

# Piotr Skudrzyk

---

## Kryzys kultury a poczucie wspólnoty

---

Folia Philosophica 14, 67-78

---

1996

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Nastroje, w których żyje człowiek współczesny, jawią się w barwach mieszanych. Przeważa poczucie szarości i prozy życia. Towarzyszy mu przytłumiona gorycz i lęk, że w ten sposób upłynie całe życie. Chwile pogodne i radosne stanowią izolowane momenty, raczej chaotycznie rozrzucone. Od czasu do czasu pojawia się groźna czerń strachu przed brutalnością świata przestępczego bądź terroryzmu na podłożu ideowego szaleństwa w postaci jakiejś wersji nacjonalizmu, szowinizmu religijnego, etnicznego czy wreszcie zupełnie indywidualnego szaleństwa jakichś jednostek. Równie destrukcyjne, choć nie działające w tak gwałtowny sposób, są zjawiska narkomanii i bezrobocia. Narkoman to najskrajniejszy symbol kłopotów z życiem człowieka współczesnego — stan jego ducha jest maksymalnie skondensowaną esencją załamania się woli życia w człowieku. Wydaje się, że już bardziej nie można nie chcieć istnieć, że już nie sposób dosadniej wyrazić swej pogardy dla wszystkiego i dla samego siebie. Choć narkomanię można uznać za zjawisko marginalne, swą codzienną obecnością w naszych miastach wpływa ona na atmosferę samopoczucia całej zbiorowości.

Dramatyzm stanu ducha współczesnego człowieka dosyć często znajduje alarmujący wyraz we współczesnej literaturze. Na łamach krakowskiego „Kwartalnika Filozoficznego” ten dramatyzm wyraża Andrzej Flis w artykule Cechy konstytutywne kultury europejskiej. Artykuł jest absorpcją i próbą kontynuacji idei angielskiego antropologa Ernesta Gellnera. Andrzej Flis pisze o „fundamentalnym kryzysie, który oznacza *de facto* wyczerpanie się dotychczasowego kierunku rozwoju”. Kryzys ten „grozi w najlepszym przypadku anarchizacją życia społecznego, w najgorszym zaś degeneracją lub autode-



PIOTR SKUDRZYK

Kryzys kultury  
a  
poczucie wspólnoty



strukcją”<sup>1</sup>. Do tego typu czarnowidczych wypowiedzi intelektualistów zdajemy się przyzwyczajeni, choć powinniśmy przypomnieć sobie, że rzeczywistość zdołała i w lokalnych przypadkach także aktualnie dorównać grozie tych wypowiedzi. Może więc warto tym przestrogom poświęcić uwagę.

Za Ernestem Gellnerem Andrzej Flis upatruje mechanizmu kryzysu duchowego współczesnego człowieka w napięciu między dwiema „konstytutywnymi cechami kultury europejskiej”. Te dwie cechy to racjonalność instrumentalna — racjonalność podjęcia środków do realizacji założonego celu, oraz racjonalność koherencyjna, tzn. „zgodność z regułami, spoistość, traktowanie w podobny sposób podobnych przypadków”, jak brzmi definicyjne określenie tej racjonalności<sup>2</sup>. Dodatkowe określenia owej tajemniczo definiowanej na razie racjonalności koherencyjnej dosyć skutecznie tę mgłę niejasności rozwiewają. Pole racjonalności koherencyjnej Flis charakteryzuje jako „porządek normatywny”, jako sferę „autotelicznych wartości kulturowych”<sup>3</sup>. Wyłania się zatem obraz owego drugiego typu racjonalności jako — można by powiedzieć — racjonalności celów: normy moralne czy społeczne przecież „wyznaczają”, określają wartość celów, termin „autoteliczne wartości kulturowe” wprost dotyczy zagadnienia celu. Mamy więc logicznie przejrzysty obraz dwóch sfer: sfery racjonalności podejmowania środków oraz sfery racjonalności wyznaczania celów. Określenie „racjonalność koherencyjna” miało — jak rozumiem — akcentować problem spoistości czy stopnia spoistości obieranych przez człowieka celów z funkcjonującymi w jego świadomości i w świadomości jego grupy normami. Ten akcent dodatkowo wzmacnia określenie charakteru racjonalności koherencyjnej jako „racjonalności negatywnej, polegającej na unikaniu błędów”. „Człowiek jawi się tu — referuje Gellnera Flis — jako *the gaffe-avoiding animal* (zwierzę unikające gaf).”<sup>4</sup> Ale musimy pamiętać, że w owej racjonalności koherencyjnej nie chodzi o spójność logiczną podejmowanych przez człowieka decyzji, do jakich celów będzie zmierzał, lecz o spójność aksjologiczną — spójność z własną i grupową przestrzenią norm i wartości.

Mechanizm kryzysu kultury współczesnej zatem polega tu na zachwianiu równowagi między racjonalnością instrumentalną a racjonalnością koherencyjną, na wypieraniu tej drugiej przez pierwszą. Spróbujmy kontynuować ideę omawianych autorów. Zachowajmy również akcent na problemie spójności obieranych przez człowieka celów z jakimś porządkiem normatywnym. Pokusmy się o postawienie diagnozy, choćby powierzchownej, i ustalenie, dlaczego racjonalność koherencyjna lub, inaczej mówiąc, racjonalność aksjo-

<sup>1</sup> A. Flis: *Cechy konstytutywne kultury europejskiej*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1993, nr 2, s. 138.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 122.

logiczna została tak zepchnięta na margines przez racjonalność instrumentalną. Spróbujmy przyczyny tej szukać, badając problem witalności człowieka, gdy przejawia on aktywność na jednym i na drugim polu. Nasze pytanie o źródła kryzysu kultury sprowadźmy do pytania: Dlaczego człowiek współczesny jest tak energiczny i przedsiębiorczy na polu aktywności instrumentalnej, a tak zażenowany, gdy przyjdzie mu podjąć decyzję czy rozmowę dotyczącą wartości jego życia i rzeczywistości, do której należy, kiedy przyjdzie mu zetknąć się z pojęciami, które tę wartość mają określać, jak „szczęście”, „dobro”, „piękno”? Witalność rozumiem jako pewien subiektywnie przeżywany stan ducha, towarzyszący jakiejś aktywności zewnętrznej człowieka. Ten subiektywny stan ma istotne obiektywne zakorzenienie właśnie w owej aktywności zewnętrznej. Objawy witalności to energia i rozbudzenie człowieka, jego chęć działania, bystrość postrzegania tego, co dzieje się wokół, i natychmiastowość reakcji, bogactwo własnych pomysłów i satysfakcja z istnienia, energia oraz skuteczność działania, które są źródłem tej satysfakcji. Charakterystyczny dla witalności jest samonapędzający się mechanizm tego stanu: aktywność chętnie podejmowana przynosi sukcesy, które wzmagają dalszą aktywność. Owe zewnętrzne sukcesy stanowią obiektywne zakorzenienie witalności, podtrzymują ją bądź nawet wzmagają. Brak zewnętrznych sukcesów — spodziewanych materialnych efektów odczucia podejmowanej pracy, aplauzu słuchaczy żywo opowiadanych dowcipów — tonuje witalność naszego bohatera, a nawet może ją całkiem wygasić. To połączenie ożywionego stanu ducha ze skuteczną aktywnością zewnętrzną jest charakterystyczne dla witalności również w potocznym znaczeniu tego słowa. Witalny to lubiący i umiejący żyć, a umieć żyć znaczy umieć zdobyć pieniądze, pozyskać sympatię ludzi, umieć wychodzić z kłopotów; słowem — zdobywać rzeczywistość. Podsumowując: witalny to nie tylko radosny, ale i zespolony z rzeczywistością.

Przyczyny czy mechanizmu wykształcenia się wysokiej witalności człowieka kultury zachodniej na polu racjonalności instrumentalnej możemy się stosunkowo łatwo domyślać i sobie je odtworzyć. Życie w sposób zdecydowany stawia problemy przed człowiekiem, któremu pozostaje szybko instrumentalnie myśleć, jak je rozwiązać; bodziec do zastanawiania się, czy w ogóle je rozwiązywać, czy może podjąć się realizacji innych celów, jest o wiele słabszy. Rozwiązywanie problemów praktycznych naturalnie wciąga człowieka, sukcesy dają mu siłę i tę zewnętrzną — ma jedzenie, ma samochód, ma willę z sauną i ogrodem, i tę wewnętrzną — zdecydowanie radośniej i dynamiczniej człowiek się czuje, kiedy te wszystkie rzeczy ma. Na jedno ze źródeł witalności człowieka na polu racjonalności instrumentalnej chcę zwrócić uwagę, na źródło, które chcę uczynić głównym przedmiotem niniejszych rozważań. Chodzi tu o zjawisko, które nazwałbym wspólnotą człowieka z rzeczywistością. Zjawisko wspólnoty rozumiem nie tylko jako subiektywnie przeżywaną przez jednostki wspólnotę z innymi jednostkami, ale

również jako obiektywny fakt tworzenia wspólnoty, nawet przy subiektywnie przeżywanej wzajemnej wrogości jej członków. Zjawisko wspólnoty chcę rozszerzyć również na wspólnotę człowieka ze światem — z przyrodą, z rzeczami i urządzeniami, wśród których żyje. Wspólnota człowieka z pozaludzkim światem w warstwie subiektywnej realizuje się na przykład w obdarzaniu uczuciem sympatii zwierząt, roślin, krajobrazu, rzeczy, a nawet całego kosmosu, w warstwie obiektywnej — w intensywności neutralnie zabarwionej wiedzy o tej rzeczywistości i przede wszystkim w intensywności działań człowieka w rzeczywistości zewnętrznej, stopniu uwikłania jego losu w procesy, jakie w tej rzeczywistości się dzieją. I tak, wybranie się na dwudniową wycieczkę w góry pod namiot intensywniej wiąże los mieszcucha z górską przyrodą niż wówczas, gdyby mieszcuch ów na taką wycieczkę nie wybrał się nigdy.

Posługuję się tu pojęciem „wspólnota”, a nie na przykład „zanurzenie człowieka w rzeczywistość”, gdyż obydwaj uczestnicy opisywanej relacji — dany człowiek i rzeczywistość wobec niego zewnętrzna, choć swoimi rozmiarami nierówni, wzajemnie od siebie w tej relacji zależą i na siebie wpływają. Stopień wspólnoty człowieka z rzeczywistością ludzką i pozaludzką przybiera w warstwie subiektywnej i obiektywnej szeroką gamę intensywności: od minimum do maksimum. Stopień ten może być różny w odniesieniu do różnych sfer rzeczywistości: dany człowiek może intensywnie odczuwać swą wspólnotę z innymi ludźmi, a nie odczuwać jej z przyrodą lub odwrotnie. Podobnie stopień ten może przybierać różne wartości — odpowiednio w warstwie subiektywnej i obiektywnej: na przykład ktoś może subiektywnie poczuwać się do wspólnoty z jakimś drugim człowiekiem, obiektywnie będąc minimalnie z nim związanym i naprawdę mało go znając — przypadek nie odwzajemnionej miłości do w istocie urojonego obrazu tej drugiej osoby. Sumarycznie rzecz ujmując, zjawisko wspólnoty człowieka z rzeczywistością może przybierać kształty na skali od minimum do maksimum intensywności: od faktycznej i subiektywnie przeżywanej (negatywnie czy pozytywnie) izolacji człowieka od rzeczywistości zewnętrznej do faktycznej i subiektywnie przeżywanej (tu wyłącznie pozytywnie) wspólnoty z tą rzeczywistością.

Istotnych źródeł witalności człowieka w sferze racjonalności instrumentalnej można upatrywać również w faktycznym wstępowaniu człowieka aktywnego w tej sferze we wspólnotę z otaczającą go rzeczywistością. Człowiek podejmujący się wysiłku realizacji jakiegoś praktycznego celu musi być wnikliwym obserwatorem rzeczywistości zewnętrznej, musi dobrze przyswoić sobie reguły nią rządzące. Siłą rzeczy jego byt zostaje intensywniej wpleciony w tę rzeczywistość. Jest to faktyczne intensywniejsze wstąpienie człowieka we wspólnotę z otaczającą go rzeczywistością. Faktyczna wspólnota człowieka aktywnego instrumentalnie z rzeczywistością może mieć wysoki stopień intensywności nawet przy jednoczesnym intensywnym subiektywnym wyrzekaniu się jakiegokolwiek poczucia wspólnoty z tą rzeczywistością.

Złodziej egoista czy biznesmen aferzysta, jak najbardziej odlegli od martwienia się o innych i o świat, wnikliwie innych i świat znają, głęboko w losie innych i otaczającym świecie swoje losy zanurzają. Aby być dobrym złodziejem (tzn. bogatym i na wolności), trzeba dobrze znać rzeczywistość zewnętrzną. Ludzie tego typu, co jest bardzo ciekawe, na ogół odznaczają się dużą witalnością, są też bardzo towarzyscy. Świetnie potrafią się znaleźć w rzeczywistości, wcale nie będąc pozbawionymi znaczących elementów subiektywnego, pozytywnego poczucia wspólnoty z tą rzeczywistością. Traktują życie pozytywnie, nie narzekając na świat i wszystko wokół. W stosunku do innych ludzi, nawet ofiar swej działalności, nie są zawsze bezduszni. Jako dobrzy psychologowie umieją też korzystać z przyjemności obcowania z innymi ludźmi, nawet dla świadomych tego faktu swych ofiar mogą pod wieloma względami wydawać się ludźmi sympatycznymi. Mniej skrajny przypadek przedsiębiorczego człowieka legalnego interesu jeszcze dobitniej ukazuje intensywność związków tego człowieka z rzeczywistością zewnętrzną, nie tłumionych tu nielegalnością profesji. Wydaje się, że właśnie w tak rozumianym zanurzeniu się w rzeczywistość, w tak rozumianym spleceniu swego losu z rzeczywistością zewnętrzną tkwi źródło witalności człowieka racjonalności instrumentalnej.

Rozpatrzmy w takim razie z tego samego punktu widzenia tak alarmująco obwieszczany przez Gellnera i Flisa fakt atrofii racjonalności koherencyjnej w naszej kulturze lub, używając naszej nazwy, atrofii racjonalności aksjologicznej. Spójrzmy z perspektywy witalności na aktywność człowieka na polu aksjologii. Faktycznie pola tego nie zwykło się intensywnie kojarzyć z cechą witalności, ale wręcz przeciwnie — często te dwie sfery są sobie przeciwstawiane. Dzieje się tak mimo tradycji Sokratesa, stoików i Epikura w starożytności, mimo oświeceniowej wiary w zwycięstwo rozumu i dobra i na przekór dosyć dużej popularności filozofii Nietzschego z jej nie pozbawionym aksjologii kultem życia. W naszej kulturze zdaje się dominować odległa od witalizmu atmosfera wokół wartości, norm i moralności. Wartości moralne i wartości wyższe pojmowane są bardziej w duchu powinności niż chęci, jako nakazy płynące gdzieś z wysoka, z rejonów rzeczywistości, które bardzo cenimy i szanujemy — tak bardzo, że czujemy się skrupowani i jakby lekko sparaliżowani, gdy przyjdzie nam o nich myśleć. Witalność jest pojmowana jako sposób istnienia właściwy tylko sferze praktycznego postępowania człowieka w codzienności. To tu zdarza się człowiekowi czasami zapalać się do jakichś zajęć, pożądać czegoś, odczuwać przyjemne ciepło sukcesów i posiadanych zdobyczy. Sfera praktycznego postępowania człowieka w codzienności jest bliska pod względem swoich granic sferze stanowiącej przedmiot racjonalności instrumentalnej — z powodu ogromnego procentowego udziału, jaki ma ona w sferze codziennej aktywności. Z zazwyczaj odległą od witalności atmosferą aksjologicznej świadomości człowieka

łączy się pewna izolacja tej świadomości od sfery praktyki życiowej. Izolacja ta zdaje się mieć jakieś dalekie korzenie w starożytnym oraz średniowiecznym chrześcijańskim ascetyzmie i nieufności sfery ducha wobec sfery ciała, utożsamianej ze sferą życia. Dzisiaj ta nieufność przeszła w zjawisko izolacji. Wzloty moralne zdają się na ogół świadczyć o słabej znajomości sfery życia, mają znikomą moc oddziaływania swych apeli. Człowiek porządny raczej unika nadmiernego wnikania się w gorętsze praktyczne przedsięwzięcia. Gdzie panuje większa temperatura działań, idzie o większe pieniądze, jest więcej ludzi i większy chaos, tam łatwiej się pobrudzić. Stąd programowa niechęć do polityki jako do sfery, w której z definicji czystość nie jest możliwa. Stąd kameralny charakter człowieka moralnego: skromny, rodzinny, grono najlepszych przyjaciół, rzetelny fachowiec na swoim stanowisku pracy. Człowiek porządny to człowiek trochę monotony, często znudzony ciągłym mobilizowaniem się, aby wypełniać swe powinności.

Współczesną izolację między sferą życia a sferą moralności równie intensywnie podtrzymuje samo życie, które zdaje się toczyć własnymi koleinami i nie traktuje zbyt poważnie moralnych teorii, choćby nie miało im teoretycznie nic do zarzucenia. Nie należy kłamać, wyzyskiwać drugiego człowieka, być obojętnym na czyjąś krzywdę czy po prostu leniwym, ale gdy wszyscy to robią, i świat po prostu taki jest... To sankcjonowanie niemoralności życia koniecznością prowadzi do jego częściowej niejawności: jakoś niezręcznie i niepraktycznie byłoby się obnosić z tą niemoralnością. Konieczność niejawności to prawo do niejawności. Takie prawo staje się wyraźnym elementem kultury gospodarki rynkowej — dobry ton pozwala biznesmenowi uprzejmym ogólnikiem odeprzeć zainteresowanie jego zarobkami, jakie wykazują podwładni mu robotnicy czy mniej przebojowi kontrahenci. Życie toczy się samo, bez możliwości intensywniejszego splecenia się ze zrodzoną w cieplarnianych warunkach moralistyką intelektualistów, księży i wrażliwej młodzieży. Nie zrywa jednak i nie chce zerwać całkiem z tymi wartościami — proponuje rozwiązanie kompromisowe: spotkanie na neutralnym gruncie... niedzieli, odświętności. Stereotyp „Polak katolik” wydaje się dosyć uprawnionym stereotypem, jeśli go sprecyzować: „Polak — niedzielny katolik.”

Człowiek współczesnej kultury zachodniej jest wyraźnie mniej witalny na polu aksjologii niż na polu działalności instrumentalnej. Próby wzmocnienia aksjologicznego składnika kultury w drodze mobilizacji ku wyższym wartościom w imię wyższych wartości nie wydają się rokować większych nadziei. Sądzę, że próby takie powinny zmierzać w kierunku osiągania większego stopnia witalności działań i myślenia człowieka na polu aksjologicznym. Większa dynamika, „witalność” myślenia i przeżywania wartości oznaczają zarazem połączenie, przełamanie izolacji między sferą wartości a sferą życia — sferą praktycznego, a w tym instrumentalnego działania. Człowiek dynamicznie przeżywający wartości nie będzie się już bał życia ani tym życiem

gardził. Pogarda wobec życia jest — moim zdaniem — w istocie zrażeniem się do życia, uznaniem dominacji negatywnych elementów w nim tkwiących nad pozytywnymi, uznaniem ich przewagi nad naszymi siłami. Jest to w istocie strach przed podjęciem idei, że zwycięstwo nad złem i marnością jest realne. Dynamiczne przeżywanie wartości będzie raczej impulsem do ekspansywnego dążenia do zdobycia sfery życia. Jakże podniecający może się okazać pomysł wcielenia w życie naszych najciekawszych idei. Czynnikiem, który może dynamizować aksjologiczną aktywność człowieka, a zarazem łączyć sfery życia i wartości, jest — moim zdaniem — wspólnota.

W jaki sposób zjawisko wspólnoty może dynamizować proces łączenia sfer życia i wartości? Sądzę, że przede wszystkim w taki, w jaki dynamizuje ono w ogóle ludzkie istnienie. Przynależność jednostki do grupy, dobrowolna czy przymusowa, zawsze dynamizuje życie tej jednostki. Jednostka samotna niejako z definicji skazana jest na życie przytłumione. Podobnie stopień uwikłania w rzeczywistość pozaludzką — podjęcie się osiągnięcia jakiegoś celu w tej rzeczywistości, np. zdobycia szczytu górskiego, wprost proporcjonalnie wpływa na dynamikę życia człowieka. Życie mistyka—pustelnika wydaje się nie mieć szans osiągnięcia wysokiego stopnia dynamiki. Uwikłanie jednostki we wspólnotę z rzeczywistością wprost proporcjonalnie wpływa na dynamikę życia tej jednostki, oczywiście tylko do pewnego naturalnego stopnia intensywności tego uwikłania — powyżej bowiem owej granicy zaczyna tłumić jej życie. Tak będzie w przypadku uwikłania wrażliwej jednostki w grupę o tyrańskiej dyscyplinie i obyczajach lub uwikłania jej losów w przytłaczającą ją środowisko przyrodnicze czy zadanie, którego się podjęła, np. w przekraczającą siły tej jednostki budowę domu.

Jeżeliby przyjąć się formułowanym apelowi i przestrogom kierowanym do człowieka współczesnego, przyszłoby stwierdzić, że istotny nerw tych głosów dotyczy sprawy owej wspólnoty człowieka z rzeczywistością. Na przykład na łamach „Znaku” znajdujemy rozmowę z psychoanalitykiem Tonym Anatrellą. Stwierdza on, że w kulturze współczesnej „faworyzowaną strukturą psychologiczną jest narcyzm”<sup>5</sup>. Odwołuje się do encykliki *Veritatis splendor* Jana Pawła II, która „odstania współczesny subiektywizm i indywidualizm”, krytykuje „koncepcję filozoficzną, w której człowiek zredukowany zostaje do swej podmiotowości i nie ma dostępu do innej rzeczywistości i innego wymiaru niż on sam”<sup>6</sup>. Na łamach tego samego numeru „Znaku” Jerzy Szymura przytacza bardzo dla nas interesującą relację z lektury książki *Postmodernism. Reason and Religion*<sup>7</sup>, wspomnianego już Ernesta Gellnera. W książce tej Gellner

<sup>5</sup> Czy moralność może się obejść bez psychoanalizy? Rozmowa z Tonym Anatrellą. „Znak” 1994, nr 2, s. 103.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>7</sup> E. Gellner: *Postmodernism. Reason and Religion*. London 1992.



uznaje, iż „fundamentalizm religijny jest trafniejszym i nowocześniejszym sposobem patrzenia na człowieka niż postmodernizm”<sup>8</sup>. W tym upatruje on przyczyn żywotności i ekspansywności kulturowej cywilizacji islamskiej w porównaniu z względną pasywnością zarażonej obecnie relatywizmem cywilizacji chrześcijańskiej. Angielski intelektualista proponuje wszakże czytelnikowi coś więcej: „[...] fundamentalizm drugiego stopnia w przeciwieństwie do fundamentalizmu religijnego i naukowego XVII wieku, które znajdowały niewzruszalne fundamenty w przedmiocie wiary lub wiedzy”. Ów fundamentalizm drugiego stopnia Gellner nazywa też „oświeconym fundamentalizmem racjonalistycznym”<sup>9</sup>. Istoty hasła „fundamentalizm” upatruję w mocnym związku emocjonalnym człowieka z rzeczywistością zewnętrzną (niekoniecznie pojmowaną jako rzeczywistość materialna), traktowaną jako siedziba świętości. Ten związek emocjonalny rodzi poczucie wspólnoty człowieka z ową świętością i jej losami w tym świecie. Gellnerowski fundamentalizm drugiego stopnia zdaje się pozbywać niektórych zbyt konkretnych i archaicznych rysów nazwijmy to „świętego jądra rzeczywistości”, za pomocą których portretuje to jądro fundamentalizm religijny. Pozbywając się tych rysów, fundamentalizm drugiego stopnia zachowuje jednocześnie sens idei.

Ideę wspólnotowości odnajduję jako główny nerw filozofii Józefa Tischnera. Pojęcia „dialog” i „spotkanie” kojarzą się już automatycznie z tym filozofem, kojarzą się z nim także pojęcia „solidarność” i „naród”. Filozofia Tischnera skupia się na elementarnym dla wspólnotowości zjawisku, jakim jest spotkanie drugiego człowieka, doświadczenie drugiego człowieka przez jednostkę. Spotkanie innego jest tym momentem istnienia jednostki, który nadaje temu istnieniu największą dynamikę i stanowi o jego sensie i o jej zdrowiu: „Bliźni rzuca spojrzenie w naszą stronę. Pod tym spojrzeniem zmieniamy się. Budzi się w nas ciekawość, sympatia, antypatia, radość, wstyd (J.-P. Sartre). Nasze własne ja zaczyna nabierać kształtu »ze względu na drugiego«. [...] Jest znamienne, że ucieczka od ludzi jest często zapowiedzią schizofrenii. Natomiast powrót do ludzi jest oznaką ustępowania choroby.”<sup>10</sup> Izolowanie się od drugiego człowieka traktuje filozof jako zawężanie się horyzontu nadziei. Nadzieja nie obejmuje już świata i innych ludzi, zawęża się do wąskiego kręgu, w skrajnym przypadku — tylko do własnego ja. Człowiek chowa się do kryjówki, podejrzliwie patrząc na wszystkich, którzy się do niej zbliżają. „Przejdzie z przestrzeni nadziei w przestrzeń kryjówki jest upadkiem człowieka o głęboko etycznym znaczeniu. I chociaż nie jest to upadek w grzech, w świadomą i dobrowolną winę, to jednak

<sup>8</sup> J. Szymura: *Oświecenie islamskie i zamroczona Europa*. [Omówienie książki E. Gellnera: *Postmodernism. Reason and Religion*]. London 1992. „Znak” 1994, nr 2, s. 121.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 124.

<sup>10</sup> J. Tischner: *Myślenie według wartości*. Kraków 1993, s. 428.

jest to naprawdę upadek. Człowiek żyje na poziomie nijakości, poza dobrem i złem, jest ani winny, ani niewinny, jego odpowiedzialność znalazła się w stanie uwięzienia.”<sup>11</sup> Z kolei wychodzenie człowieka z kryjówki sprawia, że jego życie realizuje się w szerszych wymiarach i nabiera większej wartości. Rośnie ona wraz z rozmiarami wspólnoty, do której człowiek potrafi należeć. Wspólnota ta może przekraczać nawet granice żyjących pokoleń: „Dziedzictwo ojców to [...] wartość, która udziela szczególnej godności mojej dzisiejszej nadziei.”<sup>12</sup>

Jak widzimy, zjawisko spotkania ma w filozofii Tischnera istotny wymiar etyczny. Ale to za mało powiedziane. Dla Tischnera rola spotkania dla etyki jest większa: „Ale właśnie od tego zaczyna się wszelka etyka! Świadomość sytuacji etycznej budzi się w człowieku wtedy, gdy odkrywa, że przed nim stoi drugi człowiek.”<sup>13</sup> Dopiero spotkanie generuje etykę. Spotkanie z drugim człowiekiem jest faktem empirycznym, zdarzeniem ze sfery życia. Istota związku między życiem i etyką polega więc nie na tym, że etyka ocenia życie, lecz że życie generuje etykę. Tak rozumiany związek wydaje się mocniej organicznie łączyć te dwie sfery. Nie ma tu niebezpieczeństwa, że sfery te będą się wzajemnie izolowały: życie w obawie przed odgórnymi i restrykcyjnymi wyrokami etyki, etyka w obawie o utratę autorytetu i pewności siebie z powodu niesforności życia. Pojawia się natomiast inne niebezpieczeństwo: jeżeli etykę generuje życie, to życie może sobie generować taką etykę, jaka okaże się dlań wygodna. Rozpatrzmy to niebezpieczeństwo i zastanówmy się, czy jest ono groźniejsze od poprzedniego, czy nie. Podjęcie tej kwestii znajdziemy w pismach krakowskiego filozofa. Ale najpierw chciałbym przywołać poglądy innego filozofa na tę kwestię, poglądy, które łączą etykę z życiem w sposób jeszcze śmielszy, jeszcze radykalniej stając po stronie życia. Mam na myśli poglądy Józefa Bańki.

Etyka tego katowickiego filozofa wyrasta z motywu „samoobrony osobowości przed przytłaczającą dominacją techniki i automatyzacji”<sup>14</sup>, przed „przesadną racjonalizacją życia”<sup>15</sup>. Dominacja sfery rozumu (*phronesis*) nad sferą emocji (*thymos*) przybiera drastyczne kształty. Klasyczna etyka w tej sytuacji pozostawia współczesnego człowieka samemu sobie, a mówiąc dokładniej, człowiek współczesny musi pozostawić klasyczną etykę samej sobie: „[...] podziwiając wielkie konstrukcje filozoficzne, [człowiek — P. S.] poprzestaje na »małym światopoglądzie«, ponieważ sądzi, iż to on właśnie

<sup>11</sup> Ibidem, s. 428.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 485.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 422.

<sup>14</sup> J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988, s. 12.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 30.

rozwiązuje jego problemy”<sup>16</sup>. Z człowiekiem w jego problemach, w jego codzienności pozostaje etyka, którą Bańka nazywa etyką prostomyślności. Jest to „zmysł rozumienia życia” o charakterze „intuicyjnym”<sup>17</sup>, który wybiera, zwłaszcza w sytuacjach nagłych czy stresowych, „wartości odczuwane (ciepłe)” kosztem „uznawanych (zimnych)”<sup>18</sup>. Etyka taka wyrasta z obrony życia i ma na celu jego rozkwit; atmosferę tej etyki może dobrze oddać fragment bogatej listy jej wartości: uczynność, śmiałość, chęć posiadania rodziny, pracowitość, poczucie humoru, przyjazny stosunek do ludzi, poczucie dumy, urok, odwaga, otwartość, praktyczność, umiejętność kochania i wybaczenia krzywd, zapał, czyste sumienie<sup>19</sup>.

Chciałbym skupić uwagę na mechanizmie generowania wartości w etyce prostomyślności. Jest nim subiektywne odczuwanie przez jednostkę: „To, co ludzie cenią, to są właśnie wartości.” Chodzi tu o wartości, „do których mogą się przyznać jako do własnych”<sup>20</sup>. Każda zatem jednostka wybiera sobie wartości według własnych odczuć. Etyka prostomyślności jako etyka, można by powiedzieć, człowieka przypartego do muru zaczyna od subiektywnego poczucia pewności, jest „intuicyjnie niezawodna”<sup>21</sup>. Ale idąc dalej, etyka ta — jak interpretuję tok wywodów autora — poczucie pewności traci. Wyrazem tej sytuacji jest tytułowa kategoria pracy Józefa Bańki, kategoria „poręczenie moralne”. Wartość przyjmuję za swoją już nie na zasadzie intuicyjnej pewności, ale na zasadzie „ręczenia za nią” przez człowieka, którego cenię, sam przekazuję ją innemu w ten sposób, nie mogąc mu udowodnić swojej racji, a nawet na swój użytek tak ją przyjmuję, ręcząc sobie za tę wartość trwaniem przy jej wyborze. Poręcza się za to, co nie jest do końca pewne, gdyby było pewne, niepotrzebne by było poręczenie. Prostomyślność z powrotem powraca do świata komplikacji.

Powraca, ale, zdaje się, nie przegrywa. Prostem przecięciem komplikacji jest owo zawierzenie poręczeniu. Jeżeli komuś udało się budować życie na danej wartości lub mnie samemu dotychczas, to być może jest ona wartością prawdziwą, wartością, wokół której rozkwita życie. „[...] poręczenie moralne jest pewnością na granicy niepewności i prostomyślnością — na krawędzi nieprostomyślności.”<sup>22</sup>

Powróćmy teraz do Józefa Tischnera. Składnikiem jego etyki jest to, że człowiek sam staje się wartością, a nie tylko obiektem ocenianym przez pryzmat wartości. Autor pisze o „wierności, jaką winniśmy człowiekowi”,

<sup>16</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 87 i 13.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 75.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 49–50.

której nie może zastąpić „wierność wobec zasad”<sup>23</sup>. Myśl autora idzie daleko w tym kierunku: „W pewnym sensie drugorzędne jest to, co ów człowiek mówi, ważne jest, że to on mówi. [...] Jeśli się mylimy, nasza tragedia będzie wspólna. Jeśli się nie mylimy, będziemy dzielić szczęście zwycięstwa. Tak pojęta wiara — wiara jako wierność zawierzenia — poprzedza poznanie.”<sup>24</sup> Według Tischnera etyka normatywna, „która usiłuje zaczynać od normy, stawia całą sprawę na głowie”<sup>25</sup>, dlatego należy zrezygnować z niej, aby „dopuścić do głosu doświadczenie bardziej podstawowe”<sup>26</sup>.

Czy możliwe jest zaufanie drugiemu człowiekowi, czy możliwe jest przyjęcie za etyczne tego, co ktoś tam uważa za etyczne? Snajperzy w Bośni zdają się przeczyć pozytywnej odpowiedzi. Przecież strzelają do ludności cywilnej, przemykającej się po wodę, bardziej z nudów i dla zabawy niż w imię narodowej idei. Idąc torem etyki wartości „takich, jakie ludzie cenią”, pozostaje mi przyjąć, że ich postępowanie jest w takim razie etyczne, skoro nie odczuwają wyrzutów sumienia. Może gdybym był tego snajpera starym przyjacielem od dzieciństwa, zrozumiałbym, dlaczego to robi. Może nie uznanie za nieetyczne jego aktualnego postępowania, ale uznanie za nieetyczne powstania takiej etyki byłoby radykalniejszym spojrzeniem na sprawę. Na szczęście jest wiele pozytywnych przykładów przemawiających za ideą zaufania do drugiego człowieka. Ostatecznie, idąc chodnikiem, demonstrujemy to generalne zaufanie, nie oglądając się co chwilę, czy nie zamierza na nas z tyłu najechać ciężarówka, którą prowadzi nieodpowiedzialny kierowca. Wszystko sprowadza się do sztuki życia: trzeba zaufaniem obdarzać umiejętnie. Czasami głupotą jest obdarzyć kogoś zaufaniem, czasem taką samą głupotą jest komuś nie ufać. Myślę, że poręczenie moralne, jakim kiedyś cieszyli się odważni przywódcy opozycji przeciw zakłamanemu państwu i ustrojowi, a także pierwszy premier trzeciej wolnej Rzeczypospolitej, przejdzie do dziejów polskiej mądrości. Mam nadzieję, że znajdzie się tam również ówczesne doświadczenie wspólnoty zakładowej, wspólnoty miejscowości i w końcu wspólnoty narodu. Nie było to doświadczenie wyblakłe etycznie ani życiowo sztuczne.

Współczesne problemy życiowe człowieka ulegają istotnej konkretyzacji, jeżeli potraktujemy je jako problemy z przynależnością do wspólnoty, rozumianej jako wspólnota nie tylko z ludźmi. Za maksymalnie skondensowany symbol tych problemów obraliśmy na początku naszych rozważań postać narkomana. Jest on najwyrazistszym przykładem wyobcowania się człowieka

<sup>23</sup> J. Tischner: *Myślenie według wartości...*, s. 388.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 367.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 389.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 422.

z jakiegokolwiek wspólnoty. Zrywa z matką, ojczyzną, dziewczyną, dzieckiem (jeżeli je ma), aby połączyć się ze swymi narkotycznymi szczęśliwymi snami. Nie chce szczęścia od rzeczywistości zewnętrznej, nie chce przechodzić po nie po ryzykownej kładce, łączącej jego istnienie ze światem zewnętrznym. Kłuje igłą swe ciało coraz mocniej, aby szczęścia zaznać. A ginie dlatego, że się pomylił. Źródło jego szczęścia nie tkwi w nim — tkwi w sztuce łączności ze światem zewnętrznym.

Piotr Skudrzyk

#### THE CRISIS OF CULTURE AND THE SENSE OF COMMUNITY

##### Summary

The article addresses the problem of the crisis of the European culture. The author refers to the diagnosis formulated by the British anthropologist Ernest Gellner and absorbed by the Cracow philosopher Andrzej Flis. According to this diagnosis we have to deal with the suppression of coherent (axiological) rationality by the development of instrumental rationality. The author is trying to find the reason for the crisis so understood in the difference of the degree of vitality of the modern man within those two spheres of rationality. A possibility of animating and invigorating the axiological side of man is seen in the development of the sense of community of man with the human and superhuman reality that surrounds him. The author analyses similar ideas in the philosophy of Józef Tischner and in the ethics of pure-mindedness of Józef Bańka.

Пётр Скуджик

#### КРИЗИС КУЛЬТУРЫ И ЧУВСТВО ОБЩИНЫ

##### Резюме

В статье предпринимается проблема кризиса европейской культуры. Автор ссылается на диагнозы, поставленный английским антропологом Эрнеста Гельнера и обсорбированной краковским философом Анджейем Флисом. По этому диагнозу имеем дело с отбрасыванием когерентной рациональности (аксиологической) посредством развития инструментальной рациональности. Пётр Скуджик усматривает причину так понимаемого кризиса в отличии степени жизнеспособности современного человека: двух сферах рациональности. Возможности оживления и динамики аксиологической стороны человека усматривает он в развитии чувства общины человека с окружающей его человеческой и внечеловеческой действительностью. Автор анализирует похожие идеи в философии встречи Юзефа Тишнера и этики правдомышления Юзефа Баньки.