

Słowo wstępne

Bez większej przesady można powiedzieć, że jednym z najczęściej używanych słów, jakie przewijają się w dyskusjach nad kondycją cywilizacji europejskiej, jest słowo „kryzys”. Nieustannie słyszymy o kryzysie różnych sfer życia społecznego: gospodarki i polityki, nauki i religii, rodziny i wspólnot lokalnych. Można by jeszcze długo ciągnąć to wyliczanie, co może nas prowadzić do generalnego wniosku, że cały porządek społeczny uległ jakiemuś istotnemu załamaniu. To, co było dawniej, przestaje istnieć, to zaś, co wyłania się na gruzach dawnego porządku, nie daje nam poczucia bezpieczeństwa i przewidywalności. Można oczywiście widzieć w tym nieustannym przywoływaniu słowa „kryzys” nic więcej niż pewne zakłęcie, za pomocą którego pragniemy wyrazić nasze przeświadczenie, że różne sfery życia społecznego nie funkcjonują tak, jak byśmy tego pragnęli. Z tego punktu widzenia mówienie o kryzysie może wydawać się czymś banalnym i niewiele wnoszącym do zrozumienia złożoności procesów zachodzących w świecie. Wyraża bowiem bardziej nasze subiektywne odczucia niż stan faktyczny. Oddaje naszą dezaprobatę wobec istniejącego porządku, nie wskazuje jednak na to, jaki ten porządek powinien być. Jednakże gdzieś w tle tego rytualnego

zakłęcia współczesnego dyskursu społecznego, jakim jest słowo „kryzys”, tkwiąc ważne i warte namysłu procesy. Poczucie wszechobecnego kryzysu bowiem nie jest przypadkowe. Mówi nam ono o jakimś istotnym problemie współczesnego świata. Problemem tym jest, jak sądzę, upadek tradycyjnego porządku społecznego z jasno określonym systemem wartości, wierzeń i celów nadających sens życiu człowieka. Procesowi temu towarzyszy zaś rozpad oświeceniowej wiary w postęp, w możliwość zbudowania „królestwa Rozumu”, w którym człowiek przejmie pełną kontrolę nad sobą i otaczającym go światem. Poczucie kryzysu zatem, które zdominowało współczesny klimat kulturowy, wyraża stan, w jakim znalazł się dziś człowiek: stan, w którym wszystko, co wydawało się pewne i oczywiste, zanikło, pozostawiając wszechobecne poczucie dezorientacji i niepewności. Tak więc można mówić o kryzysie jako o odwiecznym odczuciu człowieka, które towarzyszy mu zawsze w każdym czasie i każdym miejscu. Nie sposób jednak nie dostrzec tego szczególnego kontekstu, w jakim mówimy o kryzysie dziś: kontekstu nowoczesności. Wyrasta on bowiem z tego filozoficznego fundamentu, jakim były kartezjanizm i oświecenie.

Hannah Arendt za punkt zwrotny w filozofii i kulturze europejskiej uznaje właśnie pojawienie się postawy kartezjańskiego wątpienia i nieufności¹. Postawa ta stanowiła istotny przełom w percepcji świata społecznego, otworzyła drogę nowej sytuacji, w której znalazł się człowiek – sytuacji nieustannej chwiejności i niepewności. Wątpienie jako fundamentalna postawa człowieka prowadzi do podważenia wszystkich prawd i autorytetów. Wszystko, co uświęcone powagą tradycji czy objawienia, podlega teraz krytycznemu osądowi i jest skazane na tymczasowość. Kryzys epoki nowożytnej jest więc nade wszystko kryzysem pewności i poczucia bezpieczeństwa. Kultura nowożytna prowadzi do zaniku ducha kontemplacji i zadziwienia tym, co jest. Jej miejsce zajmuje aktywność².

¹ Por. H. Arendt, *Tradycja i epoka nowożytna*, tłum. M. Godyń, W. Madej, w: *też, Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa 1994, s. 52–53.

² Por. tamże, s. 53.

Dotarcie do prawdy domaga się nade wszystko czynu, to zaś, co się nam jawi, nie jest tym, czym jest naprawdę, wymaga nieustannej rewizji. Tu tkwią też korzenie rewolucji, która stanowi niejako ucieleśnienie owej postawy, prowadząc w rezultacie do strywalizowania ludzkich potrzeb i idei oraz wszechobecnego pragmatyzmu³. Stanley Rosen mówi w tym kontekście o kryzysie jako stanie znużenia wywołanego przez konieczność nieustannego podejmowania decyzji. Postawa ta zakłada bowiem, iż nic nie jest człowiekowi „dane”, wszystko jest przez niego wybierane. Wybór ten zaś jest związany z dokonywaniem osądu i podejmowaniem zań odpowiedzialności⁴.

W podobnym duchu wypowiada się Leszek Kołakowski. Zastanawiając się nad początkiem epoki nowoczesności, wskazuje, że nie sposób wyznaczyć tu żadnej przekonującej cezury oddzielającej tę epokę od porządku „tradycyjnego”. Odpowiedzi na to pytanie szukać należy, jak wskazuje autor, określając źródła powszechnego poczucia „dyskomfortu w kulturze”. Poczucie głębokiego przewartościowania idei społecznych i porządku świata prowadziło do ukształtowania się świadomości „kryzysu” kultury, rozumianego w sposób najbardziej zbliżony do etymologii samego słowa: jako dogłębne przewartościowanie, przesilenie. Także Kołakowski, podobnie jak Arendt, widzi w filozofii Kartezjusza zasadniczy impuls owego przełomu. Dokładnie rzecz biorąc, chodzi tu o ukształtowanie się nowoczesnej nauki opartej na odrzuceniu wszystkiego, co nie daje wiedzy pewnej, i uznanie rozumu za jedyny punkt odniesienia.. „(...) Kartezjusz ostatecznie (...) wymiółł pojęcie kosmosu, celowego porządku przyrody – wskazuje Kołakowski. – Świat został pozbawiony duszy i tylko przy tym założeniu nowoczesna nauka mogła się być rozwinać. Nie można już było

³ Por. tamże; por. także: H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 37–39.

⁴ Por. Stanley Rosen, *Rozmyślając nad Oświeceniem*, tłum. A. Pawelec, w: *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, K. Michalski (red.), Kraków 1999, s. 10; por. także: E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 51.

wyobrazić sobie cudów, tajemnic boskich czy diabelskich interwencji w bieg zdarzeń”⁵.

Uznanie kryzysu za istotną cechę społeczeństwa nowoczesnego i wiązanie tego zjawiska z epoką oświecenia ukształtowało niejako nowe, nieznanе dotąd rozumienie kryzysu. Przestał być on postrzegany jako pewien element ładu społecznego, mechanizm cyklicznych przesileń. Kryzys został uznany za trwałą kondycję ludzkości w tym sensie, że – jak wskazywano – znajduje się ona w stanie niedojrzałości. Zniewolenie umysłu ludzkiego przez „zabobony” utrzymuje ludzkie społeczności w stanie „kryzysu”, z którego może wyprowadzić wyłącznie powszechne „oświecenie”. Świat, w którym człowiek „wyjdzie z niepełnoletności” i odważy posługiwać się własnym rozumem, pokona swój fundamentalny kryzys: niewiedzę i zniewolenie. Immanuel Kant w znanym tekście charakteryzującym filozofię oświecenia wskazuje na jej kluczowe założenia. Źródło rozwoju człowieka tkwi w nim samym. Oświecenie nie jest oświeceniem umysłu ludzkiego „z zewnątrz” – przez takie czy inne siły. Jego intelektualny i moralny rozwój jest nade wszystko samorozwojem. Do jego zaistnienia niezbędna jest jedynie wolność, rozumiana zarówno w wymiarze duchowym, intelektualnym, jak społecznym. Siły rozwoju, postępu stanowią istotę człowieczeństwa, mogą one jedynie być tłumione przez różne formy zniewolenia. „Do wejścia na drogę Oświecenia – pisze Kant – nie potrzeba niczego prócz wolności: i to wolności najnieszkodliwszej spośród wszystkiego, co nazwać można wolnością, mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu”⁶.

Oświecenie jako nowa perspektywa poznawcza świata było czymś więcej niż pewną modą intelektualną czy stylem uprawiania refleksji filozoficznej. Oświeceniowa antropologia otworzyła niejako pewien nowy rozdział w intelektualnej i społecznej historii europejskiej cywilizacji, który skrótowo określamy właśnie mianem nowoczesności. Nowocze-

⁵ L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, w: tegoż, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 193.

⁶ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landman, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 166.

sność stanowi, rzecz jasna, pewien syndrom najróżniejszych procesów społecznych, ekonomicznych, politycznych i kulturowych, takich jak urbanizacja, industrializacja czy demokratyzacja. Wszystko to jednak wpisuje się w owo oświeceniowe dziedzictwo oparte na trzech filarach: rozumie, postępie i wolności. Z tego punktu widzenia istotna wydaje się uwaga Michela Foucault, który powiada, że syndrom nowoczesności jako dziedzictwo oświecenia jest przede wszystkim postawą duchową i intelektualną, pewną perspektywą poznawczą i interpretacyjną świata, nie zaś określoną epoką, okresem historycznym. Za kluczową cechę owej postawy francuski filozof uznaje pojawienie się poczucia nieciągłości czasu. Terazniejszość przestaje być kontynuacją przeszłości. Chwila obecna staje się czymś radykalnie nowym, odmiennym, lepszym⁷.

Jednakże ów związek między oświeceniową ideą postępu a poczuciem kryzysu ładu społecznego ma także niejako swoją drugą stronę. Problem bowiem nie polega tylko na tym, że wiara w świetlaną przyszłość ludzkości uwypukla wszelkie ułomności czasów minionych, a światło skierowane ku przyszłości sprawia, iż przeszłość jest postrzegana jako kraina ignorancji, zła i niesprawiedliwości. Perspektywa ta łatwo ulega odwróceniu. Coraz częściej bowiem ów optymizm budził wątpliwości. Droga postępu i oświecenia umysłu ludzkiego przestała wydawać się tak oczywista i bezproblemowa. Rozpadał się prosty historiozoficzny schemat przejścia od mroków przeszłości ku światłu czasów przyszłych. Coraz częściej stawiano więc pytanie: czy historia jest faktycznie drogą przewycięzania wszelkich „kryzysów” i budową świata w pełni racjonalnego i zrozumiałego? Czy „odczarowanie świata” czyni go lepszym, doskonalszym i odpowiadającym pragnieniom człowieka? Tu właśnie tkwi znamieny paradoks. Oświecenie, które pragnęło uczynić świat doskonałym i ostatecznie usunąć wszelki „kryzys”, stało się źródłem wielorakich diagnoz kryzysu świata nowoczesnego. Można powiedzieć, że kluczowa rola idei oświecenia polega nie na wypełnieniu się wiary w zbudowanie doskonałego porządku społecznego, lecz na otwarciu

⁷ Por. M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, w: tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa–Wrocław 2000.

nowych, niedostrzegalnych dotąd perspektyw w postrzeganiu człowieka i jego miejsca w świecie. Tu tkwi właśnie szczególna rola tej filozofii w widzeniu kryzysu społecznego, punkt zwrotny w historii tej idei, a dla wielu autorów wręcz źródło głębokiego i wieloaspektowego kryzysu. Amerykański historyk Arthur Herman w swym studium poświęconym idei upadku w historii Zachodu bardzo wyraźnie na ów paradoks wskazuje. „Idea upadku jest w zasadzie teorią dotyczącą natury i znaczenia czasu. Tak jak idea postępu – powiada. – Pojęcie historii jako postępu pozostaje dziś w dużej mierze zdyskredytowane wśród intelektualistów, a szczególnie wśród historyków. (...) Te dwie idee są w istocie odwrotnymi stronami tej samej monety. Każda teoria postępu zawiera w sobie także teorię upadku, gdyż «nieuchronne» prawa historii mogą właśnie zarówno odwrócić na drugą stronę, jak posunąć naprzód. Tak więc, gdy spotykamy teorię upadku zachodniej cywilizacji, możemy z pewnością odnaleźć ukrytą teorię postępu”⁸.

Lata 20. i 30. to czas nastrojów katastroficznych, dostrzegających groźbę systemów totalitarnych i ich coraz wyraźniejszą dominację w ówczesnym porządku politycznym świata. Lata powojenne to z kolei czas rozrachunków z totalitarną spuścizną, okres naznaczony zwątpieniem we wszelkie ideologie i wielkie projekty porządku społecznego, a w konsekwencji obumarciem wiary w sens historii i postęp ludzkości. Mówiąc dokładniej, ubiegłe stulecie, jak żadne inne, zostało naznaczone z jednej strony przez ideologiczne projekty, które wedle ich twórców miały stanowić zwieńczenie historycznego rozwoju ludzkości, z drugiej zaś – przez ich dramatyczny upadek, który podważył prawomocność wszelkich historycystycznych prób interpretacji porządku społecznego.

Ukazanie „nędzy historycyzmu” – zniewalającej siły „praw” i „konieczności”, które podporządkowują sobie człowieka, zwalniając go zarazem z odpowiedzialności i postawy krytycznego myślenia, w kontekście dramatycznych doświadczeń ludzkości – doprowadziło do poczucia „końca historii”, ukształtowania się nowej epoki, określanej

⁸ A. Herman, *The Idea of Decline in Western History*, New York 1997, s. 13.

mianem „posthistorycznej”. Oznaczała ona nie tylko bankructwo historycystycznych tendencji, ale także zanik najbardziej fundamentalnych pytań o sens pewnych wydarzeń czy procesów społecznych. Allan Bloom mówi w tym kontekście o „rezygnacji z oporu wobec historii”. Człowiek współczesny dąży nade wszystko do dostosowania, „wpisania się” w istniejący porządek. Wiąże się to, z jednej strony, z utratą wiary w sensowność ludzkich dziejów i ich wewnętrzną rozumność, z drugiej zaś – z erozją przekonania o twórczej sile własnych indywidualnych poszukiwań⁹. Kryzys nowożytności, który w swej pełni ujawnił się w minionym stuleciu, jest więc kryzysem zarówno historii, jak i filozofii politycznej. Człowiek utracił zarówno wiarę w postęp, jak i przekonanie o istnieniu uniwersalnych kategorii pozwalających nam odnaleźć sens świata i nasze w nim miejsce: dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Niemożliwa staje się zatem refleksja nad optymalnym porządkiem społecznym i wszelkie próby jego stworzenia. Sądy o wartościach, na których buduje filozofia, okazują się względne i niewarte uwagi wobec wiedzy o faktach, które niesie poznanie naukowe: przedmiot fascynacji współczesnego świata¹⁰.

Lutz Niethammer wskazuje na trzy zasadnicze źródła posthistorycznej epoki: 1. przewyciężenie historycyzmu oraz towarzyszące temu przekonanie, iż dziedzictwo historyczne jest dostępne przez ponadczasowy „dialog” różnych idei i doświadczeń; 2. zdolność samoregulacji techniczno-ekonomicznej struktury społeczeństwa, postrzeganej jako „megamaszyny”; oraz 3. powrót kultury do perspektywy akcentującej rozwój i naturalne wymieranie wszelkich form życia i wytworów człowieka¹¹. Cechy postawy „posthistorycznej” wskazują jednocześnie na najbardziej podstawowe problemy „epoki kryzysu”: technicyzm, towa-

⁹ Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 47–48.

¹⁰ Por. L. Strauss, *Trzy fale nowożytności*, tłum. W. Madej, „Res Publica” 1988, nr 11.

¹¹ Por. L. Niethammer, *Posthistoire. Has History Come to End?*, London–New York 1992, s. 3.

rzyszące mu wyalienowanie jednostki i nieokreśloność celu, do którego miałyby zdążać.

W książce tej pragnę przyjrzeć się jednemu z ważniejszych sporów współczesności. U źródeł tego sporu leży pytanie o kondycję cywilizacji europejskiej. W całej tej wielce złożonej i wielowątkowej refleksji – refleksji, która zdominowała całe minione stulecie i nadal w najlepsze trwa – pytanie to nigdy nie miało wydźwięku neutralnego. Zawsze krył się w nim, w sposób mniej czy bardziej wyrazisty formułowany, element pesymizmu. Wiek, który zrodził systemy totalitarne i dwie wojny światowe, z pewnością nie sprzyjał utrzymaniu niezachwianej wiary w błogosławione owoce postępu. Jednak gdzie dokładnie poszukiwać należy źródła tych pesymistycznych nastrojów? Wszak wydarzenia polityczne, choćby najbardziej doniosłe, są raczej wytworem pewnych głębszych i bardziej złożonych procesów. Nie zamierzam dokonywać tu analizy diagnoz, które pojawiły się w ciągu tego czasu. Byłaby to praca ogromna i w gruncie rzeczy mało konkluzywna. Wydaje się jednak, że istnieje pewien wspólny wątek tych dyskusji i to on właśnie zdominował – jak sądzę – współczesną refleksję filozoficzną i pewien klimat kulturowy współczesności. Najkrócej mówiąc, chodzi tu o pytanie o miejsce i rolę rozumu i wiary w życiu społecznym. Używając tu określeń „rozum” i „wiara”, mam na myśli, z jednej strony, wszelkie doświadczenie odwołujące się do sfery materialnej, empirycznej, do tego, co wymierne i „praktyczne”, z drugiej zaś to, co duchowe, wystające z intuicji i duchowej wrażliwości człowieka.

W dyskusji na temat kondycji cywilizacji europejskiej można – z tego punktu widzenia – wyróżnić dwa stanowiska. Jedni za wszelkie zło są skłonni obwiniać rozum, a ściśle to jego ujęcie, które wywodzi się z kartezjańsko-oświeceniowej tradycji. Twierdzą mianowicie, że to właśnie nadmierne jego „uprzywilejowanie”, swoisty monopol poznawczy sprawiły, że świat stał się „jednowymiarowy”, a przez to nasza percepcja społecznej rzeczywistości została skrajnie zubożona i zbanalizowana. Diagnozie tej, szczególnie mocno ukształtowanej na gruncie tradycji fenomenologicznej, towarzyszy pytanie: co się stało z wiarą? Czy można jeszcze ją odnaleźć i do niej powrócić?

Nie brakuje jednak i takich, których, przy wszystkich zastrzeżeniach, moglibyśmy zaliczyć do kontynuatorów oświeceniowo-pozytywistycznego paradygmatu (choćby Karl Popper czy szkoła krytyczna). „Głównym oskarżonym” czynią oni wiarę. Wszelkie negatywne tendencje zachodzące we współczesnym świecie są skłonni przypisywać upadkowi rozumu, jego zmarginalizowaniu czy wykorzystaniu do czysto użytkowych celów. Słowem, stawiają sobie pytanie: co się stało z rozumem? Czy w świecie zdominowanym przez namiętności i interesy możliwy jest jeszcze powrót do racjonalności i oparta na jego fundamencie przebudowa świata?

W całej różnorodności ubiegłowiecznych diagnoz kryzysu wyraźnie rysują się dwa nurty ideowe: „racjonalistyczny” i „fideistyczny”. Nicią przewodnią też pozostają owe pytania: co się stało z wiarą?/co się stało z rozumem?, jak ochronić wiarę przed monopolem rozumu?/jak obronić rozum przed dyktatem irracjonalności? Zauważmy jednak, że obie te drogi refleksji wychodzą niejako z tego samego punktu: zaczynają od pytania o status rozumu i rolę, jaką odgrywa w poznaniu świata i naszym w nim funkcjonowaniu. Najbardziej nawet radykalna postawa „fideistyczna” nie może obejść się bez refleksji nad problemem racjonalności. Stąd też kategoria rozumu odgrywa tutaj rolę kluczową. To rozum ludzki występuje tu jako główny bohater kryzysowych wizji.

Już przy pierwszym wejrzeniu możemy dostrzec wyraźną niejednoznaczność, gdy chodzi o rolę, jaką ów bohater odgrywa. Tutaj właśnie rodzą się te dwa nurty „kryzysowej” refleksji. Z jednej strony bowiem ubiegłowieczny dyskurs na temat kondycji europejskiej cywilizacji wpisuje się w wielki nurt krytyki oświecenia. To w nim właśnie szuka się źródeł wszystkich tych groźnych przeobrażeń i negatywnych zjawisk. Herbert Schnadelbach mówi w tym kontekście o „trzeciej fali romantyzmu”. Jest to postawa wyrażająca się w radykalnej krytyce monopolu rozumu i jego wytworów, jakimi są nauka i technika. Odpowiedzią na wszelkie zgubne konsekwencje racjonalizacji świata ma być powrót do życia w harmonii z naturalnym środowiskiem i ucieczka w sferę prywatności, która pozwala w pełni odkryć to, co w człowieku

niepowtarzalne¹². Kult rozumu, jaki zapoczątkowała epoka oświecenia, doprowadził – jak się dowodzi – do duchowego zubożenia człowieka, zredukowania go do tylko jednego wymiaru. Rozum, który miał być siłą wyzwalającą, przeobraził się w jej przeciwieństwo, rozciągając swój dyktat na wszystkie sfery ludzkiej aktywności. Wszystko, co nie mieściło się w wyznaczonych przezeń ramach, zostało uznane za „zabobon”, rzecz niegodną uwagi czy wręcz zasługującą na odrzucenie. Wizja człowieka jako istoty racjonalnej jest tedy nie tylko nieprawdziwa, ale także szkodliwa. Prowadzi ona bowiem do takiego kształtowania porządku społecznego, w którym nie ma miejsca na to, co nie mieści się w „żelaznej klatce racjonalności”. Dyktat rozumu zamyka w niej człowieka i podporządkowuje go dominującej nad nim logice uniwersalnych „praw”. Istotą kryzysu z tej perspektywy jest więc dążenie do zbudowania świata skrajnie uporządkowanego i przewidywalnego, w którym człowiek rości sobie prawo do całkowitego nad nim zapanowania i poddania racjonalnej kontroli.

Nie mniej istotnym jednakże wątkiem „kryzysowego” dyskursu jest przekonanie o postępującej „irracjonalizacji” ładu społecznego. Świat nowoczesny jawi się jako rzeczywistość w coraz większym stopniu poddana działaniom popędów i namiętności, które całkowicie usunęły zdolność racjonalnej kalkulacji, a w konsekwencji wszelką przewidywalność i sensowność.

Człowiek współczesny, zdają się mówić wszystkie te diagnozy, traktując jako prawdę to tylko, co jest zdolny poznać na drodze racjonalnej, utracił zdolność dostrzeżenia jej w pełni. Dostrzega jej cząstkę, uznając ją za pełnię. Dla „racjonalistów” ta sytuacja stanowi ciekawą, a zarazem niebezpieczny paradoks, który można by określić jako „irracjonalność hiperracjonalności”. Rozum przestaje być narzędziem krytycznej refleksji, źródłem namysłu nad porządkiem świata i punktem odniesienia naszych działań. Staje się swego rodzaju obiektem wiary, instancją, której

¹² Por. H. Schnadelbach, *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 66–67.

wyroki są traktowane jako ostateczne i niepodważalne. Innymi słowy, postawa racjonalna przeobraża się w swe przeciwieństwo. Dla „fideistów” z kolei owo „zubożenie” człowieka oznacza zanik doświadczenia metafizycznego.

Mówiąc o „doświadczeniu metafizycznym”, mam na myśli ten proces, który dotąd określałem ogólnie mianem „wiary”. Traktuję więc ten problem znacznie szerzej aniżeli jako kategorię czysto religijną. Znajdziemy oczywiście niemało głosów, które źródeł kryzysu cywilizacji europejskiej doszukiwać się będą wprost w zaniku wiary czy upadku instytucji Kościoła. Nie one jednak nadawały główny ton temu dyskursowi. Wyzwolenie się z kajdan rozumu miało oznaczać nie tyle odkrycie i poznanie Boga, co raczej odkrycie i poznanie siebie. Ratunkiem dla człowieka miało być wniknięcie w tę sferę, która jest rozumowo niepoznawalna i niemożliwa do opisanego językiem obiektywnych pojęć i kategorii. Potrzeba „doświadczenia metafizycznego” oznacza więc wyjście ze świata zamkniętego w granicach logiczności i dostrzeżenie, że stracił on swój pierwotny i naturalny sens: zrozumiałość, która jest nam dana w innych, pozaracjonalnych kategoriach.

W książce tej pragnę przedstawić historyczne i filozoficzne tło, na którym toczyły się ubiegłowieczne spory o kondycję cywilizacji europejskiej doby nowoczesności. W tym to kontekście przeanalizuję główne wątki owej dyskusji między zwolennikami „wiary” a obrońcami „rozumu”. Pozwoli to, mam nadzieję, ukazać mocne i słabe strony obu tych stanowisk, inspiracje, jakie niosą, i zawarte w nich ograniczenia. To zaś z kolei umożliwi nam spojrzenie na kształt tej dyskusji w kontekście epoki ponowoczesnej. Czy w czasach zwątpienia w przewodnie idee i wielkie narracje spór o wiarę i rozum ma jeszcze sens? Czy w warunkach „płynnej” rzeczywistości warto podejmować dyskusje nad kondycją świata i szukać dróg jego naprawy?

Praca ta składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy stanowi niejako tło dla całości naszych rozważań. Jego bohaterami czynię dwie postacie, których idee w największym, jak sądzę, stopniu wpłynęły na

kształt dyskusji nad miejscem rozumu i wiary w kulturze europejskiej. Pierwszą z nich jest rosyjski filozof Lew Szestow, którego książka *Ateny i Jerozolima* zawiera bez wątpienia najbardziej konsekwentną krytykę ludzkiego intelektu i roszczeń do rozumowego poznania świata, wskazując zarazem na wiarę jako jedyną drogę wiodącą do poznania prawdy. Max Weber z kolei – drugi z bohaterów tego rozdziału – choć dostrzega słabości i ograniczenia związane z procesem postępującej racjonalizacji i „odczarowania świata”, to widzi w nich zasadniczą siłę rozwoju cywilizacji europejskiej i źródło jej tożsamości. Refleksja nad losami wiary i rozumu w dwudziestowiecznej myśli filozoficznej i społecznej każe nam nieustannie, wprost lub pośrednio, nawiązywać do tych dwóch tradycji: racjonalistycznej tradycji Aten i mistycznej tradycji Jerozolimy.

Rozdział drugi jest zbudowany wokół pytania o losy rozumu w cywilizacji europejskiej ubiegłego wieku. Analizie zostają poddane te poglądy, które wskazują jeśli nie na upadek, to w każdym razie daleko idącą degenerację idei racjonalności: jej spłylenie, deformację czy sprowadzenie jej do roli narzędzia w osiągnięciu doraźnych celów, nie zaś uznanie jej za źródło poznania świata. Diagnozy te prowadzą z kolei do wskazania społecznych konsekwencji, jakie rodzą wszystkie te procesy. To zaś każe postawić pytanie o sposoby przewyciężenia negatywnych zjawisk i naprawy tego wszystkiego, co uległo zepsuciu.

Podobne pytania, tyle że w odniesieniu do wiary, zostaje postawione w rozdziale trzecim. Tu z kolei przedmiotem analizy są te poglądy, które źródła kryzysu cywilizacji europejskiej dostrzegają w erozji tego, co określiliśmy jako duchowa wrażliwość czy też – innymi słowy – w zamknięciu na doświadczenie metafizyczne.

Wreszcie czwarty rozdział, będący zarazem próbą sformułowania pewnych konkluzji, który został osadzony wokół pytania: co wyrosło w miejsce wiary i rozumu? Co zastąpiło te dwie drogi poznania świata? Odpowiedź brzmi tu: emocje. Teza, jaką formułuję, jest następująca: współczesna (czy jak chcą niektórzy – ponowoczesna) rzeczywistość została zdominowana przez sferę wewnętrznych doznań jednostki i to

one wyznaczają niejako granice poznania i świat ludzkiej wrażliwości¹³. Stwierdzeniu temu towarzyszy też pytanie o konsekwencje tego przeobrażenia. Streszczając cały wywód w jednym zdaniu, można powiedzieć, że ów świat emocji to nic innego jak postać ponownego „zaczarowania świata”. W ten sposób Weberowska teza, mówiąca, iż cywilizacja europejska wyraża się w „odczarowaniu” i pełnej racjonalizacji, zostaje podważona. Problem nie polega jednak na tym, iż nie spełniły się wizje stworzenia w pełni racjonalnego człowieka i doskonale zracjonalizowanego świata. Emocje pozostają na trwałe wpisane w ludzkie doświadczenie i – jak przekonują nas psychologowie – stanowią źródło aktywności człowieka we wszystkich niemal sferach życia, począwszy od relacji na gruncie rodziny i więzów przyjaźni, skończywszy na biznesie i polityce. Rzecz w tym, że refleksja nad współczesną cywilizacją w coraz większym stopniu została zdominowana przez przeświadczenie, iż to właśnie świat emocji pozostaje jedynym godnym uwagi punktem odniesienia, który w przekonaniu teoretyków nowoczesności wyraża istotę ludzkiej kondycji, zajmując niejako miejsce zarówno iluzji racjonalności, jak i iluzji nadprzyrodzoności. Można wręcz odnieść wrażenie, że kulturowy klimat współczesnego świata częstokroć czyni z emocji jakąś nową formę mistyki czy też szuka w nich odpowiedzi na rozczarowanie racjonalistycznymi roszczeniami poznania rzeczywistości.

Słowem, jest to książka o kryzysie społecznym epoki nowoczesności, postrzeganym przez pryzmat dwóch kluczowych tu kategorii: wiary i rozumu, oraz o kształcie tej dyskusji w warunkach świata ponowoczesnego. W rozprawie tej znajdziemy odwołania do trzech

¹³ Ten punkt widzenia znajdziemy np. w książce Evy Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa 2010, która pokazuje ścisły związek między rozwojem, jak to ujmuję, „nowoczesnego stylu emocjonalnego” z kulturą terapeutyczną. Współczesną epokę określa ona mianem „kapitalizmu emocjonalnego”, w którym zanikowi ulega tradycyjny podział na sferę publiczną (czysto racjonalną) i prywatną, która dopuszcza element uczucia. Całe życie społeczne, w tym także ekonomiczne, zostaje zdominowane, jak pokazuje badaczka, przez dyskurs i działania przeniknięte przez pierwiastek emocjonalny.

– co najmniej – dziedzin humanistyki: filozofii, socjologii i – w najmniejszym stopniu – psychologii. Nie znaczy to jednak, że traktuję ją jako dzieło interdyscyplinarne, świadomie sytuując je poza wszelkimi granicami dyscyplin naukowych. Owa interdyscyplinarność wyraża się w tym jedynie, że refleksja nad zjawiskami zachodzącymi we współczesnym świecie wymaga wyjścia poza hermetyczny krąg danej dyscypliny. Książka ta stanowi studium z zakresu historii myśli społecznej, a więc obszaru rozciągniętego gdzieś pomiędzy socjologią a filozofią. Będąc jednak z wykształcenia socjologiem, nadałem jej zapewne bardziej socjologiczne oblicze, co przejawia się w terminologii czy zaakcentowaniu tych kwestii, które szczególnie zagościły w obszarze socjologii. Gdybym miał określić charakter wzajemnego związku tych trzech dyscyplin, jaki pojawia się w niniejszej książce, powiedziałbym o filozoficznych i psychologicznych problemach współczesnej socjologii czy – szerzej – myśli społecznej. Nie jest wszak moim celem rozstrzygnięcie tu wielkich problemów filozoficznych: pytań o wzajemną relację wiary i rozumu, istnienie prawdy i drogi jej poznania. Pytania filozoficzne i psychologiczne (mam tu na myśli głównie kategorię emocji) interesują mnie o tyle tylko, o ile pozwalają zrozumieć przeobrażenia (po)nowoczesnego społeczeństwa. Problemy, jakie stawiam przed sobą w tej książce, są w istocie tymi samymi, które formułowali socjologowie od początku istnienia tej gałęzi nauki. Pojawiają się one, rzecz jasna, w nowym kontekście kulturowym i filozoficznym, kontekście, który zwykle się dziś określać mianem ponowoczesności. Choć, co znamienne, niepodobna precyzyjnie określić, co kryje się za tym pojęciem, mimo że poświęcono ponowoczesności setki książek, artykułów i naukowych dyskusji.

Te socjologiczne pytania czy socjologiczne problemy, jakie formułuję w tej rozprawie, mają więc charakter absolutnie podstawowy. Jeśli wydają się abstrakcyjne, to dzieje się tak dlatego tylko, że właśnie kontekst, w którym się pojawiają, jest niejako programowo „płynny” i nieokreślony.

Punktem wyjścia jest tu zatem pytanie: na czym polega to wszechobecne poczucie kryzysu, które zdominowało współczesną kulturę? Czy

ów kryzys stanowi kolejną wersję odwiecznego poczucia przesilenia, czy też ma zupełnie inny, nieznan dotąd charakter? Wydaje się, co staram się pokazać, że mamy dziś do czynienia z czymś więcej niż zwykłym przełomem, przesileniem czy wyczerpaniem. Świat społeczny nie wszedł bowiem na nową drogę i nie dąży ku jakimś nowym celom. Właśnie, jak coraz śmiej usiłują nas o tym przekonać piewcy ponowoczesnego (nie)ładu, nie istnieje ani droga, ani cel, ani też społeczeństwo. Nie wiemy, dokąd i po co zmierzamy. A zatem ów nowy kontekst odwiecznego pytania o kondycję społeczeństwa i miejsce w nim jednostki polega na tym, że zanikły dwa filary poznania: wiara i rozum. Jeśli stawiamy sobie pytanie: co we współczesnym świecie stało się ze społeczeństwem?, to od razu pojawia się kolejny problem: jakie są konsekwencje tych przeobrażeń, zarówno w wymiarze społecznym, jak i jednostkowym? Mówiąc o zdominowaniu współczesnej kultury przez emocje, staram się ukazać istotę tych przeobrażeń. I choć trudno podzielać mi ponowoczesne przekonanie o zaniku społeczeństwa i wszelkich trwałych punktów odniesienia towarzyszących dotąd człowiekowi, to niewątpliwie mamy do czynienia z jakąś nową formą kultury, której poznanie i zrozumienie stanowi jedno z ważniejszych wyzwań współczesnej socjologii. Mam nadzieję, że książka ta choć w pewnym stopniu się do tego przyczyni.