



K R Z Y S Z T O F T Y S Z K A

S C H Y Ł K I
U P A D K I
Z M I E R Z C H Y

O LOSACH IDEI KRYZYSU
W MYŚLI DWUDZIESTOWIECZNEJ



SCHYŁKI
UPADKI
ZMIERZCHY

Dla Marty – od taty



K R Z Y S Z T O F T Y S Z K A

S C H Y Ł K I
U P A D K I
Z M I E R Z C H Y

O losach idei kryzysu
w myśli dwudziestowiecznej



Warszawa 2014

Recenzent
Andrzej Kojder

Redaktor prowadzący
Kaja Kojder-Demska

Redakcja
Agata Wojtko

Korekta
Ewa Tamara Kędziorek

Indeksy
Małgorzata Glinicka

Projekt okładki i stron tytułowych
Jakub Rakusa-Suszczewski

Skład i łamanie
Akces, Warszawa

ISBN 978-83-235-1264-6
ISBN 978-83-235-1400-8 PDF

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014

Publikacja dofinansowana ze środków
Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
www.wuw.pl; e-mail: wuw@uw.edu.pl
Dział Handlowy WUW: tel. (48 22) 55-31-333; e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl
Księgarnia internetowa: www.wuw.pl/ksiegarnia

Wydanie 1

Spis treści

Słowo wstępne	7
Dwa paradygmaty kryzysu i ich społeczne konsekwencje	17
Jak rozumieć kryzys?	17
Oświecenie – źródło postępu czy kryzysu?	26
Czy wciąż żyjemy w kryzysie? O ponowoczesnym paradygmacie kryzysu	41
Kryzys a problem racjonalności	61
Uniwersalizacja rozumu – dwie perspektywy	65
Instrumentalizacja rozumu	70
Technika i „bycie w świecie”	71
Racjonalność a doświadczenie totalitarne	75
Droga Sokratesa, droga Abrahama	80
Szeszutowskie inspiracje	82
Droga Sokratesa	85
Droga Abrahama	90
Koszmar złego dobra. Nikołaja Bierdiajewa interpretacja komunizmu	100
Przecucie nadciągającej katastrofy	101
<i>...wchodzimy chmurni, bez nadziei i promiennej radości</i>	103
<i>Historia nie udała się...</i>	106
<i>Naród wybrany zamienił się w wybraną klasę</i>	111
<i>...zamiast Trzeciego Rzymu Trzecia Międzynarodówka</i>	115
<i>Najtrudniejsza rewolucja, która jeszcze nie miała miejsca...</i>	121
Czy żyjemy w epoce „śmierci utopii”?	126

Anomia społeczna czy odrodzenie więzi wspólnotowych?	
O wizjach ładu społecznego w nowoczesnym i ponowoczesnym świecie	155
Wizje jednostki zagubionej	157
Czy atomizację społeczną można przezwyciężyć?	163
Komunitaryzm, czyli jak odbudować wspólnotę	164
Zaufanie i „kapitał społeczny”, czyli o więziach społecznych w epoce „późnej nowoczesności”	167
Miejsce partii politycznych w demokracji deliberacyjnej	179
Partie polityczne w społeczeństwie masowym	186
Jedność i różnorodność w polityce	193
Partie polityczne a aktywność obywatelska	194
Strukturalny kryzys partii politycznych	196
Podsumowanie	202
Spółeczeństwo dialogiczne – kryzys komunikacji społecznej w Polsce	209
Refleksje nad zjawiskiem komunikacji społecznej	210
Kryzys komunikacji społecznej w Polsce	215
Spółeczeństwo monologiczne i dialogiczne – próba charakterystyki	218
Spółeczeństwo dialogiczne w Polsce – próba diagnozy	220
Warunki ukształtowania się społeczeństwa dialogicznego	223
Bibliografia	230
Indeks postaci	237
Indeks rzeczowy	240

SŁOWO WSTĘPNE

„Kryzys”, „schyłek”, „wyczerpanie”, „degeneracja”, „upadek” – określenia te w ciągu minionego stulecia zdominowały dyskurs o kondycji cywilizacji europejskiej czy wręcz kondycji świata. Poważne studia naukowe, popularne teksty publicystyczne, wypowiedzi ekspertów z różnych dziedzin nauki, programy formułowane przez polityków, wreszcie potoczny klimat codziennych dyskusji – wszystko to sprawia wrażenie wszechobecnego wyczerpania dawnego porządku świata, którego miejsce zajęło dojmujące poczucie niepewności i tymczasowości oraz towarzyszące im ryzyko i zagubienie w istniejącym świecie. Słowo „kryzys” pojawia się nieustannie w dyskursie społecznym, a baczny obserwator niechybnie zwróci uwagę, że w obrazie świata wyłaniającym się z tego dyskursu trudno znaleźć element, który syndromem tym nie byłby dotknięty. Degradacja środowiska naturalnego, upadek tradycyjnej polityki rozumianej jako troska o dobro wspólne, atomizacja i rozpad więzi społecznych, kryzys rodziny i edukacji, relatywizm moralny i erozja norm etycznych (listę tę można by jeszcze wydłużyć) – wszystko to stanowi nader częsty motyw współczesnej refleksji społecznej. „Kryzys stał się taką wszechobecną retoryczną metaforą, której analityczna użyteczność

we współczesnej myśli społecznej staje się coraz bardziej zdewaluowana i myląca”¹ – pisze Robert Holton.

Jeżeli diagnozy kryzysu społecznego skłonni jesteśmy uznawać za banał, to nawet wówczas warto bliżej przyrzeć się tym wypowiedziom. Zawarte są bowiem w nich często pewne wyobrażenia dotyczące pożądanego ładu społecznego czy postulaty właściwego porządku politycznego, stosunków ekonomicznych i relacji międzyludzkich. Z tego punktu widzenia niezwykle istotne jest rozdzielenie opisu rzeczywistości społecznej i ocena jej kondycji od analizy obecnych w dyskursie społecznym diagnoz i towarzyszących im wyobrażeń, nastrojów i dążeń do przemiany stanu rzeczy. Inaczej mówiąc, w badaniu zjawiska kryzysu chodzi o wyraźne rozdzielenie diagnoz i opisów realnych sytuacji kryzysowych od tego, co jest wyrazem emocji i przekonań takiej czy innej jednostki bądź grupy społecznej². Często mówimy o „poczuciu” kryzysu i to właśnie słowo „poczucie” zdaje się szczególnie istotne. Obiektywna i subiektywna perspektywa poznawcza kryzysu bardzo często zlewa się w jedną całość, a badacze tego zjawiska częstokroć nie wyodrębniają tych dwóch płaszczyzn. Tymczasem to, co wydaje się w tej problematyce szczególnie interesujące, to próba spojrzenia nie tyle na kondycję cywilizacji, społeczeństwa czy pewnych sfer życia społecznego, lecz poznanie samego myślenia o kryzysie, rekonstrukcja idei kryzysu. Z tego punktu widzenia przestaje być istotne pytanie: jak naprawdę wygląda stan społeczeństwa? Czy teza o jego kryzysie jest prawdziwa, czy wyolbrzymiona?

¹ R.J. Holton, *The Idea of Crisis In Modern Society*, „British Journal of Sociology” 1987, t. 38, nr 4, s. 502.

² Bardzo interesującą z tego punktu widzenia pracą jest studium Damiana Thompsona, *Koniec czasu. Wiana i lęk w cieniu millenium*, tłum. B. Nawrot, Warszawa 1999. Autor opisuje w nim nastroje grup społecznych i religijnych na przełomie tysiącleci (rok 1000 i 2000). Ukazane tu obawy, proroctwa, ekstazy, wizje apokaliptyczne towarzyszące wkraczaniu w nowe millenium pokazują właśnie, że kryzys jest zjawiskiem kreowanym i podtrzymywanym przez mechanizmy psychospołeczne, nie zaś stanem ukształtowanym niezależnie od sfery emocji, wierzeń i wyobrażeń. Pytanie o to, czy poczucie kryzysu jest racjonalnie uzasadnione, nie ma z tego punktu widzenia żadnego sensu.

Czy możemy patrzeć w przyszłość z nadzieją, czy z niepokojem? Podejście, które tutaj mnie interesuje, dotyczy tego, jakie zjawiska społeczne są uważane za przejawy kryzysu, dlaczego niektóre z nich uznawane są za niepożądane i groźne, wreszcie, co wynika z tych diagnoz dla porządku społecznego. Diagnoza kryzysu postrzegana więc będzie raczej jako siła sprawcza pewnych przemian, nie zaś jako mniej lub bardziej uzasadniony opis społecznego uniwersum.

Należy jednak zadać sobie pytanie o źródła świadomości kryzysu. Skąd wyrasta przekonanie, że porządek świata nie jest taki, jakbyśmy tego pragnęli? Skąd bierze się towarzyszące człowiekowi poczucie rozdziewu między pragnieniami a rzeczywistością? W jakiej mierze jest ono charakterystyczne dla współczesnej epoki, w jakiej zaś pozostaje wpisane w ludzką historię? Bez trudu można dowieść, że poczucie kryzysu towarzyszy człowiekowi „od zawsze”, czego świadectwa odnajdujemy w najdawniejszych dziełach.

Pisanie historii kryzysu społecznego można zacząć od najstarszych zachowanych dzieł filozoficznych i literackich. Nie znaczy to, że zawsze funkcjonuje tam to konkretne określenie. Rzecz w tym jednak, że poczucie zaburzenia dawnej harmonii, ładu, upadek tego, co dobre, oraz wyłanianie się realnych i potencjalnych zagrożeń kultury, moralności czy egzystencji ludzkiej – wszystko to nurtowało co bardziej wrażliwe jednostki od pradawnych czasów. Żyjący niemal trzy tysiące lat temu grecki poeta Hezjod wskazywał na proces stopniowej przemiany świata ku gorszemu. Pisał o pokoleniu złotym, które z kolei zastąpione zostało przez srebrne, stworzone z brązu i żelazne, wiodące bezpośrednio do katastrofy. Wiek złoty – to czas pełnej harmonii, pokoju i przyjaźni, wszystkie kolejne epoki zaś stanowiły stopniowe odchodzenie od tego stanu, zakończone trudem, cierpieniem i egoizmem właściwym epoce żelaznej³. W *Uczcie* z kolei Platon wyraża przekonanie, że pierwotnie człowiek miał postać kulistą. W tym wyrażała się jego pełnia i doskonałość. Zeus, zazdrosny o swoją boską pozycję, poprzecinał te kule. Odtąd

³ Por. Hezjod, *Prace i dni*, tłum. J. Łanowski, w: tegoż, *Narodziny bogów (Theogonia)*, *Prace i dni*, *Tarcza*, Warszawa 1999.

człowiek pozostaje niedoskonałą i niepełną istotą, która musi nieustannie poszukiwać w innych swego dopełnienia⁴. W Platońskich dialogach znajdziemy wiele innych wątków poświęconych różnym aspektom kryzysu ówczesnych Aten. Słynna metafora jaskini zawarta w VII księdze *Państwa* pokazuje zasadnicze napięcie między Filozofem, który, wyszedłszy na zewnątrz, ujrzał świat prawdziwy, świat Idei, a innymi osobami. Filozof, wróciwszy w ciemności jaskini, spotyka się z niezrozumieniem i szyderstwem ze strony reszty jej mieszkańców, którym nie dane było wyzwolić się z kajdan zmysłów. To zetknięcie doświadczenia Idei i poznania zmysłowego jest źródłem kryzysu, którego konsekwencje analizuje Platon w swej charakterystyce ustrojów⁵. Znajdziemy w niej wiele wątków, które dla greckiego filozofa stanowiły niezaprzeczalne symptomy kryzysu. Ambicja i żądza sławy właściwa timokracji, zastąpienie władzy opartej na rozumie przez władzę możnych w oligarchii, wreszcie chaos i nieprzewidywalność demokracji to tylko najważniejsze elementy owej diagnozy.

Idea „kryzysu” rozumianego jako upadek, upośledzenie człowieka, niezdolność powrotu do pierwotnej pełni i harmonii obecna jest w Biblii. To właśnie grzech pierwszych rodziców trwale naznaczył człowieka ułomnością i cierpieniem, skazując na trud codziennej ziemskiej egzystencji. „(...) przekłeta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał z niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia”⁶ – mówi Bóg do Adama. Zaś Kohelet określa ludzkie bytowanie jako „marność nad marnościami”⁷. Patrząc więc z tej perspektywy na zjawisko kryzysu, nie sposób nie dostrzec w nim uniwersalnej cechy kondycji człowieka i wszelkich ludzkich społeczności. W myśleniu tym spotykają się niejako ze sobą dwojakiego rodzaju przeświadczenia. Jedno z nich wyra-

⁴ Por. Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Kraków 2007, werset 189–192.

⁵ Por. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, w: tegoż, *Państwo, Prawa*, Kęty 1997, ks. VIII.

⁶ Księga Rodzaju 3, 17, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2003.

⁷ Księga Koheleta [Eklezjastes] 1, 2, w: *Pismo Święte...*

sta z prostej obserwacji wielorakich fizycznych i duchowych ułomności człowieka. Dlaczego, będąc istotą zdolną do rozwoju i samodoskonalenia, nieustannie podlega różnorakim słabościom? Dlaczego przewyższenie jednych ułomności rodzi natychmiast nowe? To fundamentalne pytanie o kondycję ludzkiej natury wiąże się jednak nierozdzielnie z pewną właściwą człowiekowi tęsknotą za czasami minionymi, za tym, co w jego mniemaniu było lepsze czy wręcz doskonałe, lecz należy już do zamkniętej przeszłości. Doświadczenie zła i cierpienia wytwarza w człowieku potrzebę odniesienia do jakiejś mitycznej epoki, co przybiera postać bądź to historiozoficznego pesymizmu, w którego świetle to, co dobre, już minęło, a świat podlega procesowi degeneracji, bądź to postawy optymistycznej, wedle której epoka szczęścia wciąż jest przed nami.

Takie wyjaśnienie genezy „kryzysowego” dyskursu, choć niewątpliwie interesujące, nie pozwala nam jednak uchwycić istoty problemu. Kryzys staje się zjawiskiem banalnym w swej powszechności, to zaś z kolei sprawia, że owo „poczucie” niczego nam w istocie nie mówi ani o ludzkiej kondycji, ani o stanie społeczeństwa.

Niewątpliwie problem kryzysu stanowi bardzo istotny element współczesnego namysłu nad jednostką i społeczeństwem. Wydaje się, że poczucie to przestało pełnić tu funkcję rytualnego, by tak rzec, elementu krytyki obecnego czasu i naiwnego przeświadczenia, że „kiedyś było lepiej”. Epoka, którą zwykliśmy określać mianem „nowoczesności”, w sposób szczególnie naznaczona jest tym poczuciem i można stosunkowo łatwo wskazać przyczyny tego stanu rzeczy. Przede wszystkim więc we współczesnym społeczeństwie mamy do czynienia z niezwykłym, nieznany wcześniej tempem i głębią zmian. Nic, co dotąd uznawano za oczywiste i trwałe, nie ostało się pod naporem krytyki i wszechogarniającego nurtu zmiany. Epoka nowoczesności wszak to czas szczególnie intensywnego rozwoju techniki, której wynalazki niezwykle usprawniły życie ludzi, głęboko naruszając przy tym jednak porządek świata i poczucie stabilności ładu społecznego. Z rozwojem techniki ściśle był związany rozwój nauki. Nie tylko „maszyna” rujnowała uporządkowany świat tradycji, ale także w nie mniejszym stopniu nowe teorie i nowe idee. To, co uchodziło dotąd

za pewnik, ulegało podważeniu, to, co okryte było mgłą tajemnicy, zostało „odczarowane”. Świat nowoczesny stał się znacznie bardziej rozumny, ale nie znaczy to, że bardziej dla człowieka zrozumiały, taki, w którym łatwiej jest się mu odnaleźć. Aktywność rozumu i jego dominująca pozycja doprowadziły także do rozwoju różnych form „inżynierii społecznej” – całościowych projektów nowego człowieka i nowego społeczeństwa, które usiłowano wcielić w życie w przekonaniu, że w ten sposób ostatecznie usunięte zostanie wszelkie zło. Wizje „nowego wspaniałego świata” oparte zaś były na „naukowych” – rzekomo – prawach historii, które wskazywały na nieuchronność procesów dziejowych.

Tempo i głębia społecznych przeobrażeń, charakterystyczne dla nowoczesnego społeczeństwa, wyrażały się także w nieznanym dotąd wzroście społecznej ruchliwości. Życie współczesnego człowieka przypomina życie koczownika, który w poszukiwaniu wykształcenia, pracy, możliwości rozwoju nieustannie jest w drodze, przenosi się z miejsca na miejsce, nigdzie nie pozostając na dłużej i nie wiążąc się uczuciowo z żadnym miejscem. Poczucie kryzysu wyraża się więc w świadomości, że droga człowieka nie jest już drogą do określonego celu, który byłby jakimś „celem celów”. Życie przypomina raczej splot różnych dróg, na których przychodzi nam godzić różne wyzwania, pragnienia i aspiracje. Jest więc rzeczywistością niestabilną i nieprzewidywalną, w której, chcemy tego czy nie, musimy pozostawać w ciągłym ruchu, niepewni tego, co przyniesie nam następna chwila⁸. Niepewność ta wyraża się także w osłabieniu roli wszelkich „przypisanych” pozycji społecznych. To, kim jesteśmy i jakie miejsce w społeczeństwie zajmujemy, w coraz większym stopniu zależy od naszych indywidualnych osiągnięć, od tego, jak szybko i sprawnie poruszamy się w gąszczu dróg, jakie wyznacza nam współczesny świat. Nic już więc nie jest dane i nic już nie jest pewne. Równie szybko możemy wiele osiągnąć, jak wszystko stracić.

⁸ Por. Z. Bauman, *Plynne czasy. Życie w epoce niepewności*, tłum. M. Żakowski, Warszawa 2007; tegoż, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995; tegoż, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

Wszystko to oznacza więc konieczność ciągłego definiowania sytuacji i ciągłego samookreślenia. Nic nie jest dane. Wszystko, zarówno świat społeczny, jak jednostka, jest czymś nieustannie konstruowanym. Poczucie kryzysu wyraża się więc w stanie niepewności. Nie wiemy, jaki naprawdę jest świat i kim naprawdę jesteśmy. Słowo „jest” zostaje zastąpione tu przez formułę „stawać się”. Wszystko pozostaje więc płynne i nieokreślone. To, czym jest teraz, za chwilę może być czymś zupełnie innym. Niepodobna też określić, kim my sami jesteśmy i jak sami siebie postrzegamy. Pojęcie tożsamości nie jest czymś danym, nie jest też czymś ukształtowanym i wypracowanym. Tożsamość staje się w coraz większym stopniu przestrzenią niekończącej się autodefinicji i autoprezentacji.

Wreszcie najbardziej brzemienym w skutki i najczęściej bodaj przywoływanym elementem diagnozy społeczeństwa nowoczesnego jest problem osłabienia więzi społecznych. Mówi się w tym kontekście o zjawisku atomizacji społeczeństwa, wskazując na postępującą indywidualizację, zamknięcie się jednostek w kręgu własnych przeżyć, instrumentalny stosunek do innych, osłabienie kontroli społecznej i związane z tym poczucie braku jasno określonych celów postępowania i norm regulujących życie społeczne. Słowem, we współczesnym świecie coraz trudniej odnaleźć to, co nadawałoby mu element trwałości, stabilności i przewidywalności. Przypomina on raczej przestrzeń, w której nieustannie, bez żadnego porządku i wewnętrznej logiki, stykają się i odpychają od siebie poszczególnie atomy.

Wszystkie te, wymienione tu pokrótce, symptomy kryzysu cywilizacji europejskiej wpisują się w pewną ogólną diagnozę stanu współczesnego społeczeństwa czy – szerzej – pewnego klimatu kulturowego, przez którego pryzmat postrzega się człowieka i życie społeczne w dobie nowoczesności oraz czasów określanych coraz częściej mianem „ponowoczesnych”. Można, w dużym oczywiście uproszczeniu, powiedzieć, że współczesny dyskurs społeczny stanowi jedną wielką wariację na temat zagubienia jednostki w świecie, podporządkowania jej wielkim anonimowym procesom polityki i ekonomii, konieczności ciągłego „pędu” i poczucia wiecznego niespełnienia.

Książka ta jest zbiorem artykułów, które zostały napisane w ciągu ostatnich mniej więcej dziesięciu lat. Choć ich tematyka na pierwszy rzut oka wydaje się dość zróżnicowana, to można jednak wskazać tu jedną wyraźnie dominującą ideę. Jest nią właśnie problem kryzysu współczesnej cywilizacji europejskiej oraz podejmowane próby zdefiniowania owego kryzysu, określenia jego symptomów i znalezienia sposobów jego przezwyciężenia.

W eseju *Dwa paradygmaty kryzysu i ich społeczne konsekwencje* pokazany został zasadniczy przełom w rozumieniu tego zjawiska. Kryzys rozumiany był w ciągu wieków jako zaburzenie „normalnego” stanu społeczeństwa, jako jego „choroba”. W ponowoczesnym dyskursie jednak coraz trudniej wskazać granicę między normalnością a patologią, „zdrowiem” a „chorobą”. Mamy więc do czynienia ze znamienym paradoksem. Polega on na tym, że poczucie kryzysu staje się czymś wszechobecnym, przenikając niejako całą humanistyczną refleksję i dotykając wszystkich sfer życia jednostkowego i społecznego. Zatem, jeśli kryzys staje się czymś powszechnym, to czy kategoria ta ma jeszcze jakiś sens i czy cokolwiek nam wyjaśnia?

Bardzo istotnym wątkiem w tym dyskursie jest pytanie o wpływ racjonalistycznej tradycji oświecenia na kształt nowoczesnego społeczeństwa. Chodzi tu przede wszystkim o pewien model racjonalności, który wyraża się w przyjęciu przez rozum swego rodzaju pozycji monopolistycznej, uznanie go za jedyne prawomocne źródło poznania. Kryzys nowoczesnej cywilizacji można więc traktować jako wytwór owej „czystej rozumności”, która oznacza zamknięcie na wszystko, co nie mieści się w wąskich ramach *ratio*.

Skoro źródło nowoczesnego kryzysu dostrzegamy w oświeceniowym paradygmacie rozumu, to wówczas pojawia się pytanie o miejsce innej perspektywy poznawczej, jaką jest wiara. Innymi słowy, pytanie, jakie winniśmy sobie postawić, dotyczy relacji między wiarą a rozumem, pewną wrażliwością metafizyczną a czystą procedurą racjonalnego namysłu. Czy poszukiwanie prawdy na wzór Abrahama jest rzeczywiście radykalnie odmienne od tej drogi, jaką podążał Sokrates?

W tekście zatytułowanym *Koszmar złego dobra* odwołuję się do idei rosyjskiego filozofa Nikołaja Bierdiajewa w kontekście jego stosunku do rewolucji bolszewickiej i niesionego przez nią projektu radykalnej przebudowy świata. Jest to zagadnienie interesujące z tego względu, że przez pryzmat wydarzeń politycznych, które dokonały się wówczas w Rosji, możemy dostrzec wszystkie te procesy i zjawiska, które składają się na syndrom nowoczesnego kryzysu. Tak też widzi to Bierdiajew, wskazując, iż korzenie bolszewickiej idei tkwią głęboko w gruncie ukształtowanym przez zachodnią tradycję racjonalizmu i humanizmu.

W tym kontekście warto zadać sobie pytanie, czy epoka nowoczesności, jako wytwór racjonalnego projektu świata, stanowiła swego rodzaju zwieńczenie utopii, ostatni akord odwiecznego pragnienia stworzenia świata doskonałego. W ślad za tym pytaniem musi zaś następować kolejne: czy w czasach ponowoczesnych, w których nie ma miejsca na żadne „wielkie narracje” i wielkie projekty, w których świat pozostaje „płynny” i nieokreślony, jest jeszcze miejsce na utopię? Czy zatem żyjemy w epoce „śmierci utopii”, czy też może ponowoczesna wizja świata stała się jakąś nową utopią?

Kolejny artykuł, zatytułowany *Anomia czy odrodzenie więzi wspólnotowych?*, poświęcony jest pewnemu interesującemu zjawisku, które obecnie możemy obserwować na gruncie nauk społecznych. Jest ono oczywiście odzwierciedleniem niektórych przemian dokonujących się na gruncie życia społecznego. O ile przez lata dominującym motywem dyskursu było właśnie wyobcowanie jednostek, erozja więzi społecznych i – by użyć pewnego sloganu – zjawisko „samotności w tłumie”, tak obecnie coraz częściej wskazuje się na odrodzenie różnych form ludzkich wspólnot oraz ich wyraźną żywotność. Zjawisko globalizacji, którego bez wątpienia jesteśmy dziś świadkami, nie wyczerpuje bogactwa różnych procesów społecznych dokonujących się – by tak rzec – na dole, w obrębie tworzonych przez ludzi stowarzyszeń, ruchów czy nieformalnych grup. Świadczy o tym choćby niezwykle istotny we współczesnym świecie problem zaufania i kapitału społecznego, który można traktować jako odpowiedź na wyzwania niesione przez mechanizmy globalizacji.

W tym kontekście można też spojrzeć na kondycję współczesnej polityki czy – dokładniej – współczesnej demokracji. Mamy dziś do czynienia z bardzo silnym przekonaniem, że świat polityki stał się rzeczywistością całkowicie wyalienowaną z życia obywateli i problemów, którymi żyją. Przeobraził się w zamkniętą sferę bezosobowych procedur, nad którą sprawuje kontrolę grupa „wtajemniczonych” i uprzywilejowanych specjalistów. Stąd idea demokracji deliberacyjnej, będąca próbą przewyciężenia owego kryzysu poprzez upodmiotowienie obywateli i włączenie ich do procesu podejmowania decyzji.

U podstaw kryzysu współczesnej polityki leży kryzys komunikacji społecznej. Niezdolność porozumienia między władzą a obywatelem przejawia się nie tylko w niedostatecznym przepływie informacji. To przede wszystkim właśnie poczucie życia w dwóch odrębnych światach, w których istnieją odmienne wrażliwości, odmienne style myślenia o świecie, wreszcie odmienne języki. Nie jest to jednak wyłącznie problem relacji między władzą a obywatelem. To także, a może przede wszystkim, problem głębokich podziałów w obrębie społeczeństwa, podziałów, które dalece wykraczają poza kwestie stricte polityczne, określając pewien ogólny klimat życia społecznego. Problematyce tej poświęcony jest ostatni z zamieszczonych w tej książce tekstów. Podejmuję w nim szeroko dziś dyskutowany problem kryzysu zaufania, niskiego stopnia społecznego zaangażowania i trwałego zniechęcenia polityką, które mimo upływu lat dzielących nas od ustrojowego przełomu wciąż pozostają w Polsce bardzo wyraźne. Próbuję zjawisko to zinterpretować poprzez odniesienie do problemu komunikacji społecznej, w którym wysoce utrudnione lub wręcz niemożliwe pozostaje znalezienie jakiegokolwiek wspólnej płaszczyzny dialogu, a nawet więcej – niechęć do poznania Innego i jakiegokolwiek z nim „rozmowy”.

Na koniec pozostaje mi wyrazić nadzieję, że Czytelnik odnajdzie w tej książce dla siebie coś ważnego i inspirującego, co pozwoli choćby odrobinę lepiej zrozumieć zagmatwane drogi, po których podąża współczesny świat.

Dwa paradygmaty kryzysu i ich społeczne konsekwencje

Jak rozumieć kryzys?

Nie jest moim celem dokonanie tutaj jakiejś całościowej analizy zjawiska kryzysu społecznego ani poszukiwanie jego uniwersalnej teorii. Moje zamierzenie jest znacznie skromniejsze. Pragnę mianowicie zwrócić uwagę na pewną, bardzo w moim przekonaniu znaczącą, przemianę percepcji kryzysu we współczesnej myśli społecznej. Ostatnie dekady ubiegłego wieku zapoczątkowały bowiem proces zasadniczego przeobrażenia w myśleniu o tym fenomenie i jego postrzeganiu we współczesnym społeczeństwie. Można wyróżnić mianowicie dwa paradygmaty, w których ramach formułuje się diagnozę kryzysu i kryzys ów charakteryzuje. Jeden z nich – nazwijmy go „klasycznym” – ujmuje zjawisko to w kategoriach anachroniczności i nieadekwatności istniejących idei, norm życia społecznego czy społecznych instytucji, co musi prowadzić do ich destrukcji i upadku. Perspektywa ta, jak będę starał się dalej pokazać, wcale nie musi oznaczać przyjęcia katastroficznej wizji świata. Myślenie to nie jest tożsame z postawą egzystencjalnego pesymizmu. Cechą charakterystyczną tego paradygmatu jest przeświadczenie o nieuchronności istnienia przesilen w życiu społecznym. Niezależnie od tego, czy przyjmuje się wizję świata zmierzającego w kierunku zagłady, czy też rozwo-

ju, czy kultura stoi w obliczu upadku, czy odrodzenia, w myśleniu tym jest obecne przekonanie, że żadna zmiana nie jest możliwa bez pewnego elementu konfliktu, dyskomfortu, zaburzenia. Inaczej mówiąc, nawet najbardziej optymistyczna wizja zmiany społecznej zakłada tu istnienie pewnych destrukcyjnych mechanizmów, które w dalszej perspektywie służą wyłonieniu i umocnieniu nowych, lepszych form ludzkiej egzystencji. W paradygmacie tym kryzys jawi się jako pewna przypadłość, jakiś element szczególny, nadzwyczajny: jako „choroba” niszcząca organizm i prowadząca go do śmierci (teoria Spenglera), jako impuls upadku i odrodzenia (teoria Sorokina czy Toynbeego). W myśleniu utopijnym kryzys stanowi ostatni akord starego świata, niezbędny do tego, by zbudować świat nowy, wolny od wszelkich niedoskonałości.

Drugi natomiast paradygmat – określmy go mianem „ponowoczesnego” – ujmuje zjawisko kryzysu w zupełnie inny sposób. Jest rzeczą symptomatyczną, że kategoria ta bądź to znika z języka nauk społecznych, bądź też przyjmuje zupełnie inne znaczenie. Nie oznacza to bynajmniej, że badacze współczesnego społeczeństwa zaliczani do szerokiego i dość nieokreślonego nurtu zwanego „postmodernizmem” nie dostrzegają negatywnych zjawisk zachodzących w świecie czy też są skłonni zjawiska te lekceważyć. Wręcz przeciwnie, to, co szczególnie, jak sądzę, jest w tym kontekście wymowne, to fakt, że analiza ponowoczesnego społeczeństwa, wskazując w wielu punktach jego słabości, obywa się bez użycia kategorii kryzysu. Można powiedzieć, że kryzys (z rzadka, jeśli w ogóle tym mianem określany) staje się zjawiskiem „normalnym”, wszechobecnym, wpisanym niejako w logikę życia społecznego. Odwołując się do analogii z zakresu medycyny, można powiedzieć, że w paradygmacie klasycznym kryzys stanowił chorobę społeczeństwa. Choć natężenie owego chorobowego pierwiastka mogło być zróżnicowane, a jego znaczenie postrzegane bardzo różnie, to zawsze jednak „choroba” stanowiła przeciwieństwo „zdrowia”. Analiza życia społecznego w tej perspektywie była więc osadzona w kategoriach „normalności” i tego, co normalność tę zaburza. W paradygmacie ponowoczesnym zanika niejako ów punkt odniesienia.

Przemiana ta związana jest z zanikiem wszelkich projektów przyszłego świata, a nawet pytań o pożądaną kierunek jego rozwoju. Świat jawi się takim, jaki jest. W jakim zaś kierunku zmierza i zmierzać powinien – niepodobna, jak twierdzą postmoderniści, odpowiedzieć. Skoro tak, to nie potrzebujemy żadnych punktów odniesienia. Nie tylko bowiem nie mamy przed sobą celu, do którego zmierzamy, ale też nie możemy ustalić obiektywnych kryteriów tego, co normalne i pożądane, i tego, co za takie uchodzić nie może. Refleksja społeczna bowiem przestała dążyć do formułowania „wielkich narracji”, które pragnęlibyśmy wcielić w życie.

Dalsza część tego artykułu poświęcona będzie dokładniejszej analizie tych dwóch paradygmatów. Tu jedynie pragnę zwrócić uwagę na pewien znaczący paradoks. Zgodnie bowiem z przewidywaniami teoretyków postępu, nie tylko zresztą utopistów i wizjonerów, kategoria kryzysu bądź to całkowicie zniknie, bądź też ulegać będzie wyraźnemu osłabieniu. Świat, w którym człowiek „wyjdzie z niepełnoletności” i odważy się posługiwać własnym rozumem, pokona swój fundamentalny kryzys: niewiedzę i zniewolenie¹. Paradygmat ponowoczesny pokazuje nam właśnie zanik świadomości kryzysu. Dokonał się on jednak nie dlatego, iż ludzkość zbudowała świat pozbawiony wszelkich negatywnych zjawisk czy w każdym razie znacząco je ograniczyła i opanowała. Proces ten miał swe źródło nie tylko w fundamentalnym dla postmodernistów przekonaniu, że nie jesteśmy w stanie sformułować żadnych kryteriów pozwalających na określenie optymalnego modelu ładu społecznego. Świat społeczny nie jest tu postrzegany w kategoriach jakiegokolwiek „całości”. Zatem wskazywanie na kryzys owej całości i poszukiwanie sposobów jego eliminacji traci sens.

Zanim przejdziemy do sedna interesującego nas tu zagadnienia, warto zastanowić się nad historycznym i kulturowym kontekstem kształtowania się pojęcia kryzysu w nowożytnej myśli społecznej. Wiek XX zwykło się określać mianem „wieku kryzysu”. Co kryje się za tym stwierdzeniem? Wszak poczucie wyczerpania, anachroniczności, nieadekwat-

¹ Por. I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landman, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 164.

ności pewnych form życia społecznego, instytucji czy wzorów kultury towarzyszyło ludzkości od zarania dziejów, stanowiąc niezwykle istotny motyw wszelkiej refleksji społecznej. By wyjaśnić, co znaczy to stwierdzenie, należy cofnąć się co najmniej dwa wieki wstecz: do wieku XVIII uznawanego za „wiek rozumu i postępu”, po którym nastąpił okres (1830–1930) określany często mianem „wieku rewolucji”². Kryzys ów miał bowiem swe źródło w podważeniu oświeceniowej wiary w nieograniczone możliwości rozwoju umysłu ludzkiego i harmonijnego postępu ludzkości. Doświadczenie wielkich rewolucyjnych zrywów znacząco pogłębiło poczucie kryzysu. Rewolucje bowiem stanowiły niejako zwieńczenie owej wiary, wyrażające się w swoistym mesjanizmie, który każe sięgać po przemoc w imię pełnego i ostatecznego tryumfu dobra.

Najkrócej rzecz ujmując, dominującym doświadczeniem towarzyszącym społeczeństwom wkraczającym w wiek XX było wielkie rozczarowanie i wynikający z niego pesymizm. Bezspornie ogromny rozwój wiedzy oraz postęp nauki i techniki nie uczyniły ludzi szczęśliwszymi i nie dały im większego poczucia bezpieczeństwa. „Świat odczarowany” to świat odarty ze skrywających go dotąd tajemnic, lecz – paradoksalnie – przez to ukazujący nowe, niewidoczne dotąd zagrożenia. Myśl społeczna, nawet szerzej – refleksja filozoficzna i twórczość artystyczna przełomu stuleci i pierwszych dekad XX wieku zdominowana była nie tylko przez całkowite odrzucenie idei postępu, która jawiła się jako naiwna mrzonka, ale przede wszystkim jako dojmujące poczucie nadciągającej katastrofy, upadku istniejącego ładu społecznego, systemu wartości i kanonu kultury (by wspomnieć tu choćby twórczość Spenglera, Ortegi y Gassetta czy Sorokina). Formułowali ją nawet w połowie ubiegłego stulecia także socjologowie, którym znacznie bliższa była analiza społecznego konkretnego niżeli formułowanie wielkich teorii. Amerykański socjolog C. Wright Mills pisał na przykład: „Nasze czasy to okres niepokoju i obojętności, których nie sprecyzowano jeszcze na tyle, by umożliwić pracę rozumu i uruchomienie wrażliwości. Zamiast trosk – zde-

² Por. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2005, s. 279–281.

finiowanych w kategoriach wartości i zagrożeń – często mamy do czynienia z przykrym poczuciem niezrozumiałego dyskomfortu; zamiast wyraźnych problemów często występuje zaledwie niejasne poczucie, że wszystko jest jakoś nie tak”³.

Diagnoza kryzysu społecznego towarzysząca europejskiej myśli społecznej XX wieku staje się jeszcze bardziej wyrazista, gdy spojrzymy nań przez pryzmat losów tendencji historiozoficznych. Niemiecki historyk Reinhart Koselleck zauważa, że „kryzys i filozofia historii są wzajemnie od siebie zależne i splecione (...)”. Wskazuje także, iż „historia wylała się z brzegów tradycji i zalała wszelkie granice. Technologia komunikacji w nieograniczonym obszarze globu uczyniła wszystkie siły wszechobecne, podlegające wszystkim każdej z osobna i każdą wszystkim razem”⁴. Szczególnie wyraźnie problem ten widoczny jest w twórczości Marksa i Engelsa. Wizja komunistycznego ładu w porewolucyjnym społeczeństwie przyszłości była, rzecz można, najpełniejszym i najbardziej znaczącym wytworem oświeceniowego optymizmu. W wizji tej bardzo istotną rolę odgrywał wątek mesjaniistyczny i prometejski. Przemoc, cierpienie i poświęcenie w imię przyszłych losów ludzkości stanowią w Marksowskiej wizji nieusuwalny etap na drodze do osiągnięcia pełnego i ostatecznego szczęścia⁵. Te dwa wątki: przekonanie o istnieniu immanentnego sensu historii oraz jej optymistycznym finale, który musi być okupiony „krwią i łzami”, stanowiły kwintesencję idei postępu, rozumianego jako konieczny i nieodwracalny kierunek rozwoju ludzkości. Inaczej mówiąc, Marksowska historiozofia była ucieleśnieniem i zwieńczeniem „wieku rozumu” i uzasadnieniem „wieku rewolucji”. Na wiek XX można spojrzeć więc jako na czas szczególnego nasilenia owych historiozoficznych ten-

³ C. Wright Mills, *Wyobrażenia socjologiczne*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2007, s. 60.

⁴ R. Koselleck, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge Mass. 1988, s. 5.

⁵ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988, s. 347–349.

dencji. Można jednak widzieć w nim początek destrukcji historiozofii, nie tylko tej Marksowskiej, ale – szerzej – wszelkich prób poszukiwania celu dziejów i konstruowania rzeczywistości społecznej wedle takowej wizji. Karl Popper w swej głębokiej krytyce wszelkich przejawów historiozoficznych ambicji wskazywał, iż próby odkrycia ukrytego sensu i celu dziejów są skażone błędnym i szkodliwym przekonaniem. Widzą bowiem człowieka nie jako wolny i autonomiczny byt, który, przeobrażając otaczający go świat, nadaje mu przez to sensowność i celowość, lecz jako kogoś, kto może jedynie odkryć tajemnicę dziejów, a odkrywszy ją, musi się jej podporządkować. Logika historycyzmu niesie w sobie nieuchronnie załączek totalitaryzmu i przemocy. Nie pozostawia bowiem miejsca na wolność człowieka (wolność wszak to jedynie „rozpoznana konieczność”), otwiera zaś drogę wszelkiej przemocy, w której imię projektuje się rzeczywistość społeczną zgodnie z „odkrytym” sensem historii⁶.

W krytyce myślenia historycystycznego i podważeniu historiozoficznego optymizmu Marksa nie dostrzegam bynajmniej tendencji kryzysowych w tym sensie, iżbym uroszczenia historycystyczne traktował jako stan „normalny”, a ich zanegowanie – odrzucenie tej normalności. Pragnę jedynie wskazać, iż procesy te stanowiły zasadnicze podważenie istniejących fundamentów kultury: myślenia o świecie społecznym i postrzegania jego porządku. Optymizm został zastąpiony przez sceptycyzm i poczucie niepewności.

Hannah Arendt za punkt zwrotny w filozofii i kulturze europejskiej uznaje pojawienie się postawy kartezjańskiego wątpienia i nieufności⁷. Postawa ta sama w sobie stanowiła istotny przełom w percepcji świata społecznego, co ważniejsze jednak, otworzyła drogę pewnej sytuacji którą można by nazwać „kryzysem permanentnym” – sytuacji nieustannej chwiejności i niepewności. Wątpienie jako fundamentalna postawa

⁶ Por. K. Popper, *Nędza historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1999.

⁷ Por. H. Arendt, *Tradycja i epoka nowożytna*, tłum. M. Godyń, W. Madej, w: *też*, *Między czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa 1994, s. 52–53.

człowieka prowadzi do podważenia wszystkich prawd i autorytetów. Wszystko, co uświęcone powagą tradycji czy objawienia, podlega teraz krytycznemu osądowi i skazane jest na tymczasowość. Kryzys epoki nowożytnej jest więc nade wszystko kryzysem pewności i poczucia bezpieczeństwa. Kultura nowożytna to kultura prowadząca do zaniku ducha kontemplacji i zadziwienia tym, co jest, jej miejsce zajmuje aktywność⁸. 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 poczucia ciągłego niespełnienia⁹. 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 zaś odpowiedzialności¹⁰.

Fakt, iż diagnoza kryzysu szczególnie silnie odcisnęła się na historii XX wieku, nie oznacza, że wcześniej odczucia takie były człowiekowi obce. Truizmem jest stwierdzenie, że zjawiska kryzysowe, choć niekoniecznie tym mianem określane, towarzyszyły ludzkości od początku jej dziejów. Istota problemu polega na uchwyceniu specyfiki dwudziestowiecznej refleksji społecznej, w której diagnoza kryzysu odgrywała szczególną rolę, nie zaś na przypisaniu tego fenomenu dziedzictwu oświecenia czy epoce nowoczesności. Zjawisko kryzysu bardzo dobrze oddaje badanie etymologii samego tego słowa. Wywodzi się ono mianowicie z greki. Grecka „krisis” oznacza czynność oddzielania, odróżniania

⁸ Por. tamże, s. 53.

⁹ Por. tamże; por. także: tejże, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 37–39.

¹⁰ Por. S. 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.

czy też właśnie stan przesilenia¹¹. Słownik języka polskiego wskazuje, iż „krysis” to tyle, co rozstrzygnięcie¹².

Spojrzenie na źródłosłów uwypukla niezwykle istotny aspekt zagadnienia. Kryzys mianowicie, wbrew potocznym skojarzeniom, nie oznacza zjawisk niezależnych od woli i działań człowieka. Nie jest wytworem tajemnych sił, wobec których człowiek musi ulec bądź podjąć z nimi walkę. W pierwotnym, antycznym znaczeniu tego słowa wyraźny jest element aktywności człowieka. Chodzi tu o pewien jego akt woli, jego świadomą decyzję, podjęte przezeń rozstrzygnięcie. Akt ten niesie w sobie zawsze pewien element przełomu. Rozsądzać wszak to zawsze przedłożyć pewne cele, wartości czy sposoby działania ponad inne, uznać, że coś jest anachroniczne, nieadekwatne, szkodliwe, coś innego zaś wartościowe i twórcze. Ów element aktywności zawarty w słowie „kryzys” oznacza w konsekwencji również pewien element twórczości. Kryzys to powiązanie wyczerpania, zaniku, upadku ze wzrostem i rozwojem. To dialektyczny, pełen napięcia splot „starego” i „nowego”. „Kryzys – jak pisze Karl Mannheim – jest lekcją, z której trzeba się czegoś nauczyć”¹³. Także Jürgen Habermas zwraca uwagę, że takie ujęcie kryzysu obecne jest zarówno w sztuce, jak i w refleksji filozoficznej już od czasów antycznych. Jego źródło tkwi w greckiej tragedii. Jej wewnętrzna logika oparta była na istnieniu pewnego przesilenia, punktu zwrotnego, który zasadniczo odmieniał losy bohaterów i zmuszał widza do radykalnego przewartościowania wrażeń i oceny. Habermas pokazuje losy tego myślenia w historii idei, szczególnie akcentuje jednak jej wpływ na Hegłowską filozofię dziejów, ewolucjonizm, a nade wszystko marksizm. Twierdzi on, iż „Marks po raz pierwszy rozwija socjologiczne pojęcie kryzysu systemu”¹⁴. Szczególnie

¹¹ K. Długosz-Kurczabowa, *Nowy słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2003, s. 250.

¹² *Słownik języka polskiego*, t. 3, W. Doroszewski (red.), Warszawa 1964, s. 1205.

¹³ K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, tłum. A. Raźniewski, Warszawa 1974, s. 55.

¹⁴ J. Habermas, *Na czym polega dziś kryzys? Problemy uprawomocnienia w późnym kapitalizmie*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tegoż, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 450.