

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 rzadką, 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.

wyraźnie jest to widoczne w Marksowskiej teorii rozwoju kapitalizmu. Akumulacja kapitału jest jednocześnie czynnikiem rozwoju sił wytwórczych. Rozwój ten jednak niesie ze sobą nieuchronnie wzrost wyzysku i degradację człowieka; jest tu więc integralnie związany z destrukcją. Rozwój i kryzys to niejako dwie strony jednego medalu.

Kategoria kryzysu współcześnie stosowana w kontekście życia społecznego ma jednak nie mniej silne powiązania z dziedzictwem nauk przyrodniczych, szczególnie zaś z medycyną. W medycynie właśnie termin ten stosuje się dla określenia tej fazy choroby, w której dochodzi do przesilenia, osiągnięcia punktu przełomowego – choroba może bądź to organizm zniszczyć, bądź też zostać pokonana przez jego siły witalne¹⁵. Innymi słowy, chodzi o to, że w kategorii kryzysu bardzo wyraźnie widoczne jest podobieństwo do mechanizmów zachodzących w świecie natury. Polega ono bowiem na nieustannym współwystępowaniu procesów rozwoju i degradacji, ożywiania i obumierania, wzrostu i zaniku. Wszystko, co w przyrodzie powstaje, związane jest z zanikiem czegoś innego. Ta logika splecenia i napięcia dwóch przeciwnych sił stawała się z czasem coraz silniej obecna w refleksji o życiu społecznym. Teoria cykli koniunktury – przekonanie, iż okresy rozwoju gospodarczego i recesji nawzajem się przeplatają i oba spełniają istotne funkcje w procesie życia gospodarczego – to jeden z bardziej wyrazistych przykładów uznania kryzysu za integralny element mechanizmów społecznych. Myślenie to spotkamy także w wielu teoriach zmiany społecznej, które próbowały opisać rozwój społeczności ludzkich w kategoriach cyklicznych. Perspektywa ta jest więc odmienna zarówno od schematu obecnego w wielu klasycznych utopiach, które – jak wspomnieliśmy – sytuują kryzys w przeszłości bądź teraźniejszości, zawsze jednak jako zjawisko schyłkowe, skazane na unicestwienie w nowej rzeczywistości, jak też od teorii katastroficznych, widzących w kryzysie nieuchronne zwieńczenie dziejów, swoiste „przeznaczenie” ludzkości.

¹⁵ Por. tamże, s. 449.