

rasta Husserla. Niektórych idei nawet sam Husserl nie potrafiłby skomentować w sposób równie celny. Praca imponuje również rzeczowością — bodaj czy nie w nadmiarze, albowiem każda strona i każdy akapit wymaga od czytelnika nieodmiennie jednakowo napiętej uwagi. Tym bardziej, że treść przynajmniej niektórych analizowanych tu prac Husserla — w tym treść wykładów o *Ideji fenomenologii* i *O wewnętrznej świadomości czasu* — znana jest w polskim środowisku filozoficznym jedynie w grubych zarysach i najczęściej z ogólnikowych zapośredniczeń. W rezultacie sędzę, iż wszystko to stanowi wystarczającą rację nie tylko po temu, aby książkę Krzysztofa Michalskiego po prostu przeczytać, lecz nadto po temu, by uczynić to uważnie, a może nawet co pewien czas lekturę tej książki ponawiać.

Józef Dębowski

KRYZYS JAKO OSWAJANIE CZASU

Refleksje nad książką *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo* 1985, tom II. Wydanie polskie: Res Publica, 1990.

„Alicja ciężko westchnęła. Chyba moglibyście zrobić ze swoim czasem coś lepszego — powiedziała — niż zadawać zagadki, na które nie ma odpowiedzi.

— Gdybyś знаła czas tak dobrze, jak ja go znam — rzekł Kapelusznik — to nie gadałabyś, że on jest nasz! On jest tylko swój własny.

— Nie rozumiem cię — rzekła Alicja.

— A skąd masz rozumieć? — rzekł Kapelusznik pogardliwie targnąwszy głową. Chyba nie zamieniłaś z nim w życiu ani słowa”.

I

Człowiek istnieje w wymiarze czasowym — jest zanurzony w czasie i przezeń ograniczony. Lecz chociaż ten aspekt ludzkiego bytowania jest niezwykle istotny (perspektywa śmierci, czyli dojmujące odczucie doczesności ciąży nad sposobem przeżywania całej egzystencji i nadaje każdej chwili, każdemu „teraz” swoisty posmak), definicja tego, czym jest czas sprawia zasadnicze trudności. Dał im wyraz św. Augustyn, powiadając: „Czym jest czas, wiem, dopóki mnie o to nie zapytacie”. A mimo to nie można przestać „zadawać tej zagadki, na którą nie ma odpowiedzi”.

Zarówno filozofia, jak i wyemancypowane z niej przyrodoznawstwo po dziś dzień borykają się z problemem czasu. I jakkolwiek nie ma dlań wciąż rozwiązania ostatecznego (nade wszystko nie rozstrzygnięta pozostaje kwestia obiektywnego bądź subiektywnego statusu czasu), to jedno przynajmniej na ten temat wiadomo. To mianowicie, że czas — czymkolwiek by nie był — posiada dwa oblicza. Z jednej strony ogarnia nas żywioł czasu kosmicznego, wpływającego poza nami, bez względu na nas, „obojętnego” na nasze istnienie czy nieistnienie, z drugiej zaś strony jest tak, że to my usiłujemy go ogarnąć, oswoić go i w nim się zadomowić. W nieskończonym obszarze czasu kosmicznego człowiek wyodrębnia zatem i wyróżnia specyficzną „niszę chronologiczną”; jest to czas antropologiczny czy też po prostu — historia. Grecy wyobrażali sobie bóstwo czasu jako Chronosa — boga, który pożera własne dzieci. Jest w tym mitycznym symbolu coś takiego, co oddaje aktualną w każdej epoce, także współczesnej, uniwersalną intuicję. Taką oto, że czasowanie, istnienie w wymiarze diachronicznym, jest zarazem zużywaniem zarówno samego życia, jak i wartości poza- czy ponadwitalnych, ważnych dla człowieka jako twórcy i konsumenta kultury. Ale starożytni nie porzucali na odkryciu tego aspektu czasowości, który sprowadza się do pesymistycznej wizji nietrwałości i przemijalności wszystkiego, co się zdarza. W duecie z Chronosem występuje u nich Mnemozyne, muza pamięci. Ta z kolei upersonifikowana metafora wyraża świadomość, że aczkolwiek wszystkie zdarzenia mają swój początek i koniec, rodzą się w czasie i w czasie umierają, to przecież mogą przedłużać

swój byt — co prawda już na innej zasadzie — tak długo, jak długo trwa o nich ludzka pamięć. I nawet jeśli giną jej poszczególni nosiciele, śmiertelne jednostki, to pozostaje kultura, która z tego punktu widzenia jawi się jako magazyn pamięci przeszłości, przekazywany z pokolenia na pokolenie.

Tak więc czas ma w odbiorze człowieka dwa oblicza. Rzecz w tym, że są one odmienne, nie nakładają się szczerlnie na siebie, a przeciwnie, zazwyczaj od siebie drastycznie odstają i wchodzą w konflikt. Uwidacznia się on najdobitniej w tym, że czas kosmiczny płynie w innym tempie niż czas antropologiczny. Czas kosmiczny, obiekt badania nauk przyrodniczych, upływa regularnie. Można go przeto mierzyć niezawodnymi chronometrami. Kalendarze, zegary i inne przyrządy tego rodzaju spełniają swoje zadanie dzięki założeniu o jednostajności czasu kosmicznego (fizycznego), to jest o cykliczności sekwencji zmian zjawisk przyrodniczych. Dla przyrodoznawstwa czas przedstawia się jako ilościowy moment procesualności bytu: monotony, neutralny, pozbawiony jakości i wobec tego — przezroczyisty. W gruncie rzeczy nauka może w ogóle zrezygnować z używania tej kategorii, a jeśli tego nie czyni, to głównie z tego względu, że pojęcie „czas” stanowi wygodny skrót myślowy dla nazywania rytmiczności, cykliczności, powtarzalności łańcuchów zjawisk powiązanych ze sobą w sposób przyczynowo-skutkowy.

Zgola inaczej kształtuje się obraz czasu antropologicznego. Tutaj słowa „czas” nie da się ani wykreślić, ani zastąpić innym. Ale też posiada ono osobliwe znaczenie i sens. Owo znaczenie i sens jest pochodną od procedury subiektywnego doświadczenia i — tym bardziej subiektywnego — wartościowania następujących po sobie przeżyć, wywołanych przez zmieniające się środowisko specyficznie ludzkie: historię i kulturę. Tempo i rytm takiego „uczłowieczonego” wymiaru czasu same też są zmienne; rzec by można — pulsujące. Bywają okresy, kiedy dla społeczeństwa i jednostek czas „staje w miejscu”, bywają i takie, kiedy doznaje on „przyspieszenia”.

Z grubsza odpowiada to fazom stabilizacji i zakonserwowania porządku życia zbiorowości oraz fazom załamania tego porządku, nagłym przełomom, przewrotom, rewolucjom.

I aczkolwiek historia — zapis czasu antropologicznego — także posilkuje się kalendarzami (zresztą odmiennymi dla różnych kultur), to przecież datowanie, prowadzenie systematycznych annałów, nie jest ani poczesnym, ani jedynym zajęciem historyków. Albowiem czas historyczny nie jest bezjakościowy. Przeciwnie, cechy kwalifikatywne dominują w nim nad kwantyfikatywnymi. Czas ludzki charakteryzuje się zawsze swoistą barwą, klimatem, atmosferą. Te metaforyczne i niedokładne określenia usiłują oddać werbalnie fakt, iż poszczególne odcinki historii (zarówno ogólnej, jak i osobniczej) w subiektywnym odbiorze jej uczestników są zawsze nasycone momentem emocjonalnym i aksjologicznym. Zaświadcza o tym choćby język. Potoczne słownictwo pełne jest wyrażen tego rodzaju, co „stare dobre czasy”, „podłe czasy”, „fatalny czas”. W wartościującym stosunku do czasu celuje literatura, wprowadzająca do codziennego języka określenia „czas utracony”, „czasy pogardy”. Ale również terminologia nauk humanistycznych nie stroni od pojęć przenikniętych wartościowaniem czasu antropologicznego. Powszechnie przyjęty podział kultury europejskiej na starożytność, średniowiecze, nowożytność i współczesność tylko z pozoru opiera się na neutralnym kalendarzu. Faktycznie przytoczone nazwy poszczególnych epok zawierają element aksjologiczny. Każda z nich otoczona jest swoistą emocjonalną aurą. Wystarczy wspomnieć o sporach wokół średniowiecza: dla oświeceniowców racjonalistów było ono synonimem regresu kultury, mrocznym okresem panowania zabobonów, równoznacznych z etapem niedojrzałości ludzkości; dla romantyków, przeciwnie, średniowiecze było tajemniczą, lecz pełną inspirujących idei epoką, do której zwracali się oni poszukując autentycznych źródeł „czucia i wiary”. Zresztą polemiki co do „prawdziwej” natury tego fascynującego przejścia między starożytnością i nowożytnością nie umilkły do chwili obecnej. Określenie „nowe średniowiecze”, odniesione do naszych czasów, w dalszym ciągu znaczy co innego, gdy je wypowiada M. Bierdiajew, mając na myśli odrodzenie ducha religijnego przeciwko destrukcyjnemu — jego zdaniem — antropocentryzmowi, a zgola co innego, gdy przywołują je krytycy współczesności, upatrujący całe jej zło w narwocie irracjonalizmu.

Przykład ten pokazuje, jak radykalnie mogą zmieniać się oceny przeszłości, ale jest też wymownym dowodem ogólniejszego zjawiska, że świadomość historii i kultury, jej zbiorowa pamięć, nie jest pamięcią mechaniczną, lecz — jeśli tak można powiedzieć — aksjologiczną. Narzuca się pytanie, z czego wynika i jaką funkcję

pełni ta — zobjektywizowana w samym już nazewnictwie — potrzeba oddzielania od siebie poszczególnych okresów ludzkiej chronosfery. Zastanawiające jest zwłaszcza to, jak dalece trudne do zwerbalizowania są kryteria wyróżniania owych epok. Częściej mamy tu do czynienia z nieuchwytnymi kryteriami specyficznej „atmosfera”, „klimatu”, „stylu myślenia”, „typu osobowości”, aniżeli z czymś, co byłoby wymierne i wypowiedalne w precyzyjnym, *stricte* naukowym języku.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o sens periodyzacji, bazującej na wartościującym etykietowaniu kolejnych paradygmatów kulturowych, można przyjąć hipotezę, że jest to wyraz dążności do samookreślenia własnej kulturowej tożsamości, pewnej wspólnoty doświadczenia, wartościowania i intelektualnego ogarniania rzeczywistości na tle innych analogicznych wspólnot. Podobieństwo dotyczy przy tym faktu, iż historia generuje całościowe, ponadindywidualne struktury zbiorowego światopoglądu, będące ramami dla myślenia jednostki, zaś różnica zasadza się dopiero na poziomie treści i sposobach aksjologicznego odnoszenia się do świata, które dzielą sąsiadujące ze sobą kulturowe paradygmaty.

Rzec by można, że u człowieka występuje stale silna potrzeba samookreślenia się względem społecznej przestrzeni i społecznego czasu. Periodyzacja kultury pełni więc funkcję pomocniczą względem pierwotniejszej konieczności ustalania tożsamości; sprzyja temu procesowi poprzez konstruowanie swoistych siatek kartograficznych, umożliwiających lokalizację danego humanistycznego faktu na przecięciu „południka” społecznej przestrzeni z „równoleżnikiem” społecznego czasu historii. Historia sztuki, a w ślad za nią socjologia wiedzy i w ogóle nauki humanistyczne nie mogą się obejść bez takiego zabiegu identyfikowania twórców kultury w aspekcie odnajdywania ich „adresu” i „daty”. Jest to niezbędne zarówno po to, by zinterpretować i zrozumieć wytwory kultury minionej, obcej, jak też — aby w kontraście do nich wyosobnić i zidentyfikować specyfikę kultury „naszych czasów”.

II

Aczkolwiek cała problematyka topografii i chronologii kultury jest nieprawdopodobnie wprost zawiła, to szczególnych już kłopotów nastęrcza zagadnienie tzw. epok przejściowych. Albowiem granice między kolejno po sobie przychodzącymi okresami są rozmyte, niewyraźne i niejednoznaczne. Kulturowe paradygmaty nie następują jedno po drugim skokowo, lecz płynnie. Ponadto można je odróżniać i przeciwstawiać dopiero *ex post*.

Jest wszakże pewne znamię, po którym można rozpoznać międzyepokę, rozciągniętą w czasie przejście od zmierzchu odchodzącego paradygmatu do świtu nadchodzącego. (Określenie „zmierzchu” i „świtu” wzięte jest ze słownictwa teorii kultury. Tytuły takich znaczących dzieł, jak *Zmierzch kultury Zachodu* Spenglera czy *Jesień średniowiecza* Huizingi dają pojęcie o typie języka, bardziej przypominającego poezję niż naukę). Otóż tym, co pozwala zidentyfikować przejście między epokami, jest syndrom zjawisk zwanych kryzysem. Pojęcie kryzysu samo jest zresztą również enigmatyczne. Zazwyczaj, używane bez specjalnych prób zdefiniowania go, oznacza pewien traumatyczny stan świadomości zarówno zbiorowej, jak i osobniczej.

W epokach przejściowych kryzys staje się udziałem mentalności całych pokoleń, a struktura świadomości zbiorowej determinuje też indywidualne załamanie orientacji w świecie jednostek, przeżywane przez nich jako zagubienie, poczucie braku sensu, niepokój i lęk.

Wiek dwudziesty, na który można już spojrzeć z pewnego dystansu jako że dobiega swego schyłku, napiętnowany jest w sposób szczególny kryzysem. W każdym razie jawi się jako epoka kryzysowa w świetle filozoficznej nad nim refleksji.

Oto już w jego początku, w latach dwudziestych, pojawiły się liczne dzieła tak znamienitych autorów, jak O. Spengler, Z. Freud, J. Ortega y Gasset, obwieszczające kryzys społeczeństwa i kultury. Druga wojna światowa i wywołany przez nią we wszystkich dziedzinach życia wstrząs pogłębiły jeszcze pesymistyczne doznania zapoczątkowane pierwszą wojną totalną i rewolucją 1917 roku, odbierając nadzieję, że ludzkość może, ucząc się na własnych błędach i nieszczęściach, unikać w nieodległej przyszłości nieszczęść podobnych i jeszcze gorszych. W drugiej połowie naszej epoki, epoki pieców i czasów pogardy, do poczucia kryzysu wartości moralnych i społecznych, postrzeganych jako załamanie się idei humanizmu, doszło jeszcze przerażenie perspektywą zagłady całej cywilizacji, sprowokowane widmem wojny

atomowej oraz skonstatowaniem skażenia przyrody, jej degradacji i zatrucia ubocznymi a nie przewidzianymi w porę skutkami rozwoju techniki.

Dosłownie w ostatnich latach staliśmy się wreszcie świadkami i współuczestnikami upadku dotychczasowego ładu politycznego: rozpadu imperium radzieckiego. Załamanie się wielkich i — jak się wydawało — nienaruszalnych bloków politycznych, niewiarygodne jeszcze wczoraj przekształcenia ustrojowe i towarzyszące tym procesom wybuchy nacjonalizmu, ksenofobii, antysemityzmu, wrogości kultur — wszystko to wpływa na umasowienie się nastrojów już nie po prostu kryzysowych, ale wręcz katastroficznych. W jakiejś mierze przyczynia się do tego literatura zarówno beletrystyczna pod postacią licznych antyutopii, „czarnych utopii” w rodzaju Roku 1984 Orwella, jak i naukowa, np. praca K. Lorenza *Regres człowieczeństwa*. Literatura ta nie tylko odzwierciedla te nastroje, ale ponadto je wzmacnia.

Z pewnością, skoro już kryzys istnieje, lepiej go wszelkimi środkami sygnalizować i opisywać, aniżeli zatajać czy spychać do podświadomości. Powstaje jednak wątpliwość, dopóki, do jakich granic można bezkarnie pogłębiać lęk, powiększać atmosferę zagrożenia, aby nie przekształciło się to w chęć epatowania. Nazbyt długie egzystowanie w obliczu prorokowanej apokalipsy, nadużywanie osobliwej terapii szokowej, może przynieść skutek odwrotny do zamierzonego: znieczulić na rzeczywistość niebezpieczeństwa, uspić świadomość, która ma však jakieś bariery ochraniające ją przed poczuciem totalnej beznadziejności.

Najwyższy więc czas, by po tak długotrwałym już doświadczeniu życia w kryzysie i dającej mu wyraz świadomości kryzysowej, pojawiła się wreszcie świadomość kryzysu. Niniejsze zdanie domaga się komentarza. Wspomniałam już wcześniej, że termin kryzys jest nazwą całego syndromu, kompleksu zjawisk ze sobą splecionych, ale niejednorodnych. Aby termin ten nie był niewiele mówiącą etykiatką, pełniącą głównie funkcję ekspresywną, należy go zanalizować i uczynić operatywnym.

W tym celu wydaje się niezbędne odróżnienie i wyspecyfikowanie trzech aspektów kryzysu: doświadczenia kryzysowego, kryzysowej świadomości i świadomości kryzysu. O ile kryzys wiązany jest na ogół z podmiotem, i to z podmiotem ludzkim, o tyle wymienione pojęcia oznaczaliby odpowiednio: egzystencjalne, traumatyczne przeżycie zakłócenia orientacji w historyczno-kulturowej czasoprzestrzeni; zwerbalizowany, ale tylko na poziomie ekspresyjnym, wyraz tych przeżyć i, wreszcie, teoretyczną refleksję nad genezą, przebiegiem i strukturą sytuacji kryzysowych a także — kryzysowej mentalności.

Przyznać trzeba, że w literaturze „kryzysologicznej”, oprócz nurtu profetyczno-katastroficznego, istnieją również ważkie dzieła nastawione na rozpoznanie i analizę fenomenu kryzysu. Za model takiego podejścia służy wytrwale słynna praca E. Husserla z 1923 roku *Kryzys nauk europejskich a transcendentna fenomenologia*.

Autorytet, jakim skądinąd cieszy się twórca fenomenologii Edmund Husserl, i prestiż jego dzieła o kryzysie kultury europejskiej w kontekście kryzysu dotychczasowego paradygmatu naukowości, zaciążył dwojako nad współczesną refleksją o omawianym zjawisku. Z jednej strony jesteśmy Husserlowi winni wdzięczność, że fenomen kryzysu potraktował dogłębnie, dążąc do odsłonięcia jego korzeni w zapomnianej tradycji samoodповідzialności teorii, a nie tylko śledząc powierzchownie: społeczne, ekonomiczne, polityczne i technologiczne jego refleksy. Z drugiej wszakże strony autor *Kryzysu nauk europejskich* zbyt jednoznacznie powiązał genezę kryzysu kultury z mentalnością scjentystyczną i instrumentalizacją rozumu. Wszystko to prawda; prawda rozwijana i konkretyzowana przez licznych następców i zwolenników diagnozy Husserla, takich chociażby jak Max Horkheimer. Lecz skupienie się na jednym tylko czynniku i obwinianie go sprawstwem krachu we wszystkich innych obszarach kultury, łatwo może się przekształcić w nagonkę na naukę jako kozła ofiarnego. Ponadto koncentracja na kryzysie wieku dwudziestego, bez próby odniesienia go i porównania z kryzysami, jakie kultura europejska ma już za sobą w poprzedniej historii, uniemożliwia stworzenie jakiejś ogólnej teorii czy bodaj koncepcji kryzysów. A przecież, jak już o tym była mowa, na dzieje tej kultury składają się zarówno *e p o k i* (czyli okresy ciągłości i normalności), jak też — na równych prawach — *międzyepoki* (okresy przeżywane jako pozbawione tożsamości i z tego powodu „anormalne”).

III

O kryzysie — zbiorowa książka będąca zapisem *Rozmów w Castel Gandolfo*, wydana przez Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu w roku 1985 a udostępniona polskiemu czytelnikowi w serii „Idee” Res Publici w roku 1990, zdaje się zapowiadać nowy i oryginalny etap badań nad interesującym nas tu zagadnieniem. Zachętą do jej lektury jest już sam zestaw nazwisk autorów: Jan Białostocki, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Knut Borchardt, Hans-Georg Gadamer, Leszek Kołakowski, Reinhart Koselleck, Krzysztof Michalski (redaktor i autor wstępu), Krzysztof Pomian, Paul Ricoeur, Marton Tardos, René Thom, Józef Tischner, Carl Friedrich von Weizsäcker. Ale tym, co przesądza o autentycznej wartości owych „rozmów o kryzysie” jest fakt, iż zarysowują one nową orientację, nowe ujęcie i oryginalny sposób problematyzacji przedmiotu dysputy. Wprawdzie nie obywa się bez wywoływania ducha Husserla, gdyż przedmowa K. Michalskiego zaczyna się od cytatu: „Narody Europy są chore, sama Europa, mówi się, znalazła się w stanie kryzysu”. Na szczęście jednak, zarówno przeważający w tym gronie filozofowie, jak też przedstawiciele dyscyplin szczegółowych: historycy, ekonomiści, prawnicy, fizycy nie podążają szlakiem przetartym przez Husserla a dokładnie udeptanym przez jego naśladowców.

Dwie rzeczy uderzają jako symptom odmiennego i szerszego niż dotychczas myślenia na temat kryzysu. Przede wszystkim ta, że kryzys wieku dwudziestego (czy też: kryzys współczesności), aczkolwiek przyciągał najwięcej uwagi, nie jest traktowany jako kuriozum, unikalny historycznie wyjątek od reguły, lecz w powiązaniu i na tle innych kryzysów. Liczba mnoga: „kryzysy” lepiej by zatem oddawała kierunek refleksji uczonych, niż zachowana w tytule liczba pojedyncza. Ten pozorny drobniak, jakim jest mówienie o kryzysach zamiast o „naszym kryzysie”, znamionuje chęć i próbę wzniesienia się na płaszczyznę teorii. Teoria ze swej natury może i powinna odnosić się do zjawisk powtarzalnych a przez sam fakt powtarzalności — w jakimś sensie normalnych. Przełom w traktowaniu kryzysu, którego objawem jest rozmowa w podobnym języku wyliczonych z nazwiska myślicieli, polega więc — w moim przekonaniu — na odejściu od stereotypu utożsamiania kryzysu z anomalią czy wręcz „chorobą” kultury, jak to jest u Husserla.

Nawiasem mówiąc, zjawisko osobliwej medykalizacji języka humanistyki, widoczne na przykład u E. Fromma w jego książce *Zdrowe społeczeństwo*, nie wydaje się pożyteczne. Poczytywanie pewnych fenomenów społecznych, a nawet całych struktur czy formacji ustrojowych za „chore” w sensie patologii psychiatrycznej, prowadzi raczej do ich negatywnej oceny: potępienia i piętnowania aniżeli do ich rozumienia. Poza tym badacz posługujący się takim systemem kategorii sugeruje, że on sam najlepiej wie, czym jest „zdrowie” i „normalność”, których bez wahania odmawia innym. Choć intencje są zbożne, nastawienie się głównie na terapię społeczeństwa i kultury może fatalnie odbić się na innych obowiązkach humanisty: bezstronnym opisie i wnikliwej interpretacji właśnie tych zjawisk, które budzą jego moralną niechęć.

Dyskutantom podejmującym rozmowę „o kryzysie” udało się uniknąć tej pułapki. W dużym stopniu dzięki temu, że — pamiętając o medycznych konotacjach terminu „kryzys” — starali się wyjść poza nie. Refleksja nad historią i związanymi z nią przeobrażeniami treści tego pojęcia pochłonęła niemało ich uwagi. R. Koselleck w swym wystąpieniu przypomina grecki jego źródłosłów; *krino* w grece obejmowało następującą rodzinę znaczeń: dzielenie, wybieranie, decydowanie, osądzenie, sprzeczenie, walka z kimś. Wspólnym mianownikiem, ośrodkiem sensu słowa *krino*, jest więc ostra alternatywa. Zależnie od osądu ambiwalentnej sytuacji oraz od decyzji i podjętych w jej rezultacie działań następuje bądź zwycięstwo i przywrócenie porządku, bądź klęska i panowanie bezprawia.

Zawłaszczenie terminu „kryzys” przez medycynę na długie stulecia okroiło jego sens, zawężając go do momentu przesilenia choroby, z którego są tylko dwa wyjścia: powrót do zdrowia albo śmierć. W średniowieczu w takim właśnie znaczeniu to słowo przeniknęło do teologii. Zabsolutyzowanym obrazem kryzysu grzesznej ludzkości stał się Sąd Ostateczny, podczas którego dokonywał się nieodwołalny osąd poszczególnych ludzi za ich ziemskie uczynki. Między wiecznym zbawieniem a wiecznym potępieniem nie było trzeciej możliwości. Za sprawą teologii pojęcie kryzysu wkroczyło do historiozofii, najpierw religijnej a wkrótce też świeckiej. P. Ricoeur powiada o Heglu, iż to on — co prawda nie używając samego terminu kryzys —

wprowadził taki sposób postrzegania historii, który ujmuje ją jako kryzys nieustający. Tym samym odbiera temu pojęciu cechę jego wyjątkowości, nagłości i ostateczności.

Tenże autor, P. Ricoeur, wylicza szereg innych znaczeń „kryzysu”, określanych przezeń jako regionalne. Prócz medycznego są to: psychologiczno-rozwojowy, epistemologiczny, ekonomiczny. Czyni to z myślą o zbudowaniu pojęcia uogólnionego. I wówczas okazuje się, że takie wyinterpretowane z użyciem regionalnych uogólnione pojęcie kryzysu bynajmniej nie musi kojarzyć się wyłącznie z cierpieniem, zagrożeniem i wizją katastrofy. Albowiem — dla przykładu — kryzysy rozwojowe, nieodłączne od normalnego procesu dojrzewania jednostki, są wprawdzie na krótką metę stanami przykro odczuwanym, lecz w sumie korzystnymi i koniecznymi dla osiągnięcia autonomii. Być może również w wymiarze społecznym kryzysy pełnią analogiczną rolę stanowiąc źródło — choć zarazem cenę — postępu. Francuski filozof wskazuje na potrzebę przemyślenia od podstaw kategorii kryzysu, uwzględniając nie tylko negatywne, ale i dobroczynne jego aspekty. Uważa ją bowiem za nader przydatną do uchwycenia i analizy „totalnego faktu społecznego”. Jego rozumowanie idzie w kierunku zaproponowanym przez przewodniczącego całej dyskusji i autora wprowadzającego referatu, C. F. von Weizsäckera. To on właśnie narzucił (przyjęte zresztą bez większych oporów) takie rozumienie kryzysu, które uczyniło je normalnym i w sumie wartościowym elementem rozwoju „totalnego faktu społecznego”. W jego ujęciu w procesie rozwoju wszelkiej dynamicznej całości: zarówno przyrody, społeczeństwa, kultury, jak też nauki, następują po sobie przemienne „płaszczyzny” i „fulguracje”. Te pierwsze to okresy utrwalonego porządku, paradygmatu, którego wzór jest względnie stały i przejrzysty; te drugie to momenty złamania, zapaści, rozstroju paradygmatu. Dla nich właśnie rezerwuje się termin „kryzys”. Lecz kryzysy także mijają. Jeśli kończą się one przetrwaniem badanej całości, to pytaniem najistotniejszym jest: dzięki czemu nastąpiło przezwyciężenie chaosu? Odpowiedź von Weizsäckera brzmi: tak w przyrodzie, jak i w świecie ludzkim mamy do czynienia z fenomenem fulguracji. Polega on na nagłym (*fuguratio* — błyskawica) wygenerowaniu „szczęśliwego rozwiązania”, nowej mutacji przystosowanej do zmienionych warunków bytowania. Jest to akt twórczy, nieprzewidywalny i nie dający się zalgoritmizować. Tym niemniej fakt, iż świat trwa również po okresach kryzysu, prowokuje, aby ocenić go wielostronnie i nie utożsamiać kryzysu z katastrofą. Ta istotnie jest nieodwracalnym złem. Natomiast wartościowanie kryzysu zależy od perspektywy. Jest on faktycznie doświadczany jako coś przykrego i bolesnego, dopóki aktualnie trwa. *Post factum* natomiast nierazdo odczuwamy jego skutki dobroczynne. Zatem ocena kryzysów jest funkcją czasu. Ale także sama struktura sytuacji kryzysowych zakotwiczona jest w sposobie przeżywania czasu przez człowieka. Najcenniejszym wkładem do naszej wiedzy o kryzysie wydaje mi się następujące sformułowanie P. Ricoeura: „kryzysy to patologia procesu uczasowienia historii, polegająca na zakłóceniu stosunku między horyzontem oczekiwania a przestrzenią doświadczenia” (s. 53).

IV

Przytoczona definicja daje się następująco zinterpretować: kryzys zachodzi wtedy, gdy egzystencjalne doświadczanie czasu aktualnego wchodzi u człowieka w kolizję z wizją czasu, z jego obrazem życzeniowym, takim, jakim być „powinien” według werdyktów nadziei i życzeń ludzkiego podmiotu.

Szekspirowski Hamlet wykrzykuje w rozpacz: „Czasie zwichnięty! Jak ci nie złorzeczyć! Po to rodziłem się, aby cię uleczyć?”. Słowa te są wyrazem genialnej intuicji, przecuciem idei, dopiero co zacytowanej w języku filozofii. Kryzys to sytuacja stawiająca człowieka przed wyborem: „być albo nie być?”. Lecz przesłanką tej dramatycznej alternatywy nie jest zagrożenie katastrofą, czyli kataklizmem zewnętrznym, całkowicie od podmiotu niezależnym. To najślynniejsze pytanie Hamleta nabiera uniwersalnej treści, gdy dołączy się do niego drugie. Owo pytanie, jak zachować się wobec „złego”, „zwichniętego” czasu, który nie daje się zaakceptować w postaci, jaka się narzuca. Rzecz jasna, nie chodzi tu o czas fizyczny, który jest obojętny, i o którym nie można mówić, że jest „prosty” czy „zwichnięty”. Idzie tu o specyficzny czas antropologiczny, który w kryzysie ulega dodatkowo jeszcze dziwnemu rozdwojeniu: na czas historii, który jest taki, jakim został ukształtowany przez bieg zdarzeń ponadjednostkowych, oraz czas biografii poszczególnych osób. Za-

leżnie od typu osobowości, stopnia wrażliwości, zasad moralnych, jedni ludzie doskonale czują się i radzą sobie w „zwichniętych czasach”, inni zaś — jak Hamlet — cierpią z powodu rozdarcia. Nie mogą wewnętrznie zgodzić się na stan rzeczy postrzegany jako degrengolada istotnych dla nich wartości, a wobec tego stają przed alternatywą: zlorzeczenia i wyrzekania albo „leczenia” patologii.

Jednakże, nawet jeśli decydują się na drugie wyjście, pojawia się kolejne i najtrudniejsze pytanie: Jak można i jak należy zabierać się do „naprawiania zepsutych czasów?” I — czy w ogóle można...

V

Przesłanką tej ostatniej wątpliwości jest taka oto cecha sytuacji kryzysowej, że zazwyczaj zaskakuje nas ona, zastaje nie przygotowanych. A wskutek tego paraliżuje myślenie i, oczywiście, działanie. Pisze o tym J. Tischner, słusznie zauważając, iż strach przed nieznanym zagrożeniem wyłącza czynności intelektu. Tenże filozof nawołuje do „przemyślenia spraw związanych z myśleniem”, co można zrozumieć jako apel o nowy typ refleksji, taki, który stanowiłby ubezpieczenie przed paraliżem w obliczu zaskakującego niebezpieczeństwa.

Na czym miałyby polegać takie nowe myślenie, dające szansę na profi-laktykę, uprzedzające kryzys i przygotowujące do jego mądrego znoszenia? Tak postawiony problem może się komuś wydać dziwaczny. Czyż bowiem do natury kryzysu nie należy właśnie fakt, że jest on wydarzeniem nagłym, ciosem w plecy zadany przez nieznanego sprawcę?

Lektura rozmów z książki o kryzysie pozwala na optymizm. Jednakże warunkiem zmniejszenia lęku jest radykalne przewartościowanie pojęcia kryzysu, co z kolei wymaga — jak twierdzi Ricouer — zasadniczo nowego poglądu na kondycję człowieka. Można się, jego zdaniem, odwołać poniekąd w tym względzie do egzystencjalizmu. W przeciwieństwie do antropologii, które w większości nastawiają człowieka na wartość szczęścia, utożsamiając je ze stanem błogości i spokoju (ale tym samym wszelkie cierpienia czyniąc ewidentnym złem), egzystencjaliści wpisują niepokój, niepewność i brak poczucia bezpieczeństwa w *conditio humana*. Rzecz nie w tym, żeby filozofię kosmicznego i antropologicznego ładu zastąpić filozofią absurdu. Ewentualna filozofia realizująca postulat „nowego myślenia” powinna — jak rozumiem — przedstawiać realistyczny obraz „miejsca człowieka w kosmosie”. Zaś ów realizm miałby przejawiać się w eksponowaniu dramatycznej natury układu człowiek—świat, człowiek—inni ludzie. Słowo „dramatyzm” w tym wypadku oznaczać by miało aprioryczną wiedzę o tym, że wszelki rozwój musi zawierać zarówno momenty ewolucyjnych „płaszczyzn”, jak i rewolucyjnych „fulguracji”. Stąd konieczność wychowywania, przygotowywania człowieka do kryzysów, które zmieniają kształt linii postępu z krzywej bezkonfliktowo wstępującej pod górę w krzywą pełną załamań, a nierzadko i cofnięć, regresów.

VI

Problem, czy można nauczyć się opanowywania kryzysów, jest szczególnie aktualny w związku z podnoszonym przez wszystkich dyskutantów fenomenem kryzysu nowoczesności. Jego odczucie jest — jak o tym była mowa wcześniej — powszechne i zarazem globalne. Padają nawet pytania, czy nie wiedzie ono do ostatecznej katastrofy, już nie przez Boga, ale przez człowieka zgotowanego końca świata?

Opinie w tej kwestii są zgodne i na ogół pesymistyczne. Ale sam fakt, że stała się ona przedmiotem obrad tak znamienitych myślicieli każe przypuszczać, że pesymizm ten nie do końca jest szczerzy. Filozofowie przemycają — tak choćby jak J. Tischner — pewne projekty uzdrowienia „chorej Europy”, zalecając wszakże te recepty innym: ekonomistom, politykom, prawnikom. Zamykający książkę głos Gadamera wydaje się jednak najbardziej godny wysłuchania, aczkolwiek też niezwykle skromny. Filozof przestrzega przed oddawaniem ekspertom odpowiedzialności za przyszłość, gdyż: „Takie ufne wołanie o eksperta potwierdziłoby tylko naszą współwinę za ten radykalny kryzys. Mam na myśli obłudne oczekiwanie, że dzięki wiedzy i umiejętnościom zyskamy coś, czego w rzeczywistości one same dać nam nie mogą: zdolność właściwego ich używania, tak, by służyły dobru”. Woła-

nie o eksperta jest wedle Gadamera próbą zatuszowania zaniedbania, w którym uczestniczyła też sama filozofia. „To zaniedbanie ściga nas od dawna, a dziś ujawnia się w kryzysie, tej sferze śmierci, ku której zmierza ludzkość. Chodzi o zatrważającą dysproporcję między wiedzą i umiejętnościami, jakich wymaga od nas praca, a kondycją ludzką każdego z nas. Otwiera się tu istna przepaść. Z jednej strony, coraz szybsze przetwarzanie wszystkiego, co wyrosło w przyrodzie i społeczeństwie, przez przemysł i technikę. Z drugiej — świadomość, że każdy dostał w darze krótką chwilę życia, ojczyznę, dom, okryty zielenią świat. Straciliśmy poczucie miary i środka, dlatego najwspanialsze osiągnięcia pokoleń, które epokę nowożytną doprowadziły do rozkwitu, zmieniły się w zły czar i mamia duszę. Zebrałiśmy się tutaj dla namysłu i opamiętania; naszą rozmowę częściowo zapisaliśmy. Dla namysłu i opamiętania własnego i wszystkich, którzy mają nadzieję” (s. 177).

Tak więc kryzys, który przed przeczytaniem książki jawił się głównie jako czas zwichnięty, przyczyna naszych cierpień i nieszczęść, po jej lekturze może ukazać się jako czas opamiętania. „Opamiętać się” — to wyjść ze sztucznej amnezji, przywrócić pamięć o takich „dobrych czasach”, w których oczekiwania na skutek braku zbytnej przesady, utopijnych nadziei, nie rodziły — przez kontrast z możliwościami — nadmiernego rozczarowania. Warunkiem wyjścia z kryzysu jest „rozmowa z własnymi czasami”, co zaniedbała Alicja, ale wobec tego nie powinna mieć żalu, że ich nie rozumie.

Jadwiga Mizińska

CZY NOWY DIALOG Z NATURĄ?

Renee Weber: *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*. Tłumaczył K. Sroda, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1990, s. 216.

Historia nauki dowodzi, że pragnienie poznania tajemników przyrody nie narodziło się jedynie z utylitarnych potrzeb ludzkich. Wprawdzie żyjący na przełomie szesnastego i siedemnastego wieku Francis Bacon porównywał uczonych do oprawców zmuszających naturę do ujawniania jej sekretów przy pomocy eksperymentu pełniącego rolę koła tortur, ale fizyka nowożytna nigdy by nie powstała, gdyby jej twórcy nie wierzyli w możliwość odsłonięcia harmonii przenikającej każdy badany w doświadczeniu szczegół. Chęć ujrzania piękna ukrytego za zwykłym nagromadzeniem danych zmysłowych była w przeszłości jednym z głównych czynników umożliwiających konstruowanie coraz ogólniejszych modeli teoretycznych, przy pomocy których usiłowano wyrazić uniwersalny porządek zjawisk. Czy jednak wiara ta jest nadal żywa? Czy wyostrożona świadomość ograniczonej ważności każdego obrazu przyrody, jaki stworzono w dotychczasowym rozwoju przyrodoznawstwa, nie prowadzi do pragmatyką jedynie dyktowanego trzymania się cząstkowych metod oraz rezygnacji z pragnienia zrozumienia praw, jakie rządzą całością?

Autorka książki stawia te pytania, by wykazać, iż tradycyjnemu pojmowaniu nauka nie jest już w stanie zaspokoić poznawczych potrzeb, jakie wspólnie z tradycyjną metafizyką niegdyś rozbudziła, i że dlatego wymaga uzupełnienia. Jak podtytuł pracy wskazuje, tym, czego dzisiejszemu podejściu do natury brakuje — zarówno na terenie nauki, jak i poza jej obrębem — jest element mistyczny. Weber doskonale zdaje sobie sprawę z wieloznaczności oraz ze złej sławy narosłej wokół znaczenia terminu mistyka. Toteż w swych wywodach nadaje mu bardzo ogólny, metareligijny sens. Mistycyzm — czytamy we wstępie — jest doświadczeniem jedności z rzeczywistością. Książka nie zawiera analitycznego studium treściowej zawartości użytego w tym sformułowaniu słowa „jedność”. Jest bowiem zbiorem wywiadów i dyskusji z wybitnymi przedstawicielami współczesnego przyrodoznawstwa (D. Bohmem, R. Sheldrake'em, I. Prigogine'em, S. Hawkingiem) oraz ze znanymi na Zachodzie Europy i w Stanach Zjednoczonych mistykami i mędrkami (L. A. Govinda, XIV Dalajlamą, B. Griffithsem, Krishnamurtim). Głównym tematem większości zapisanych przez autorkę rozmów jest zagadnienie możliwych podobieństw treści nauki i mi-