

KRYZYS CZŁOWIECZEŃSTWA – ZAGROŻENIE CZY SZANSA?

Witold P. Glinkowski

Celem artykułu jest kontestacja tendencji – nienowej, ale wyraźnej we współczesnym myśleniu o człowieku – do traktowania problemu kryzysu człowieczeństwa w kategoriach funkcji kryzysu cywilizacyjnego. Kryzys rozpoznawany w sferze techniczno-cywilizacyjnej oraz ten, który zagraża użytkującemu ją człowiekowi, to zjawiska niehomogeniczne, a nawet dysjunktywne. Diagnozy obu kryzysów, dotyczące ich przyczyn, konsekwencji i środków zaradczych, stawiano z różnych filozoficznych stanowisk (m. in. szkoła frankfurcka, E. Husserl). Jednak okazuje się, że pełne uchwycenie problemu jest możliwe dopiero pod warunkiem osadzenia go w etycznej przestrzeni spotkania, o którym piszą filozofowie dialogu (M. Buber, A. J. Heschel, E. Lévinas). I o ile kryzysy cywilizacyjne są wyzwaniem do ich przewyciężenia, o tyle „kryzys człowieczeństwa” jest cenną i wciąż aktualną wskazówką za nieredukowalnością człowieka do cywilizacyjnych ram jego życia.

Słowa kluczowe: kryzys, filozofia dialogu, osoba, cywilizacja, Husserl

Ekspozycja problemu

Wprawdzie każdy kryzys można odczytywać jako sygnał jakiegoś zagrożenia, jednak pojęcia te nie są synonimami. Błędem byłoby wnioskowanie o zagrożeniu na podstawie samego tylko stwierdzenia kryzysu. Tym bardziej niedopuszczalne jest niedostrzeganie w kryzysie szansy, która w sytuacji pozakryzysowej, np. w czasach cywilizacyjnej stabilizacji czy postępu, nie pojawia się lub bywa przeoczana. Zagrożeniem okazać się może nie tylko i nie tyle kryzys, ale jego brak. Staje się to oczywi-

WITOLD P. GLINKOWSKI, doktor habilitowany, Instytut Filozofii, Uniwersytet Łódzki, Polska; adres do korespondencji: ul. Kopcińskiego 16/18, 90-232 Łódź. E-mail: witoldpiotrporcycki@o2.pl

ste, gdy uwzględnimy okoliczność, że kryzysy i zagrożenia dotyczą różnych sfer rzeczywistości.

Niektóre kryzysy szczególnie bezpośrednio dotyczą człowieka, wpływają na jego kulturową i ponadkulturową obecność w świecie. Czasem katalizują kulturową samoświadomość, czego klasycznym przykładem byłby Nietzscheański nihilizm, występujący w roli pesymistycznej diagnozy, ale też jako zwiastun lepszego jutra i zachęta do wyjścia z kulturowego impasu.

Próby filozoficznego rozpoznawania kulturowych kryzysów, uwzględniające kontekst ich przyczyn wraz z prognozami na temat kierunków i szans ich przezwyciężenia, rodziły się w obrębie różnych, często bardzo odległych od siebie, a nawet rozbieżnych nurtów i tradycji. Ta sytuacja jest tym bardziej zrozumiała, gdy uwzględnimy wieloznaczność samego pojęcia kryzysu. Jednak owa wieloznaczność wydaje się instruktywna, pobudza do refleksji, animuje ją, przeciwdziała przedwczesnemu jej zaniechaniu, zmusza nie tylko do krytycznego, ale także wieloaspektowego, polifonicznego jej rozważenia. Zresztą, o czym wielokrotnie pouczają dzieje filozofii, sama wieloznaczność pojęcia nie musi być jego ułomnością, może przecież zapobiegać pochopnej jego petryfikacji. Wieloznaczność towarzyszyła niejednej z filozoficznych idei, począwszy od greckiej *arché*, a skończywszy na zapożyczonych z filozoficznej tradycji i zasymilowanych przez E. Husserla pojęciach *entelechii* czy *telosu*, które posłużyły mu do sygnalizowania tego, co uniwersalne i swoiste, zarówno dla człowieczeństwa jak i dla filozofii.

Kryzys człowieczeństwa wydaje się nie być prostą funkcją kryzysu cywilizacyjnego, lecz raczej, paradoksalnie, jest zjawiskiem w jakiś sposób towarzyszącym cywilizacyjnemu progresowi. Za sygnał zagrożenia płynącego z tego kryzysu uznać można przestrożę dwudziestowiecznych dialogików, że do „zaćmienia człowieczeństwa” dochodzi nawet, a może zwłaszcza, w czasach tryumfu nauki kultury i techniki. I odwrotnie, myśl antropologiczna zyskiwała głębię i samodzielność nie w epokach zadowolenia, lecz bezdomności. Doświadczając tej ostatniej człowiek zdolny był myśleć o sobie nie jako o części kosmosu, lecz jako o istocie bezprecedensowej pod względem swej genezy, istnienia, znaczenia i przeznaczenia¹. Jawił się sobie, by użyć metafor jakie formułował A. J. Heschel, nie tylko jako „kropla w oceanie bytu”, ale też jako „fontanna sensu”². Zarazem pozwalało mu to dostrzec nie tylko okoliczność,

¹ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 11, *passim*.

² A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, tłum. K. Wojtkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 178.

że jest, i jaki jest, ale także to, że istnieje wobec Drugiego, że jest obecny³.

Rozpoznanie kryzysu, w jakim znalazł się współczesny człowiek, odczytanie go w perspektywie filozoficznej, może i powinno zaowocować transformacją obejmującą szerokie spektrum ludzkiego istnienia, postrzeganego zarówno w planie jednostkowym, jak i wspólnotowym. W tym przypadku niebezpieczeństwem jest nie sam kryzys, lecz jego opaczne interpretacje. Mogą one bowiem prowadzić do podejmowania takich środków zaradczych, które koncentrując się na przedmiotowej obiektywności, ignorują aspekt podmiotowo-osobowy. Tymczasem uwzględnienie tego ostatniego bywa kluczowe dla owocnego spożytkowania kryzysu, a zatem takiego, które nasze człowieczeństwo czyni bogatszym, pełniejszym, wartościowszym, a ponadto nie pozbawia go statusu wciąż aktualnego zadania.

Kryzys nauki

Z pewnością czymś innym jest kryzys rozpoznawany w sferze przedmiotowej oraz taki, którego się doświadcza w obrębie podmiotowości. Pierwszy łatwo rzuca się w oczy, drugi często umyka naszej uwadze, czego spektakularnym przykładem może być choćby „ten, który spada”, tytułowy bohater opowiadania S. Mrożka⁴. Ów „spadający”, jeśli tylko ma wokół siebie podobnych sobie, nie jest świadomy opresji, w jakiej się znalazł. Swoje położenie będzie mógł rozpoznać dopiero wówczas, gdy pomogą mu w tym np. filozofowie, owi „funkcjonariusze ludzkości” jak określał ich Husserl, ale też pod warunkiem, że posłucha ich głosu. I właśnie na gruncie fenomenologii, w dziełku poświęconym „kryzysowi człowieczeństwa europejskiego” pojęcie kryzysu pojawia się w obu planach. W przedmiotowym, bo mamy tu do czynienia z diagnozą stanu europejskiej kultury, ale też w podmiotowym, bo kulturę tę tworzą podmioty posiłkujące się specyficznym modelem racjonalności. Ten model ocenia Husserl negatywnie, gdyż zawłaszczył on jego zdaniem pole poznawcze i skanalizował procedury badawczo-eksplikacyjne. Było to konsekwencją przyjęcia za powszechnie obowiązujący paradygmatu metodologicznego zaczerpniętego z nauk przyrodniczych. W rezultacie doszło do uprzedmiotowienia całego uniwersum, w którym poznawczo rozeznaje się ludzki podmiot. Husserl podważa zasadność takiej metodolo-

³ M. Buber, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 10.

⁴ S. Mrożek, *Ten, który spada*, [w:] tenże, *Wybór dramatów i opowiadań*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 408 – 416.

gicznej subsumpcji, a zarazem konstatuje metodologiczny deficyt: „Czy istnieje metoda pozwalająca objąć dziedzinę »ducha«, dziedzinę dziejów we wszystkich istotowych możliwościach, a przez to pozwalająca stworzyć odnoszące się do tej dziedziny »ściśle« prawdy w ścisłych pojęciach?»⁵.

W perspektywie nauk przyrodniczych czy psychologicznych podmiot jawi się jako nadbudowany nad tym, co cielesne. A przecież przyroda nie jest samodzielna, nie manifestuje się w sposób „źródłowy”; jest ona jedynie wytworem ducha, który ją poznaje. Dopiero w perspektywie nauk humanistycznych człowiek okazuje się osobą, podmiotem osobowych doświadczeń⁶. Jego specyfikę wyznacza mu swoista *entelechia*, ów „duchowy *telos* europejskiego człowieczeństwa”⁷. Badawcze nastawienie na wyróżnioną w ten sposób sferę ducha Husserl przeciwstawia nastawieniu naturalistycznemu – niezależnie, czy to ostatnie kieruje się na przyrodę, czy też na przedmiotowo potraktowane artefakty kultury⁸.

Postulowana przez Husserla fenomenologia transcendentna ma w sposób ostateczny przezwyciężyć błąd naturalistycznego obiektywizmu, a dokona tego, jeśli „filozofującym punktem wyjścia” uczyni Ja, rozumiane jako transcendentna subiektywność. Przyroda przestanie być czymś zewnętrznym, obcą duchowi *res extensa*, a okaże się immanentna sferze ducha. Czy jednak możliwe jest zbudowanie obiektywizującej nauki o duchu, duszy, psychice oraz o wspólnotach osobowych, a zatem takiej, która miałaby prawo przyznawać im „istnienie w formach czasoprzestrzeni”⁹. Owszem, filozof zgłasza program takiej nauki, traktującej ducha w sposób nieimmanentystyczny: „Duch, a nawet tylko duch, istnieje w sobie samym i dla siebie samego, jest samodzielny i w tej samodzielności i tylko w niej może być potraktowany naprawdę racjonalnie, naprawdę i od podstaw naukowo”¹⁰.

Fenomenologia wobec kryzysu

Szansę na przezwyciężenie kryzysu odnajduje Husserl w filozofii, a to z powodu jej genezy, specyfiki i powołania. To ona zapoczątkowała uniwersalną naukę o wszechświecie, ale też naukę „o wszechjedności

⁵ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Wydawnictwo Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 82.

⁶ Tamże, s. 85.

⁷ Tamże, s. 18.

⁸ Tamże, s. 89.

⁹ Tamże, s. 47.

¹⁰ Tamże, s. 44, 48.

wszelkiego bytu”. To ona patronowała myśleniu w kategoriach *telosu*, które zrodziło się w Grecji na przełomie VII i VI wieku¹¹. Ów „duchowy *telos* europejskiego człowieczeństwa” przedstawia się jako nieskończona idea, ku której „skrycie zmierza wszelkie duchowe stawanie się”¹². Przy czym filozofia dla Husserla, podobnie jak nauka, „to nazwa specjalnej klasy twórców kultury”.

Rozwój kultury miałby polegać na aproksymacyjnym zmierzaniu ku nierozpoznanym jeszcze kulturowym standardom, normom – wprawdzie skrytym, ale uniwersalnym, bo wyznaczającym horyzont tego rozwoju. „To zaś – jak pisze Husserl – oznacza postępującą przemianę całej ludzkiej wspólnoty”, a człowiek ulega przemianie, „stopniowo staje się nowym człowiekiem”¹³. Oczywiście, europejskość okazuje się tu wyrazicielką i reprezentantką uniwersalności. Dzięki takiej przemianie wszyscy, którzy zrozumieją owe idee, zdołają pojąć, że żyjąc w skończoności, kierują się zarazem poza nią. To odkrycie generuje nową jakość. A jest nią wspólnota: „[...] której życie duchowe, zjednoczone miłością idei, wytwarzaniem idei i idealnym normowaniem życia, zawiera w sobie otwarty ku przyszłości horyzont nieskończoności: horyzont nieskończoności pokoleń odnawiających się z ducha idei”¹⁴.

Uniwersalność – podkreśla Husserl – ma swoje korzenie w sferze podmiotowej, zaś ta krystalizuje się w strukturze wspólnoty. Dla Husserla modelem wspólnoty osób, będzie wspólnota badaczy – filozofów i naukowców – zaś tym, co ich łączy, integruje, jest poznawcze zainteresowanie, skierowane ku pewnemu wspólnie respektowanemu obszarowi wartości.

***Ratio* pytania o osobę**

Niewątpliwie prefiguracją europejskiego racjonalizmu były dokonania greckich filozofów. Zapoczątkowane przez nich przemiany stopniowo zataczały coraz szersze kręgi. Filozofia, umacniając swoje kulturowe obywatelstwo, kanalizowała i katalizowała europejskie myślenie, wyznaczała jego ramy i wytyczała mu drogi. Organizowała kulturową rzeczywistość, i to w dwojakim sensie: „jako rozszerzająca się zawodowa wspólnota filozofów i jako rozszerzający się wraz z nią wspólnotowy

¹¹ Tamże, s. 19.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 20.

¹⁴ Tamże, s. 21.

ruch oświatowy”¹⁵. A zjawisko rozrastania się kultury filozoficznej, niezależnie od tendencji dezintegracyjnych (np. podział ludzi na wykształconą elitę i niewykształcone pospólstwo), niewątpliwie sprzyjało przelamywaniu narodowych partykularizmów na rzecz promocji powszechnej wspólnoty uczonych¹⁶. Te zmiany dokonywały się pod przewodnictwem filozofii, która zaistniawszy za sprawą „kilku greckich dziwaków”, teraz będzie już realizowała swą „archontyczną misję” na rzecz całej ludzkości¹⁷.

W czym należy więc szukać przyczyn kryzysu człowieczeństwa? – pyta Husserl. I odpowiada: „w zbłąkanym racjonalizmie”¹⁸. Nie racjonalizm jako taki jest winowajcą, lecz jego karykaturalna postać. Do wypaczenia racjonalności dochodzi mianowicie wówczas, gdy nie osiąga ona właściwego dla niej, filozoficznego szczytu; gdy nie kieruje się ku swemu *telosowi* i miast stawać się uniwersalną, poprzestaje na poziomie partykularnym. Bo chociaż każdy człowiek („a nawet Papuas”) uosabia wyższy stopień rozwoju świata animalnego, to jednak nie każdy nie zawsze bywa podmiotem rozumu filozoficznego. A zatem – oto diagnoza Husserla – „Bycie człowiekiem na wyższym szczeblu człowieczeństwa albo rozumu wymaga [...] autentycznej filozofii”¹⁹. Tę tezę trzeba uściślić. Oto bowiem nie każda historyczna postać filozofii zasługuje na miano autentycznej. Nie wszystkie te postaci są równie udane, równie wartościowe. I nie wszystkie – raczej nieliczne – mogą realizować esencjonalną dla filozoficznego rozumu ideę nieskończoności. Ponadto „jednostronna racjonalność zawsze może stać się złem”²⁰. Husserl odrzuca uroszczenia naiwnego racjonalizmu, który w czasach nowożytnych przyjął kostium obiektywizmu, a później naturalizmu²¹.

Nowożytność, mimo swych teoretycznych i praktycznych sukcesów, ulega rozczarowaniu samą sobą. Zobiektywizowawszy uniwersum świata nie zdołała zapewnić obiektywnego statusu subiektywności, która jest, wedle Husserla, podmiotem wszelkiej poznawczej eksploracji. W ten oto sposób zuniwersalizowanie metody nauk przyrodniczych doprowadziło do wykluczenia z pola badań wszystkiego, co subiektywne.

Dla Husserla kryzys „europejskiego sposobu istnienia”, ściśle związany z kryzysem kategorii racjonalności, jest wytłumaczalny dopiero

¹⁵ Tamże, s. 33.

¹⁶ Tamże, s. 36.

¹⁷ Tamże, s. 37.

¹⁸ Tamże, s. 38.

¹⁹ Tamże, s. 39.

²⁰ Tamże, s. 40.

²¹ Tamże, s. 41.

wówczas, gdy uwzględnimy kontekst teleologii europejskich dziejów. Wyraża się ona zadaniem aproksymacyjnego zbliżania się do nieskończoności jako celu. Winą za kryzys – powtórzmy – niepodobna obarczać racjonalizmu jako takiego, lecz historyczne postacie, jakie przybrał, tzn. naturalizm i obiektywizm. Odwrócenie się Europy od racjonalizmu oznaczałoby jej upadek, jedynym ratunkiem jest zaś jej odrodzenie, które dokonałoby się „z ducha filozofii przez heroizm rozumu przezwyciężającego ostatecznie naturalizm”²².

Wolno jednak zapytać Husserla – postulującego, by filozof nie zaniedbywał żadnego z horyzontów, wyznaczających filozofii jej nieskończone zadanie – czy uwzględnia tę nieskończoność, której miarą jest nie tyle uniwersalny rozum, dostępny każdej ludzkiej jednostce i czyniący je anonimowymi jego beneficjentami, ile imienna bezprecedensowość konkretnej ludzkiej osoby? Czy misja, jaką filozofia ma spełnić względem „autentycznego człowieczeństwa” jest tą samą, którą jest ona winna ludzkim osobom – wszystkim, ale też każdej z osobna?

Pytanie o kryzys wobec pytania o człowieka

Trudno przeoczyć cywilizacyjno-kulturowy progres, którego jesteśmy świadkami. Trudno też nie ulec fascynacji spektakularnym tryumfom techniki, których odzwierciedleniem jest wzrost standardów życia, poziomu i jakości konsumpcji, poczucia bezpieczeństwa, dostępu do wiedzy, słowem, możliwości wszechstronnego korzystania z cywilizacyjno-kulturowych dobrodziejstw. A jednak, w dobie automatyzacji i mechanizacji, które monopolizują produkcję, zawłaszczają rynek i nawet podporządkowują sobie człowieka, nie traci swojej ostrości pytanie o kryteria i miarę postępu. A tym bardziej, o cenę, którą trzeba płacić za każdy postęp. Czy nie jest ona zbyt wysoka i czy nie jest nią – co sugerował M. Horkheimer – wyparcie się idei człowieka, rozumianej jako cel i miara postępu?²³ Czyżbyśmy dziś nie musieli już poważnie traktować obaw tego autora wobec takiej wykładni racjonalności, która prowadzi do przeobrażania kultury w przemysł. Czyżby już nie kusił nas miraż poszerzenia władzy nad światem, de facto sankcjonujący odwrotną zależność i sprowadzający ludzkiego ducha w „automat sformalizowanego rozumu”²⁴. Nie bez powodu współczesny myśliciel przywołał prowokacyjne

²² Tamże, s. 51.

²³ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2007, s. 34.

²⁴ Tamże, s. 137.

pytanie S. J. Leca: czy jeśli ludożerca zacznie używać widelca i noża, to jest to wyraz postępu?²⁵

Zapewne ani postęp, ani kryzys nie są niczym niezależnym od człowieka, czyli od tego, kto takie miano nadaje kulturowym zjawiskom obserwowanym w otaczającym go świecie. To człowiek, dość arbitralnie, decyduje o uznaniu jednych zjawisk za kryzysowe, innych zaś przeciwnie – za symptomatyczne dla postępu. Ale czyniąc to, posiłkuje się pewnymi presupozycjami, aktualnie przyjmowaną skalą i miarą. Nierzadko odwołuje się przy tym do nowych mitów, będących dlań kluczem interpretacyjnym oraz kryterium umożliwiającym zorientowanie aksjologicznej przestrzeni oraz orientowanie się w niej. Dziś, w świecie „płynnej nowoczesności”, pewne dylematy tracą znaczenie, jakie miały dla dawnych moralistów, z kolei inne wydają się bardziej kłopotliwe. Starożytni widzieli jasno, że nie każda przyjemność jest sprzymierzeńcem w dążeniu do pełni człowieczeństwa. Wiedzieli, że powinno się między nimi wybierać, ze świadomością, że ów wybór nie jest funkcją cywilizacyjnych niedostatków, lecz przeciwnie, jest ważnym zadaniem i przywilejem. Zarzucenie go, uchylanie się przed nim, prędzej czy później musi obrócić się przeciw człowiekowi. Dziś skłonni jesteśmy uwierzyć w omnipotencję cywilizacyjnego postępu, uznać go za panaceum na wszelkie kryzysy, w tym na kryzys człowieczeństwa. Prawie zapominamy o tym, że niezależnie od zakresu i wymiaru technologicznych zdobyczy, niezależnie od stopnia i trwałości „zadomowienia”, które nam gwarantują, nie oddalą od nas groźby odczłowieczenia. A to, czy jest ona groźbą realną, czy tylko potencjalną, jedynie od nas zależy.

Zapewne też nie od dziś staliśmy się sybarytami, łaknącymi beztrockiego życia, publicznego poklasku, łatwego dostępu do przyjemności. Te cechy są trwale wpisane w naszą kondycję, niezależnie od miejsca i czasów w jakich żyjemy. Jednak współcześnie coraz oczywistsze staje się udzielanie aprobaty wobec uzależnień od konsumpcji, od władzy, od przyjmowania postaw egoistycznych, przyklaskujących społecznemu koniunkturalizmowi, moralnemu permissywizmowi czy populizmowi. Są one nie tylko uznawane za „naturalne” motywacje ludzkiego życia, ale też niejednokrotnie promowane i nagradzane. Urastają do rangi standardu, są wyznacznikiem (po)nowoczesnego człowieczeństwa, znakiem i miarą współczesnego „humanizmu”, o ile to słowo zdoła jeszcze ocalić swoje semantyczne obywatelstwo.

²⁵ M. Szulakiewicz, *Zapiski z przełomu wieków*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 286.

Husserl sytuując pytania o kryzys człowieczeństwa w planie transcendentnej oceny racjonalności, nie uwzględnił – bo nie mógł uwzględnić – wielu pytań. Oto one. Czy mamy żyć w świecie, w którym standardem jest nieustanna rywalizacja, walka o zdobycie szacunku, o utrzymanie pozycji na rynku pracy, gdzie praca jest jednym z towarów, a w innych rozpoznaje się potencjalnych rywali i wrogów? A może warto upomnieć się o wizję świata budowanego na spontanicznej wzajemności, niewykalkulowanej empatii, ponadrynkowo i pozautylnie traktowanej współpracy, bezinteresownej życzliwości – które nie bronią się racjami rachunku ekonomicznego, ani też nie przynależą aktualnie uznawanej kulturowej konwencji, lecz są zakładane jako niekwestionowane jakości ludzkiego życia? Czy mamy żyć w świecie, w którym jednostka czerpie profity ze stwarzania problemów innym, czy raczej w świecie, w którym czyjaś porażka nie musi być ceną własnego sukcesu? Jakie powinny być ludzkie potrzeby? Czy są nimi wartości mierzone skalą konsumpcji, czy raczej skalą afirmacji tego, co czyni człowieka istotą zdolną do rozpoznawania siebie w kontekście wspólnoty, dostrzegania w sobie kogoś odpowiedzialnego – nie przez zobowiązanie, ale przez wybór – a zatem kogoś, komu odpowiedzialność nie została narzucona, podobnie, jak nie zostało mu narzucone jego własne bycie człowiekiem. Czyżby powyższe pytania nie były sprawą filozofii, były jej niegodne?

Przywołanie zaproponowanej przez Husserla analizy kryzysu „europejskiego człowieczeństwa”, a przynajmniej pewnych jej wątków, wydaje się celowe, choćby dlatego, by można było spojrzeć na nie również z innej perspektywy. Warto na moment porzucić niebo Husserlowskiego projektu, by znaleźć się na ziemi ludzkiego doświadczenia. Przywoływane tu pytanie o kryzys dotyka bowiem nie tylko problemu racjonalności, etosu nauki, czy statusu filozofii, lecz w szczególności koncepcji człowieka. Czy jest on zatem sprowadzalny do *alter ego*, jak w Husserlowskiej fenomenologii? A może jest on rozpoznawalny dopiero w relacji – nie tylko intersubiektywnej, ale przede wszystkim interpersonalnej.

Może dopiero dziś, w obliczu kryzysu człowieczeństwa – dostrzeżonego już przez Husserla, choć z innej perspektywy i w innej skali – filozofia, jako słyszalny i wiarygodny głos przestrogi, podejmie nową, profetyczną misję. Chyba mogłaby i powinna ją podjąć, skoro w czasach wielkiego kryzysu – jak twierdził Heschel – błędą wszyscy oprócz proroków²⁶.

²⁶ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, tłum. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit SC, Kraków 2007, s. 304.

O tym, czy kryzys człowieczeństwa okaże się szansą czy zagrożeniem, rozstrzygnie sam człowiek. Jednak dokona tego nie w abstrakcyjnej sferze myślenia, choćby nawet „myślenia według wartości”, o którym pisał J. Tischner, ale poprzez swoje wybory i decyzje. Ma on bowiem przywilej otwierania się na świat wedle jednej z dwu perspektyw, „zagadywania go” – jak powiedziałby M. Buber – jednym z dwu fundamentalnych słów, to znaczy przybierania postawy uprzedmiotawiającej lub uobecniającej. Tym samym, człowiek może otwierać się na świat, sprowadzając go do poligonu aplikacji swoich technologicznych zdobyczy oraz do przestrzeni eksploracji poznawczej i użytkowania. Wtedy jednak również sam siebie ogranicza do roli obserwatora i użytkownika, a jego ranga odpowiadać będzie randze obiektów, które stwarza i którymi rozporządza. Wówczas kryzysy cywilizacyjne, rozpoznawane i mierzone wedle kryteriów technicznych, będą zarazem wyznacznikami kryzysu jego człowieczeństwa, postrzeganego w bezpośredniej korelacji z obszarem własnych zdobyczy. Jeśli jednak człowiek zechce uznać świat za miejsce urealniania się swego osobowego Ja, co dokonuje się w wydarzeniu spotkania z Ty, wówczas rozpozna w świecie obszar spotkań i partnerskiego dialogu. Również drugi człowiek odsłoni się już nie jako *alter ego*, lecz jako ten, komu Ja, „*alter tu*”, zawdzięcza swoje osobowe istnienie. Daremnie byłoby szukać obiektywnych, przedmiotowo weryfikowalnych racji za wyborem takiej lub innej postawy. Ważące są tu bowiem racje subiektywne, podmiotowe, te, które składają się na przeżywany i doświadczany przez człowieka wymiar bycia osobą. Warto zatem zredefiniować pojęcie kryzysu, zapytać o nie uwzględniając dysfunkcję między dwiema dostępnymi człowiekowi wizjami rzeczywistości – utylitarno-techniczną, która pozwala na zadośćuczynienie ludzkim potrzebom oraz tą, która wprowadzie niczego nie obiecuje, ani nie podnosi standardów ludzkiego „bycia w świecie”, ale niesie z sobą rację uzasadnienia ludzkiego bycia osobą, czyli tego, co zwykliśmy uznawać za bezprecedensowe w swej aksjologicznej ważności.

Na początku *Totalite et Infini* E. Lévinas postawił pytanie o moralność – czy nie jest ona świadectwem naszej naiwności? Jednak pytanie to okazuje się retoryczne, skoro pod koniec książki autor stwierdza: „Moralność nie jest gałęzią filozofii, lecz filozofią pierwszą”²⁷. Może właśnie to założenie otwiera przed filozofią szansę na to, by jej głos w obliczu współczesnego kryzysu „europejskiego człowieczeństwa” zabrzmiał przekonująco. Realizacja tego zadania, stawianego filozofii i rozmaicie

²⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 367.

przez nią rozumianego, będzie jednak możliwa pod warunkiem, że w swych diagnozach kryzysu nie ograniczy się ona do jednego spośród jego wymiarów. Ów kryzys jest przecież nie tylko konsekwencją ignorowania tego, co w człowieku uniwersalne, ale także – może przede wszystkim – tego, co stanowi o niepowtarzalnej wyjątkowości jego osobowego istnienia.

Bibliografia

- Buber M., *Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, PAX, Warszawa 1992.
- Buber M., *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993.
- Heschel A. J., *Bóg szukający człowieka*, tłum. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit SC, Kraków 2007.
- Heschel A. J., *Człowiek nie jest sam*, tłum. K. Wojtkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2007.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Wydawnictwo Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
- Mrożek S., *Ten, który spada*, [w:] tenże, *Wybór dramatów i opowiadań*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 408-416.
- Szulakiewicz M., *Zapiski z przełomu wieków*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

Summary

The crisis of humanity – a threat or an opportunity?

The aim of the article is to contest a tendency – one which is not recent but clearly evident in contemporary reflection on the human being – to perceive the problem of the crisis of humanity in terms of a function of a civilisational crisis. The crisis diagnosed in the technological-civilisational sphere and the crisis threatening the human being using this sphere are non-homogeneous and even disjunctive phenomena. Both crisis have been diagnosed as regards their causes, consequences and preventative measures from numerous philosophical positions (the Frankfurt school, E. Husserl, and others). It turns out, however, that the problem may only be fully captured if it is positioned in the ethical space of a meeting, described by philosophers of dialogue (M. Buber, A. J. Heschel, E. Lévinas). And if civilisational crises are challenges to overcome, the „crisis of humanity” is a vital and topical premise supporting the irreducibility of the human being to the civilisational framework of the human life.

Keywords: crisis, philosophy of dialogue, person, civilisation, Husserl

Zusammenfassung

Die Krise der Menschlichkeit - Bedrohung oder Chance?

Das Ziel des Artikels ist es, die keinesfalls neue, doch sichtbare Tendenz im gegenwärtigen Nachdenken über den Menschen zu hinterfragen, die das Problem der Krise der Menschlichkeit in den Kategorien der Funktion der Zivilisationskrise behandelt. Die in der technisch-zivilisatorischen Sphäre erkannte Krise und jene, die den diese Sphäre benutzenden Menschen bedroht, bilden keine homogenen, vielmehr disjunktiven Phänomene. Die Diagnosen der beiden Krisen, die ihre Gründe, Folgen und Vorsorgemaßnahmen betreffen, wurden von unterschiedlichen philosophischen Standpunkten aus gestellt (u. a. die Frankfurter Schule, E. Husserl). Es erweist sich jedoch, dass eine vollständige Erfassung des Problems erst unter der Bedingung möglich ist, es im ethischen Bereich des Treffens zu verorten - davon schreiben die Philosophen des Dialogs (M. Buber, A. J. Heschel, E. Lévinas). Sofern die Zivilisationskrisen dazu herausfordern, sie zu überwinden, so ist die Krise der Menschlichkeit ein wertvoller und stets aktueller Hinweis auf die Irreduzibilität des Menschen auf den zivilisatorischen Rahmen seines Lebens.

Schlüsselworte: Krise, die Philosophie des Dialogs, Person, Zivilisation, Husserl

Information about Author:

WITOLD P. GLINKOWSKI, habilitated doctor, Institute of the Philosophy, University of Lodz, Poland. Address for correspondence: ul. Kopcińskiego 16/18, PL 90-232 Łódź. E-mail: witoldpiotrporcycki@o2.pl

