktualnych i potencjalnych użytkowników tej wielkiej zdobyczy cywilizacyjnej wyposażyć w wysokie kompetencje intelektualne, których posiadanie mogłoby jedynie usprawiedliwić ów szalony pęd do powszechnej informatyzacji społeczeństwa.

Zasadniczym i pierwotnym celem powstania oraz rozwoju technologii informacyjnych było przyspieszenie i ułatwienie procesów przetwarzania informacji, a przez to – usprawnienie procedur racjonalnego myślenia i w konsekwencji, istotny wzrost zakresu możliwości celowego i rozumnego przekształcania rzeczywistości, zarówno w skali lokalnej, jak globalnej. W rzeczywistości jednak stopień wykorzystania technik komputerowych do wspomagania procesów myślenia i projektowania jest marginalny w stosunku do tego, w jaki sposób i do jakich celów wykorzystywane są na co dzień nasze *personal computers*, podłączone do globalnej sieci. Jak wynika z badań socjologicznych, przytłaczającą większość czasu spędzanego przy komputerze statystyczny użytkownik nowoczesnych urządzeń przeznaczają na rozrywki lub zajęcia błahe i nietwórcze.

Można stąd wyprowadzić wniosek, że jakimś istotnemu zakłóceniu uległo nasze myślenie o nas samych. Istotną składową każdego z dotychczas znanych i zbadanych modeli kultury jest przecież pewien, mniej lub bardziej określony, wzorzec bądź ideał człowieka, na którego realizację – bodaj w cząstkowym tylko zakresie – orientują się istotne dążenia i aspiracje ludzi żyjących w owej kulturze. Jak dotąd, mimo usilnych starań wielu pokoleń naszych przodków, wiedza (dość mocno potwierdzona empirycznie oraz metodologicznie uzasadniona) o tym, kim jest człowiek ujmowany w aspekcie swej bytowej specyfiki, jaki jest zasadniczy sens i przeznaczenie ludzkiego bytowania w świecie oraz jakie warunki są niezbędne dla życia spełnionego i szczęśliwego, pozostaje wciąż niedostępna, a w najlepszym razie szczątkowa i dalece niepełna. Staramy się ją zatem zastąpić tworzeniem społecznych wyobrażeń o mniejszym lub większym zasięgu (Taylor 2010). Ich funkcją jest wzajemne motywowanie się do tego, by ważną część swej

aktywności życiowej poświęcać kształtowaniu własnego człowieczeństwa w myśl wskazań, zawartych w owych – jak je nazywa Taylor – imaginariach⁴.

Do podobnych wniosków doszedł wcześniej José Ortega y Gasset, który w swych rozważaniach historiozoficznych wyróżnił w szczególności dwa najbardziej wyraziste ideały człowieka, przyjmowane w minionych epokach rozwoju kultury: człowiek religijny (ideał czasów średniowiecza) oraz człowiek rozumny (wzorzec przyświecający czasom nowożytnym). Przypisał im zarazem kluczową rolę w dziejach europejskiej kultury. Autor *Buntu mas* stoi bowiem na stanowisku, że „nie ma ludzkiego życia, którego nie tworzyłyby pewne podstawowe przeświadczenia i które – by tak rzec – nie wznosiło się na nich” (Ortega y Gasset 1992 str. 213). W innym miejscu rozwinął tę myśl następująco: „Podjęcie [jakiegokolwiek] decyzji jest niemożliwe, jeżeli człowiek nie żywi jakichś przekonań co do otaczających go rzeczy, innych ludzi i siebie samego. Tylko przez wzgląd na nie może jedne działania przedkładać nad inne, może – krótko mówiąc – żyć. Dlatego właśnie człowiek musi zawsze tkwić w jakichś przeświadczeniach, dlatego struktura jego życia zależy nade wszystko od przeświadczeń, w których tkwi, dlatego też zmiany dla rodzaju ludzkiego przelomowe są zmianami wierzeń, ich umocnieniem lub osłabieniem” (Ortega y Gasset 1992, str. 173). W dalszym ciągu swych rozważań wyróżnia owe dwa, kolejno następujące po sobie, systemy przekonań, kształtujące zarazem dominujący w określonym czasie wzorzec człowieka. Ortega y Gasset charakteryzuje je następująco: „W wiekach średnich Europejczyk żył wiarą w objawienie. Bez niej, zdany jedynie na siebie, nie czuł się na siłach stawić czoła tajemniczej formie, jaką był dla niego świat [...]. Możemy prześledzić zmienne koleje losu tej wiary i zobaczyć, jak z pokolenia na pokolenie chyliła się ona ku upadkowi. [...] W wieku XVI ludy Europy utraciły wiarę w Boga, w objawienie, w tym sensie, że albo całkowicie od niej odeszły, albo przestała być dla nich wiarą żywą” (Ortega y Gasset 1992, str. 176-177).

W owym przelomowym stuleciu utworzyła się nowa formacja duchowa lub też – by powtórzyć za Charlesem Taylorem – nowe imaginarium społeczne, które przetrwało aż do początków XX wieku, a o którym José Ortega y Gasset pisze: „Pokolenie, które rozkwitało około roku 1900, sięga swymi korzeniami końca XVI

⁴ Pojęcie to wyjaśnia jego twórca następująco: „Imaginarium społeczne to coś szerszego i głębszego niż schematy intelektualne, do których sięgają ludzie, myśląc o rzeczywistości społecznej w sposób oderwany. Chodzi mi [...] o sposoby, w jakie ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję, jak przystosowują się do innych, jak toczą się sprawy między nimi i bliźnimi; to także oczekiwania, które zwykle się spełniają, oraz głębsze normatywne koncepcje i obrazy, leżące u ich podstaw [...] imaginarium społeczne to wspólne rozumienie spraw, umożliwiające wspólne praktyki i powstanie poczucia prawomocności podzielanego przez szerokie grupy społeczne. [...] Zawiera w sobie sens zwykłych oczekiwań, jakie mamy wobec siebie, rodzaj wspólnego rozumienia umożliwiającego realizację zbiorowych praktyk, które tworzą nasze życie społeczne. Obejmuje także pewną wiedzę o tym, jak dostosowujemy się do siebie, kiedy działamy wspólnie”. Ch. Taylor, dz. cyt., str. 37-38.

stulecia, a charakteryzuje się tym, iż jego członkowie żyją wiarą w rozum. [...] Może żaden inny problem w naszej epoce nie wymaga bardziej wyjaśnienia niż określenie roli i miejsca, jakie w życiu ludzkim przypada wszystkiemu, co intelektualne. [Otóż] jest dla nas czymś normalnym takie kierowanie swoim postępowaniem, które zgodne jest z wieloma »prawdami naukowymi«. [Dzieje się tak dlatego], że wśród wierzeń współczesnego człowieka jednym z najważniejszych jest jego wiara w rozum, w inteligencję” (Ortega y Gasset 1992, str. 175, 217 i 219).

Warto w kontekście tych rozważań postawić pytanie, czy czasy współczesne oferują podobny, równie uniwersalny i obligujący jak tamte dwa, wzorzec człowieka? Nic na to nie wskazuje. Wprawdzie niektórzy badacze kultury współczesnej twierdzą, że wzorcowy człowiek na miarę dzisiejszych czasów to konsument idealny, który swoją aktywnością i strukturą celów życiowych wpisuje się harmonijnie w logikę rynkowej koniunktury (Miczka-Pajestka 1999); jednak taki obraz człowieka jest wąsko aspektywny, a więc kaleki i dalece niewystarczający.

Warto natomiast zastanowić się nad problemem, na ile żywotny i odporny na przemiany kulturowe okazał się wzorzec człowieka jako *animal rationale*, który towarzyszył rozwojowi cywilizacji na jej najbardziej udanym etapie. Zauważmy w związku z tym następującą kwestię: w miarę, jak w łonie kultury nowożytnej narastało napięcie i rywalizacja między światopoglądem scjentyistycznym i technokratycznym a postawami obrońców specyficznie rozumianej idei humanizmu, ujawniły się także fundamentalne różnice między generowanymi przez te postawy ideałami człowieka. Pierwszy z nich odwołuje się do wielowiekowej tradycji wskazywania na rozum (*ratio*) jako konstytutywny element istoty (*essentia*) człowieka. Towarzyszy temu przekonanie, że człowiek tym bardziej będzie człowiekiem (tym doskonalej zrealizuje i wypełni ideał człowieczeństwa), im skuteczniej potrafi podporządkować wszystkie władze duszy (takie jak wola, uczucia, popędy, wyobraźnia etc.) kierowniczej roli rozumu. Krytycy owej idei argumentują natomiast, że – niezależnie od szlachetnych intencji twórców kolejnych wariantów owej koncepcji – w praktyce każdorazowo w dziejach kultury przyjmowała ona postać bezkrytycznego kultu rozumu; co gorsza – zawsze w jakiś sposób zredukowanego instrumentalnie i podporządkowanego zmieniającej się strukturze celów transcendentnych. Prowadzi to nieuchronnie do zapomnienia o człowieczeństwie jako wartości autonomicznej i niezbywalnej, gdyż – najkrócej mówiąc – człowiek poszukując celów działania poza sobą samym (i koncentrując się na instrumentalnym doborze środków do celów) przestaje rozumieć, kim jest, i buduje sobie coraz to nowe warianty fałszywej, zawężonej i okrojonej samowiedzy.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że pojęcie „fałszywa samowiedza” zakłada istnienie prawdy o człowieku, dostępnej i osiągalnej efektywnie ludzkim władzom poznawczym. To założenie wciąż pozostaje przedmiotem wiary, przynajmniej tak długo, dopóki owa prawda nie zostanie ponad wszelką wątpliwość wskazana i ustalona. Tymczasem jednak musimy zadowalać się konstruowaniem

definicji projektujących⁵ samych siebie, bo tylko one mogą zapewnić w miarę stabilny grunt dla konsekwentnej realizacji wybranej strategii życia.

Wygląda na to, że jedną z charakterystycznych cech współczesnego myślenia o człowieku jest trwały rozdźwięk między powszechnie odczuwaną (choć nie zawsze uświadamianą dostatecznie wyraźnie) potrzebą poznania wiarygodnej i możliwie pełnej odpowiedzi na fundamentalne pytania antropologii filozoficznej⁶, a brakiem troski o stworzenie warunków skutecznego poszukiwania takiej odpowiedzi. Zamiast niej w dyskursie publicznym często pojawiają się gołosłowne i nie poparte żadną solidną argumentacją slogany, zapewniające nas o tym, że poszukiwanie prawdy (również w odniesieniu do ludzkiej samowiedzy antropologicznej) jest działaniem jałowym i niepotrzebnym, zatem zamiast tracić czas na nikogo nie zajmujące dociekania metafizyczne, powinniśmy zająć się na przykład ustalaniem praktycznych warunków skutecznego działania w arbitralnie wybranym przez nas kierunku. Przykładem tego rodzaju myślenia jest stanowisko Richarda Rorty'ego, który w książce *Consequences of Pragmatism* (Rorty 1982) przepowiada nieuchronną pragmatyzację filozofii, wskutek czego metafizyczne poszukiwanie jedynej prawdy powinno zostać zastąpione przez skuteczne działanie. Powodem niezbędności owej reformy myślenia jest – jak zapewnia autor – odkrycie „*bezsensowności ustalania, jak rzeczy się mają naprawdę*” (Rorty 1982).

Detronizacja prawdy jako bezwzględnie wartościowego celu zabiegów poznawczych (zarówno w zakresie filozofii i etyki, jak w codziennym rozstrzyganiu o preferowanych kierunkach własnej aktywności życiowej) prowadzi do sytuacji – dość powszechnej obecnie – gdy miejsce prawdy jako normy uniwersalnej zajmuje wolność jako norma partykularna⁷, lecz zarazem absolutna, gdyż niczemu

⁵ Definicja projektująca – w odróżnieniu od definicji sprawozdawczej – to, jak wyjaśnia K. Ajdukiewicz, określenie będące „postulatem języka, do którego należy”, opierającym się „na projekcie (postanowieniu) dotyczącym denotacji definiowanego wyrazu [lub zwrotu]”. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965, str. 73.

⁶ O potrzebie poznania prawdy, przeżywanej również przez współczesnego człowieka, zwłaszcza w sytuacjach trudnych i przełomowych – a więc także w sytuacji kryzysu – pisze A. Siemianowski: „*Zarówno w życiu poszczególnego człowieka, jak i ludzkich zbiorowości bywają okresy, kiedy ludzie z niezwykłą powagą i troską stawiają pytanie o prawdę jak zbłąkany o drogę lub jak tonący o ratunek. I w takich chwilach odkrywają – raczej świadomością prerefleksywną i głębią serca aniżeli teoretycznego rozumu – że prawda jest nie tylko ważna w nauce, ale również w życiu jest pierwszą i podstawową wartością myśli i mowy, od której zależy sens każdego przejawu ludzkiej egzystencji w świecie. [...] W trudnych i przełomowych sytuacjach życia szukamy prawdy niejako odruchowo jako jedynej właściwej podstawy przywrócenia sensu nie tylko myślom i mowie, ale samemu życiu*”. A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, Poznań 1986, str. 9.

⁷ Zdaniem Sartre'a, wolność każdorazowo należy rozumieć jako czyjąś konkretną wolność, zrelatywizowaną do przygodności i faktyczności indywidualnej egzystencji. Sartre wyjaśnia: „*wolność nie ma istoty. Nie podporządkowuje się żadnej konieczności logicznej. [...] Z pewnością nie potrafiłbym opisać wolności, która byłaby czymś wspólnym dla mnie i kogoś innego; nie mogę wtedy rozważać istoty wolności. [...] Wolność jest niezbędna dla*

innemu nie podporządkowana. Powszechnie aprobowanym i wybieranym celem działania jest optymalizacja strategii egzekwowania własnego, indywidualnego prawa do wolności. Dlaczego czyniąc tak, popadamy wbrew własnym intencjom w niewolę, w dodatku nie wiedząc, czyimi staliśmy się niewolnikami? Dlatego, że wolność znaczy dziś dla nas „*tu i teraz robię to, co chcę*”⁸.

Ważnym powodem owego zagubienia w meandrach źle rozumianej wolności jest fakt, że nie dysponujemy taką wiedzą o nas samych i otaczającej nas rzeczywistości, która umożliwiłaby nam zaprojektowanie własnego życia osobowego w dłuższej, całościowej perspektywie, uwzględniającej dalekosiężne skutki teraźniejszych wyborów⁹. Nie zdajemy sobie również sprawy z tego, że podążając za wskazaniem normy „*ja teraz chcę*” popadamy w uzależnienie od producentów i dysponentów dóbr, podsuwanych nam jako środki zaspokojenia naszych – skądinąd sztucznie rozbudzonych – potrzeb. Dotyczy to zresztą nie tylko nabywców, wabionych coraz bardziej cynicznymi komunikatami reklamowymi; konsumenci stają się niewolnikami rynku, lecz producenci także stają się niewolnikami – niewolnikami koniunktury.

Dalszym rezultatem prognozowanego przez Richarda Rorty'ego osłabienia wiary w celowość refleksji prawdziwościowej jest zaniechanie pracy nad spójnym, uniwersalnym i adekwatnym, a zarazem powszechnie akceptowalnym modelem filozoficznym człowieka. Nie dysponując żadnym takim modelem, stajemy się niewolnikami okoliczności. Człowiek zaczyna postrzegać siebie jako surowy, bezpostaciowy materiał – substrat dla dowolnych przekształceń (począwszy od inżynierii genetycznej, poprzez *body performance*, swobodny wybór dyskursu objaśniającego rzeczywistość według arbitralnie ustalonych reguł, aż po tanatopraksję). Nietrudno w tej sytuacji o chaos aksjologiczny, bo na rynku projektów oryginalnej autokreacji mamy nadpodaż, a klientom brak kryteriów pozwalających

odkrycia u ujawnienia mojej faktyczności [a] faktyczność mojego umiejscowienia odstawia się przede mną jedynie w dokonywanym przeze mnie wolnym wyborze celu. [...] A zatem wolność może być naprawdę wolna jedynie wtedy, gdy konstytuuje faktyczność jako swoje własne ograniczenie [...] w tym oto swoim przygodnym umiejscowieniu”. J. P. Sartre, *Byt i Nicość*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz i inni, Kraków 2007, str. 600-604 *passim*.

⁸ Zwraca na to uwagę Jan Paweł II, pisząc: „*Specyficzne pojmowanie wolności, które szeroko rozpowszechnia się dziś w opinii publicznej, odsuwa uwagę człowieka od odpowiedzialności etycznej. To, na czym dziś koncentruje się uwaga, to sama wolność. Mówi się: ważne jest, ażeby być wolnym i wykorzystywać tę wolność w sposób niczym nie skrepowany, wyłącznie według własnych osądów, które w rzeczywistości są tylko zachciankami*”. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, str. 42.

⁹ „*Życia nie ujmuje się już w całości, jako całości zakładającej wybór i kierunek; przeżywa się je w kolejnych odcinkach, nie patrząc dalej niż na koniec jednego okresu i początek następnego – jeżeli się je w ogóle dostrzega*” – mówił Jan Paweł II w rozmowie z André Frossardem: „*Nie lękajcie się*” ... , wyd. cyt., str. 244.

zoptymalizować wybór¹⁰ – a tym, co wybieramy, jest ostateczny, przyszły kształt siebie samego oraz strategia określania relacji ja – reszta świata. Nie mając spójnej i konsekwentnie wytyczonej drogi samorealizacji, pozostajemy w stanie niewykończonym jako permanentna niedoróbka, i w tym stanie nie potrafimy kontrolować ani siebie samych, ani tym bardziej reguł rządzących globalną strukturą społeczną, która podlegając spontanicznym przemianom, może rozwijać się w niepożądanym kierunku.

6. Kilka uwag na zakończenie

Konkluzja, jaka wynika z dokonanej wyżej próby rozeznania współczesnej sytuacji człowieka uwikłanego i zagubionego w świecie własnych wytworów (zarówno materialnych, jak duchowych), rysuje się następująco: globalny rozwój infrastruktury technologicznej został zapoczątkowany i ukierunkowany w erze, gdy popularne było przekonanie o prawdziwości racjonalistycznego modelu człowieka. Powszechnie wówczas sądzono, że podstawową misją i powołaniem człowieka jest wykorzystywanie zasobów rozumu do projektowania i wdrażania racjonalnych rozwiązań, których zadaniem miało być stopniowe przekształcanie całego środowiska życiowego ludzkości w sposób maksymalnie zgodny z wymogami racjonalnej organizacji przestrzeni i jej zasobów. Temu nadrzędnemu celowi zostały podporządkowane liczne i różnorodne działania w wielu sferach społecznej aktywności – począwszy od nauki i techniki, a skończywszy na próbach teoretycznego wymodelowania i praktycznej realizacji idealnego modelu ustroju politycznego, opartego na naukowych podstawach. W tej ostatniej sferze ludzkość poniosła spektakularną klęskę, czego wymownych i tragicznych dowodów dostarcza historia polityczna XX wieku.

W rozwoju nauki na początku ubiegłego stulecia nastąpił kryzys, zwany kryzysem podstaw, który objawił się niemal równocześnie w matematyce i fizyce, doprowadzając w konsekwencji do daleko idącej rewizji przyjętego dotychczas modelu naukowości (nie miejsce tu, by rozwijać ten wątek). Największą miarą sukcesu w realizacji owego scjentyściecznie motywowanego, cywilizacyjnego przedsięwzięcia może się poszczycić technika, ale nie w każdym z różnorodnych znaczeń tego słowa, w jakich bywa ono używane w literaturze naukowej, popularnonaukowej i publicystycznej. Jak bowiem zauważył Andrzej P. Wierzbicki, „słowo »technika« jest rozumiane w wielu znaczeniach, znaczy ono: dla filozofa techniki – społeczno-ekonomiczny system tworzenia i wykorzystania produktów techniki [...]; dla technika – *techne* czyli sztuka tworzenia narzędzi, podstawowa

¹⁰ „Dzisiaj wzorce i porządki nie są już »dane«, a tym bardziej »oczywiste«. Jest ich zbyt wiele; zderzają się z sobą, a ich przykazania przeczą sobie wzajemnie, co pozbawia je nieodparte, zniewalającej siły” – zauważa Zygmunt Bauman: *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006, str. 14.

umiejętność człowieka, motywowana radością tworzenia” (Wierzbicki maszynopis str. 2). Jeśli przyjąć to rozróżnienie semantyczne, to trzeba zarazem skonstatować, że w sferze techniki, rozumianej jak w pierwszym z wymienionych znaczeń, pojawiać się zaczęły liczne i niejednokrotnie groźne tendencje do ignorowania racjonalnych argumentów i rozwiązań na rzecz forsowania wąskich, partykularnych, grupowych bądź środowiskowych interesów¹¹.

Świat wytworów nowoczesnej techniki jest w imponująco wysokim stopniu nasycony – by tak rzec – racjonalnością, systematycznie wprowadzaną weń przez twórców, projektantów i wykonawców. Lecz prawda ta niekoniecznie dotyczy również użytkowników. W zakresie relacji między obszarem wytworów myśli technicznej i środków oraz narzędzi technicznych a społecznością ich aktualnych bądź potencjalnych użytkowników doszło – wiele na to wskazuje – do kumulacji efektu opóźnienia¹²: w uniwersum techniki wciąż jeszcze realizowane są te postulaty i wytyczne, które ukształtowały się w dobie obowiązywania antropologicznego modelu *animal rationale*, co oznacza, że wirtualny użytkownik¹³, *implicite* wpisany w każdorazowy zamysł inżyniera – projektanta urządzeń technicznych, nosi cechy „człowieka racjonalnego”, czyli zgodnego z ówczesnym społecznym wyobrażeniem ideału człowieczeństwa.

W międzyczasie jednak w obszarze kultury duchowej doszło do szeregu radykalnych przemian i przewartościowań. W ich wyniku na szerokim polu dzia-

¹¹ Pisał o tym między innymi Jan Patočka w przywoływanym wcześniej eseju *Czy cywilizacja techniczna jest schyłkowa i dlaczego?*

¹² Andrzej Wierzbicki wyjaśnia: „społeczna akceptacja i rozpowszechnienie nowego narzędzia jest długotrwałym procesem dynamicznym, charakteryzującym się nie tylko powolną dynamiką, lecz także opóźnieniami. Opóźnienia rozumiem tu w sensie technicznym, jako odstęp czasu pomiędzy podjęciem pewnego działania a obserwacją (pierwszych lub zaawansowanych – to odróżnia opóźnienie czyste od inercyjnego) skutków działania. [...] Do tego dochodzi jeszcze kilkadziesiąt lat [...] powolnego procesu rozpowszechnienia społecznego użycia określonego narzędzia. [...] Zatem technika, zwłaszcza technika właściwa decydująca o wynalazkach, nie może wpływać na procesy społeczne natychmiastowo; oddziaływanie to ma kilkudziesięcioletnie opóźnienie”. A. Wierzbicki, *Technika jako czynnik sprawczy*, str. 6. Tym bardziej można mówić o opóźnionym oddziaływaniu określonego typu kultury umysłowej, który jest *implicite* zawarty w całym uniwersum przedmiotów technicznych, wytwarzanych i doskonalonych na przestrzeni kilku stuleci, na kolejne pokolenia ludzi sięgających po wytwory techniki i używających ich w codziennym życiu.

¹³ W znaczeniu analogicznym, jak „wirtualny odbiorca” dzieła literackiego, którego definicja (autorstwa Michała Głowińskiego) brzmi następująco: „wirtualny adresat, będący integralnym elementem utworu, założonym partnerem podmiotu literackiego w procesie komunikacji wpisanym w dzieło. Odbiorca taki nie jest równoznaczny z konkretną osobą czytającą dany tekst, jest zespołem ról wyznaczonych przez ów tekst, które wymagają od czytelnika pewnego typu lektury, narzucają mu określone metody interpretacji materiału znaczeniowego [...]”. Słownik terminów literackich, red. J. Sławiński, Wrocław 1989, hasło: *Odbiorca dzieła literackiego*, str. 322.

łań kulturowych (zwłaszcza tych kryjących się pod obiecującym, lecz zwodniczym, gdyż nader wieloznacznym mianem humanizmu i humanistyki) został niemal całkowicie porzucony ideał racjonalności, a w ślad za tym przewartościowaniu uległa struktura najbardziej pożądaných celów życiowych. Inaczej zaczyna się myśleć o sposobach osiągnięcia szczęścia i podnoszenia jakości życia; słowem – kształtuje się stopniowo nowy model człowieka, mający coraz mniej wspólnego z owym „wpisanym w technikę” wirtualnym użytkownikiem wciąż produkowanych, coraz doskonalszych i bardziej różnorodnych narzędzi. Ta niezgodność, objawiająca się między innymi nieproporcjonalnie wielkim zapotrzebowaniem na wykorzystywanie komputerów w celach rozrywkowych (pierwotnie przewidzianych jako marginalny dodatek, skromna premia dla użytkowników trudzących się na co dzień poważną, intelektualnie zaawansowaną pracą wykorzystującą zasadnicze funkcje „mózgów elektronowych”, jak je kiedyś nazywano), stwarza cały szereg zagrożeń wynikających z niepożądanych interakcji między urządzeniami elektronicznymi a ich użytkownikami, między innymi rozmaitych rodzajów uzależnień¹⁴.

7. Perspektywy przezwyciężenia kryzysu

Jakie perspektywy zarysowują się przed światem w związku z obecną postacią kryzysu? Wszelkie przewidywania przyszłości są, jak wiadomo, obarczone wysokim ryzykiem błędu, jednak z logicznej analizy sytuacji wynika, że najprawdopodobniej zostanie zrealizowany jeden z dwóch następujących scenariuszy: albo uda się skutecznie przezwyciężyć trwający dziś kryzys człowieczeństwa wraz z najbardziej dotkliwymi jego objawami, jak: rosnące zagubienie i niepewność ludzi bombardowanych nadmiarem informacji, utrata zrozumiałości rozgrywających się wokół nas wydarzeń i związana z tym popularność różnego rodzaju teorii spiskowych, powszechna ucieczka od odpowiedzialności za siebie i własne czyny, zaniechanie fundamentalnych pytań o prawdę, dobro i piękno na rzecz postaw mieszczących się w modnym kanonie pluralizmu i relatywizmu poznawczego oraz moralnego, nadmierne hołdowanie ideałowi wolności w uproszczonej, egoistycznej formie, oraz wiele innych pochodnych kryzysu, albo będzie się on utrwał i pogłębiał tak długo, aż w kulturze zatryumfuje „człowiek ponowoczesny” i podporządkuje sobie wszystkie obszary społecznie kontrolowanej rzeczywistości, włącznie z techniką, której twórcy zostaną zmuszeni do realizowania nowych celów i zadań, wynikających z potrzeby dostosowania do nowej orientacji antropologicznej.

Sądzę jednak, że dzisiejszy kryzys okaże się chwilowy i przemijający (w skali dziejów cywilizacji), ponieważ roszczenia modnych współcześnie intelektualistów do narzucania (przecież nie po raz pierwszy w historii) dekadencckiego stylu życia, ukierunkowanego na rozrywkę i przyjemność, nie wytrzymają próby czasu. Ważnym czynnikiem, który w moim przekonaniu powinien zadecy-

¹⁴ Obszernie pisze o tym J. Auleytner: zob. *Zagrożenia cyberprzestrzeni* w niniejszym tomie.

dować o przełamaniu niekorzystnego kierunku przemian w zbiorowej mentalności ludzi ery ponowoczesnej i przywrócić prawidłowy kurs na rozum, jest zapisana w technosferze „pamięć materiału”. Chodzi o to, że tworzony od kilku stuleci w zbiorowym wysiłku wielu pokoleń system powiązanych z sobą wytworów myśli technicznej jest wciąż i pozostanie nadal tym, czym stał się od samego początku budowania cywilizacji naukowo-technicznej: ucieleśnionym, wpisanym w materialno-funkcjonalną strukturę „inteligentnym projektem” na miarę ograniczonych, lecz wcale nie tak małych, jak chcą nam wmówić ideolodzy postmoderny, połączonych intelektualnych możliwości wielu ludzkich umysłów. Otoczeni na co dzień elementami owego systemu, wznosimy przynajmniej w pewnej mierze na jego obraz i podobieństwo. Ten fakt daje nam – oby skuteczną – obronę przed zbiorowym obłędem antyracjonalnych nurtów współczesnej doby.

Bibliografia

- Ajdukiewicz Kazimierz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965.
- Bańka Józef, *Filozofia techniki a życie praktyczne*, Warszawa-Kraków 1974.
- Bauman Zygmunt, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006.
- Beck Ulrich, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Warszawa 2004.
- Bednarski Henryk, *Globalizacja – próba określenia istoty zjawiska*, w: *Wschód i Zachód w wymiarze globalnym. Doświadczenia z przeszłości a perspektywy na przyszłość*, red. M. Miłek, G. Wilk-Jakubowski, R. S. Brzoza, Kielce 2012.
- Bołtuć Piotr, *Kres kryzysu; kres nowoczesności*, w: P. Mazurkiewicz, K. Wielecki (red.), *Kryzys postindustrialny: interpretacje, prognozy. Perspektywa europejska*, Warszawa 2007.
- Bruhn Jürgen, *Der Kalte Krieg oder die Totrüstung der Sowjetunion*. Giessen 1995.
- Burzyńska Anna, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013.
- Giddens Anthony, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9-10.
- Heidegger Martin, *W drodze do biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2013.
- Hübscher Arthur, *Denker unserer Zeit*, München 1958.
- Husserl Edmund, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993.
- Husserl Edmund, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Kryzys postindustrialny: interpretacje, prognozy. Perspektywa europejska*, red. P. Mazurkiewicz, K. Wielecki, Warszawa 2007.
- Miczka-Pajestka Monika, *Sytuacja człowieka w świecie ponowoczesnym*, „Acta Universitatis Matthiae Belli”, R. III, Baska Bystrica 1999.

- „Nie lękajcie się”. *Rozmowy André Frossarda z Janem Pawłem II*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, przeł. A. Turowiczowa, Kraków 1982.
- Ortega y Gasset José, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, red. S. Cichowicz, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982.
- Ortega y Gasset José, *Rozmyślenia o technice*, przeł. H. Woźniakowski, w: tegoż, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, red. S. Cichowicz, Warszawa 1982.
- Ortega y Gasset José, *Po co wracamy do filozofii?*, wybór i wstęp S. Cichowicz, przeł. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1992.
- Ortega y Gasset José, *Dzieje jako system*, w: tegoż, *Po co wracamy do filozofii*, Warszawa 1992.
- Ortega y Gasset José, *Idee i przeświadczenia*, przeł. E. Burska, w: tegoż, *Po co wracamy do filozofii*, Warszawa 1992.
- Ortega y Gasset José, *Zadanie naszych czasów*, przeł. M. Iwińska, w: *Po co wracamy do filozofii?*, Warszawa 1992.
- Ott Hugo, Martin Heidegger. *W drodze do biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2013.
- Patočka Jan, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998.
- Patočka Jan, *Czy cywilizacja techniczna jest schyłkowa i dlaczego?*, przeł. J. Zychowicz, w: tegoż, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998.
- Patočka Jan, *Czy dzieje mają sens?*, przeł. J. Zychowicz, w: tegoż, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998.
- Popper Karl R., *Epistemologia bez poznającego podmiotu*, przeł. A. Tonalska, „Literatura na świecie” 1984, nr 161.
- Rorty Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982
- Rorty Richard, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa 2009.
- Sartre Jean-Paul, *Byt i Nicość*, przeł. J. Kiełbasa, P. Mróz i inni, Kraków 2007.
- Siemianowski Antoni, *Człowiek i prawda*, Poznań 1986.
- Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1989.
- Taylor Charles, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puczejda, K. Szymaniak, Kraków 2010.
- Todorow Tzvetan, *The Fear of Barbarians: Beyond the Clash of Civilisations*, transl. by A. Brown, University of Chicago Press 2010.
- Urbaniec Jacek, *Trzeci świat Karla Poppera*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” VIII, 1986, s. 77.
- Wierzbicki Andrzej P., *Technika jako czynnik sprawczy* [maszynopis udostępniony przez autora].
- Wschód i Zachód w wymiarze globalnym. Doświadczenia z przeszłości a perspektywy na przyszłość*, red. M. Miłek, G. Wilk-Jakubowski, R. S. Brzoza, Kielce 2012.