

IDEA KRYZYSU W FILOZOFII DZIEJÓW

Doświadczenie kryzysu towarzyszyło człowiekowi w różnych momentach jego historii. Zarówno przy okazji gwałtownych konfliktów narodowych, społecznych czy kulturowych, jak i w czasach „nudy” i stagnacji. Nic w tym zaskakującego, gdyż kategoria kryzysu ma charakter wyraźnie aksjologiczny, w efekcie czego zmiana sposobu wartościowania, wyparcie jednych wartości przez inne (w dziejach kultury częste), powoduje, że te same zjawiska i trendy są w różnych perspektywach diagnozowane w odmienny sposób: albo jako świadectwa kryzysu, albo też na odwrót — jako wyraz kulturowej świetności i postępu. Przykładem tej odmienności mogą być rozbieżne oceny rozwoju technicznego, dokonywane w duchu tradycji anglosaskiej oraz tradycji niemieckiej. W pierwszej — nastawionej przeważnie utylitarystycznie — ów rozwój był interpretowany jako symptom dokonującego się kulturowego postępu, podczas gdy w drugiej odczytywano go albo jako dla postępu obojętny, albo też jako mu wrogi. Właściwy obszar postępu widziano bowiem nie w wymiarze rozwoju kultury materialnej, lecz w wymiarze wartości duchowych. Innym przykładem byłby humanizm, który dla Bierdiajewa stanowił istotę rozpoczętego w renesansie i trwającego do dzisiaj kryzysu, dla liberalizmu był zaś symptomem wyjścia człowieka z „niepełnoletności”. Można jednak podawać skromniejsze przykłady: każde wszak pokolenie patrzy krytycznie i z poczuciem jakiegoś mniejszego lub większego kryzysu na wartości tych pokoleń, które je zastępują i przychodzą po nim.

Pytanie o istotę kryzysu nasuwa się tym bardziej w naszych czasach. Rozsiane po całym dwudziestym wieku różnorakie teorie kulturowego kryzysu, począwszy od Husserla, na Huntingtonie skończywszy, jakby przyzwyczyły nas już do myślenia o współczesności jako o okresie kryzysu. Stąd uderzająco trafnie, ale też — jak sądzę — „otrzeźwiająco” zabrzmiały pod koniec dwudziestego wieku słowa F. Fukuyamy, wedle którego ktoś mówiący dzisiaj o postępie w historii oraz o jej celowości napotyka zaraz „szydercze i protekcjonalne” krytyki (Fukuyama, 1996). Właśnie dlatego, że współczesność zwykła patrzeć na siebie i swoją historię w kategoriach kryzysu i pesymizm. W kontekście naszych czasów łączy się przeważnie kryzys z globalizacją, wskazując na powiązane z nią zagroże-

nia i wyzwania. Ale ta globalizacja bywa również interpretowana pozytywnie, już nie jako kryzys, lecz jako wyraz postępu i rozwoju. Owa globalizacja może mieć jednak jeszcze dla kryzysu i jego kulturowej świadomości zupełnie inne, chyba wcześniej nieoczekiwane konsekwencje.

Trzy kwestie stanowią główny przedmiot poniższych uwag. Po pierwsze, idzie nam o wydzielenie kilku modelowych sposobów rozumienia kryzysu, wyłonionych w rozwoju filozofii dziejów. Po drugie, chodzi nam o wyluskanie pozytywnych konsekwencji wyrastających dla kryzysu (i jego świadomości) z dokonujących się współcześnie procesów globalizacyjnych. Po trzecie, chodzi nam również o wskazanie pewnych istotowych związków, które zachodzą pomiędzy kryzysem, wartościami, globalizacją i tolerancją. Nie podejmujemy tu natomiast zadania opisu i analizy symptomów tzw. kryzysu współczesności, jako że poruszamy się raczej na poziomie metateoretycznym lub systematycznym.

Jest jasne, iż sposób rozumienia kryzysu jest powiązany ze specyfiką stanowiska, w którym się o nim mówi. Na kategorię kryzysu trzeba zatem patrzeć w perspektywie występujących w filozofii dziejów rozwiązań modelowych.

Najczęściej dzieli się je na stanowiska optymistyczne i antyoptymistyczne. Sam kryzys staje się w nich elementem pozytywnie waloryzowanej konstrukcji lub też składnikiem negatywnie ocenianych procesów destrukcyjnych. W pierwszym wypadku jest to pewna odmiana myślenia postępowego, w drugim — pewna wersja katastrofizmu lub (łagodniejszej od katastrofizmu) teorii kryzysu kulturowego. W katastrofizmie rolą kryzysu jest destrukcja kulturowej całości (względnie jej fragmentu). W teorii kryzysu kulturowego destrukcyjna rola kryzysu ulega załagodzeniu, jego funkcja staje się ostrzegawcza i poniekąd tylko terapeutyczna. Jeżeli w katastrofizmie destrukcja eksplikowana przez kryzys jest bezwarunkowa, to w teoriach kulturowego kryzysu — tylko warunkowa i hipotetyczna. Takiego terapeutycznego sensu można by chociażby szukać w znanej Ortegańskiej idei „buntu mas”.

Powyższa zasadnicza dualność — kryzys jako element myślenia optymistycznego i antyoptymistycznego — jest konsekwencją różnych sensów powiązanych z terminem „kryzys”. Może on oznaczać „przesilenie”, po którym następuje redukcja zjawisk negatywnych, ale może też wskazywać na ich spotęgowanie, prowadzące do kulturowej destrukcji. Przeważnie jednak skojarzenia językowe łączą kryzys z jakimiś zjawiskami i trendami negatywnymi. Podobna interpretacja występowała w stanowiskach dominują-

cych w dwudziestowiecznej filozofii dziejów (na przykład u S. I. Witkiewicza, J. Ortegi y Gasseta, E. Husserla, N. Bierdiajewa, S. Huntingtona), nawet jeśli w niektórych z tych koncepcji pojawiała się również aksjologicznie neutralne, tylko „formalne” rozumienie kryzysu — w którym jest on przedstawiany jako zwykła postać, zwykła forma historycznej przemiany. Było tak choćby w koncepcji J. Ortegi y Gasseta (Ortega y Gasset 1993, 56, 69).

Ta semantyczna dwuznaczność powoduje również, iż termin „kryzys” może być stosowany w koncepcjach optymistycznych. Najbardziej wyraźnie widać to u Hegła. Rolę kryzysu pełni okres, w którym występuje rozbieżność między faktycznie istniejącymi tendencjami ducha obiektywnego a instytucjami, w których utrwalił się dawniejszy, już przebrzmiały duch obiektywny. Owa rozbieżność jest jednak niczym innym, jak *normalnym* elementem mechanizmu zmiany historycznej, która w skali ogólnej ma charakter pozytywny, oznaczając wzrost racjonalności życia społecznego. Gdyby sięgnąć do pism Marksa, wniosek (przy wszystkich oczywistych odmiennościach) byłby podobny: historyczne kryzysy (w skrajnej wersji w postaci rewolucji) stanowią element postępowego rozwoju ludzkości.

Drugi podział stanowisk w filozofii dziejów to podział na model praktyczny, teoretyczny oraz teoretyczno-praktyczny. Ponieważ w każdym z nich widzi się inaczej pozycję ludzkiego działania oraz ocenia się odmiennie stojące przed nim możliwości, to inaczej postrzega się także znaczenie oraz funkcje kryzysów. W modelu teoretycznym, w którym świadoma i intencjonalna działalność ludzka nie jest sprawczą siłą dziejów, kryzysy 1) pojawiają się wskutek przyczyn obiektywnych; 2) ich destrukcyjna lub konstrukcyjna funkcja jest niezależna od działania jednostek i grup; 3) rozpoznanie mechanizmu, którego są elementem, pozwala także zwykle rozpoznać ich efekt. W modelu teoretyczno-praktycznym, w którym oparta na uchwyceniu historycznych praw świadoma i intencjonalna działalność ludzka staje się sprawczym czynnikiem historycznej zmiany, kryzysy 1) pojawiają się wskutek przyczyn obiektywnych; 2) ich destrukcyjna lub konstrukcyjna funkcja jest niezależna od działania jednostek i grup; 3) rozpoznanie mechanizmu, którego są elementem, pozwala także zwykle rozpoznać ich efekt; 4) pozwala także ów efekt już świadomie zrealizować. Wreszcie w modelu praktycznym, w którym w ogóle rezygnuje się z możliwości obiektywnego ujmowania historii, jednakże świadomej i intencjonalnej działalności ludzkiej przypisuje się rolę jedynej sprawcy historycznej

tendencji (lub przynajmniej tej, która jest cenna), kryzysy stanowią zwykle regulatywną zasadę, w świetle której ufundowany zostaje ceniony przez danego filozofa projekt przyszłości. Najwyraźniej widać to w koncepcji dziejów zachodniej kultury sformułowanej przez F. Nietzschego. Dla Nietzschego bowiem, kryzys zachodnich wartości wytwarza szansę na konstytucję nowego ludzkiego typu, nazywanego u Nietzschego „nadczłowiekiem”. Stąd specyfika i oryginalność Nietzscheańskiego sposobu ujmowania kryzysu.

Aksjologiczny charakter idei kryzysu nie sprowadza się jednakże do jej uwikłania w konteksty optymizmu i antyoptymizmu lub też konteksty filozofii teoretycznej, praktycznej i teoretyczno-praktycznej. Ważniejsze jest bowiem to, iż moment aksjologiczny jest immanentnym, konstytutywnym i strukturalnym elementem samej idei kryzysu. Kategoria kryzysu jest najczęściej określona materialnie, gdyż jej przedmiotem jest konkretna historyczna tendencja. Ale jest też w sposób konieczny określona aksjologicznie, jako że to, co tworzy jej treść, musi być pozytywnie cenne. Pod tym względem idea kryzysu jest zbudowana analogicznie do idei postępu oraz do idei historycznej destrukcji. Tym, co je różnicuje, jest przede wszystkim rodzaj i specyfika tendencji przypisywanej temu, co cenne. W idei postępu jest to przyrost, w idei destrukcji jest to minimalizacja i zanik.

Stąd staje się zrozumiałe, że warunkiem, od którego spełnienia zależy możliwość stwierdzenia kryzysu (podobnie zresztą jak i postępu), jest wyraźna i niesceptyczna świadomość wartości. W innym razie nie jest możliwe ujęcie wartościowości treści, która — rosnąc lub malejąc — fundowałaby postęp lub destrukcję i kryzys.

Rozjaśnienie związków pomiędzy kryzysem a wartością wymaga jeszcze jednej refleksji. Pomyślmy bowiem, że na przykład liberalizm uzna za kryzys moment, w których następuje blokada swobodnej realizacji wartości. W tym świetle, różne formy totalitaryzmu są zjawiskami kryzysowymi dlatego, iż uniemożliwiają swobodną, liberalną selekcję wartości oraz równie swobodną i liberalną ich realizację. Ktoś — idąc tym myślowym tropem — mógłby dalej wnioskować, że sam kryzys, uniemożliwiając realizację wartości, nie może być sam zbudowany na wartości. To pozór. Faktycznie można bowiem powiedzieć tylko tyle, iż kryzysowi przysługuje jeszcze jeden, specyficzny aspekt aksjologiczny. Ów aspekt ma jednakże charakter tylko negatywny (względnie jest to negatywna wartość), jako że właśnie taki negatywny charakter przysługuje sytuacji blokującej możliwość swobodnej realizacji innych wartości (które same należą już do różnych rodzin). Ponadto trzeba pa-

miętać, iż rodzaj i charakter negatywnej wartości przysługującej sytuacji blokady jest różny od wartości, których realizacja została zablokowana.

Materialne rozumienie kryzysu, w dwóch zarysowanych wyżej znaczeniach, było w filozofii dziejów dominujące. Ale obok niego lub zamiast niego (choć pierwsza możliwość jest częstsza) pojawia się też niekiedy interpretacja formalna, choć zwykle nie jest ona samodzielna, lecz towarzyszy interpretacji materialnej.

Interpretacja formalna obejmuje dwa warianty. W pierwszym określenie „kryzys” bywa stosowane do czasów, w których nastąpiło zaburzenie prawidłowego mechanizmu życia kulturowego. Przykładem może być ponownie „bunt mas”, o którym mówił J. Ortega y Gasset (Ortega y Gasset, 1982, s. 67, 93, 136). Podobnie okres „cywilizacji”, oznaczającej według Spenglera czasy, w których witalne i prerefleksyjne sposoby odnoszenia się do świata zostały zastąpione rozumem i inteligencją. Jest uderzające, iż mimo występujących u Spenglera charakterystyk cywilizacji odwołujących się do materialnej określoności Zachodu, sam podział na fazę kultury oraz fazę cywilizacji ma charakter powszechny i stosuje się do wszystkich „cywilizacji”. Ten sam sposób rozumienia kryzysu można wreszcie wskazywać w przekonaniu Toynbeego, iż w dziejach cywilizacji przychodzi moment, w którym twórcza mniejszość przekształca się w mniejszość dominującą, z kolei większość naśladująca — w „wewnętrzny proletariąt”. Kryzysowość takiej sytuacji — podobnie będzie to widział Ortega y Gasset — polega zaś na tym, iż jedynie twórcza mniejszość jest władna kreować odpowiedzi, które są w stanie sprostać wyzwaniom, pochodzącym od świata i od — jak powie Ortega — *okoliczności*. Ortega będzie w tym kontekście mówił o samowoli człowieka masowego, który nie jest zdolny rozwiązać problemów zawartych w okolicznościach. Jeżeli Toynbee używał terminu *time of trouble*, to Ortega mówił o *dezorientacji witalnej*.

W drugim formalnym wariantcie kryzys nie jest już *aberracją*, lecz czymś „prawidłowym”, stanowiąc *normalną* postać zmiany w dziejach. Takie rozumienie kryzysu występowało zwłaszcza w koncepcji J. Burckhardta — choć można je znaleźć również u Toynbeego i Ortegi — mimo że obecne były w niej również charakterystyki materialne, jak i pierwsza wersja rozumienia formalnego. Ale to nie dzięki nim, lecz właśnie dzięki opisom formalnym, koncepcja Burckhardta stała się tak ważnym elementem w rozwoju filozofii dziejów. Kryzys został tu bowiem przedstawiony jako naturalny dla historii spo-

sób dynamiki, nieprzewidywalny i regularny, stanowiący jednakże właściwą postać zmiany (Burckhardt, 1985, 39).

Gdyby więc chcieć podsumować, należałoby powiedzieć, iż kryzys może być rozumiany w sposób materialny lub formalny. Jako materialny może być elementem zarówno myślenia optymistycznego, jak i pesymistycznego. Rozumiany formalnie może oznaczać okresowe wynaturzenie sposobu zmiany dziejowej albo też „prawidłową” i „naturalną” drogę zmienności.

Kolejna kwestia to sprawa relacji zachodzących pomiędzy procesami globalizacyjnymi a kryzysem. Nie chcemy tu rozstrzygać, czy same te procesy, jak chcieliby niektórzy, są wyrazem kryzysu, czy też — jak chcieliby inni — stanowią wyraz historycznego rozwoju. Jest bowiem jeszcze inna, trochę zakryta i trochę paradoksalna strona tej relacji. Aby ją dostrzec, trzeba przypomnieć, iż kategoria kryzysu ma charakter wyraźnie aksjologiczny. I to nie tylko wtedy, gdy się ją rozumie materialnie. Perspektywa aksjologiczna jest zawarta również w rozumieniu formalnym. Gdy bowiem jest mowa o „normalnym” lub „prawidłowym” sposobie zmiany, tej „normalności” i „prawidłowym charakterze” przysługuje bez wątpienia pozytywna kwalifikacja aksjologiczna. Gdy zaś mówi się o aberracji, jest ona waloryzowana negatywnie.

Jakie więc konsekwencje dla kryzysu będą wynikały z globalizacji?

Po pierwsze wydaje się, że może zniknąć jedna z form myślenia kryzysowego, ta mianowicie, która jest zbudowana na wąskim rozumieniu wartości. Kulturowe dyfuzje, powiększająca się świadomość cywilizacyjnych odrębności i różnorodności może stać się zacznym nowej, otwartej i policentrycznej świadomości kulturowej. Jej różnorodność i wielość może stać się naturalną barierą dla myślenia kryzysowego.

Po drugie, globalizacja i otwarcie się wrażliwości na nowe, dotąd nieznanne obszary aksjologiczne, może stać się jednym z remediów blokujących aksjologiczny fanatyzm. On bowiem związany jest zawsze z ograniczeniem aksjologicznej wrażliwości. Im większa wrażliwość, tym mniejsza podatność na fanatyzm. Im mniejsza wrażliwość, tym taka podatność na fanatyzm większa. Wzrost wrażliwości aksjologicznej nie jest, rzecz jasna, powiązany w prosty i konieczny sposób z fenomenem globalizacji. Ma jednak w niej dla siebie pewną szansę i ułatwienie. Globalizacja oznacza bowiem spojrzenie na świat i wartości w szerszej perspektywie, różnej od wąskiego spojrzenia jednostki, narodu, czy nawet cywilizacji.

Po trzecie jednak, trzeba mieć na względzie, iż globalizacja oraz powiązany z nią postęp techniczny, międzykulturowe procesy migracyjne, lawinowo rosnące możliwości komunikacji — są to wszystko czynniki, które mają również swoją *mroczną* stronę. W ostatnich czasach jej znakomitym narratorem była zwłaszcza teoria *zderzenia cywilizacji*, sformułowana przez S. P. Huntingtona (Huntington, 2004). I niezależnie od wszystkich zarzutów, które tej teorii stawiano, jedno z jej osiągnięć, zdaje się — jak sądzę — nie podlegać wątpliwości: nadmierne przywiązanie do wartości własnej cywilizacji (w naszej definicji: aksjologiczny fanatyzm) oraz środki techniczne zapewnione przez *modernizację* stanowią jeden z najistotniejszych punktów zapalnych współczesnego świata.

Pierwsza i druga optymistyczna możliwość zasadzają się na połączeniu środków technicznych i tolerancji, podczas gdy trzecia buduje się na koniunkcji środkach technicznych oraz fanatyzmu. Hipoteza powiązania pomiędzy globalizacją a tolerancją nie jest *mroczną*, lecz jest odpowiednikiem podobnej zależności, która zachodzi pomiędzy tolerancją jednostkową a zakresem przysługującej osobie aksjologicznej wrażliwości. Innymi słowy, globalizacja destrukcyjnie wpływa na świadomość kryzysu — przekonanie o wąskim charakterze tzw. „prawdziwych” wartości.

Choć trzeba pamiętać, iż to nie oznacza, że takie są konsekwencje każdej aksjologicznej różnorodności. Tak jak tolerancja nie może być bezgraniczna, gdyż nie można na przykład tolerować braku tolerancji, tak i różnorodność uświadomionych wartości może niekiedy fundować kryzys, a nie go uniemożliwiać — chociaż idzie wówczas o kryzys w jeszcze innym znaczeniu, różnym od tych, o których dotąd mówiliśmy. Świadomość wielu równosilnych wartości to świadomość wielu równosilnych dróg. Bez wskazania która z nich jest cenniejsze, żaden ruch, żadna aktywność, nie są w ogóle możliwe. Taka sytuacja to paraliż działania, skutkujący dylematem *osła Buridana*. Paraliż działania nie jest zaś znakiem „zdrowego” życia, lecz symptomem jego kryzysu. To zatem kolejny poziom powiązania zachodzącego między takimi kategoriami, jak kryzys, globalizacja oraz aksjologiczna wrażliwość. I tak jak przed chwilą twierdziliśmy, iż globalizacja, powiększając świadomość różnorodności etosów i skrywających się za nimi wartości, może przyczynić się do powiększenia wrażliwości i zanikania różnorodnych odmian fanatyzmu, tak teraz musimy dopowiedzieć, że konsekwencją powiększania się świadomości wartości może być także kryzys polegający na impasie.

Taka możliwość, choć ewidentna, nie usuwa jednak, jak się wydaje, ważniejszej — i pozytywnej — zależności pomiędzy kryzysem a globalizacją. Tym bardziej, że globalizacja, otwierając na kulturową i aksjologiczną różnorodność, pokazuje także zestaw niezmiennych, podstawowych, elementarnych ludzkich wartości — w ich powszechności. Można również ująć to w sposób ogólniejszy: powiększenie się wrażliwości aksjologicznej oznacza także umacnianie się świadomości prawidłowości, które występują w obrębie świata kulturowego i aksjologicznego. W tym sensie globalizacja nie działa na rzecz kryzysu, lecz wyraźnie przeciwko niemu. Przykłady tego mogą być różne. Pierwszy to upowszechnianie się tzw. świadomości ekologicznej, która pozostaje ufundowana na powiększającej się wrażliwości na wartości przysługujące naturalnemu, czy też przynajmniej zasadniczo niezdezorganizowanemu przez ludzką działalność środowisku przyrodniczemu. Jest to przykład narzucający się nie tylko ze względu na wagę skrywanego się za nim problemu. Jest on na pierwszym planie także z tego powodu, iż wartości związane z owym środowiskiem pozostają wyjęte spod wpływów ludzkiej kulturowej różnorodności. Człowiek może co prawda przyczynić się do destrukcji obiektów, w których one się realizują (może np. zniszczyć naturalny krajobraz, wycinając lasy), ale nie jest w stanie sprawić (przynajmniej przy dzisiejszym poziomie technicznym), iż naturalne środowisko nie będzie miało znaczenia dla sprawnego i zdrowego funkcjonowania jego organizmu. Różnice pomiędzy ludźmi tkwią raczej w ich odmiennościach kulturowych, podczas gdy pod względem biologicznym — w tym aspekcie, o którym mówimy — jesteśmy jednością. Drugim przykładem jest fenomen ogólnoludzkiej solidarności moralnej. Jej świadectwa znajdujemy choćby w reakcjach, jakimi ludzie odpowiadają na klęski żywiołowe i spowodowane przez nie cierpienia — nawet w najdalszych zakątkach globu. Pozytywna rola globalizacji jest tutaj niekwestionowalna. Ta globalizacja nie tylko umożliwia sprawny i natychmiastowy przepływ informacji. Ponadto, co w realnym świecie chyba jeszcze ważniejsze, wytwarza możliwość nie tylko odczuwania solidarności, lecz także jej faktycznego urzeczywistnienia w działaniach pomocowych. Te dwa przykłady nie stanowią rzecz jasna dowodu, ale sądzę, że uprawniają do hipotezy, iż globalizacja nie tylko odkrywa i przybliża nam naszą kulturową różnorodność, lecz także odkrywa przed nami to, co tkwiąc pod tą różnorodnością, pozostaje powszechne.

Literatura:

- Burckhardt J.; 1985, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente*, ed. J. Wenzel, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung
- Fukuyama F.; 1996, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo
- Huntington S. P.; 2004, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA
- Ortega y Gasset J.; 1982, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, wyb. S. Cichowicz, Warszawa: PWN
- Ortega y Gasset J.; 1993, *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa: Wydawnictwo Spacja