

RECENZJE I NOTY O KSIĄŻKACH
REVIEWS AND NOTES ON BOOKS

Czy kryzys wartości?

Czy kryzys wartości?, Lubelskie odczyty filozoficzne. Zbiór pierwszy, pod red. J. Mizińskiej i T. Szkołuta, Lublin 1992, s. 224.

Słowa „kryzys” i „wartości”, pojawiające się w kontekście terminu „kultura”, wprowadzają nas nieodwołalnie w labirynt wieloznaczności. Niewiele jest słów tak bogatych w rozmaite sensory, a w związku z tym w różne ujęcia definicyjne, jak „kultura” (ponad 160 definicji!). Rozumienie wartości też nie jest jednoznaczne i implikuje wiele stanowisk filozoficznych, takich jak obietywizm, subiektywizm, relacjonizm, pluralizm i wariabilizm. Słowo „kryzys” z kolei przeszło swoją historyczną ewolucję (od Platońskiej walki, Arystotelesowskiego sądu, wyboru, różnicy, punktu krytycznego Hipokratesa — w każdym razie sytuacji zawierającej także pozytywne aspekty) ku negatywnemu w zasadzie nacechowaniu aksjologicznemu w naszych czasach. Być może pod wpływem koncepcji i doświadczeń politycznych. Kryzys w sferze politycznej wiąże się zawsze z jakimś przełomem, zmianą ustrojową czy z wydarzeniami niekoniecznie pożądanymi dla społeczeństwa. K. Mannheim w książce *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy* (1940) wskazał na pewną gradację zjawisk: kryzys, dyktatura, wojna. Są to główne czynniki dezintegracji społeczeństwa, a zarazem następujące po sobie kolejne etapy tejże dezintegracji. Stąd być może owo obciążenie negatywnością semantyki i aksjologii kryzysu.

Niewątpliwie badacz z następnych stuleci stanie porażony wobec ogromu biblioteki „kryzysologicznej”. Zastanawiająca jest trwałość tej problematyki — od II połowy XIX wieku aż po koniec wieku XX. Nie ma chyba takiej pozycji, podejmującej analizę myśli i życia społeczno-kulturalnego XX wieku, która nie poruszałaby problematyki kryzysu kultury czy jej poszczególnych dziedzin (nauki, sztuki, filozofii) i jego implikacji w sferze idei i wartości. Także poczucie kryzysu sensu aktywności ludzkiej i samego życia jest dzisiaj chyba silniejsze niż kilkadziesiąt lat temu. Nawet w przypadku sztandarowego proroka zagłady kultury, Oswalda Spenglera, nie można rzec, iż jego wizja całkowicie pozbawiona jest możliwości i perspektyw na dalszą egzystencję. To obecne doświadczenie kryzysu jest zintensyfikowane, być może, poczuciem schyłku i przełomu: wieków i tysiącleci. Zawsze tak wyróżnione „szczególne miejsca” w historii napawały niepokojem i lękiem, irracjonalnym jak każdy lęk, ale czy bezzasadnym? Zwłaszcza w obecnym przełomie wszystko może się zdarzyć, więc może lepiej zawczasu ogłosić kres historii?

Najnowszą książką, która koresponduje z niepokojami współczesności, ale także stara się je „oswoić” przez naukową refleksję i analizę, jest zbiór odczytów filozo-

ficznych zatytułowanych *Czy kryzys wartości?* Tytuł ze znakiem zapytania jest tu wymowny. Redaktorzy książki, Jadwiga Mizińska i Tadeusz Szkołut, pozostawiają tę kwestię otwartą. Formuła dialogu międzytekstowego i dialogu z czytelnikiem, jaką przyjęli dla swej publikacji, umożliwia bowiem znalezienie minimum zgodności przy poszanowaniu różnorodności stanowisk, jak i pozostawia czytelnikowi samodzielny wybór, możliwość własnych rozstrzygnięć bez narzucania mu cudzych przekonań i poglądów. Autorytarna homofonia została więc zastąpiona polifonią — Bachtinowską ideą poszukiwania porozumienia poprzez wysłuchiwanie wielu różnych poglądów (*Od redaktorów zbioru*, s. 8).

Na uwagę zasługuje ciekawy układ tematów i rozdziałów, uwzględniający najważniejszą problematykę współczesności. Książka grupuje odczyty wygłoszone w latach 1990—1991 na zebraniach naukowych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Lublinie w kilka „minicyklów”: *Wokół pojęcia kryzysu* (J. Mizińska, P. Bytniewski, E. Klimowicz), *Postmodernizm — znaki zapytania* (S. Morawski, T. Szkołut, S. Lukić), *Kryzysy i rozstania w sztuce* (E. Borowiecka, Z. Cackowski, J. Ciszewska, B. Smoczyńska). Materiały te zostały uzupełnione działem *Rozmowy o książkach* (J. Mizińska, A. Jamrozikowa, T. Szkołut), w którym zamieszczono refleksje na temat książek tematycznie współgrających z poruszonymi problemami współczesności.

O kryzysie powiedziano już tak wiele. Autorzy prac są świadomi, iż słowo to jest obecnie może nawet nadużywane. Jednakże jego powszechna obecność w języku i brak alternatywnej koncepcji opisu i wyjaśnienia stanu kultury, odczuwanego jako impas, nastroj niepewności i zagrożenia, obligują — zdaniem J. Mizińskiej — do dogłębnej analizy treści i sensu pojęcia kryzysu. To nastawienie poznawcze prowadzi ją do szczegółowych analiz pojęcia, jego struktury, rozbioru na części tego, co dotychczas umykało uwadze lub umiejętnościom badaczy. Pierwszym krokiem do wniknięcia w fenomen kryzysu jest analiza sytuacji kryzysowej, w której autorka *Nowego barbarzyństwa* wyodrębnia trzy aspekty, a zarazem jej poziomy: ontyczny (d o s w i a d c z e n i e k r y z y s u), poznawczy (ś w i a d o m o ś ć k r y z y s o w a) i refleksyjno-teoretyczny (ś w i a d o m o ś ć k r y z y s u).

Autorka zakłada możliwość zbudowania całościowej teorii kryzysu, chociaż zdaje sobie sprawę z szeregu trudności wiążących się z tą kwestią. Wynikają one — po pierwsze — z ogólnych trudności historiozoficznych: „specyfika pytań o prawdziwości kryzysów wyraża się tym, że jest to paradoksalny problem szukania porządku w chaosie” (s. 13), po drugie — z ogólnych trudności teorii kultury, z pewnej kulturowej nieoznaczoności. W tym wypadku badacz „dramatu kulturowego, jakim jest kryzys, sam jest weń uwikłany od wewnątrz” (s. 14—15).

W centralnej części swego studium autorka koncentruje się na zagadnieniu współczesnej świadomości kryzysowej, będącej odpowiedzią na kryzysową sytuację XX-wiecznej kultury. Mizińska kwestionuje tu potoczne przekonanie o trwałości kryzysu i czyni rozróżnienie między kryzysem początku i końca XX wieku. Argumenty znajduje we współczesnej świadomości kryzysu, tj. w poglądach badaczy zajmujących się problematyką kryzysu. Zdaniem autorki, różnice w tych dwu typach kryzysu tkwią w różnicy wartości, które ulegają przewartościowaniu. Początek wieku — to kryzys wartości poznawczych, natomiast koniec jest postrzegany jako kryzys wartości moralnych. Czym jest więc „nowe barbarzyństwo” końca XX wieku? W myśl przekonań autorki artykułu jest ono stanem po odrzuceniu przez ludzkość pojęcia kultury jako systemu nakazów i zakazów dyscyplinujących jednostkę. Mizińska czyni tu ciekawe spostrzeżenie, że cywilizacja współczesna podjęła eksperyment uwolnienia się od samej siebie; zastąpiła model represyjny kultury — eks-

presyjnym, przyzwalającym na wszystko. Na marginesie warto zauważyć, że L. Kolański w *Cywilizacji na ławie oskarżonych* stan odrzucenia tabu uważa za największe zagrożenie dla cywilizacji. Autorka dekonstruuje znaną tezę Freuda o kulturze jako źródle cierpień, twierdząc, iż tym źródłem jest właśnie brak kultury. Ów „brak” użyty jest jako synonim regresu czy współczesnego barbarzyństwa. Nowe barbarzyństwo — to zagrożenie kultury europejskiej przez czynniki wewnętrzne, własne siły rozkładowe, redukujące ją do kultury strachu i negatywnych uczuć. Tak więc „szukanie barbarzyńców” — to cel nadrzędny refleksji humanistycznej, nie uchylającej się przed trudnymi i bolesnymi problemami doby obecnej, to zarazem konstituowanie się terapeutycznej świadomości.

Teoria humanistyczna — zdaniem Mizińskiej — może pełnić podwójną funkcję: wyjaśniającą i terapeutyczną. Zwłaszcza teoria kryzysów może pełnić taką rolę. Przy okazji autorka zwraca uwagę na szczególną przydatność do budowy tak pojmowanej teorii kryzysu koncepcji *homo patiens*, wyrażonej przez twórcę logoteorii i logoterapii V. E. Frankla. Autorka bowiem przyjmuje tezę, że stanowi kryzysu towarzyszy „świadomość cierpiąca”, zaś wszelka próba poszukiwania źródeł cierpienia egzystencjalnego czy racjonalizowania go jest już terapią. Artykuł Mizińskiej sytuuje się w tym nurcie terapeutycznym, chociaż to „oswojenie świata” wcale nie napawa optymizmem i sięga do tradycji humanizmu tragicznego. Przy budowie wspomnianej teorii kryzysu wielce pomocna może okazać się książka *Człowiek — pytanie otwarte* (1987) pod redakcją Kazimierza Popielskiego, lubelskiego reprezentanta logoterapii, a zarazem ucznia i kontynuatora Frankla. Niezbędna wydaje się, zwłaszcza do analiz antropologiczno-egzystencjalnych, kategoria stosowana przez K. Popielskiego, mianowicie „dysonans egzystencjalny”.

Z ujęciem kryzysu jako formuły logoterapii koresponduje artykuł E. Klimowicz *Kryzys tradycyjnych wartości w psychiatrii*. Autorka spór o psychiatrię interpretuje jako spór o wartości. Pojawienie się antypsychiatrii, opozycyjnej wobec psychiatrii zinstytucjonalizowanej, stanowi także próbę odideologizowania psychiatrii, wykorzystywanej często do kontrolowania i manipulowania ludzkim zachowaniem, a nawet do modelowania osobowości pożądaných z punktu widzenia ideologii wiodącej. Antypsychiatria stanowi więc wyraz obrony degradowanej jednostki ludzkiej.

Od kryzysu do mitu — artykuł P. Bytniewskiego w warstwie pojęć wyjściowych nawiązuje do stanowiska Mizińskiej, ale też „przekracza” je w kierunku analiz hermeneutycznych. Przedmiotem analiz jest też nie tyle kulturowa analiza i diagnoza współczesności, co przede wszystkim analiza pojęcia struktury i funkcjonowania podmiotu realnego w sytuacji kryzysowej. Fenomen kryzysu traktowany jest tutaj jako zakłócenie funkcji równoważności i kontrolowania procesów wymiany energii i informacji. Na podkreślenie zasługuje fakt podmiotowej konceptualizacji kryzysu. Jest to o tyle ciekawa perspektywa badawcza, że chodzi tu o sytuację, w której podmiotowość jest w zasadzie kwestionowana bądź zagrożona. Jednakże autor w swych analizach wykazuje ograniczonosc i tej perspektywy, podkreślając, że punktem wyjścia refleksji nad kryzysem winna być sfera wzajemnych mediacji między podmiotem i przedmiotem. Obszar ten wiąże ze sobą te trzy poziomy, o których pisała Mizińska, a więc doświadczenie kryzysu, świadomość kryzysową i świadomość kryzysu. Pytanie o przejście od świadomości kryzysowej do świadomości kryzysu jest pytaniem, jak twierdzi autor, o warunki przerwania „hermeneutycznego koła umykającego sensu” i przywrócenia jedności funkcji symbolicznej podmiotu. W refleksjach Bytniewskiego próba ocalenia podmiotu i jego sensotwórczej funkcji w kulturze należy — moim zdaniem — do najcenniejszych wątków, zważywszy fakt,

że współczesna myśl humanistyczna wykazuje tendencje depodmiotyzacyjne i depersonifikacyjne, wieszcząc „śmierć” wszelkich struktur dotychczas wyróżnionych.

Wątpliwości: kryzys wartości czy kultury — legły u podstaw rozważań J. Ciszewskiej *Kryzys wartości czy kryzys kultury?* Autorka uzależnia sposób ujęcia kwestii kryzysu od fundamentalnych założeń antropologiczno-filozoficznych i rozstrzygnięć w dziedzinie aksjologii. Ontologiczna perspektywa analiz przyjęta przez Ciszewską prowadzi do wniosków: po pierwsze, pojęcie kryzysu wartości jest używane mylnie lub zastępczo zamiast „kryzysu kultury”, po drugie — o kryzysie kultury w sposób uprawniony może mówić jedynie zwolennik obiektywizmu aksjologicznego. Autorka, jak sądzę, zajmuje tu stanowisko umiarkowanie sceptyczne wobec fenomenu zwanego kryzysem kultury, a w każdym razie — wobec możliwości jego dookreślenia we współczesnym świecie. Natomiast jej analizy poglądów aksjologiczno-antropologicznych R. Ingardena zdają się potwierdzać wagę problematyki odpowiedzialności za kulturę, opartą na najwyższych wartościach. Godzien podkreślenia jest tu maksymalizm aksjologiczny autorki, zwłaszcza w sytuacji „niwelacji” wartości czy też spłaszczenia ich hierarchii (określenie J. Mizińskiej) albo zmiany paradygmatu aksjologicznego, jakiej doświadczamy niewątpliwie w naszych czasach.

Oprócz koncepcji kryzysu pojętego totalnie, kryzys całości (kultury, cywilizacji, systemów wartości) spotykamy w literaturze kryzysologicznej koncepcje kryzysu cząstkowego, poszczególnych dziedzin. W tym przypadku będzie to przede wszystkim refleksja dotycząca sztuki. I tu wymienić trzeba artykuły B. Smoczyńskiej, T. Szkołuta i S. Morawskiego. Nie są to teksty jednorodnie i dotyczą również kwestii, m. in. tworzenia się więzi międzyludzkich dzięki sztuce, jak w pracy B. Smoczyńskiej (*Sztuka i więzi międzyludzkie*). Autorka manifestuje tu postawę najbardziej optymistyczną w całym zbiorze. Nie tylko zakłada możliwość kształtowania się dzięki sztuce więzi interpersonalnych (a więc zarazem wysoka ocena sztuki!), ale także odrzuca tezy o kryzysie sztuki współczesnej. Nawet — idąc dalej — sztuka ta „przez przesunięcie akcentów z wartości estetycznej na inne wartości — wykazuje jakby większy potencjał wychowawczy poprzez bezpośrednie zaangażowanie się w życie” (s. 178).

Artykuł Smoczyńskiej stanowi przykład wyzyskania w refleksji nad sztuką najnowszych osiągnięć z wielu dziedzin: estetyki, psychologii, socjologii czy antropologii filozoficznej. Wskazuje tym samym na wartość pluralizmu metodologicznego jako pewnej dyrektywy interpretacyjno-badawczej.

Problemmowi sztuki najnowszej, jej postmoderne kondycji, poświęcony jest artykuł T. Szkołuta *Sztuka w dobie kultury postmodernistycznej*. Autor nie kwestionuje kryzysu kultury współczesnej, nawarstwiania się lęków, napięć i zagrożeń, ale też w analizie i refleksji nad współczesnością kieruje się swoistą ostrożnością, dystansem emocjonalnym, wyważeniem sądów. Niewątpliwie jednak sztuka najnowsza znalazła się na bezdrożu. T. Szkołut w „chaosmosie” kultury postmodernistycznej stara się znaleźć jakiś ład i porządek, a przede wszystkim uchwyć: po pierwsze — wyróżniki kultury, poróżnienia po-nowoczesności z nowoczesnością, po drugie postmoderną kondycję sztuki. Przy charakterystyce autor umiejętnie wykorzystuje zarówno różnice, jak i braki — a są to naczelné kategorie postmodernizmu — wykazujące różnice w stosunku m. in. do sztuki awangardowej, jak i główne braki sztuki postmodernistycznej. A są to zdaniem autora następujące braki („cechy wspólne” najnowszej sztuki):

- brak wyraźnie określonych kierunków, tendencji i stylów,
- brak wybijających się indywidualności twórczych,
- brak dzieł inicjujących nowe rozwiązania formalno-techniczne, odkrywających nowe obszary wrażliwości estetycznej,

- brak w postawie twórców wyraźnych preferencji światopoglądowo-aksjologicznych (niejednoznaczność, niedookreśloność, powstrzymywanie się od wyborów).

Owa niejednoznaczność i niedookreśloność, zdaniem T. Szkołuta, została podniesiona do rangi zasady naczelnej i doprowadzona do postaci skrajnej. Autor wykazuje tu konsekwencje takiej postawy w warstwie konstrukcyjnej dzieł sztuki i w wyeksponowaniu roli odbiorcy.

Całe studium świadczy o pewnym dystansie autora wobec fascynującego fenomenu i nowego mitu, jakim jest postmodernizm. Autor nie respektuje tu nakazów i zakazów krytyków postmodernistycznych, występujących między innymi „przeciw interpretacji” i tradycyjnym sposobom badawczym, ale uważa nader słusznie, iż zjawisko to (złożone i kontrowersyjne) należy opisać, wyjaśnić i ocenić. Jednocześnie stara się uzasadnić i obronić teoretyczną przydatność przed stanowiskami kwestionującymi (m. in. A. Kępińska) termin „postmodernizm”. W pewnym stopniu ułatwia mu to zadanie perspektywa badawcza, którą przyjmuje w swoim studium; perspektywa akcentująca związek zmian w sztuce z przeobrażeniami ogólnokulturowymi. Szkołut uważa, że postmodernizm „dobrze oddaje (...) stopniowy, nierewolucyjny charakter dokonujących się przeobrażeń kulturowo-cywilizacyjnych (s. 94). Jest to — opierając się na wykładni Lyotarda — osobliwy „stan ducha”, którego dominantą ideowo-emocjonalną jest nasilenie poczucia zmierzchu nowoczesności, erozji syndromu wartości, stanowiących do tej pory siłę napędową całej cywilizacji (tzw. modernizmu kulturowego, trwającego już ponad dwieście lat). Pod maską postmodernistycznej ekstrawagancji i dekonstrukcji autor wszakże odkrywa rozczarowanie, zniechęcenie, brak perspektyw i zwyczajny relatywizm aksjologiczny miast pluralizmu. Oznacza to brak alternatywnych rozwiązań i choćby „estetyki oporu” wobec zakwestionowanej nowoczesności.

Tajniki „załamania się” nowoczesności próbują zgłębić i odsłonić artykuły E. Borowieckiej *Nowożytny pomyłki* i S. Morawskiego *Trzy i pół refleksji o filozoficznym postmodernizmie*. Artykuł Borowieckiej sięga do „korzeni” nowoczesności — nowożytnego systemu wartości i ukazuje jego powolny proces przekształceń i konsekwencje stąd wynikłe dla człowieka, jego stosunku do świata i siebie.

Zmierzch oświeceniowego paradygmatu ujmowania rzeczywistości, a zwłaszcza racjonalistyczno-scjencyistycznych złudzeń i idei postępu, stanowi często podstawę wyjaśnień kulturowych postmodernizmu. Morawski uzupełnia tę wykładnię przez ukazanie założeń filozoficznych myśli europejskiej, które stały się przedmiotem dekonstrukcji. Są to podstawowe założenia ontologiczne i metafizyczne, jak i fundamentalne wartości. Mimo sygnalizowanych kłopotów metodologicznych z myślą postmodernistyczną (nieostrość i niejednoznaczność pojęć, wielość rozłącznych, antynomicznych ujęć postmodernizmu). Morawski dokonuje prezentacji głównych stanowisk dekonstruktywistycznych na przykładzie takich myślicieli, jak: Derrida, Deleuze, Lyotard, Rorty, Welsch i inni. Pytania idące poza „tekst” pozwalają autorowi na interpretację genetyczno-wyjaśniającą. Morawski wyprowadza tę filozofię z „ducha” społeczeństwa konsumpcyjnego. Postmodernizm jest więc dzieckiem czy produktem kultury masowej, konsumpcyjnej, społeczeństwa dobrobytu i przesytu. Morawski nie dostrzega w tej filozofii optymizmu, a raczej — akt desperacji i poddania się fatum cywilizacyjnemu.

Można by postawić pytanie: czy postmodernizm „wyraża” świadomość po-kryzysową, czy też sam jest przejawem współczesnego kryzysu kultury i wartości? Może i jedno, i drugie. Morawski wprawdzie nie stawia tego pytania, ale jego analizy wskazują na „przełomowość” i mutację kulturową doby dzisiejszej, opartą na „nega-

tywności wszystko ogarniającej i kontrzasadach". Znajomość natury ludzkiej, jej skłonność do projektowania lepszej przyszłości, prowadzą go jednakże do optymistycznego spojrzenia na rozwój kultury, wyzwalają wiarę w „naturalne samonaprawcze dążenia” (s. 89).

Prace o postmodernizmie zamieszczone w tym zbiorze są głosem w ogólnopolskiej dyskusji. Starają się ukazać trudności i bezdroża współczesnej myśli humanistycznej, a zarazem próbują wprowadzić ład w coś, co jawi się jako programowy nieład, nie dający się ująć w racjonalistyczny sposób. Wyjaśniając i opisując — mnożą jednakże znaki zapytania. I nie jest to brak, ale zaleta przedstawionych tu tekstów.

Podjęcie zagadnienia kryzysu wartości stanowi odpowiedź na wyzwanie czasu, w którym żyjemy. Polaryzacja stanowisk wobec fenomenu kryzysu poświadcza różnice w doświadczeniu rzeczywistości. W przeciwieństwie do większości stanowisk (także z bogatej literatury o kryzysie) nie utożsamiałabym kryzysu z jednoznacznie niekorzystnym stanem kultury. Na uwagę zasługuje chińskie rozumienie kryzysu. Idiomogram tego słowa składa się bowiem z dwu znaków: „niebezpieczeństwa” i „szansy”. W tym przypadku jest to szansa na dezintegrację pozytywną kultury, a więc szansa rozwoju, wzbogacenia kultury po odrzuceniu starych, zużytych form. Zarówno przezwyciężenie niebezpieczeństw, jak wykorzystanie szansy zależy jednakże od czynnika ludzkiego. Wbrew złudzeniom nic tu nie dokonuje się samoczynnie, automatycznie i bez woli człowieka. *Homo sapiens* — jak zauważył E. Morin — bywa jednakże *homo demens*. Zbiór filozoficznych odczytów *Czy kryzys wartości?* stanowi egzemplifikację płynącego stąd niepokoju intelektualnego naszych czasów.

Bogumiła Truchlińska

W kwestii redefinicji kultury współczesnej

George Steiner: *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przededefiniowania kultury*, przekł. O. Kubińska, Wydawnictwo „Atext”, Gdańsk 1993, s. 169.

Niewielka objętościowo książka Geорга Steinera stanowi znaczący głos w dyskusji na temat kondycji naszej nowoczesnej (czy też — jak twierdzą niektórzy badacze — już ponowoczesnej) kultury. Poszukując źródeł obecnych napięć i konfliktów w kulturze genewski literaturoznawca sięga do przeszłości, chociaż ma pełną świadomość, że „nie przeszłość nami rządzi (...), lecz raczej nasze o przeszłości wyobrażenia” (s. 11). Kluczem do zrozumienia wielu zachodzących dzisiaj zjawisk kryzysowych jest dlań zwłaszcza wiek dziewiętnasty, tj. ta epoka w dziejach kultury europejskiej, w której uformował się ostatecznie projekt Nowoczesności, zainicjowany w Wieku Świeatł. To właśnie wówczas ukształtowało się to, co nazywamy społeczeństwem Zachodu oraz ustanowiono kryteria kultury, z którymi identyfikowaliśmy się do niedawna (s. 25).

W otwierającym książkę eseju *Wielkie ennu* autor stawia tezę, iż owa epoka jednorodnej, spójnej, posiadającej zwarte centrum kultury jest tylko mitem. W rzeczywistości ten „wymaginowany ogród kultury liberalnej” skrywał głębokie pęknięcia, rozdzierany był przez swoistą ambiwalencję: z jednej strony prometejskie